

40/1,2 2000

glasnik slovenskega etnološkega društva

bulletin of the slovene ethnological society

S.E.D.

TEMA

NEEVROPSKA
ETNOLOGIJA

www.sed-drustvo.si

UDK 39/497.12(05)
 ISSN 0351-2008

Izdajatelj/Publisher

Slovensko etnološko društvo/Slovene Ethnological Society,
 zanj dr. Duša Krnel-Umek

Uredniki/Editors

Tanja Roženberger Šega (glavna urednica/managing editor)
 Mateja Habinc (odgovorna urednica/editor-in-chief)
 dr. Zmago Šmitek (urednik te številke/managing editor)

Uredniški odbor/Editorial Board

dr. Duša Krnel-Umek, Polona Sketelj, Tanja Hohnc, Aleš Gačnik,
 dr. Naško Križnar, dr. Zmago Šmitek, Mojca Račič Simončič

Lektorica/Language editor

Marija Pezdirc

Prevodi angleških povzetkov/Translation of English Summaries

Nives Sulič Dular

Oblikovanje/Designer

Lilijana Praprotnik Zupančič

Fotografija na naslovnici/Cover photography

Scena iz filma »Bog obvaruj Indijo« avtorja Andreja Mlakarja

Računalniški stavek/Layout

ENTER d.o.o., Dejan Jenko

Tisk/Printed by

SO-RA d.o.o., Celje

Naklada/Number printed

700 izvodov

Naslov uredništva/Adress

Metelkova 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
 telefon: (+386) 61 1325-403, telefax: (+386) 61 1325-377

Revija izide štirikrat letno. Letna naročnina znaša 2.000 sit.

Glasnik SED je indeksiran v bazah podatkov:

Anthropological Index Online (AIO RAI)
 International Folklore Bibliography (IVB)
 ULRICH s International Periodicals Directory (I.P.D.)
 Anthropological Literature
 RILM Abstracts of Music Literature

Revijo subvencionirata Ministrstvo za znanost in tehnologijo in
 Ministrstvo za kulturo. Prispevke svojih sodelavcev subvencionira tudi
 Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

April 2000



**Navodila za oblikovanje in oddajo
 prispevkov za Glasnik SED**

Uredništvo Glasnika Slovenskega etnološkega društva naproša vse pisce besedil, da se držijo navedenih oblikovnih standardov in zahtev glede oddaje prispevkov:

- 1. Za vse prispevke velja, da morajo biti oddani na disketi in v enem natisnjem izvodu. Med vrsticami naj bo 1,5 ali dvojni razmak, velikost pisave naj bo 12 (oziroma za naslov 14), strani naj bodo oštevilčene.*
- 2. Fotografije in drugo ilustrativno gradivo je dobrodošlo, označeno naj bo z zaporednimi števkami, podnapisi in avtorstvom; vse to naj bo prav tako že vneseno na disketo s prispevkom.*
- 3. Besedilu naj avtorji pripišejo svoje podatke (ime, priimek, funkcija oziroma delovno mesto, naslov)*
- 4. Prispevke pošiljajte ali oddajajte na naslov : Tanja Roženberger Šega Muzej novejšje zgodovine Celje, Prešernova 17, 3000 Celje ali elektronski naslov: tanja.rozenberger@guest.arnes.si*
- 5. Avtorski prispevki (razprave, znanstvena in strokovna besedila) naj poleg zgoraj navedenega:*
 - vsebujejo na začetku besedila krajši izvleček (o vsebini prispevka) in na koncu 1 do 2 strani dolg povzetek*
 - citiranje literature in virov mora biti v skladu z uveljavljenimi normami*
 - avtorji citiranih prevodov iz tujejezične literature naj bodo navedeni poleg citata v oklepaju, prvičkrat s polnim imenom in priimkom prevajalca, nato z inicialkami.*

Kako Robinzon
najde samotni otok
(da o Petku ne govorimo)
ali o vzdržljivosti naše neevropske
etnologije

Ne bo drugače, kot da priznamo, da se etnologi ukvarjamo s človeškimi predstavami. Čeprav preučujemo fizične predmete tako imenovane materialne kulture, ne smemo pozabiti, da so prilagojeni kolektivni pameti o namenu in potrebi, lepoti in koristnosti, še bolj pa kapricioznosti tistega, ki je v danem trenutku določal pravila igre. Če pa si zastavimo enako vprašanje za nekaj tako različno pojmovanega in vsestransko vznemirljivega, kot je naša neevropska etnologija (bog ne daj vmes pomešati še antropologije), postane stvar skrajno zapletena: govorimo namreč že o predstavljanju predstav.

Moje razmišljanje o tem bo seveda osebno, refleksivno (nlat. *reflexio* = odsevanje, tudi premislek za nazaj) in špekulativno (lat. *speculum* = zrcalo), vendar bo morebiti zanimivo prav zato, ker sami sebe ne moremo videti drugače, kot če se pogledamo v nekaj, kar zrcali naš obraz. Ta odsev smo res bolj ali manj »mi sami«, a kot zunanjščina, lupina, ki pa je na tem mestu ne bomo trli in ugotavljali, kaj vse bi se utegnilo skrivati za njo. Bodimo zrcalni tudi v tem pogledu.

Zastavimo si tipično slovensko vprašanje, ki bi v drugih geografskih okoljih sprožilo nervozno striženje z ušesi, gubanje čela in praskanje po nosu, za nas pa je, kot se zdi, temeljno: »Ali je in koliko je neevropska etnologija na Slovenskem res slovenska? In ali jo sploh potrebujemo?« Nevtralni opazovalec bi dejal, da tudi matematika, fizika, kemija, medicina, in kar je še takega, niso kaj prida »slovenske«, ali pač toliko, kolikor se z njimi ukvarjajo Slovenci ali Slovenke, pa jih zato nihče ne kliče na zagovor. Pravniki se že prilagajajo

evropskim normam, zakaj torej ne etnologi? Ali nam nacionalni interesi branijo, da bi se načrtno posvečali (tudi) preučevanju tujih kultur, kot so nas nedavno prepričevali nekateri naši daljnovidni »teoretiki«?

Ali ni takšno enostransko preverjanje in »škartiranje« žaljivo in podcenjujoče za vse, ki smo se kdaj lotili malce podrobnejšega študija drugih kultur? Etnologija je zagotovo tudi nacionalna znanost, ki se raziskovanju slovenskih tradicij ne more in ne sme odpovedati. A pogledjmo še v drugo zrcalo: če želi nekdo na Slovenskem izvedeti vse o elektriki, lahko to stori na ustrezni fakulteti. Če pa se želi poučiti o »ljudstvih svetá« ali celo o kakšnih »ljudstvih brez kovin«, so njegove možnosti precej slabše. Ali je načelna svoboda študija, znanja in njegovega izmenjevanja prav na tem področju najbolj invalidna?

Vsa ta vprašanja zastavljamo etnologi le sami sebi, saj je jasno, da nam nihče drug ne more nanje dovolj prepričljivo odgovoriti. A prej bo treba premagati strah pred tujino, »sindrom Lepe Vide«, ki je (bil) nemara res tako pomemben, da je doktor Pogačnik o njem objavil obsežno in učeno knjigo.

Tujina nam je predolgo jemala znance, sorodnike, prijatelje, vračala pa nam je dvomljive nadomestke: začimbe, kavo, čokolado, tobak, porcelan, svilo. A kdo od Slovencev si je »v starih časih« lahko to kupil? Še celo sajenju krompirja so se slovenski kmetje v 18. stoletju sprva srdito upirali. Ko je po velikih geografskih odkritjih med 16. in 19. stoletjem Evropa obogatela s kolonialno trgovino, smo mi hočeš nočeš ostali navezani na samozadostni habsburški imperij. Da me ne bi kakšen natančnež takoj poklical na zagovor, naj dodam, da so bile v tem pogledu tudi izjeme: izvoz piva v Egipt, ledu v Indijo ipd. Na mentaliteto ljudi, ki so ostali doma, je dolga desetletja vplivala propaganda o dragocenosti domače grude, ki pa se je mešala z odporom in zavistjo nasproti vsemu, kar je bilo tuje. Saj je še Cankar malce ironično (ob)žaloval, da nismo pigmejsko pleme v osrčju Afrike, saj



200460730



4 GLASNIK SLOVENSKEGA ETNOLOŠKEGA DRUŠTVA

BULLETIN OF SLOVENE
ETHNOLOGICAL SOCIETY

UDK 39 / 497. 05 /

GLASNIK SED LETO 22 / 1982 ŠT. 4 STR. 101 - 136 LJUBLJANA APRIL 1983

bi se nam tako tuji lahko oddolžili vsaj s kakšno dostojno etnološko ali antropološko monografijo.

Tisti drobci kulturnega bogastva, ki so po zaslugi nekaterih izjemnih rojakov zašli k nam iz čezmorskih dežel, so se običajno delili z dunajskimi muzeji, zasebne zbirke pa smo »uspešno« zatrli po prvi svetovni vojni z razlastitvami in dražbami, med zadnjo svetovno vojno pa s požigi graščin in ropanjem njihovega inventarja. To, kar je ostalo, je obsojeno na nadaljnje drobljenje in zatajevanje. Slovenski etnografski muzej nam po dolgoletnem tuhtanju še ni razkril, kako, kdaj in v kolikšnem obsegu bo predstavil javnosti neevropske zbirke, ki jih je preselil iz muzeja neevropskih kultur v Goričanah. Dvorec v Goričanah, ena najlepših baročnih arhitektur v Sloveniji, pa je trenutno pred težkimi odločitvami: ali bo postal škofijski dvorec (kot je bil že nekdaj), ali bo ob njem polžja farma, ali bo zatočišče lutkovnega gledališča, glasbene šole, poročne dvorane, ali bo celó muzej neevropskih kultur (kot že tudi nekdaj) ali pa vsega po malo.

Denar, ki ga je za obnovo muzeja v Goričanah po dolgoletni suši namenilo ministrstvo za kulturo, seveda ni bil dodeljen zaradi kakšne urgentne peticije etnologov, temveč zgolj zaradi »razsvetljenosti« samega ministra, ki mu za to odločitev iskreno čestitam. Je mogoče k tej odločitvi ministra Školjča pripomoglo prav dejstvo, da *ni* študiral etnologije? Menim pa, da je napravil pomembno potezo za predstavitev Slovencev na nekonvencionalnem, a zato nič manj obetavnem področju kulturnega uveljavljanja.

Kljub kritičnim besedam, ki sem jih moral zapisati zaradi naše skupne intelektualne otopenosti in izčrpanosti (saj je težko zdržema debatirati o enakih problemih deset, petnajst ali dvajset let), mi je bila v veliko veselje in zadoščenje ponudba uredništva Glasnika, da pripravimo tematsko številko o neevropskih kulturah, prvo po prelomnem neevropskem Glasniku 1982. Še bolj prijetno sem bil presenečen zaradi odziva številnih, zlasti mlajših,

sodelavcev in sodelavk. Čez uredniške ovire se je prebilo kar nekaj študentskih prispevkov, ne le zaradi njihove kakovosti in potrebe po moralni podpori, temveč tudi zaradi enkratne prilike, da pokažemo rentgensko sliko naše neevropske etnologije v tem trenutku. Povabljenih je bilo še nekaj avtorjev, ki jih bomo v tej publikaciji pogrešali, njihovih imen pa ne bom razglašal, saj bi to spominjalo na »postrojavanje« v nekdanji JLA; vsak pisec ima pravico do lastne presoje, ali osebno želi, fizično in strokovno zmore ter časovno utegne pripraviti svoje besedilo, ali pa ga bo raje (če sploh) objavil kdaj kasneje in na drugem kraju.

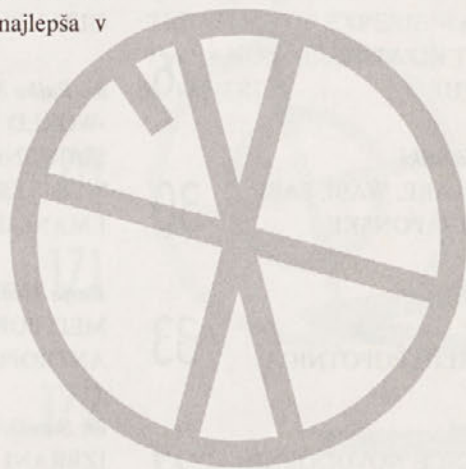
Ko sem davnega leta 1978 v svojem prvem članku o perspektivah naše neevropske etnologije omenil, da bi slovenske etnološke institucije morale pridobi(va)ti ljudi, ki bi se načrtno specializirali za kulture posameznih neevropskih območij,¹ nisem niti v sanjah pričakoval, da bo pot do tega tako dolga in neprijetna. Zavzel sem se tudi za eno samo etnologijo, v kateri bi bila ožja strokovna področja enakopravna in med seboj povezana, ne vedoč, da se bodo nad takšnimi zamislimi že kmalu začeli kopičiti oblaki groma in toče. Proces globalizacije pa so nam kljub vsemu odprli poti v daljave in to možnost izrablja vse več mladih etnologov. Od muzeološkega preučevanja neevropskih kultur se naša neevropska etnologija povsem pravilno odpira terenskemu delu.

Robinzonu je torej s svojimi močmi uspelo priplavati do obale. Na svojem samotnem otoku (beri: doma) pa še ni našel Petka, s katerim bi lahko navezal prijateljstvo. Tisti, ki smo do konca prebrali Defoejevo knjigo, vemo, da se bo prej ali slej zgodilo tudi to. Ni razlogov za pesimizem: imamo upoštevanja vredno tradicijo neevropske etnologije; sposobne in habilitirane ljudi, ki imajo o neevropskih kulturah kaj povedati; po srečnem spletu okoliščin imamo (še vedno) tudi muzej neevropskih kultur v Goričnanah in nekaj lokalnih zbirk te vrste; naposled pa na Univerzo prihaja tudi vse več radovednih študentov, ki bi se želeli

specializirati v tej smeri, če bi jim zagotovili možnost zaposlitve. Določene ugodnosti si lahko obetamo tudi od »kreditnega« sistema študija, ki ga pravkar uvajamo.

Neevropska etnologija (v družbi z antropologijo) je že vključena v vseh treh osrednjih etnoloških institucijah, poleg Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo še v Slovenskem etnografskem muzeju in Znanstvenoraziskovalnem centru SAZU (čeprav resda ne na Inštitutu za slovensko narodopisje, a to ni pomembno). O tem dejstvu bo torej med slovenskimi etnologi potreben nov premislek in zelo zaželena bo vsaj načelna uskladitev mnenj, da ne bi ta ali ona stran nenehno pogledovala v čarobno zrcalce in se nervozno spraševala: »Katera najlepša v deželi je tej?«

Zmago Šmitek



¹ Zmago Šmitek, Možnosti in naloge slovenske etnologije na področju raziskovanja evropskih in neevropskih kultur, Etnologija in sodobna slovenska družba, Posavski muzej Brežice, knj. 5, Brežice, 1978, str. 51–53.

TEMA

- dr. Zmago Šmitek*
ARHITEKTURA INDIJSKE
STUPE, NJENA SIMBOLIKA IN
RAZŠIRJENOST 8
- dr. Jana S. Rošker*
PROPAGANDA DRŽAVNE
IDEOLOGIJE NA KITAJSKEM -
PRIMERJAVA TRADICIONAL-
NIH IN MODERNIH
RAZVOJEV 14
- Ralf Čepčlak Mencin*
POZDRAVLJENO ZMAJEVO
LETO »4357« 18
- Wang Huiqin*
UMETNOST KITAJSKE
KALIGRAFIJE 26
- dr. Maja Milčinski*
YŪGEN, AWARE, WABI, SABI
V MOTIVIH JAPONSKE
ESTETIKE 30
- Vlado Šlibar*
ALMA KARLIN POPOTNICA 33
- Jernej Mlekuž*
DOLGE SENCE NOVODOBNIH
KOLONIZATORJEV: SKICE IZ
KAJAKAŠKEGA POTEPANJA
PO NEPALU KOT PRIMERI
ZAZNAVANJA KOLEKTIVNE
KRIVDE STAREGA SVETA 37
- Maja Lambergar Khatib*
POLOŽAJ IN VLOGA ŽENSK V
JORDANSKI DRUŽBI 40
- Gregor Erjavec*
TIBET V PODOBI IN BESEDI 49
- Magda Peršič*
AKULTURACIJA ETNIČNE
SKUPINE N COAKHOE V
ZVEZI Z ORGANIZACIJO
KURU DEVELOPMENT TRUST 54
- dr. Julia Elyachar*
MOJSTRI BREZ OBRTI,
VAJENCI BREZ MOJSTROV 63
- mag. Jože Hudales*
FRANTIŠEK FOIT IN NJEGOVA
ZBIRKA AFRIŠKE UMETNOSTI
V VELENJSKEM MUZEJU 72
- dr. Ivan Šprajc*
ASTRONOMIJA V
MEZOAMERIKI 80
- Maja Rijavec*
SALEZIJANSKO MISIJONSTVO
IN SLOVENSKA 95
SALEZIJANSKA MISIJONARJA
MED JIVARI V EKVADORJU
- dr. Blaž Telban*
PARA BRILLAR LA PINTA 102
- Breda Pivk*
GIBANJE BAMBU KUNING 105
- dr. Rajko Muršič*
»WORLD MUSIC«:
MARGINALIZIRANI SVETОВI
MED EKSPLOATACIJO IN
EMANCIPACIJO 111
- Darja Hoenigman*
MED POPOTNIŠTVOM IN
ANTROPOLOGIJO 120
- dr. Svanibor Pettan*
IZBRANI ASPEKTI
IZ ZAKLADNICE
ZUNAJEVROPSKIH IZKUŠENJ 126
- OBZORJA STROKE**
- Vladislav -Vlado Kotnik*
IZKRIVLJEN KARNEVAL 130
- gradivo**
- Benjamin Bezeg Nuša Berce*
ZGODBE VSAKDANA 133
- ocene knjig**
- Zmago Šmitek*
KRISTALNA GORA:
MITOLOŠKO IZROČILO
SLOVENCEV (*dr. Rajko Muršič*) 134
- Samuel Noah Kramer, Diana
Wolkstein*
DIANE WOLKENSTEIN,
SAMUEL NOAH KRAMER, 136
- INANNA, QUEEN OF HEAVEN
AND EARTH, HER STORIES
AND HYMNS FROM SUMER,
HARPER&ROW (*mag. Mirjam
Mencelj*)
- KOROŠKI ETNOLOŠKI ZAPISI 137
Glasilo Slovenskega narodopisnega
inštituta (*dr. Marija Stanonik*)
- razstava**
- Bojana Rogelj Škafar*
LJUBEZEN JE V ZRAKU -
LJUBEZENSKA DARILA V
SLOVENSKI TRADICIJSKI KULTURI 138
- poročila**
- Tanja Roženbergar Šega*
VIRTUALNA AFRIKA 139
- Tita Porenta*
DELOVNA SKUPINA ZA
ETNOLOŠKO MUZEOLOGIJO
PRI SED 141
- mag. Inja Smerdel*
SLOVENSKI ETNOGRAFSKI
MUZEJ OD JANUARJA 1999
DO JANUARJA 2000 -
POROČILO O DELU 142
- Tita Porenta, Nadja Gartner Lenac*
POROČILO O DELU V
TRŽIŠKEM MUZEJU 147
- Ida Gnilšak*
DELO ČEBELARSKEGA
MUZEJA 150
- Mojca Šifrer Bulovec*
POROČILO O DELU
KUSTOSINJE ZA ETNOLOGIJO
V LOŠKEM MUZEJU ZA LETO
1999 150
- Zdenka Torkar Tahir*
POROČILO - MUZEJ
JESENICE 151
- Jana Mlakar Adamič*
ZASAVSKI MUZEJ TRBOVLJE -
POROČILO O DELU 152

- Helena Rožman*
KOZJANSKI REGIJSKI PARK –
POROČILO O DELU KUSTOSA
ETNOLOGA V LETU 1999 153
- Magda Peršič*
POROČILO ETNOLOŠKEGA
ODDELKA NOTRANJSKEGA
MUZEJA POSTOJNA ZA LETO
1999 155
- Tanja Roženberger Šega*
LETNO POROČILO 1999 156
- Tanja Hohnec*
LETNO POROČILO 1999 158
- Božena Hostnik*
POROČILO O DELU
ZA LETO 1999 159
- Petra Škodlar*
REVIJA ŠEGAVEC 160
- aktualno**
- Mateja Habinc*
OB ŠTEVILNIH NAGRADAH
SLOVENSKIM ETNOLOGOM
IN ETNOLOGINJAM 161
- ETNOLOGIJA JE POVSOD**
- Marjan Dvornik*
PREDSTAVITEV KULTURNEGA
IN ETNOLOŠKEGA DRUŠTVA
GALLUS BARTHOLOMAEUS 164
- Franc Perc*
DELO IN ŽIVLJENJE KMETA
NA KOZJANSKEM 166
- SUMMARY**
- dr. Zmago Šmitek*
ARCHITECTURE OF INDIAN
STUPA, ITS SYMBOLISM AND
RANGE 169
- dr. Jana S. Rošker*
FUNCTION AND METHODS
OF PROPAGANDIZING STATE
IDEOLOGY IN CHINA –
COMPARISON BETWEEN THE
TRADITIONAL AND THE
MODRN 169
- Ralf Čeplak Mencin*
GREETINGS TO THE YEAR OF
THE DRAGON »4357« 169
- Wang Huiqin*
THE ART CHINESE
CALLIGRAPHY 169
- dr. Maja Milčinski*
YŪGEN, AWARE, WABI AND
SABI IN THE MOTIFS OF
JAPANESE AESTHETICS 170
- Vlado Šlibar*
TRAVELER ALMA KARLIN 170
- Jernej Mlekuž*
THE FOUR STORIES IN THIS
TRAVELOG OCCURED DURING
THE AUTHOR'S KAYAK TRIP
THROUGH NEPAL 170
- Maja Lambergar Khatib*
THE POSITION AND ROLE OF
WOMEN IN JORDAN 170
- Gregor Erjavec*
TIBET IN WORLD AND PICTURE 171
- Magda Peršič*
ACCULTURATION OF THE
N'COAKHOE ETHNIC GROUP
AND THE KURU
DEVELOPMENT TRUST 172
- dr. Julia Elyachar*
MASTERS WITHOUT CRAFT,
APPRENTICES WITHOUT
MASTERS: PROPERTIES OF
MASTERY IN THREE CRAFT
WORKSHOPS IN CAIRO 172
- Mag. Jože Hudales*
FRANTIŠEK FOJT AND HIS
COLLECTION OF AFRICAN ART
AT THE VELENJE MUSEUM 172
- dr. Ivan Šprajc*
ASTRONOMY IN
MESOAMERICA 173
- Maja Rijavec*
SALESIAN MISSIONARIES AND
TWO SLOVENE SALESIAN
MISSIONARIES AMONG THE
JIVAROS IN ECUADOR 173
- dr. Blaž Telban*
PARA BRILLAR LA PINTA (TO
CLEAR ONE S HEAD) 173
- Breda Pivk*
THE BAMBU KUNING 173
- dr. Rajko Muršič*
»WORLD MUSIC«:
MARGINALIZED WORLDS
BETWEEN EXPLOITATION
AND EMANCIPATION 174
- Darja Hoenigman*
BETWEEN TRAVELING AND
ANTHROPOLOGY 174
- dr. Svanibor Pettan*
SELECTED ASPECTS FROM
TREASURY OF EXPERIENCE
FROM NON -EUROPEAN
COUNTRIES 174

ARHITEKTURA INDIJSKE STUPE, NJENA SIMBOLIKA IN RAZŠIRJENOST

Sanskrtski besedi stupa in caitya so že v 9. stoletju prevedli v tibetanski jezik kot mchod-rten, kar pomeni »posoda« (rten) »za darove« (mchod) in je prevod ljudske etimologije za besedo stupa: stu - slaviti, moliti, častiti; pa - stražiti, varovati; torej tisto, kar varuje ali ohranja darove, povezane z religioznim čaščenjem. Sicer pa stupa pomeni v Rig vedi (1.24.7) drevesno deblo, pa tudi kol, drevesno krošnjo, čop las vrh glave, gorski vrh.

Eden od pomenov, ki ima paralele še v drugih indoevropskih jezikih je »nakopičiti, postaviti«.¹ Primerjajte tudi slovenske besede stolp, stopnica, steber. Iz gradbene oblike in terminologije nekaterih izrazov je Lokesh Chandra sklepal, da izvira stupa iz shrambe za zrnje, zgrajene iz ilovice in kravjega blata (to je namreč ščitilo vsebino pred škodljivci). Takšne žitne kašče je še mogoče videti na indijskem podeželju. V prid svoji tezi je navedel tudi besedo *śrīdhanyakataka* (za znamenito južnoindijsko *caityo*), kar naj bi pomenilo »kup zrnja«, in besedo *dhanyakara* za eno od šestih tipičnih oblik singalskih *stup*, kar ima enak pomen. Drug izraz za *stupo*, *caitya*, označuje tumulus, nagrobni spomenik, pa tudi komemorativno zgradbo. Izvira iz imena vedskega oltarja ognja, *citi*, pomeni pa zgradbo okrog tega oltarja. S srednjeindijsko besedo *ceti* imenujejo vsak objekt čaščenja. V nasprotju s prvotno *stupo* kot žitno shrambo, ki je bila narejena iz lesenega ogrodja, blata in trave, so bile *caitye* postavljene iz žganih opek.² Opečnate ograde, *caitye*, so v času budizma obdajale tudi sveta drevesa. Različne oblike čaščenja *stup* so prerasle v pomembno sestavino zgodnjega budizma. Po konstrukcijskih in namembnostnih razlikah med obema tipoma bi torej lahko skleпали, da glavnina bogate kozmološke in

religiozne simbolike *stupe* izvira iz nekdanje *caitye* in ne iz njene posvetne, poljedelske sorodnice.

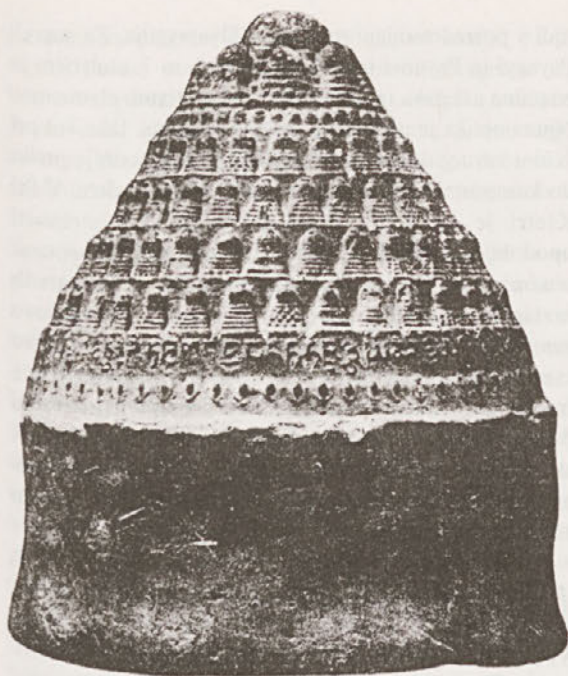
Stupa je utelešenje raznolikih arhetipskih koncepcij, med katerimi po pomenu izstopa simbolizem svetovnega vladarja, *cakravartina*. Torej je *stupa* predvsem kraljevski simbol. Z njeno osjo kot metafizičnim središčem so primerjali vladarja, okrog katerega se vrtilo kraljestvo. To os je ponazarjal lesen drog sredi zgradbe, ki je arheološko dokazan že pri najzgodnejših *stupah*. Tudi »dežniki« na vrhu *stupe* so pomenili simbol kraljevske suverenosti. Legitimizacijo vladarja prek postopka sanktifikacije je pomenila položitev vzorca kraljevih las v *stupo*. Pri tem naj omenimo, da je že v vedski književnosti beseda *stupa* imela tudi pomen čop las, krona ipd. Podstavek *stupe* (zemeljskega sveta) ni bil toliko pomemben in je bil pri tibetanskih upodobitvah votivnih *stup* (*tsha-tsha*) običajno kar izpuščen.³

Vladarska moč svetovnega suverena pa je izvirala iz kozmične moči. Štirje kontinenti, ki s subkontinenti obdajajo goro Meru, imajo svoje posebne oblike in barve:

vzhod:	Purva-videha	bel polmesec
sever:	Uttara-kuru	rumen trikotnik
zahod:	Apara-godaniya	rdeč krog
jug:	Jambudvipa	moder kvadrat

Tako tudi *stupo* sestavljajo geometrični liki kvadra, krogle, piramide in polkrogle (v smeri od vznožja proti vrhu), z zgornjim zaključkom stavbe v obliki dragulja. Teh pet sestavin simbolizira tudi petero elementov stvarstva. Njena baza je zemlja, kupola voda, stolp ogenj, vrh stolpa zrak in ornamentirani zaključek eter. Potopiti se v te elemente pomeni smrt (od tod tudi sanskrtski izraz *pañcatvam gatah* - raztopiti se v peterosti).⁴

Stupe je Foucher razdelil na tri osnovne skupine,⁵ ki pa se še delijo med seboj. Nove variante, zgrajene na znamenitih krajih, so postale prototipi celih serij podobnih zgradb. Vprašanje je, ali je bila slogovna raznolikost *stup* plod bolj ali manj zavestne evolucije znanih tipov ali posledica stilizacije ali pa so bile inspirirane z globljimi, docela idealnimi motivi, katerih simbolni izraz so postale. Ker so bile *stupe* (tako kot



Tibetanski votivni model stupe

caitye) sakralne stavbe in so njihovo gradnjo nadzirali svečeniki, se niso mogle preveč oddaljiti od ustaljenih razmerij, ki so izvirala iz indijskih gradbenih priročnikov (*śilpa*).⁶

Budistična *stupa* je bila prvič omenjena kot spomenik za Budove relikvije. To naj bi se po komentarju h *Anguttari* zgodilo potem, ko je sam Buda podaril trgovcema iz okolice Baktre (Balkh v današnjem Afganistanu), ki sta poslušala njegovo prvo pridigo, odrezke svojih las in nohtov, da sta jih nato doma vzdala v dve *stupi*. Kasneje so se *stupe* med seboj razlikovale glede na to, ali so vsebovale ostanke Budovega telesa ali predmete, ki jih je uporabljal, ali pa svete spise in podobe. Vladar Ašoka naj bi po Ašokavadani in Divyavadani za časa svojega življenja zgradil 84.000 *stup*, od katerih je vsaka življenja po enega od 84.000 odlomkov budističnega vsebovala po enega od 84.000 odlomkov budističnega kánona. Vendar je bila *stupa* vselej bistveno več kot le shramba relikvij ali nagrobni spomenik. Po ugotovitvah G. Tuccija tibetanske *stupe* običajno nimajo pogrebne funkcije, če pa jo imajo, je ta sekundarna. Isti avtor je pokazal, kako je upodobitev osmerih *stup* pomenila tudi osem pomembnih obdobij v Budovem življenju: rojstvo (Lumbini), razsvetljenje (Magadha, Rajagrha ali Vajrasana), veliki čudež (Śravasti ali Kušinagara), pridigo (Varanasi), ukrotitev slona (Rajagrha), opičino darovanje medu (Vaišali), odhod v onstranstvo – *mahaparinirvana* (Kušinagara), spust z nebes (Kapilavastu, Sankašya). Čeprav je več različnih variant, gre običajno za omenjene etape, od katerih je vsaka povezana z določenim krajem, tamkajšnjo *stupo* ter njenimi graditelji. Vendar je te *stupe* treba razlikovati od njenih graditeljev, desetih ali enajstih *stup* (glede na različno tradicijo), v katere so bili shranjeni Budovi posmrtni ostanke.⁷

Večina tibetanskih *chortenov* je bila postavljena kot vidni izraz religioznosti, torej kot spomin na pomemben dogodek ali kot zahvala, votiv ali pobožna daritev graditelja. Slednji svoje zasluge deli z drugimi ali pa jim

jih v celoti prepušča. To dokazujejo napisi na tibetanskih *stupah*, ki sporočajo, naj bi graditelj in njegovi bližnji ali pa vsa živa bitja dosegli osvoboditev, srečo, izobilje ... Takšno besedilo pa, po G. Tucciju, ni zapisano kot želja, ampak kot prisega.⁸ V skladu z budističnim razumevanjem »dobrega namena« je bilo dovolj, če je posameznik, ki ni imel denarja za zgraditev prave *stupe*, posvetil risbo *stupe* (glej na primer skalne risbe v Ladakhu) ali njeno pomanjšano skulpturo (na primer lončeni votivi *tsha-tsha*).

Kvadratni tloris *stupe* naj bi po C.G. Jungu vsebovale vzhodne, zlasti tibetanske *mandale*. Tako kot nekatere *stupe* v svoji notranjščini hranijo relikvije Bude ali budističnih svetnikov, se tudi v središču *mandale* skriva najsvetejše: izvir vesoljne energije, Šiva, Buda, Bodhisattva ...⁹ Vsaka *stupa* je nekako, čeprav le posredno in približno, kopija katerega od znamenitih indijskih vzorov. V deželah, ki so bile tisoče kilometrov oddaljene od Indije, je bilo seveda težko izdelati natančne posnetke originalov, zato so se ob mnogokratnih kopiranjih in prezidavah pojavljale lokalne in regionalne posebnosti.

Nekaj najpomembnejših primerov

Stupa v Sančiju je najpomembnejši ohranjeni budistični spomenik te vrste v Indiji. Kupola, ki je pomenila kozmično goro, je bila postavljena na več ploščadi. Ob njenem vznožju in na vrhni terasi sta bili obhodni galeriji, kamor so vodila štiri stopnišča. Spodnje pot je obdajala kamnita balustrada, ki so ji kasneje dodali štiri lepo izklesane vhode. *Stupa* v Bairatu (okrožje Jaipur) je imela ob svojem vznožju opečnato svetišče, ki jo je obdajalo v obliki prstana in v katerega je bilo mogoče vstopiti iz vzhodne smeri. Gandharski tip *stup* (na območju današnjega Pakistana in Afganistana) je bil postavljen na visoke četverokotne terase, na katere so vodile stopnice. Najvišja terasa je služila za obredno obkrožanje *stupe*. Obkrožalo jo je večje število majhnih votivnih *stup*.

Stupa Bodnath (Budnath, Yarung Khashor) v Katmanduju je najpomembnejši budistični spomenik v Nepalju in hkrati ena od najpomembnejših budističnih romarskih postaj v tej državi. V tantričnem budizmu velja za eno od osmerih velikih sežigališč pokojnikov. Vsako od teh sežigališč označujejo *stupa*, jezero, drevo, ogenj in božanska mati – zaščitnica. Nekateri menijo, da ta *stupa* pomeni prvobitnega Budo (Adi Buda),

1 Lokesh Chandra (1988), »Introduction«, v: Giuseppe Tucci, *Stupa. Art, Architectonics and Symbolism, (Indo-Tibetica 1)*, Uma Marina Vesce (transl.), Sata-pitaka series Vol. 347, New Delhi: Aditya Prakashan, vii, xi.

2 Lokesh Chandra 1988: xiii-xiv.

3 Tucci (1988): 15, 17.

4 Lokesh Chandra 1988: viii.

5 Foucher, *Art gréco-bouddhique*, 1.65 ff.

6 Tucci, 1988: 18-20.

7 Tucci, 1988: 23, 28.

8 Tucci, 1988: 30.

9 Jung, Carl Gustav (1984), *Psihologija i alkemija*, Zagreb, 1984: 135.

prapočelo sveta. Druga je razlaga, da naj bi bil v njej vzdan relikv Budovega učenca Kashyapa, po H. A. Oldfieldu pa je bila *stupa* zgrajena nad grobom tibetanskega lame z imenom Kasha, ki je umrl med romanjem iz Lhase v Nepal. Od tod naj bi izvirala tudi imena *Kasha chaitya*, *khasti*, *khasuti* ipd. Ta *stupa* je pravzaprav velikanska *mandala*, ki se pokaže v svoji celoti šele, ko jo gledamo z višine, na primer s terase katerega od sosednjih stanovanjskih poslopij. Osnovo *stupe* sestavljajo tri četverokotne stopničaste ploščadi (gora Meru), na katere vodijo štiri stopnišča, razporejena po nebesnih straneh. Za glavno stopnišče velja tisto na severu. Ob robovih spodnje ploščadi so nanizane manjše *stupe*. Nad ploščadmi se dviga kupola s premerom kakih 30 metrov, ki pomeni nebesni svod. Ob njenem spodnjem robu je razvrščenih 108 niš, v katerih so kamnite skulpture budističnih božanstev in svetnikov. Na svod kupole vodijo stopnice, ki domnevno pomenijo lestev, po kateri naj bi Buda dosegel nebesa *Tuṣita*. Kupolo občasno prebelijo in nanjo s curki vode, v kateri prej namočijo žafran, zarišejo rumen ornament dvojnega lotosovega cveta. Iz kupole se dviga v nebo stolp kvadratnega tlorisa. Na njegovem pročelju so na vseh štirih straneh naslikane Adi Budove oči in njihov »mistični« ali »sočutni« pogled sega v vse sfere stvarstva. Nos je naslikan v obliki nepalskega števila 1 in simbolizira enotnost vsega, kar obstaja. Stolp se na vrhu konča s serijo 13 zožujočih se kvadrov, ki pomenijo nebesne sfere nad goro Meru ali stopnje razsvetljenja. Zaključek stolpa je ornamentirani cilindar s simboloma Sonca in Lune, ki ga z obodom *stupe* povezujejo vrvi, ovešene z molilnimi zastavicami. Nad njim je le še pozlačen lotosov cvet, na katerem je dragulj. Gre za prehod iz serije »dežnikastih« zaključkov z vrha zgodnjih stup v koničaste forme, ki so značilne zlasti za arhitekturo jugovzhodne Azije.

Tibetanska legenda pojasnjuje, da naj bi *stupo* zgradila štirikratna vdova s pomočjo svojih štirih sinov (vsak je imel drugega očeta). *Stupa* po tej razlagi simbolizira Budovo zavest (Buddha Mind), njena gradnja jogijske postopke, ki vodijo k razsvetljenju, njeno uničenje pa zaton Budovega nauka. Zapis te legende je »zakladni tekst« (*terma*) in naj bi, tako kot Tibetanska knjiga mrtvih, poslušalca osvobodil zemeljskih vezi, razpršil mrak njegovega neznanja in prenesel njegovo zavest v Čisto deželo. Ta tekst je bil po izročilu najden v samostanu Samye v 11.-12. stoletju. Njegov odkritelj, *terton* Lhatsun Ngonmo, ga je razvozljaval in spet skrnil, ker čas za njegovo oznanjevanje še ni bil zrel. Ponovno ga je našel *terton* Ngakchang Sakya Zangpo v 15.-16. stoletju in ga dal natisniti.

Stupa Svayambhu v Kathmanduju: ime pomeni manifestacijo božanske luči, izvirajoče iz same sebe, in hkrati znak Adi Buda iz nebes *Akanistha*. Prek te nadnaravne svetlobe je po legendi menih Santasri postavil *stupo*. Po *Svayambhu purani* pa je *stupo* zgradil sam Mañjusri, da bi ohranil svetlobo Adi Buda v obliki ognjenega zublja.

Najstarejše *stupe* ali *pagode* v Myanmaru (Burmi) so bile zgrajene blizu mesta Pyi (Prome, nekdanja Šri Kšetra) pod vplivom theravadskega budizma, ki se je širil z živahnimi trgovskimi zvezami s Cejlonom, a verjetno

tudi s posredovanjem monskega Dvaravatija. Za *pagodi* Payagyí in Payama iz obdobja med 5. in 7. stoletjem je značilna asketska izpeljava brez dekorativnih elementov. Njuna oblika je polkrožna, in ne zvončasta, tako kot pri večini kasnejših burmanskih *pagod*, pri katerih je prišlo do kompromisa med idejo kozmične osi in sfere. V Šri Kšetri je bil Buda prvič v burmanski umetnosti upodobljen sedeč in dotikajoč se zemlje (*bhumisparsa mudra*) med dvema velikima stupama. Po nekaterih razlagah prva od obeh stup predstavlja Budovo zemeljsko smrt in *parinirvano*, druga pa njegov triumf in razsvetljenje.¹⁰ Burmanci so postavljali pagode tudi z magijskimi nameni, zlasti v Arakanu na jugozahodu dežele. Takšne pagode so stale bodisi posamič ali v skupinah po tri ali štiri. Označevale so vogale magično-astrološkega diagrama, zemljišče med njimi pa je veljalo za zaščiteno.¹¹

Uporaba mandale pri gradnji svetišč

Osnovna tema sakralne arhitekture, ne glede na tradicijo, je bila vedno znova transformacija kroga v kvadrat ali četverokotnik. Sferična oblika je predstavljala nebo, večno gibanje kozmosa, simbol nedeljive povezanosti ipd., kubična oblika pa zemljo, svetišče, red in zakon. Nebo in zemlja, »zgoraj« in »spodaj«, sta v indijskih kozmogonskih mitih pomenila tudi moški in ženski princip. Kombinacija obeh likov je lahko imela različen pomen glede na to, kateri od obeh principov je veljal za višjo realnost. V indijski vedantski tradiciji je *esenca* negibna, *substancia* (Šakti) pa dinamična. Negibni princip transcendirala kozmično aktivnost, saj vsebuje in rešuje vsa kozmična nasprotja. V indijski sakralni arhitekturi je tako kvadrat primarnejši od kroga. Po takšnem prepričanju naj bi prav arhitektura s svojo stabilnostjo najneposredneje odsevala božjo popolnost. S svojo pravilno in nespremenljivo obliko je pomenilo svetišče brezčasovni vidik končnega položaja svetá, ko vse stvari mirujejo v ravnotežju pred reintegracijo v nedeljivo celoto Bitja. V spiritualnem smislu je bil tempelj vedno umeščen v središče svetá. Gradnja svetišča, v katerem naj bi »prebivalo« božanstvo, je bila torej dejanje sakralne umetnosti *par excellence*.¹²

Vastuśastre, klasični indijski priročniki gradbeništva, so kot model za gradnjo svetišč predpisovali *vastupurusa mandalo*. Čeprav sega njena uporaba še v vedsko obdobje (žrtveni oltarji), je najstarejša omemba te *mandale* v spisu *Brhat samhita* (LII, 2-3) iz zgodnjega 6. stoletja. Šele tedaj so nastajali prvi hinduistični templji. Od 7. stoletja pa je ta oblika *mandale* v zahodni Indiji že izgubila praktično uporabnost pri gradnji svetišč in obdržala le še obredni pomen. *Vastupurusa* pomeni prostorski simbol *puruse*, prvotnega bitja, iz čigar telesa sta nastala kozmična inteligenca (*viraj*) in naš fizični svet (RV X. 90,5). *Purusa* so si zamišljali kot moža, razpetega v osnovnem kvadratu, v položaju žrtve v vedskem žrtvovanju. Njegova glava je bila na vzhodu, noge na zahodu, roki pa sta se dotikali severovzhodnega in jugovzhodnega vogala kvadrata. Medtem ko je

geometrični diagram svetišča simboliziral zemljo, pa je zaradi *puruse* pomenil tudi kozmično inteligenco in bistvo vseh stvari. Ali drugače rečeno: indijsko svetišče je vsebovalo koncepte telesa, duše in duha: *prana*, *viraj*, *purusa*. Pri obredih ob gradnji svetišč so donatorja simbolično poistovetili s *puruso*, žrtvijo, ki je vključena v stavbo.¹³

Stari Indijci so *vastupurusa mandalo* začrtali tako, da so na mestu, kjer naj bi stala zgradba, okrog lesenega kola z vrstico narisali krog. Po senci tega kola, ki je padala na krožnico ob sončnem vzhodu in zahodu, so najprej določili črto vzhod-zahod, nato pa še linijo sever-jug. Določili so vogale kvadrata, ki je bil razdeljen na več manjših kvadratov. Vsak od njih je pomenil enega od kozmičnih ciklov in božanstvo (*deva*), ki mu vlada. Le srednji del (eden ali več kvadratov) je bil izvzet iz kozmičnega reda: to je bil *brahmasthana*, kraj, kjer prebiva Brahma. Nad tem segmentom so zgradili kubus (*garbhagriha*), namenjen liku izbranega božanstva. Glede na število notranjih razdelkov je obstajalo kar 32 tipov *vastu-purusa mandal*. Tiste z lihim številom kvadratov so izvirale iz osnovne *mandale* z 9 polji, ki je simbol zemlje (*Prithvi*), druge s sodim številom pa iz štiridelne *mandale*, ki simbolizira boga Šivo kot »spreminjevalca«. Štiridelna *mandala* je bila torej simbol časa in je tudi spominjala na kozmično kolo s štirimi prečkami.¹⁴ Pravila so določala za tlorise svetišč vzorce 8 krat 8 = 64 kvadratov, za posvetne stavbe pa 9 krat 9 = 81 kvadratov. Kasneje so bila za svetišča dovoljena tudi še druga razmerja, na primer 10 krat 10 kvadratov.¹⁵ Kvadrat je imel kot merska enota lahko različne dimenzije. Pri 64-delni *mandali* je *brahmasthana* obsegala štiri polja in pri 81 delni devet polj. Kvadrati, ki so obrobjali *brahmasthana*, so bili namenjeni dvanajstim solarnim božanstvom (*aditya*). Njihovo število je bilo zreducirano na osem, ker so se povezala s simboliko osmerih smeri neba in osmih planetov.¹⁶

Prvotno je bila v mreži kvadratov zaobsežena vsa notranjost svetišča, skupaj z debelino zidov, kasneje pa to ni bilo več tako zavezujoče. Oblika svetišč pa je v bistvu ostajala enaka: spodnji del stavbe je bolj ali manj posnemal obliko kubusa in nosil vrsto manjših nadstropij, ki so imela piramidalni videz. Piramido je pokrivala kupola, ki je bila včasih diskasta. Skozi to kupolo je potekala »svetovna os« (*axis mundi*).¹⁷ Hinduistično svetišče je bilo pomanjšan zemeljski model nebeškega raja tega ali onega božanstva. Imelo je obliko palače, obdane s paviljoni, terasami, ribniki in vrtovi, ki so nanizani tako, kot bi pokrivali pobočja nebesne gore. Orientirano je bilo po osnovnih smereh neba, z vhodom na eni strani in s slepimi vhodi (nišami) na ostalih treh straneh. Primer takšne konstrukcije je okrašen vrh svetišča Kailasanatha v Ellori: paviljoni, naseljeni z bogovi in drugimi nebesnimi bitji, si strmo sledijo eden nad drugim. Na najvišji terasi je kupolast zaključek, ki predstavlja palačo Šive. Stražijo jo štirje Šivovi biki (*nandi*). V svetišču sončnega boga Surya v Konaraku pa se zdí, kot da bi nebesni paviljoni prosto plavali v zraku. V bistvu gre za upodobitev celega mesta, prestolnice, z nešteti zgradbami in stanovalci. Zemeljski tempelj te vrste se imenuje »voz« (*vimana*), saj naj bi se po mitološkem izročilu božja rezidenca po želji svojega

vladarja lahko premikala po nebesnih sferah.¹⁸

Indijska kultura je po trgovskih poteh vplivala tudi na dežele jugovzhodne Azije. Pri tem so imela pomembno vlogo zlasti vzhodnoindijska pristanišča od Bengalskega zaliva na severu do Cejlona na jugu. Obstajala pa je tudi severna kopenska pot čez Assam, zgornjo Burmo in Yunnan. Čeprav je tovrstne stike mogoče datirati že v predzgodovinsko dobo, je izrazita »indizacija« trajala kakih pet stoletij, od začetka našega štetja do 6. stoletja. V obmorske predele med Indijo in Indonezijo je prinesla hinduizem in budizem, sanskrt in svete spise, matematiko in astronomijo, upodabljajočo umetnost in arhitekturo ter državno ureditev, na čelu katere je bil hinduistični »božanski vladar« *devaraja* in kasneje budistični »svetovni monarh« *cakravartin*. Ti vplivi so večinoma ostali omejeni na dvorno kulturo. Le budizmu je uspelo postopno osvojiti širše ljudske množice, pri čemer pa je prevzel nekatere sestavine lokalnega animizma in kulta prednikov.

Najstarejše žarišče indijske kulture vzhodno od indijskih obal je bila država Funan, ki je med drugim obsegala južne province današnje Kambodže. Ime Funan (nekdaj B'iu-nam) je kitajska različica stare khmerske besede za hrib ali goro, *bnam* (novokhmersko *phnom*). Vladarji te dežele so se namreč imenovali »kralji gorá« (*kurung bnam*), kar je skladno s sanskrtskim nazivom *sailaraja*, ki so ga imeli poglavarji iz dinastije Palawa v južni Indiji. Kult svete gore, ki je v tem okolju morebiti obstajal že prej in ga je indijski vpliv le še okreplil, so iz funanske kulture prevzeli khmerski vladarji Kambodže in ga gojili naprej. Uradna religija Funana je bil šaivism, prakticirali pa so tudi budizem.

Tudi dinastija Sailendra na Javi je prevzela naziv »kraljev gorá«. Borobudur je po H. Zimmerju v bistvu linearna shema, izpolnjena z bogatimi figuralnimi motivi, kar je tudi značilnost *mandale*. Razvoj *stupe* s svojim obredom obkrožanja (glej na primer bogato okrašeno kamnito ograjo *stupe* v Bharhutu v Indiji) naj bi končno pripeljal do postavitve monumentalne *mandale*.¹⁹

Ustanovitelj Angkorja, Jayavarman II., je približno leta 790 preživel nekaj časa na javanskem dvoru. Tamkajšnja kultura ga je nedvomno navdušila, saj je posnemal njene vzore, ko se je po povratku v Kambodžo lotil obnavljanja razpadle države. Ustanovil je več prestolnic,

10 Luce, Gordon H. (1969), *Old Burma - Early Pagan*, Vol. 1, New York: J. J. Austin, 131.

11 Collis, Maurice (1953), *Into Hidden Burma*, London: Faber and Faber, 125.

12 Burckhardt, Titus (1967), *Sacred Art in East and West*, London: Perennial Books, 17-19.

13 Burckhardt, 1967: 23-25, 32-33.

14 Burckhardt, 1967: 26-28.

15 Meister, Michael W. (1979), »Mandala and Practice in Nagara Architecture in North India«, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 99, No. 2, 204.

16 Burckhardt, 1967: 28.

17 Burckhardt, 1967: 34.

18 Zimmer, Heinrich (1960), *The Art of Indian Asia*, Bollingen Series XXXIX, Joseph Campbell (ed.), Vol 1, 2 nd. ed., New York: Pantheon Books, 45.

19 Zimmer, Heinrich (1926), *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin: Frankfurter Verlags-Anstalt, 95.

med katerimi je bila prva Indrapura, torej »Indrovo mesto«, zemeljska podoba mitološkega mesta na gori Meru. V zvezi z mestom Mahendraparvate (ustanovljeno je bilo leta 802 približno 30 kilometrov severovzhodno od Angkorja) je šlo bolj za simbolično gesto, saj hribovski vrh Phnom Kulen ni bil primeren za večjo naselbino in je bil zato verjetno tudi kmalu opuščen. Zato pa se je toliko bolj skladal z vladarjevo funkcijo »kralja gore«, poistovetene z Indro, vladarjem bogov.²⁰ Phnom Kulen je namreč simboliziral goro Meru, stopničasta piramida na njegovem vrhu pa palačo nebeškega suverena. Ideja »kozmične gore« ali »tempeljskega hriba« je imela odtlej v khmerski arhitekturi pomen kot nobena druga. Po Jayavarmanu II. je več stoletij veljalo pravilo, da je vsak khmerski vladar zgradil svojo tempeljsko goro, ki mu je bila za življenja rezidenca, po smrti pa grobnica.

Ena od pomembnih faz v urbanizaciji Angkorja je bila gradnja prestolnice Yasodharapure okrog naravnega hriba Phnom Bakheng. Na njegovem vrhu je vladar Yasovarman leta 893 dal postaviti svetišče po vzoru svojega predhodnika Indravarmana, ki se je tudi zgledoval po javanski arhitekturi (Borobudur). Svetišče je imelo pet zožujočih se teras s skupno višino 13 metrov. Stranica spodnje terase je merila 76 metrov, zgornja pa 47. Na robovih teras so stali stranski stolpi, na vrhnji ploščadi, kamor so vodila štiri aksialna stopnišča, je bilo simetrično razporejenih pet manjših stolpastih svetišč. Tudi v načrtu te stavbe je zaobsežen kozmični red neba in zemlje. Pet teras skupaj z nivojem tal in svetišči na vrhnji ploščadi pomeni sedem plasti stvarstva. Vseh stolpov (skupaj s tistimi ob vznožju) je bilo 108, kar pomeni 27 luninih vzhodov (dni) in štirih luninih faz (en mesec). Na vsaki terasi (brez talnega nivoja) je bilo dvanajst stolpov (leto), skupaj torej 60, kar je v skladu s številom let v ciklu planeta Jupitra. Opazovalec, ki je gledal stavbo z ene od glavnih strani sveta, je videl le 33 stolpov, toliko pa je tudi božanstev, ki naj bi prebivala na sedmih nebesnih sferah in bila podrejena Indri. Poleg tega, da predstavlja goro Meru, je torej Phnom Bakheng kamniti koledar, ki kaže položaj in poti planetov ter potek časa. Zaradi lege v tropskem pasu osvetli sonce med letom vse štiri strani templja.²¹ Mitološka kača Ananta, ponazorjena bodisi z jezeri in kanali, ki obkrožajo palače in svetišča, in tudi v figuralnem okrasju stavb, povezuje simbol gore Meru s časom prvobitnega kaosa.

S svetiščem Baksei Chamkrong v Angkorju, zgrajenim med letoma 900 in 922, prvič srečamo repliko božanske palače, ki ne stoji na naravni vzpetini, temveč na ravninskem zemljišču. Je preprosta tristopenjska piramida skromnih dimenzij z osnovno ploskvijo 27 krat 27 metrov, zgornjo ploščad na višini 13 metrov pa presega še 11 metrov visok stolp. Odlikuje se po svoji harmonični kompoziciji, katere zasnova je enakostranični trikotnik.²²

Angkor Wat je zgrajen kot utrjena palača, obdana z zidom in širokim vodnim jarkom. Bila je kraljeva rezidenca in obenem svetišče, ki je predstavljalo Višnujeva nebesa, zato so na reliefih in v skulpturah poleg Višnuja upodobljena tudi vsa druga nebesna bitja. Kamboški vladar je sam veljal za inkarnacijo boga



Glinasta votivna tablica z upodobitvijo stupe (Tibet)

Višnuja. Vzdevek Suryavarmana II., graditelja tega spomenika, je bil *Parama-Visnu-loka* ali »tisti, katerega bivališče je nebesni svet najvišjega Višnuja«. V Angkor Watu se kozmična gora Meru dviga kot četverokoten steber, ki na eni od svojih stopenj nosi Amaravati, citadelo in paradiz Indre in drugih bogov. Nato se vzpenja naprej v nebeske sfere *Višnu-loke*, ki predstavljajo tudi najvišji vrh Angkor Wata.²³ Vrhovi stolpov v Angkor Watu so bili pozlačeni.

Približno leta 1195 je začela v khmerski arhitekturi spet pridobivati večji pomen simbolika, nedvomno tudi kot posledica mistične naravnosti kralja Jayavarmana VII. Tedaj je bilo zgrajeno prestolno mesto Angkor Thom in z njim nekateri najlepši spomeniki khmerske umetnosti. Prestolnico je omenjeni vladar obdal z močnim obzidjem, ki je imelo pet vhodov, enega na vsaki strani neba in dodatnega na vzhodu, kjer je potekala stara cesta. Mestna vrata so bila nadgrajena s stolpi, na katerih so bili upodobljeni obrazi Bude, enaki liki pa se pojavljajo tudi na »tempeljski gori« Bayon sredi mesta. Bayon je nedvomno najpresenetljivejši spomenik vladavine Jayavarmana VII. Kot osnovo zanj so verjetno uporabili starejšo zgradbo in jo popolnoma predelali. Tudi kasneje je bil Bayon večkrat preurejen in razširjen. Zato pomeni v arhitektonskem smislu zmešnjavo konceptov. Prvotna zasnova je bila v obliki *mandale*. Floris, ki vključuje tudi zunanjo galerijo, meri 140 krat 160 metrov. Sredi notranje galerije je okroglo svetišče z 12 žarkasto razporejenimi stranskimi kapelami. Nad osrednjim svetiščem in nad kapelami ter paviljoni se

dviga kamnit gozd stolpov, ki segajo 43 metrov visoko. Skupno jih je 54 (polovica svetega števila 108) in v vsakem od njih so vklesani štirje velikanski smehljajoči se obrazi. Ti so predstavljali bodisi Budo bodisi posvetnega vladarja, kako nadzorujeta vse štiri strani kraljestva. Tudi v osrednjem svetišču je bil kip meditirajočega Bude. Stalno ponavljajoči se motivi obrazov dajejo tej arhitekturi poseben čar, čeprav je prefinjenost izdelave manjša kot v Angkor Watu.²⁴

Do vsakega mestnega vhoda v Angkor Thom je čez širok vodni jarek vodila cesta, mostišče pa je bilo obrobjeno s kamnitimi skulpturami bogov in demonov ob pinjenju praoceana. Gre za prizor stvarjenja sveta, ki izvira iz indijske mitologije in ima svoj globlji pomen. Če pogledamo tloris Angkor Thoma se zdi, kot da bi ogromna kača (cesta, obdana z dvema namakalnima kanaloma), ki jo vrtil 27 velikanov, segala čez vse mesto v smeri sever-jug ali vzhod-zahod, pri čemer bi bilo svetišče Bayon vrteča se lopatica (namesto gore Meru). Khmeri so imeli kačo za božanstvo vode, torej življenjsko pomembnega namakanja polj, hkrati pa še za očeta njihove prve kraljice in za simbol mavrice, mostu v nebo. Pri mitološkem pinjenju praoceana naj bi priplaval na površje eliksir nesmrtnosti (*amrita*), h kateremu so stremeli khmerski vladarji.²⁵

Blizu severnega obzidja Angkor Thoma, vendar zunaj njega, stoji svetišče Neak Pean. Sredi kvadratnega umetnega jezera se na okroglem podnožju dviga majhen stolpast »otok«. Na kardinalnih točkah so nekoč obdajali jezero štirje manjši bazeni in dobivali iz njega vodo skozi pretoke, izklesane v obliki slonje, konjske, levje in človeške (bikove?) glave. Šlo je torej za upodobitev mitičnega jezera Anavatapta na vrhu gore Meru, od koder tečejo v Jambudvipo štiri »rajske« reke. V njih se je mogoče očistiti grehov in ozdraviti vse bolezni. Kompleks je bil verjetno namenjen obrednemu očiščevanju. Ugibamo pa lahko o tem, ali so tudi drugi angkorski kanali simbolično predstavljali »svete reke«, iz česar bi sledilo, da je vladar omogočil odrešitev trpljenja vsem svojim podložnikom. Takšna razlaga se namreč ponuja ob skulpturi Avalokitešvara (v podobi konja), ki je stala v Neak Peanu ob robu kamnitega »otoka«. Avalokitešvara naj bi po legendi rešil skupino brodolomcev z otoka zlih duhov tako, da se je spremenil v letečega konja.²⁶

Prestolnico Srikshetro, blizu današnjega mesta Pyi ali Prome v Burmi, so osnovali pripadniki tibetansko-burmanske etnične skupine Pyu, ki je predstavljala drugi val migracij iz Srednje Azije v severno Burmo. Osvajalci so pregnali mon-khmerska ljudstva iz dolin ob reki Iravadi in se tam naselili. Mesto je doseglo največji sijaj med 5. in 9. stoletjem, njegova kultura pa kaže močan vpliv theravadskega budizma. Indijske in budistične vzore pa posnema tudi legenda o nastanku mesta, ki spominja na obredno konstrukcijo *mandale*: vladar bogov Sakra naj bi se postavil v sredino izbranega zemljišča, nebesni duh Naga pa naj bi okrog njega z vrvjo začrtal krog, na katerem je bilo potem zgrajeno obzidje. Tako naj bi Sakra obnovil blišč svojega bivališča na gori Meru. Kot vladarja zemeljskega mesta je določil kralja Duttabuanga. Kraljeva palača je bila širikotna (dolga 515 in široka 341 metrov). Stala je sredi mesta,

obdana z obrambnim zidom iz velikih žganih opek. Zid je bil ponekod visok 4,5 metra, njegov obseg je bil skoraj 13 kilometrov.

Tempelj Ananda v Paganu, nekdanji prestolnici Burme (zgrajen približno leta 1105), je eden od primerov opečnate stopničaste piramide, ki jo zaključuje *stupa*. Na zunaj ponazarja svetovno goro, njen tloris pa je podoben palači v središču *mandale*. Pomembno je, da nima osrednjega notranjega prostora, temveč masivno kvadratno jedro, podobno kot jamska svetišča. Okrog tega jedra, v katerem so štiri niše s približno 10 metrov visokimi Budovimi skulpturami, sta zgrajena dva temna obokana hodnika, ki še stopnjujeta vtis jamskega labirinta. Okrašena sta s keramičnimi glaziranimi reliefi prejšnjih Budovih utelešenj, bogov, demonov in drugih likov iz posvetnega življenja in mitologije. Nad osrednjim delom templja se dviga šest teras, od katerih je zadnja zaključena s stolpom, podobnim *stupi*. Konica tega stola je lopata. Vogali teras so okrašeni s sedečimi Budami in levi. Kipi v nišah, osvetljeni od zgoraj skozi nevidne okenske odprtine, predstavljajo štiri Bude, ki naj bi delovali v tej svetovni eri: Krakuchanda, Kankamuni, Kashyapa in Gautama. Prvi je izdelan iz bron, ostali trije pa iz različnih vrst lesa, kar je imelo spet kozmično-magičen pomen. Da je svetišče Ananda res podoba svetovne gore, potrjuje tudi »Kronika steklene palače« iz leta 1829, po kateri je stavba posnetek mitične gore Gandhamadana in votline Nandamula v tej gori. Zato se je tempelj Ananda sprva imenoval Nanda in je šele kasneje dobil ime po Anandi, najljubšem Budovem učencu.²⁷ Po nekaterih domnevah naj bi bil bodisi posnetek skalnega svetišča v Udayagiri in Orisi ali v Paharpuru v severni Bengaliji, kar pomeni, da je nastal pod vplivom tamkajšnjega tantričnega mahajanskega budizma.

20 Groslier, Bernard Philippe (1974), *Hinterindien. Kunst im Schmelzriegel der Rassen*, Kunst der Welt, Baden-Baden: Holle Verlag, 96-97.

21 Groslier, 1974: 113-114.

22 Groslier, 1974: 119.

23 Zimmer, 1960: 210-211.

24 Groslier, 1974: 193-195.

25 Groslier, 1974: 187.

26 Groslier, 1974: 188.

27 Diez, Ernst (1940), *Entschleiertes Asien. Alte Kulturen vom Zweistromland bis zum Gelben Fluss*, Berlin, Wien, Leipzig: Paul Zsolnay Verlag, 268-270.

Jana S. Rošker

PROPAGANDA DRŽAVNE IDEOLOGIJE NA KITAJSKEM - PRIMERJAVA TRADICIONALNEGA IN SODOBNEGA RAZVOJA

Vemo, da so že najstarejši konfucijanski klasiki poudarjali pomen vzgoje, in sicer za predstavnike etabliranega uradništva in najnižje kroge prebivalstva. Konfucijanska država je lahko nemoteno delovala samo ob izpolnjenem ideološkem temeljnem pogoju ponotranjenja etičnih premis, ki se izražajo v nrvnosti in obrednosti. Tako so se lahko predstavniki gentry do politične oblasti dokopali samo prek državnega sistema izpitov, ki je temeljil na obvladanju formalnih in vsebinskih prvin konfucijanske doktrine. Instrument, ki naj bi zagotovil, da bodo enaka načela ponotranjila tudi široke množice »navadnega« ljudstva, pa je bila državna propaganda, ki ima tudi na Kitajskem dolgo tradicijo. Propaganda, o kateri govorimo, je torej zavestni trud politične in družbene elite, da posreduje ljudstvu takšen svetovni nazor, ki je v skladu s svetovnim nazorom, zlasti pa z interesi nje same. Propaganda je torej že v tradicionalni Kitajski pomenila sredstvo oblikovanja mnenj in vplivanja na vedenje ljudstva.

Interes kitajskih vladarjev za realizacijo tovrstnih ciljev dokumentirajo že najzgodnejši viri. Cesarji so si s propagando vselej skušali zagotoviti zvestobo in poslušnost državljanov. Že v najzgodnejših obdobjih je kitajska država poznala dve osnovni vrsti propagande: »negativno« propagando, s katero razumemo literarno cenzuro, in »pozitivno«, s katero razumemo aktivno vzgojo in indoktrinacijo.

Tako si je že prvi vsekitajski cesar, ustanovitelj dinastije Qin (221-206 pr. n. št.), Qin shi huangdi, skušal absolutni ideološki nadzor državljanov in državljanek zagotoviti tako, da je dal zažgati vse knjige, ki so bile po njegovem mnenju subverzivne, in da je zaprl oziroma likvidiral vse izobražence, katerih lojalnost do države je bila dvomljiva. V obdobju dinastije Han (206 pr. n. št.-220) je bil konfucianizem, čeprav zaznamovan z asimilacijo bistvenih elementov legalizma, uradno povzdignjen v položaj državne doktrine. To funkcijo je obdržal tudi v vseh kasnejših obdobjih cesarstva. Konfucijanski nauk, ki poudarja status in spoštovanje, »pravilno« obnašanje in poslušnost, je ustrezal potrebam birokratske države, ki zahteva hierarhično misleče ljudstvo. Atraktivnost konfucianizma je bila med drugim tudi v tem, da je ohranjal in razvijal socialno etiko, kakršna se je na Kitajskem oblikovala že v predkonfucijanskih obdobjih. Zato kitajski vladarji niso čutili potrebe po uvajanju kakršnekoli nove ideologije. Konfucianizem se je izkazal kot idealno sredstvo propagande, kot nauk torej, ki je razširjal dejansko moralno prakso Kitajske in ki je ljudstvo prepričeval o nujnosti spoštovanja in zvestobe državnih avtoriteti. Tovrstno propagando lahko označimo kot potrjevanje kulturnih vrednot Kitajske. Njeno najpomembnejše sredstvo je bilo razširjanje vpliva države na vse družbene sfere. Pri izvajanju propagande so se vladarji opirali na sloj izobražencev - uradnikov, ki so praviloma izhajali iz veleposestniških klanov. Tudi sodobnih metod propagande, ki jih danes uporabljajo na Kitajskem, ne moremo razumeti zgolj kot izum »socialistične« totalitarnosti, temveč je v njih često opaziti elemente

tradicionalnih metod razširjanja konfucijanske doktrine in indoktrinacije. Za ponazoritev skupnih značilnosti in razlik obeh vrst propagande si oglejmo kratko primerjavo med metodami poslednje cesarske dinastije Qing in sedanje prakse na Kitajskem.

Potreba po novih metodah - obdobju poslednje dinastije Qing in Republike Kitajske

V 17. stoletju je vpeljal mandžurski cesar na podeželju prakso javnih predavanj, ki so poudarjala tiste vidike konfucijanske morale, ki poudarjajo spoštovanje in poslušnost do avtoritet in starejših. Načeloma so se takšna predavanja prirejala dvakrat na mesec. Teme teh predavanj so bili večkrat članki, ki jih je v ta namen sestavljala sam cesar. Tako je pod njegovim peresom nastalo tudi naslednjih šest predpisov, objavljenih leta 1652, ki so jih morali državljani vsega cesarstva preučiti v okviru teh predavanj:

Bodi poslušen do svojih staršev.

Spoštuj starejše in nadrejene.

Neguj dobre odnose s sosedi.

Poučuj in pravilno vzgajaj svoje sinove in vnuke.

Pusti vsakomur možnost, da v miru dela za preživetje

Nikoli ne bodi nepravičen.

Predavanja so vodili lokalni uradniki v sodelovanju z lokalnimi veleposestniki. Poleg tega so dvakrat na leto v vseh provincah prirejali tudi obrede tako imenovanega »skupnega pitja« (xiang yin jiu). Gostitelj je bil vselej najvišji regionalni uradnik, ki je izmed ljudstva izbral najbolj spoštovane in dostojne moče ter jih povabil, naj se udeležijo prireditve. Osrednja točka teh prireditev je bila branje najaktualnejšega cesarskega edikta. Leta 1652 je mandžurski cesar izdal ukaz, naj se v vseh okrožjih ustanovijo podeželske šole s plačanimi učitelji, ki so bili oproščeni davkov. Dvor je določil učni načrt, ki je večinoma obsegal učenje konfucijanskih klasikov. Pri tem je imel jasne politične cilje; šole so bile namreč sredstvo, s katerim naj bi po načelih konfucijanske etike vplivali na čim večje število ljudi.

Poleg teh pozitivnih propagandnih sredstev je mandžurski dvor uporabljal tudi negativne metode, kot sta ustanovitev dvorne cenzure in zatiranje tako imenovanih uporniških sekt.

Od 18. stoletja je dvor sočasno z naraščanjem nemirov med ljudstvom vse pogosteje uporabljal takšne in podobne negativne ukrepe. Cilj propagandnih metod, ki so bile osnovane na potrjevanju kulturnih vrednot, je bil sprva uvajanje vladne lojalnosti na temelju socialne etike. Dejansko pa propaganda 18. in 19. stoletja še zdaleč ni dosegala tega cilja, kajti mandžurski poskusi množične indoktrinacije se niso obnesli. Javna predavanja so ponekod kmalu zdrsnila na raven čiste formalnosti, drugod pa so zopet postala instrument lokalnega policijskega nadzora. Tudi šole so se pokazale kot prevelik finančni zalogaj, zato jih na podeželju nikoli niso ustanavljali v tako velikem številu, kot je bilo sprva načrtovano. Obred skupnega pitja pa so lokalni uradniki kmalu začeli uporabljati kot sredstvo prisile, ki naj bi

ščitilo njihove lastne, zasebne interese.

Eden osrednjih vzrokov za neučinkovitost državne propagande v obdobju dinastije Qing je gotovo v preveč očitnem nesorazmerju moralnih opozoril in splošne socialne neenakosti v družbi. Nasprotje med revščino in bedo kmetov na eni ter bogastvom privilegirane manjšine na drugi strani je pomenilo učinkovito protipropagando, ki se je na podoben način kazala tudi že ob bližajočem se koncu prejšnjih dinastij. Razpad posamezne dinastije je namreč spremljalo naraščanje bede med agrarnim prebivalstvom in naraščajoča podkupljivost uradništva. Ob koncu dinastije Qing so se tem pojavom pridružile še posledice vse obsežnejšega vdora zahodnega kapitala, ki so v tradicionalni kitajski družbeni sistem vnesle krizo nesorazmerja v tradicionalnem sistemu družbeno pogojenih potreb in njihove zadovoljitve, hkrati pa je novi, polkolonialni status državi onemogočil uporabo tradicionalnih metod reševanja kriznih razmer. Uradniki in predstavniki lokalnih posestniških klanov so sami ječali pod pritiskom novih kapitalističnih teženj: zemlja, poglavitni temelj njihove ekonomske moči, je izgubljala vrednost, posledica tega pa se je pokazala v še obsežnejšem izžemanju lokalnega prebivalstva. Zato je bil državni etos uradništva na pragu 20. stoletja deveta skrb, prostorska in socialna distanca med cesarskim dvorom in ljudstvom pa je bila tako velika, da je v bistvu onemogočila kakršenkoli vpliv na oblikovanje političnega mnenja širokih množic. Učinkovitost vsake propagande je odvisna od njene usklajenosti s splošnimi družbenimi in gospodarskimi možnostmi. Tako je propagandi ob koncu dinastije Qing uspelo samo še utrjevanje splošne socialne etike, ne da bi bil pri tem dosežen tudi drugi, politični namen indoktrinacije, to je splošna volja množic po ohranitve monarhije.

V obdobju republike, ko si je vladajoča nacionalna stranka (guomin dang) prizadevala za sodobno nacionalno državo, je Jiang Jieshi (Chiang K'ai-shek) s pomočjo propagande skušal ljudstvu zagotoviti ne samo določeno politično mnenje, temveč tudi nov sistem vrednot in novo kulturo. Elemente te nove etike, ki je ustrezala nastajajočemu kapitalizmu, je skušal povezati z določenimi vidiki konfucijanskega nauka. V ta namen je uvedel nadzor nad mediji in leta 1934 ustanovil tako imenovano gibanje novega življenja. Delovalo je na podlagi obsežnega omrežja 1300 lokalnih društev, ki naj bi med ljudstvom razširjale 96 »osnovnih predpisov« te prenovljene morale. Sem spadajo na primer naslednja pravila: jej neslišno, drži se pokončno, ne kadi, ne pljuvaj, bodi hiter, uporabljaj domače proizvode ... Vendar se nacionalistična propaganda ni mogla pohvaliti s posebnim uspehom. Gibanje »novega življenja« je popolnoma propadlo, saj ljudstvo v njem ni videlo ničesar, za kar bi se lahko navduševalo. Osrednji vzrok za neučinkovitost nacionalistične propagande, ki naj bi med ljudstvom širila lojalnost do vlade in vladajoče stranke, je bil podoben kot ob koncu monarhije: načela, ki jih je propaganda skušala vcepiti ljudstvu, niso ustrezala dejanskim razmeram v družbi, ki je ječala pod bremenom socialnih razlik in naraščajoče bede.

Propaganda v Ljudski Republiki Kitajski

Komunistom KSK se je po prevzemu oblasti v državi ponudila možnost propagiranja lastne ideologije, ker so se lahko oprli na tradicionalne, že preizkušene metode državne konfucijanske indoktrinacije in tudi na sodobne oblike propagande z uporabo centraliziranih medijev. Pri tem so preizkušali izkušnje poražene nacionalne stranke in množične politične propagande, kakršno so uporabljali v SZ. V veliko pomoč jim je bilo tudi to, da so pred prevzemom oblasti dve desetletji delovali na podeželju, kjer so si v boju proti nacionalni stranki pridobili dragocene izkušnje – tudi v zvezi z množično propagando. Prav izkušnje v zvezi z aktiviranjem množic spadajo med najznačilnejše kreacije »kitajskih komunistov«, čeprav je treba poudariti, da so se pri tem seveda opirali na tradicionalno »organsko« povezanost podeželskih skupnosti, ki sestavljajo enega najbistvenjših elementov konfucijanske socialne etike in družbene organizacije.

Takoj po zmagi KSK je vlada podpržavila vse množične medije in jih razširila po vsej deželi. Ustvarila je centraliziran medijski sistem, katerega srce je bil propagandni oddelek centralnega komiteja KSK. Ta sistem je deloval tako, da je bila prav vsaka raven partijske organizacije, od državne, provincijske do okrožne, zastopana s partijskim časnikom. Odločilne smernice za časnike pa je postavljalo osrednje partijsko glasilo Renmin ribao (Ljudski dnevnik). Strankarski časniki so se pri tem opirali še na časnike posameznih množičnih organizacij, na primer sindikata, zveze mladine, poklicnih združenj, vojske in podobnih javnih institucij, ki so se obračali na posamične skupine bralcev. Urejali so jih komiteji in oddelki, pristojni za ustrezne ustanove.

Pomembno vlogo je dobilo pri tem tudi radijsko omrežje. Nadzor nad njim je bil v rokah osrednje ljudske radijske postaje pekinškega radia, ki je lahko oddajal svoj program v vsa glavna mesta provinc, kjer so ga prevzele tudi manjše lokalne postaje. Tako so notranja in zunanja poročila, sestavljena v prestolnici, poslušali v vseh, tudi najbolj oddaljenih kottičkih države. Velik propagandni pomen na podeželju pa je imel tudi tako imenovani sistem žičnih oddajnikov. Deloval je tako, da je vsaka navadna radijska postaja po vseh mestih in manjših trgih osrednje državne in provincijske programe oddajala po zvočnikih, ki so bili nameščeni v vseh vaseh in celo v vseh delovnih enotah (tovarnah, šolah, pisarnah). Ta sistem je vlada utemeljevala s tem, da želi zagotoviti informiranje tudi posameznikom, ki nimajo radijskih sprejemnikov. Seveda pa je bil ta sistem po drugi strani tudi totalitarno sredstvo »pranja možganov«, kajti noben posameznik se ni mogel izogniti poslušanju tovrstnih »informacij«, s katerimi so ga zasipali javni, na vsakem vogalu nameščeni zvočniki, ki jih ni bilo mogoče izključiti. Leta 1964 je bilo na Kitajskem več kot 2.000 takih postaj za žično oddajanje, na podeželju pa so našli več kot 6 milijonov zvočnikov.

Podobno je bila organizirana tudi centralna filmska

industrija. Da bi tudi kmetom omogočala ogled filmov, ki dvigajo posameznikovo »moralno zavest«, je vlada ustanovila premične ekipe, ki so potovale po vsej deželi in morale predvajati filme in s tem razširjati vladajočo ideologijo tako, da je bila zanimiva in dostopna tudi posameznikom v najbolj oddaljenih vaseh.

Zato je mogoče v »socialistični morali«, s katero so bile zgodbe teh filmov prežete, opaziti številne elemente tradicionalne konfucijanske etike. Ta morala je poudarjala nrvnost in spolno vzdržnost, podrejanje osebnih, egoističnih interesov interesu skupnosti, lojalnost komunistični stranki in Mao Zedongu (ki je tako prevzel vlogo tradicionalnega »nebeškega sinu«), spoštovanje in poslušnost do starejših, ki so jih največkrat utelešali izkušeni veterani iz obdobja borbe proti Japoncem in kasneje proti nacionalni stranki, ter skrb za »pravilne« odnose med člani skupnosti. Pri tem je razmerje med stranko in posameznikom nadomestilo tradicionalno razmerje med vladarjem in podložnikom, razmerje med funkcionarjem in poslušnim proletarcom pa tradicionalno razmerje med očetom in sinom.

Leta 1964 je po Kitajskem potovalo več kot 1.200 takšnih ekip, ki so bile večinoma sestavljene iz mladih deklet. Prednost tovrstnih skupin je bila zato tudi v tem, da so povezoval zabavo z neposredno ustno propagando in agitacijo. Vendar komunistična propaganda ni ostala omejena na medijski prodor, temveč se je ves čas ukvarjala tudi z aktiviranjem množic v okviru neštetihih kampanj, katerih naloga je bila »mobilizacija ljudskih množic«. Dejstvo, da je tovrstna mobilizacija učinkovita že v sami obliki ne glede na vsebino posamičnih kampanj, ki se jim ni popolnoma odrekla niti sedanja vlada, ki se večinoma jasno distancira od klasičnih maoističnih, zlasti pa kulturno-revolucionarnih metod, pa ponazarja podatek o tem, da vrsta takšnih kampanj sploh ni imela izključno politične konotacije. Poleg kampanj za »študij Mao Zedongovih idej«, za »učenje od Lei Fenga« (personificirani model socialistične etike), za »kritiko Konfucija in Lin Biao« srečujemo na primer tudi kampanje za zatiranje mrčesa in podgan ali kampanje za varčevanje z električno energijo. Podobno kot se je vlada tradicionalnega cesarstva pri izvajanju propagande opirala na uradništvo, se je tudi komunistična vlada opirala na birokratski sloj svojih strankarskih kadrov. Največji obseg je tovrstna propaganda dosegla med obdobjem kulturne revolucije. Po vsej Kitajski so bile ustanovljene kadrovske ekipe za organizacijo študijskih skupin, ki so preučevale Maove ideje in razpravljale o njih. Medijska poročila tega obdobja so na primer ponosno razglašala, da »se tečaji Mao Zedongovih idej ustanavljajo po vseh tovarnah, železniških postajah, pisarnah in internatih. Na vseh nivojih opazamo najrazličnejše načine izmenjavanja izkušenj o študiju in praktični uporabi socialistične miselnosti. Načelo »vsakdanjega učenja« je postalo splošna navada«. (Renmin ribao, 17. marec 1963)

Podobna propaganda je bila organizirana tudi v soseskah. V vsaki ulici je bila oseba, odgovorna za moralno neoporečnost in nemoteno delovanje socialnega sožitja vseh njenih prebivalcev. Ta nadzorna institucija, katere začetki segajo v tradicionalno

Kitajsko, še vedno obstaja na Kitajskem, v obdobju največjega razcveta množične propagande pa je imela tudi funkcijo aktiviranja omenjenih študijskih skupin tudi na najbolj neposrednih ravneh zasebne sfere posameznikov. Tako eno od številnih medijskih poročil iz tega obdobja navaja, da so se »stanovanja navadnih članov komune spremenila v učilnice za življenjski študij in življenjsko uporabo Maovih idej. Povsod srečujemo očete in sinove, zakonske može in žene, tašče in snahe, ki so združeni v vestnem študiju socialističnih načel in ki zavzeto debatirajo o zadevah naroda ...« (Renmin ribao, 20. april 1962).

KSK je kot sodobna kitajska prva vlada ljudstvu ponudila celovito in vseobsežno ideologijo. Konfucijansko obarvana načela marksizma-leninizma in njihova terminologija so se v tem obdobju razširila po vsej deželi. Pojmi, kot so imperializem, dialektika, razredni boj, nasprotja itd., so dejansko postali del ljudskega izrazoslovja in svetovni nazor, ki naj bi bil podlaga teh pojmov, je ljudstvo brez kritične presoje sprejelo. Seveda se je maoistom to posrečilo samo zaradi sočasnega izvajanja do popolnosti razvite »negativne propagande«, ki se je izražala v absolutni cenzuri in zatiranju vseh, tudi najbolj nedolžnih intelektualnih neskladij od ideološke ortodoksije. Zato tudi ni naključje, da je ideologija kitajskega komunizma ves čas poudarjala pozitivni pomen tradicionalne legalistične doktrine, tistega nauka torej, ki se je že skoraj dve tisočletji poprej zavzemal za odpravo vseh nelegalističnih idejnih sistemov. Sežig nelegalističnih knjig, ki ga je leta 213 pr. n. št. izvedel Qin shi huangdi oziroma njegov kancler Li Si, je z uničenjem vseh pisnih virov najzgodnejšega izročila kitajski kulturi povzročil neprecenljivo škodo. Podobno lahko trdimo tudi za ekscese kulturne revolucije, katere ikonoklastična zagnanost se ni ustavila niti pred najdragocenejšimi spomeniki tradicionalne »fevdalne« civilizacije.

Ena od značilnosti sodobne kitajske propagande je tudi, da je za svoje cilje vselej uporabljala tudi sredstva umetnosti. Že tradicionalno cesarstvo, zlasti v obdobjih političnih kriz, je poudarjalo politični pomen literature, zato se je književna ustvarjalnost le redko lahko izognila okvirom političnih interpretacij, uradna slikarska umetnost monarhije pa je pomenila – vsaj občasno – tudi možnost svobodnejšega izražanja zavesti in možnost, ko se je bilo brez neposrednih sankcij mogoče izogniti statični omejenosti čiste formalnosti, ki je imela v sklopu konfucijanistične obrednosti vselej politično funkcijo. Po drugi strani pa se je v tradicionalni monarhiji poleg uradne umetnosti, ki je bila dejavnik sooblikovanja in ohranjanja etablirane konfucijanske kulture, ves čas ohranjala tudi populistična različica ljudske umetnosti, ki se je laže izmaknila nepopustljivim vajetim državne ortodoksije. Mao Zedong je sklenil tudi tej »propagandni nedoslednosti« narediti konec. To mu je delno tudi uspelo, ne z uporabo metod tako imenovane negativne propagande, torej z zatiranjem in prepovedmi ljudskega ustvarjanja, temveč z njeno »pozitivno« integracijo v načela socialistične doktrine. Pojem »množic« in premisa, po kateri ima edina veljavna resnica korenine prav v nepokvarjeni zavesti teh množic, sta imela pri tem odločilno vlogo. S taktičnim uvajanjem

te premise je Mao posamezniku (kot sestavnemu delu te »množice«) bolj ali manj onemogočil oblikovanje vsakršne kritične miselnosti. Kitajski kmet in delavec sta bila namreč prvič postavljena v vlogo ustvarjalnega dejavnika, ki sooblikuje družbo, državo in s tem po tradicionalnih načelih organske povezanosti posameznika z njegovim socialnim in materialnim okoljem ves kozmos.

Po končani kulturni revoluciji, po Maovi smrti in s postopnim gospodarskim odpiranjem Kitajske navzven je vlada pod vodstvom Deng Xiaopinga morala opustiti najbolj rigorozna propagandna sredstva, kajti njihova oblika ni ustrezala vladajoči, spremenjeni politični naravnosti. Tako so zvočnike postopno nadomestili reklamni panoji, ki naj bi vzgajali nov tip porabnika, Maove radikalne parole pa so zamenjali Dengovi izreki o »iskanju resnice v dejstvih«, ki so bili v svoji abstraktni neoprijemljivosti fleksibilnejša možnost prirejanja interpretacij aktualnim političnim potrebam. Dengova linija je propagirala materialno blaginjo in razvoj samoiniciativnega posameznika, kar je bilo v nasprotju s konfucijansko doktrino, zato se je njegova ideologija zlasti na podeželju le počasi uveljavljala.

Največje nasprotovanje ljudskih množic pa je izzvala vse ostrejša kampanja populacijske politike, po kateri naj bi vsak zakonski par lahko imel samo enega otroka, kar je bilo v očitnem nasprotju s tradicionalnimi interesi agrarne socialne strukture. Razširjanje zelene samoiniciative posameznika, ki naj bi koristilo razvoju poltržnega gospodarstva, pa je Dengovi vladi ušlo z vajeti leta 1989 ob množičnih političnih demonstracijah na Trgu nebeškega miru (Tian an men), katerih zahteve po demokraciji in svobodi posameznika so bile, kot vemo, zadušene v krvi. Odtlej si kitajska vlada prizadeva elemente ideologije, potrebne za gospodarsko odpiranje države, posredovati v paketu konfucijanskih kreposti poslušnosti in podrejanja posameznika avtoriteti države. Zato ni čudno, da je študij vladajoče ideologije spet na dnevnem redu vseh delovnih enot in državnih ter socialnih institucij, čeprav v nekoliko manjšem obsegu kot v obdobju kulturnorevolucionarnega razcveta socialistične propagande. Pri tem ni treba poudarjati, da je študij Maovih idej zamenjal študij Dengove miselnosti.

Viri

- Bauer, Wolfgang: *China und die Hoffnung auf Glück - Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas* (dtv, München, 1974).
- Chen Wentuan: *Bianzheng weiwulun zhongde he (Synthesis) yu Zhongguo zhaxuede she* (str. 93-115, iz: *Zhonghua minguo zhaxue*, str. 18-25, iz: *Dalu zazhi*, št. 1, Taipei, 1985).
- Cuypters, Stefan E.: *Is Personal Autonomy the First Principle of Education* (str. 73-88, iz: *Journal of Philosophy of Education*, št. 2, New York, 1994).
- Fairbank, John K.: *Chinese Thought and Institutions* (University of Chicago Press, London, 1980).
- Feng Yaoming: *Zhongguo zhaxueshi xinbian* (Renmin chubanshe, Beijing, 1984).
- Feng Youlan: *Zhongguo zhaxueshi xinbian* (Renmin chubanshe, Beijing, 1984).

Galtung, Johan: *Menschenrechte - anders gesehen* (Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1994).

Lummis, Douglas: *A New Look at the Chrysanthemum and the Sword* (Shohukasa, Tokio, 1982).

Mou Zongsan: *Zhida zhijue yu Zhongguo zhixue* (Taiwan shangwu yinshuguan, Taibei, 1993).

Rošker, Jana S.: *Metodologija medkulturnih raziskav*. (Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1996).

Said, Edward W.: *Orientalism - Western Conceptions of the Orient*, 4. izdaja, Penguin Books, Harmondsworth, Middlessex, 1995 (1. izdaja, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1978).

Zhen Jianfeng: *Mozide zhixue yu kexue* (Renmin chubanshe, Beijing, 1984).

Ralf Čeplak Mencin

POZDRAVLJENO ZMAJEVO LETO >>4357<<

*Zgodba o mileniju, koledarjih, kitajskem koledarju
in praznovanju kitajskega novega leta*

*Ob nedavni splošni evforiji čakanja na
milenij smo kar nekako pozabljali, da je
prehod v »novo tisočletje« posledica
konvencije, ki celo za »naš« del sveta velja
še od uveljavitve gregorijanskega koledarja
leta 1582. »Vstop« našega planeta v leto 2000
smo 31. decembra 1999 lahko v medijih
začeli spremljati že okrog 11. ure dopoldne.
Najprej na otočju Kiribati v Oceaniji, kjer se
začne in konča štetje časovnih pasov
(datumska meja), ki je enega od svojih
otokov celo preimenovalo v otok Millennium,
nato naprej po časovnih pasovih, vse do
polnoči, ko smo tudi mi doživeli ta
»enkratni« dogodek.*

Na televiziji smo (sicer s strahom pred milenijskim računalniškim hroščem, ki so ga bili v prednovoletnem času polni vsi mediji) spremljali veličastne ognjemete in rakete v Sydneyju, slapove luči in ognja z Eiffelovega stolpa v Parizu, spuščanje ognjene kroglice na Times Squaru v New Yorku, lasersko predstavo ob piramidah v

Egiptu in prve novorojenčke z vsega sveta. Tudi Slovenija ni prav nič zaostajala v praznovanju tega »prelomnega« datuma in je bila dogodku primerno okrašena in razsvetljena.

Koledarji

Človeško življenje je ves čas povezano s koledarjem – s tem tako pripravnim načinom merjenja časa. Koledarji so pomagali skozi vso človeško zgodovino določiti »oprijemne točke« v življenju posameznika in družbe. Po definiciji je »koledar sistem za razdelitev časa na daljša obdobja, kot so dnevi, meseci ali leta, in ureditev teh delov v natančen red. Koledar je pripraven za ureditev družbenega življenja, izpolnjevanje verskih dolžnosti in zgodovinske ter znanstvene namene. Sama beseda izvira iz latinske besede *calendarium* (pomeni blagajniško knjigo), ki izhaja iz besede *calendae* (ali *kalendae*) – prvi dan rimskega meseca, dan, ko so razglasili semanje dni, praznike in druge pomembne dni v prihodnosti«. Zgodba o koledarjih je izjemno zanimiva, tako zanimiva, da se je v zadnjih desetletjih razvila celo nova znanstvena veda *arheoastronomija*, ki se ukvarja z raziskovanjem astronomskega vedenja (tudi koledarjev) pri starih ljudstvih.

Skoraj vsako ljudstvo je, odvisno od načina gospodarstva (nabiralništvo, nomadska živinoreja, poljedelstvo), izumilo ali pa prevzelo od drugih neko vrsto koledarja. Koledar oziroma časovna orientacija je bila življenjskega pomena, saj so z njim določali oziroma predvidevali letni čas nabiranja različnih plodov, selitev živine ali obdelovanje zemlje. Tako arheologi prepoznajo prve »proto-lunarne koledarje« v izrezljanih kosteh kromanjonskega pračloveka 28.000 let pr. n. št. (D. E.



Duncan, 1998). Prvi solarni koledarji pa so se pojavili v Egiptu 4241 pr. n. št. Ta koledar je vplival na rimski julijanski koledar, ta pa na gregorijanskega, ki ga danes zaradi »globalizacije« (imperializacije) uporablja že skoraj ves svet.

Že v davni preteklosti so živeli modreci (šamani, vrači, duhovniki ...), ki so v dolgi verigi izbrancev oziroma posvečenih drug drugemu prenašali znanje, ki je bilo

Kdaj se začne dan in kje konča mesec

Osnovna enota vsakega koledarja je dan. Vendar dan ni vedno trajal od polnoči do polnoči – njegov začetek in konec so različno določali. Astronomi so od 2. st. n. št. do leta 1925 šteli dan od poldneva do poldneva. Večina

ljudstev pa je štela dan od zore do zore; več dni skupaj pa je pomenilo »toliko zor ali toliko sonc je preteklo«. Pozneje so Babilonci, Židi in Grki šteli dan od večerne zarje do večerne zarje. Hindujem in Egipčanom se je dan začel ob zori, podobno tudi po muslimanskem koledarju *Hidžri* dan traja od sončnega vzhoda do sončnega zahoda, Rimljanom se je dan začel ob polnoči, *Tevtoni* pa so šteli noči.

Dan pa so razdelili na manjše dele (na primer jutro, dopoldan, opoldan, popoldan, večer). Babilonci so razlikovali astronomski in koledarski dan, ta je bil razdeljen na *straže*. Trajanje straž pa se je spreminjalo z letnim časom: dnevne straže so bile daljše poleti, nočne pa pozimi. Večina »zahodnih civilizacij« (Grki, Sumerci, Babilonci, Egipčani, Rimljani in zahodno krščanstvo) je delila dan na štiriindvajset ur – dvanajst ur dnevne svetlobe in dvanajst ur teme. Cerkev pa je imela še svoj *kanonski čas*, ki je določal bogoslužje. Babilonci (po vsej verjetnosti pa že Sumerci), ki jim je bilo število dvanajst sveto oziroma mistično, so vse meritve izpeljevali iz tega števila oziroma njegovih delov ali mnogokratnikov. Dan so delili na dvanajst delov, posamezni del pa na trideset enot. Danes poznamo dva načina merjenja dneva: zvezdni dan, ki traja 23 ur, 56 minut in 4,10 sekunde in ki ga izmerimo s časom med enim in drugim pojavom istih zvezd na obzorju (kar je danes znano kot posledica Zemljine rotacije) oziroma natančneje ob pomladnem enakonočju, in solarni dan, ki pomeni čas, ki preteče med dvema pojavoma sonca v zenitu in znaša 24 ur, 3 minute in



Levji ples ob pokanju petard, Nan Tau, februar 1986, foto: R. Č. M.

večini smrtnikov nedostopno. Ukvarjali so se z magijo, zdravilstvom, opazovanjem nebesnih pojavov, astrologijo itn. V tako imenovanih visokih civilizacijah se je izoblikoval poseben privilegirani sloj duhovnikov – astronomov, ki je opazoval zvezde, luno, sonce in z njimi povezane nebesne pojave ter vplive na Zemljo, na njeno klimo. Vladarji, ki so ponavadi simbolizirali božanstva, so se večinoma zavedali vplivov nebesnih pojavov, zato so dali graditi posebne astronomske observatorije, namenjene opazovanju neba, in omogočali najrazličnejše oblike izračunavanja (npr. Stonehenge v Angliji). Nekateri so pravzaprav pomenili ogromne koledarje. Tako so lahko določali solsticij, ekvinokcij, sončni in lunin mrk ipd. Predvsem pa so lahko določali dneve verskih praznikov in praznovanj – tako ali tako so v preteklosti vsi pomembni dnevi imeli versko razsežnost.

56,55 sekunde.

Naslednja stopnja določanja koledarja je združitev več dni v večje enote. Preprosta ljudstva so pogosteje štela oziroma upoštevala mesece, sčasoma pa so začeli uporabljati ustrežnejša krajša obdobja (intervale med semanjimi dnevi). V zahodni Afriki so nekatera ljudstva upoštevala štiri, v osrednji Aziji pa petdnevni interval, Egipčani so imeli deset-dnevni interval, Rimljani so imeli vsak deveti dan sejem, osemdnevni interval (teden) so imenovali *inter nundium*. Sedemdnevni teden najverjetneje izvira (približno) iz štirih sedemdnevni luninih faz, deloma pa iz babilonskega verovanja v sveto število sedem (ki je najverjetneje povezano s sedmimi planeti). V 1. st. pr. n. št. so Rimljani prevzeli od Židov

sedemdnevni teden (biblična zgodba stvarjenja v sedmih dnevih v Svetem pismu - Genesis), kar je pozneje vplivalo tudi na krščanstvo.

Mesec določa lunacija - čas med dvema mlajema ali pa čas lunine poti okrog Zemlje. Ta čas znaša približno 29,5 dneva in je približno enak povprečnemu menstrualnemu ciklu žensk in času cikličnega vedenja različnih morskih živali. Tako je mesec že od nekdaj imel velik simbolni pomen in so ga upoštevale vse religije. Velika noč se na primer še vedno določa lunarno. Prvi koledarji so bili zbirali mesecev. Babilonci so določali dolžino meseca z devetindvajsetimi ali alternativno tridesetimi, Egipčani pa s tridesetimi dnevi. Od njih so ta sistem prevzeli tudi Grki in Rimljani, ki so v julijanskem koledarju upoštevali tudi mesece z osemindvajsetimi, tridesetimi in enaintridesetimi dnevi. Danes je znano, da je mesec dolg 29, 53059 dni.

V novo leto s Soncem, Siriusom ...

Mesec ni primeren način za določanje letnih časov, ki so solarni, ne pa lunarni pojav. Letni časi so različni glede na podnebne pasove; v tropih sta le deževni in sušni letni čas, v zmernem pasu pa so štirje letni časi. Pri določanju letnih časov so v preteklosti upoštevali neastronomska znamenja: v Sredozemlju je čas selitve žerjavov pomenil čas oranja in setve, čas, ko so polži plezali po rastlinah, je pomenil čas prenehanja okopavanja vinogradov itn. V Egiptu je letnim poplavam Nila sledilo sajenje in žetev - leto je bilo razdeljeno na tri letne čase, v Grčiji in še severneje pa so si sledili štirje letni časi različnih dolžin. Ne glede na to, koliko letnih časov je bilo, so si bili ljudje edini, da so odvisni od sonca in da jih lahko spoznavajo ter časovno določajo le z natančnim opazovanjem sonca. To so lahko počeli enostavno z opazovanjem opoldanske sence ob navpično postavljeni palici ali pa s sofisticiranim izračunavanjem pozicije sonca v primerjavi z ozvezdji ob nočnih opazovanjih.

Tako so na primer *egipčanski svečniki - astronomi* ob opazovanju zvezde Sirius (ki so jo v Egiptu imenovali Sothis) izračunali, da od prve noči, ko se prikaže Sirius na nebu, do njenega ponovnega pojava preteče 365 dni. Ta čas so imenovali »sončno« ali »solarno« leto. Z dolgoletnim opazovanjem Siriusa pa so ugotovili, da je leto malenkost daljše kot 365 dni, in sicer za približno 0,25 dneva. Ugotovili so, da preteče dvanajst polnih lun v času, ko se ponovno pojavijo določene zvezde na nebu. Zato so združili dvanajst lunarnih mesecev in ta čas imenovali leto. Vendar je sčasoma prišlo do nesorazmerja, ker - čeprav so vedeli, da je leto malce daljše kot 365 dni - niso vstavljali interkalarnih (vstavljenih) dni. Zato sta se pojavila dva koledarja: »civilni« koledar, ki je imel svoj ritem, in religiozni, ki je upošteval heliakalen vzhod Siriusa in s tem tudi čas, ko je Nil poplavljal. Že od Babiloncev so se vsi, ki so načrtovali koledarje, ukvarjali z vprašanjem, kako ugotoviti razmerje med časovnim obdobjem 365 dni, torej letom, in lunacijo, ki traja 29,5 dneva.

Večina svetovnih koledarjev ima dvanajst mesecev v letu; izjemi sta *majejski koledar*, ki ima 18 mesecev po 20 dni, in *koledar Badī* (koledar bahajske vere), ki ima

19 mesecev po 19 dni. Oba uporabljata sistem interkalarnih dni, da se ohrani ravnotežje s solarnim letom. S pravilom interkalarnosti vzdržuje ravnovesje med solarnim letom in lunarnimi meseci tudi merjenje časa po gregorijanskem koledarju, in sicer s prestopnimi leti.

»Zahodni« oziroma »krščanski« koledar je prevzel *julijanski koledar*, ki je nastal 45 let pred Kristusovim rojstvom in je veljal za zelo natančnega. Julijanski koledar je izhajal iz starorimskega in židovskega koledarja. Sestavili so ga priznani astronomi rimskega imperija s pooblastilom Julija Cezarja in ga po njem tudi imenovali. Sčasoma pa so ugotovili, da je vsako leto za 11 minut in 14 sekund predolgo, kar bi v 128 letih zneslo en dan, v tisoč letih pa več kot sedem dni. Leta 8. n. št. ga je dal cesar August popraviti. Po Juliju Cezarju so imenovali mesec, ki se je prej imenoval Quintilis, cesar Avgst pa je mesec Sextilis, ki je sledil Juliusu, preimenoval v Augustus. Sedemdnevni teden je v julijanski koledar uvedel cesar Konstantin šele v 4. stoletju n. št. Do leta 1582 je julijanski koledar že za deset dni presegal solarno leto in papež Gregor XIII. je ukazal izdelati boljši koledar. Zbrali so se najboljši učenjaki, duhovniki in astronomi tedanjega časa in izdelali koledar, ki je meril zelo natančno čas. Gregorijanski reformatorji so nekoliko, a izjemno pomembno prilagodili izračunavanje, tako da so določili prestopna leta. Odločili so se za interval štirih let, razen treh let vsakih štiristo let, ki se končajo na 00. Tako je bilo na primer leto 1600 prestopno, leta 1700, 1800 in 1900 pa ne. Leto 2000 je ponovno prestopno. Ta ključni popravek pri izračunavanju prestopnih let je pripomogel k natančnosti koledarja. V čast papeža Gregorja XIII. so ga imenovali *gregorijanski koledar*. Rimskokatoliške države v Evropi so ga prevzele do leta 1587, nekatoliške dežele pa ne, ker ga je dal reformirati katoliški papež, in so še vedno uporabljale julijanski koledar. Ob inauguraciji gregorijanskega koledarja je bilo treba »izpustiti« deset dni. Papež je razglasil, da bo 4. oktobru 1582 sledil 15. oktober 1582. Rimskokatoliškim državam tega odloka ni bilo težko sprejeti, ko pa je tudi angleški parlament sprejel koledar »novega štetja« (New Style /Gregorian/ Calendar), se je julijanski koledar od solarnega leta razlikoval že za enajst dni. Tako je angleški parlament odločil, da bo 2. septembru 1752 sledil 14. september 1752. Angleži so demonstrirali po ulicah in vpili: »Vrnite nam enajst dni!«

Zelo zanimiv je *koledar Jalali*, ki ga je ob pomoči skupine astronomov izumil pesnik, minister in astronom na dvoru perzijskega šaha Omar Khayyam leta 1077 n. št. Novi koledar so imenovali *Tarikh-I-Jalali* po takratnem šahu Sultanu Jeleledinu. Bil je izjemno natančen koledar - na primer po gregorijanskem koledarju zmanjka en dan vsakih 3.330 let, po koledarju Jalali zmanjka en dan šele v 5.000 letih. Podobno kot dosti starejši (7.-6. stoletje pr. n. št.) Zaratustrov koledar (ki je prav tako nastal na perzijskih tleh) je imel tudi koledar Jalali 12 mesecev po 30 dni, z dodanimi petimi interkalarnimi dnevi zadnjemu mesecu. Vendar je koledar Jalali uvedel prestopna leta, ki so uskladila koledar s solarnim letom.

Nastala je še cela vrsta drugih koledarjev, na primer

koledar francoske revolucije, ki je uvedel decimalni sistem: mesec so sestavljali trije tedni z desetimi dnevi, dan je sestavljalo deset ur, uro je sestavljalo sto minut, minuto pa sto sekund; vsakemu letu so dodali pet interkalarnih dni, prestopnemu letu pa šest. Koledar francoske revolucije se je obdržal le štirinajst let, to je do leta 1806, ko je Napoleon ponovno uvedel gregorijanski koledar v zameno za papežovo priznanje njegove oblasti.

... ali pa kar z Luno

Lunarni koledar je med koledarji sicer redkost, vendar zelo razširjen, saj velik del sveta upošteva muslimanski koledar *Hidžri*, ki je lunarni koledar. Ker je lunarni koledar, je leto za približno enajst dni krajše od solarnega leta. Muslimansko novo leto se zato le vsakih dvaintrideset let in pol začne ob spomladanskem enakonočju, sicer pa se novo leto premika glede na lunine cikle. Tako muslimani vsakih trintrideset let praznujejo dve novi leti v istem letu gregorijanskega koledarja. Prvi Muharram (1. mesec) leta 1362 po hedžri se je na primer ujemal z 8. januarjem 1943, prvi Muharram leta 1363 po hedžri pa z 28. decembrom 1943.

Tudi dan se, kot smo že omenili, začne pri muslimanih drugače: od sončnega vzhoda do sončnega zahoda in traja 24 ur; dan počitka pa je petek, ko naj bi se po muslimanskem verovanju končalo stvarjenje sveta. Vendar petek ni bil dan božjega počitka, kajti »Alahu po stvarjenju sveta ni bilo treba počivati, saj je Bog«, zato je dan skupne molitve. Koledar *Hidžri* je po židovski in krščanski tradiciji sedem dni združil v teden.

Ker je lunarni mesec dolg približno 29,5 dneva, se meseci izmenjujejo z 29 in 30 dnevi.

Koledar *Hidžri* je osnovan na ciklusu 30 let, sestavljenih iz 360 lunarnih mesecev, in je zelo natančen, saj le vsakih 2.500 lunarnih let zmanjka en dan. Navadna leta imajo 354 dni, prestopna pa 355 dni. Interkalarni dan dodajo 12. mesecu v 2., 5., 7., 10., 13., 16., 18., 21., 24., 26. in 29. letu vsakega 30-letnega ciklusa. Vsakih 100 gregorijanskih let je približno 103 let *Hidžri*, vsakih 100 let *Hidžri* pa približno 97 gregorijanskih let. Tako so na primer muslimani praznovali prehod v novo stoletje – 15. stoletje 19. novembra 1979 po gregorijanskem koledarju. Čeprav je današnji Iran islamska (šiitska) država, ne uporablja strogo lunarnega koledarja, tako kot drugi muslimani. Leto je razdeljeno na 12 mesecev, ki imajo perzijska (Farsi) imena, in ne arabskih kot koledar *Hidžri*. V lunarnem koledarju *Hidžri* se novo leto pomika po letnih časih nazaj, v iranskem solarnem koledarju pa je vsako novo leto na spomladanski ekvinokcij 21. marca po gregorijanskem koledarju.

Čigavo je »naše« štetje

Pomembna odločitev pri načrtovanju koledarjev je bila tudi odločitev o začetku koledarja. Začetke židovskega, julijanskega, muslimanskega in bahajskega so zaznamovali izjemni religiozni dogodki. Datum, ki je pomenil začetek starorimskega koledarja, je bil

legendarni datum nastanka svetega mesta Rim. Ta datum je zelo pomemben tudi za kristjane, ker je po njem leta 532 n. št. Dionysius Exiguus (Dionizij Mali), starokrščanski učenjak, izračunal datum Kristusovega rojstva. Ves svet je zmedel z ugotovitvijo, da se je Kristus rodil leta 1 n. št., in ne leta 0 n. št. Tudi muslimanski koledar *Hidžri* je za začetek štetje določil religiozni dogodek – Mohamedov beg iz Meke v Medino (hedžra) leta 622 n. št. V mnogih koledarjih pa so bili mejniki začetek in konec določene dinastije vladarjev (Egipt, Kitajska). Na Japonskem še vedno označijo kovance po začetnem letu vladanja cesarja.

Tisoče let mnoga ljudstva in kulture niso čutile potrebe po uskladitvi štetje datumov oziroma po uskladitvi koledarjev. Ko je Dionysius Exiguus predlagal štetje pred Kristusovim rojstvom in po njem, se je ta sistem počasi uveljavil po vsem rimskem cesarstvu; ko pa so tudi nekrščanska ljudstva oziroma narodi prevzeli gregorijanski koledar, so z njim prevzeli tudi mejnik »pred našim štetjem in po našem štetju«. Uporaba gregorijanskega koledarja se je hitro razširila po vsej zahodni Evropi in v evropskih kolonijah, počasneje pa se je njegova uporaba širila v Aziji. Japonska ga je prevzela leta 1873, Egipt leta 1875, Turčija leta 1917, Sovjetska zveza leta 1918, Kitajska pa leta 1912. Grčija ga je kot zadnja evropska država prevzela šele leta 1923. Julijanski koledar pa še vedno uporablja večina pravoslavnih cerkva, na primer grška, ruska, srbska in romunska, zato tudi velike krščanske praznike, kot sta božič ali velika noč, pravoslavni praznujejo kasneje kot katoliki.

Zadnja prizadevanja za reformo koledarja so prinesla tako imenovani *svetovni koledar*. Imena dnevov in mesecev so ostala enaka kot v gregorijanskem koledarju, leto pa je razdeljeno na štiri enake dele, ki jih sestavlja 91 dni oziroma 13 tednov. Vsako četrletje sestavljajo trije meseci, en mesec z 31 dnevi in dva meseca s 30 dnevi. Leto se vedno začne z nedeljo in konča s soboto. V »navadnih« letih se doda en interkalarni dan 30. decembru. Imenovali so ga *december W* (in naj bi bil svetovni praznik). V prestopnih letih pa se doda še en interkalarni dan 30. juniju. Imenovali so ga *junij W* (in naj bi bil tudi svetovni praznik). Tisti, ki zagovarjajo svetovni koledar, upajo, da bo pomagal k večji enotnosti in harmoniji sveta.

Kitajski koledar

Čisto posebno poglavje tega zapisa namenjam kitajskemu koledarju, ki se precej razlikuje od omenjenih, je pa še vedno v »ljudski« uporabi.

Začetki segajo v mitološko preteklost legendarnega cesarja Yaa. T'ang Ti Yaa, »cesarja zlate dobe starega veka« (ki naj bi živel v 24. stoletju pr. n. št.), je Konfucij v 6.–5. stoletju pr. n. št. postavil za svetel in trajen zgled kreposti, pravičnosti in nesebičnega razdajanja. Po legendah sta po sedemdesetih letih Yaove vladavine sonce in luna sijala kot dva dragulja, pet planetov je sijalo kot biseri, feniksi so gnezдили po dvoriščih cesarskih palač, kristalni studenci so tekli s hribov, biserna trava je prekrivala deželo, riževe žetve so bile



Astronomski observatorij v Bejingju, zdajšnji muzej, november 1993, foto: R. Č. M.

obilne, dva samoroga (simbola blaginje) sta se pojavila v prestolnici P'ing yang in pojavil se je čudovit koledar. Napisi na orakeljskih kosteh dinastije Shang (16.–11. stoletje pr. n. št.) datirajo nastanek koledarja pod vladavino mitološkega legendarnega cesarja Yaa z letnico 2357 pr. n. št.

Prav tako ti napisi kažejo, da so Kitajci vsaj do 14. stoletja pr. n. št. že poznali solarno leto s 365,25 dneva in lunarni mesec z 29,5 dneva. Koledar je upošteval letne čase in tudi lunarne mesece, zato so zadnjemu – dvanajstemu mesecu v letu dodali interkalarni mesec z devetindvajsetimi oziroma tridesetimi dnevi, ki so ga imenovali trinajsti mesec. V devetnajstih letih so sedmim letom dodali interkalarne mesece. To pomeni, da je imelo dvanajst od skupaj devetnajstih let po dvanajst mesecev, ostalih sedem pa po trinajst mesecev. Interkalarni oziroma »prestopni« mesec je bil ponavadi med 4. in 5. mesecem. Tako se je na koncu 19-letnega ciklusa kitajski lunarni koledar uskladil s solarnim letom.

Do 3. stoletja pr. n. št. je metoda interkalacije meseca padla v nemilost in vzpostavili so tako imenovani meteorološki cikel. Imel je 24 datumov, ki so pomenili začetke letnih časov (na primer »pomlad se začne, deževnica, prebujene žuželke, pomladno enakonočje« itn. do »hudega mraza«), po katerih so se kmetje dosti laže znašli. Če se je mesec začel in končal v istem zodiakalnem znamenju, so vstavili interkalarni mesec. Zodiakalna znamenja so bila ozvezdja, ki so spominjala na živali in mitološka bitja. Uvedba takšnega cikla je zahtevala odlično poznavanje astronomije, meteorologije itn.

Mesece kitajskega koledarja imajo 30 ali 29 dni, kar

izraža lunarni izvor; meteorološki cikel pa pomeni solarno leto. Mesece so navadno imenovali z vrstnimi števnikmi, včasih pa tudi po eni od dvanajstih živali, po katerih so že od pradavnine imenovali leta. Tako se je 5. februarja 2000 n. št. začelo kitajsko leto zmaja, sledila pa mu bodo leta kače, konja, ovce ali koze, opice, petelina, psa, prašiča, podgane, bivola, tigra in zajca. Po gregorijanskem koledarju se začne kitajsko novo leto nekje med 20. januarjem in 19. februarjem, odvisno od prve »nove lune«, ko sonce vstopi v zodiakalno znamenje »psa« (na Zahodu »vodnarja«). Kitajci pojmujejo svoj koledar kot »Yin-Yang li« oziroma »koledar dveh principov« oziroma »lunarno-solarni koledar«.

Sodobna znanost priznava prvenstvo stare kitajske astronomije pred ostalim svetom vsaj do 13. stoletja n. št. Čeprav je bil koledar *yin-yang li* ves čas v uporabi, so Kitajci prevzemali tudi tuje koledarje, na primer hindujski koledar med vladanjem dinastije Tang (618–907 n. št.), muslimanski koledar med vladavino dinastije Yüan (1206–1368). Gregorijanski koledar so na Kitajsko prinesli jezuitski misijonarji že leta 1582 (leto nastanka tega koledarja).² Sprejeli so ga šele leta 1912, leta 1949 pa so ga komunisti pod vodstvom Mao Zedonga dokončno razglasili za uradni koledar Ljudske republike Kitajske. Kitajski tradicionalni koledar uporabljajo v Ljudski republiki Kitajski (vštevši Hongkong in Macao), na Tajvanu, v Singapuru in številna kitajska diaspora v ZDA, Avstraliji, Južni Ameriki in drugje, predvsem za določanje tradicionalnih ljudskih praznikov, še posebej kitajskega novega leta oziroma »praznika pomladi«, ki velja za največji kitajski praznik.

Praznik pomladi

Vsa ljudstva sveta praznujejo dneve, ki se razlikujejo od običajnega delovnega dne, še posebej na Kitajskem, ki ima zelo dolgo zgodovino, pretežni del njenega prebivalstva pa se še vedno ukvarja s kmetijstvom. Dopusti oziroma letne in zimske počitnice, kot jih poznajo na Zahodu, so na Kitajskem še vedno redkost, prosto imajo le ob nedeljah¹ in ob največjih praznikih, kot je kitajsko novo leto (v mestih 3 dni, na podeželju pa si vzamejo tudi več prostih dni), po en dan pa za 1. januar gregorijanskega koledarju, 1. maj - praznik dela in 1. oktober - ustanovitev Ljudske republike Kitajske. Na Zahodu težko razumemo polni pomen kitajskega novega leta. Že v davni je začetek leta pomenil ponovno življenje, preporek. To je bil skrivnosten čas, ko je postala zemlja spet plodna. V družinskem in ekonomskem (finančnem) pogledu so ljudje ta čas pojmovali kot prelomnico. Upali so na boljše življenje in več uspeha v novem letu.

Kitajsko novo leto oziroma Praznik pomladi, kot so ga preimenovali z nastankom Kitajske republike in s prevzemom gregorijanskega koledarja leta 1912, je bil in je še vedno najpomembnejši praznik.

Že od nekdanj se je v prednovoletnem času, v obdobju velikega mraza (čas okrog 20. dne 12. meseca), začelo veliko čiščenje hiše in hišne okolice. Pomesti je bilo treba vse, tudi najbolj skrite koticke. Pometati pa so morali od hišnih vrat navznoter, sicer bi lahko »pometi

premoženje čez prag«. Premožnejši so dali prepleškati vhodna vrata, prebeliti hišne zidove in vstaviti v okna nov papir. Revnejši pa so prenovili oziroma izboljšali, kar so pač zmogli.

Ob čiščenju in drugih pripravah na novo leto je čas hitro mineval. Na severu Kitajske so darovali hišnemu bogu Zao Wangu na 23. dan, na jugu pa na 24. dan 12. meseca. Hišni bog naj bi ob novem letu odšel v nebesa poročat najvišjemu vladarju, cesarju nebes, o vedenju vsake družine v preteklem letu. Zao Wangu oziroma kralju (Wang) ognjišča (Zao) so v stari Kitajski pripisovali velik pomen. Častili so ga povsod. Prvotno so ga istovetili z izumiteljem ognja. Pozneje je v kitajskem Panteonu dobil posebno mesto bog ognja. Zao Wang pa je postal čuvar ognjišča, ki je odmerjal ljudem tudi bogastvo in življenje. Večina hiš je imela blizu ognjišča poseben hišni oltarček iz bambusa, lesa in papirja ter sliko Zao Wangu, ki so mu darovali kadila in sveče, včasih pa tudi sladkor in riževe kolačke. Okrog slike pa so bili nalepljeni papirnati trakovi z besedili: »Gospodar družine«, »V nebesih poročaj dobro« in »Ko se vrneš iz nebes, nam prinesi zdravja«. Ponavadi je bil oltarček črn od dima sveč in kadil in osmojenih ščurkov, ki so jim rekli Zao Wangovi konji. Te slike so vsako leto pred novim letom zamenjali. Revnejši, ki si niso mogli privoščiti slik, pa so blizu ognjišča nalepili rdeč kos papirja in nanj napisali ime hišnega boga ter še kakšno željo zanj. Daritev je opravil gospodar družine. Trikrat se je priklonil pred oltarčkom in se zahvalil za vse dobro v preteklem letu. Daritev se je končala s pokanjem dolge verige petard.⁴ Verovali so namreč, da pokanje in prasketanje petard ugaja bogovom, zle duhove pa odganja. Ko je počila zadnja velika petarda, so strgali s stene oziroma oltarčka sliko hišnega boga in jo ponavadi sežgali s papirnatim denarjem.⁵ Verovali so, da Zao Wangu s sežigom njegove slike omogočijo pot v nebesa. Ko je hišni bog »odpotoval v nebesa«, so ljudje laže zadihali in preživeli nekaj dni brez nadzora. Seveda je bila Kitajska multireligiozna država, kjer so v preteklosti poleg starodavnega kulta prednikov prevladovali tri religije: taoizem, konfucionizem in budizem. Prekrivale so tradicionalne praznike in verovanja s svojimi prazniki oziroma čaščenjem svojih božanstev, tako so tudi čaščenje Zao Wangu prilagodile svojim potrebam.

K zelo razširjenim navadam okrog kitajskega novega leta spada tudi obdarovanje. V preteklosti (pa tudi danes) so mestne ulice zaživele v nešteti stojnicah, kjer so prodajali značilne novoletne slike, cvetje v lončkih,



Okrašena hišna vrata s pomladnimi izreki in slikama Hišnih bogov, Nan Tau, februar 1986, foto: R. Č. M.

2 Kot zanimivost naj omenimo, da je kot dvorni astronom deloval tudi jezuit Avguštin Hallerstein, doma z mengerskega Ravbarjevega gradu pri Ljubljani (1703-1775).

3 In niti nedelje niso povsem »izumrle« kot na zahodu - takrat le v državnih podjetjih in ustanovah ne poslujejo; mnoge trgovine in tržnice pa prav ob nedeljah naredijo največ dobička, ko imajo ljudje več časa za nakupe.

4 Kitajci so izumili smodnik prav zaradi petard, ki jih še danes množično uporabljajo ob vseh večjih praznikih. Petarde omenjajo že za vladavine dinastije Tang (618-907). Ob kitajskem novem letu pokajo petarde, povezane v dolge verige, ki jih ponavadi obesijo na slemena streh, skorajda nepretrgano tri dni in noči.

5 Tudi papirnati denar ima simboličen pomen bogastva. Čim več so ga sežgali, tem več bogastva naj bi jim prinesel.

oblačila, hrano – predvsem sladkarije itn. Prodajali so tudi sezamova stebila in borove veje kot sredstvo proti zlim duhovom. Darila so bila določena z nepisanimi pravili: v bogatih družinah so se obdarovali s svilo in nakitom, daljnim sorodnikom in prijateljem pa so podarili lončnice (nikoli rezanega cvetja), čaj, redke sadeže in različne kolačke ter sladkarije.

Prednovoletni čas je pomenil tudi poravnavo dolgov. Ljudje, ki jih niso zmogli poravnati, so se skrili do novoletnega jutra. Potem so bili »varni« vsaj do naslednjega velikega praznika – praznika zmajevih čolnov. Dolžnike pa so včasih zasledovali ves zadnji dan in noč starega leta in celo na samo jutro novega leta s posebno svetilko, ki je pomenila, »da je še vedno tema«, torej je še vedno »včeraj«. Na novoletno jutro je bilo denarno poslovanje prepovedano, če pa so imeli ob sebi svetilko, je bilo tolerirano. Na srečo pa je bil v vsakem večjem kitajskem mestu »azil« – dvorišče pred templjem mestnega boga, kamor so se dolžniki zatekli. Tu so imele operne skupine v prednovoletnem času brezplačne predstave v čast mestnega boga. Začele so se 24. v 12. mesecu in so trajale do konca meseca. Tu, na tem dvorišču in ob teh predstavah, so bili dolžniki varni. Noben upnik se jih ni smel dotakniti.

Ljudje so v tem času hiše okrasili tudi s papirnatiimi trakovi z izreki za srečo in blaginjo, ki so jih nalepili okrog vhodnih vrat. Ti trakovi so bili rdeče barve s črnimi ali zlatimi napisi. Besedilo pa je bilo različno, na primer pri trgovcu: »Naj se trgovanje razširi čez vsa štiri morja«, »Bogastvo naj bo tako obsežno kot voda treh rek«, »Uspešen ob vsaki priložnosti«, »Veliko bogastvo«, pri lastniku gostilne pa: »Gostje naj bodo tako številni, kot so oblaki na nebu«. Kmetje pa so lepili trakove z željami za dobro letino. Sicer pa so bile želje povezane z denarjem, dolgim življenjem, mnogimi sinovi in uspešnostjo. Ti papirnati trakovi z željami imajo zelo staro tradicijo, saj sega vse do časa *petih dinastij in desetih držav* (907–979 n. št.), ko je dal cesar Meng Chang pozne Zhou dinastije izpisati razne izreke z dobrimi željami na table iz breskvinega lesa in jih obesiti okrog vrat palače. Ko so iznašli papir, jih je ta nadomestil. Pojem *pomladni izreki* pa se je razvil veliko pozneje v dinastiji Ming (1368–1644 n. št.). Od takrat so pomladne izreke pisali na rdeč papir. Za zaščito pred zli duhovi pa so na sama vhodna vrata ljudje lepili slike *hišnih bogov* v podobi vojščakov v popolni »srednjeveški« bojni opremi. Ti spadajo med najstarejša kitajska božanstva. Po taoistični legendi naj bi v davni preteklosti živela dva brata pod velikanskim breskvinim drevesom, ki ga niti pet tisoč mož ni zmoglo objeti. Človeštvo naj bi ščitila pred demoni z dvema tigroma. V spomin nanju in za zaščito pred zlim lepijo na hišna vrata poleg dveh hišnih bogov tudi dva tигра. Ta navada je bila in je še vedno zelo razširjena po vsej Kitajski.

Na predvečer novega leta so prižgali oljenke v vseh hišnih kotih, na ognjišču in celo pod posteljo ter pred hišo. To naj bi pregnalo vso nesrečo iz vseh kotov in prineslo svetlo prihodnost.

Ena bistvenih sestavin vsakega praznovanja so seveda dobre oziroma »posebne jedi«. Zadnji dan 12. meseca so pripravili dovolj hrane za lačne bogove in goste. Na dan novega leta namreč niso smeli uporabljati nožev in

podobnih ostrih pripomočkov, kajti po starodavnem verovanju bi lahko ti predmeti »odrezali« srečo. Tako so se, če je bilo le mogoče, izognili kuhanju na sam praznik. Bogate družine so pripravile jedi z zelo zvenečimi imeni, kot na primer *kokoš z zlatim denarjem*, *čarobna kokoš*, *ledvične cvetlice*, *kroglice iz lotosovih korenin* itn. Najbolj razširjena jed na severnem Kitajskem pa je bila in je še vedno *jiao zi* – žepki iz testa, podobni našim žlikrofum oziroma italijanskim raviolom.⁶ Na južnem Kitajskem pa so bili zelo priljubljeni kolački iz riževega testa in sladkorja. Na splošno niso jedli dosti mesa; če pa na predvečer novega leta ni bilo slišati razsekavanja perutnine za polnilo žepkov iz testa, je veljala družina oziroma gospodinjstvo za zelo revno. Če je družina zmogla, so žepke napolnili še z bonboni, kovanci, arašidi, dateljni in kostanji; v bogatih družinah pa celo z zlatom, srebrom in poldragimi ter dragimi kamni. Kdor je našel kaj takega v žepku iz testa, je to razumel kot dobro znamenje. Kovanci so pomenili, da novi lastnik ne bo nikoli reven; arašidi dolgo življenje, dateljni in kostanji pa, da se bo kmalu po poroki rodil sin.

Na predvečer novega leta se je vsa družina zbrala okrog ognjišča, vsi so jedli in pili ter se zabavali vso noč. Igrali so karte ali »Mah Jong« (kitajske domine). Temu so rekli *čuvanje leta* – v miru so se želeli posloviti od starega leta in pričakati novega. Na podeželju so šli ponekod kmetje v prvi uri novega leta iz hiše in z lesenim drogrom udarjali po smeteh in rotili za bogastvo ter srečo v pravkar začetem letu. Drugod pa so, preden so šli spat, obrnili čevlje s podplati navzgor. Verjeli so, da se bodo čevlji, če bodo zli duhovi hoteli povzročiti nesrečo, obrnili na podplat. Zjutraj, ko bodo čevlje obuli in naredili nekaj korakov, pa se bodo duhovi razblinili. Na prvi dan novega leta so vsi družinski člani oblekli nova oblačila in pri zajtrku se je zbrala vsa družina.⁷ Žepke iz testa so navadno pojedli za zajtrk. Ta zajtrk so imenovali *obrok snidenja*. Poleg žepkov so pojedli tudi precej surove zelenjave,⁸ ki je simbolizirala bogostvo, kajti pismenka za surovo zelenjavo »Sheng cai« in pismenka za *postati bogat* se zelo podobno izgovarjata.

Ob čakanju na novo leto so imeli ponoči tudi verske obrede: čaščenje prednikov, čaščenje bogov neba in zemlje in čaščenje hišnega boga. Nekateri družine so vse obrede ponovile dvakrat: prvič pred polnočjo kot slovo in drugič po polnoči kot dobrodošlico. Obrede je opravljal hišni gospodar. Darovali so hrano in kadila ter vse skupaj zložili pred hišni oltar. Po končanih obredih so ponovno prižgali verigo petard, ki je s prasketanjem in pokanjem preganjala zle duhove.

Na prvi dan novega leta so bile ceste prazne. Ljudje so ostajali doma, kjer so igrali različne družabne igre, na primer karte, kocke, »Mah Jong« ipd. Obiskovali so le najozje sorodnike in si voščili vse najboljše v novem letu. Odraslim obiskovalcem so ponudili čaj, vino, tobak in bučne peške, kajti po starem verovanju ne bi smel imeti v prvi polovici 1. meseca nihče praznih ust. Otrokom pa so ta dan (ali pa že na predvečer novega leta) podarili *novoletni denar*, zavit v rdeč svilen papir. Poleg tega pa so jim podarili še *pomarančo sreče*, ki je bila zelo dobrodošlo in priljubljeno darilo, kajti kitajski izraz za pomarančo in srečo je bil enak. Drugi dan novega leta

so se napotili v tempelj sorodstva – klana, kjer so jim ponudili hrano in vino ter so se zabavali z različnimi igrami. Bogatejše družine so proslavljale kar dva tedna v novem letu, revnejši pa so si vsaj odpočili.

Na jugu Kitajske so bili in so še vedno v novoletnem času zelo popularni *levji plesi* in *tekmovanja v bobnanju* ter *igranju na gonge*. Zvoke velikih bobnov in gongov je bilo slišati še posebej na podeželju vse do petnajstega dne prvega meseca. Vsaka vas je sestavila skupino, ki je igrala na velik boben (podoben našim pavkam), ki sta ga prenašala vsaj dva mladeniča, par činel in več bronastih gongov. Bobnar je »vodil orkester« in ostali so mu sledili z neznansko energijo. In ko so se srečale skupine tolkalcev iz več vasi, je hotela ena preglasiti drugo in razlegal se je neznanski trušč, ki je spominjal na potresni sunek ali tisoče konj, ki se bližajo v galopu. Tudi ta trušč je imel simbolni pomen zaščite pred zlimi duhovi kot je pokanje petard. Levji plesi so potekali od četrtega do petnajstega dne prvega meseca. Izvajale so jih skupine sedmih, desetih ali več našemljenih mladeničev iz posameznih vasi, ki so hodili od vasi do vasi, od hiše do hiše. Vsaka skupina je nosila opremo, po kateri je bila prepoznavna; najbolj slikovit pa je bil lik leva, v katerega sta bila napravljena dva mladeniča: eden je nosil veliko levjo glavo in odpiral usta, premikal oči in ušesa, drugi pa je nosil trup in rep ter se z njim zvijal pred številnimi gledalci. Levja glava je bila izdelana iz papirnate kaše in bambusa, trup in rep pa iz blaga. Levji ples so spremljali udarci bobnov, činel in gongov. Dva sta bila našemljena v opici, dva pa v klovn, ki sta prevračala kozolce in zabavala publiko. Skupina z levom na čelu je hodila od hiše do hiše in prinašala srečo ter blaginjo. Ko je lev priplesal na hišno dvorišče, je hišni gospodar zažgal venec petard, lev in maske pa so zaplesale. Na visokem drogu so imeli privezan list solate ali solatno glavico (surova zelenjava), pod njo pa rdečo vrečko z denarjem, ponekod pa tudi pomarančo.⁹ Lev se je med plesom približal drogu in požrl pomarančo, vrečko z denarjem in solato. Levji plesi so bili kombinacija umetnosti, mitologije in gibov »kung fu«. Vsak levji gib je spremljal poseben ritem bobna, bobnu pa so sledile činele in gongi.

Na Kitajsko so prve leve pripeljale karavane po *Svileni cesti*. Perzijski šahi in afganistanski vladarji so pošiljali leve kot darilo kitajskim cesarjem za pridobitev pravic do trgovanja s Kitajsko. Tako so se prvi *levji plesi* pojavili med vladavino dinastije Han (205 pr. n. št.–220 n. št.), med vladanjem dinastije Tang (618–907 n. št.) pa so dosegli vrhunec. Izvajali so jih med verskimi prazniki. Levji plesi so se razširili celo v Korejo in na Tajvan.

Po letu 1946, v času komunistične Kitajske, se je seveda marsikaj spremenilo. Do leta 1966 (začetka kulturne revolucije) je praznovanje praznika pomladi potekalo še po bolj ali manj utečenih tradicionalnih vzorcih. Oblike praznovanja so ostajale podobne, vsebina pa se je počasi spreminjala. Manj je bilo verskih obredov, pa tudi krasitev se je spremenila. Pomladni izreki oziroma rdeči trakovi, ki so jih lepili okrog hišnih vrat, so dobivali drugačno vsebino: na primer samo še »praznik pomladi« ali »novo leto«. Spreminjala se je tudi vsebina tradicionalnih novoletnih slik. Prej so bile polne simbolike sreče, blaginje, bogastva v družini: podobe

ribe,¹⁰ breskve, lotosovega cveta, okroglega dojenčka. V socializmu so jih nadomestili simboli kolektivnega. Bogove, ki so varovali hišna vrata, so zamenjali sodobni vojaki Rdeče armade, ki so jih prav tako lepili po vratih. Čas kulturne revolucije (1966–1976) pa je pomenil izrazit prepad med »starim« in »novim« ter je socialistično vmešavanje v tradicijo pripeljal do absurda. Po letu 1977, še bolj pa v 80. in 90. letih, so se stvari normalizirale in danes se meša staro z novim, tradicionalno s sodobnim kot drugje po svetu. Še vedno pa je praznovanje praznika pomladi oziroma kitajskega novega leta najpomembnejše za večino Kitajcev.

Pri tem je treba poudariti, da na Kitajskem poleg Han Kitajcev¹¹ živi 55 manjšin, ki praznuje številne praznike. To je še vedno predvsem družinski praznik, ko se sreča vsa družina, kar se nekaterim zgodi res le enkrat na leto.¹² Prednovoletni čas pa je še posebej po partijsko dirigirani in tudi splošno sprejeti sintagmi »Ena država, dva sistema« postal izrazito potrošniško naravnani. In v tem pogledu ni prav nobene razlike več med »Christmas time« na Zahodu in praznikom pomladi na Kitajskem.

Literatura

- Blunden, Caroline, Elvin, Mark (1983), *Cultural Atlas of China*, Phaidon Press Ltd., Oxford.
- Duncan, David Ewing (1998), *The Calendar*, Fourth Estate, London.
- Huanxing, Qiu (1992), *Folk customs of China*, Foreign Language Press, Beijing.
- Huanxing, Qiu (1993), *A cultural tour across China*, New World Press, Beijing.
- Latsch, Marie-Luise (1984), *Der Mondkalender und fünf traditionelle Feste*, Interkul, Beijing.
- Renzuo, Si, Enlan Peng (1994), *China*, Flint River Press Ltd., London.
- Rošker, Jana (1992), *Zmajeva hiša*, Oris kitajske kulture in civilizacije, CZ, Ljubljana.
- Šmitek, Zmago (1995), *Srečevanja z drugačnostjo*, slovenska izkustva eksotike, Didakta, Radovljica.
- Westheim, Margo (1993), *Calendars of the World. A look at calendars & the ways we celebrate*, Oneworld Publications, Oxford.
- Xing, Qi (1988), *Folk customs at traditional Chinese Festivities*, Foreign Language Press, Beijing.

Vir

- Čeplak, Ralf (1985/86), *Terenski zapiski Nan Tau*, Guangdong, Encyclopedia Britannica Online.

6 Marko Polo je poleg mnogih drugih izumov s Kitajske prinesel v Evropo tudi špagete in raviole.

7 Družina na Kitajskem je vse do 70. let 20. stoletja pomenila tako imenovano razširjeno družino: stari starši, mož in žena in otroci oziroma vnuki. Po kulturni revoluciji, še posebej s propagando družine z enim otrokom v 80. in 90. letih, pa so se družine zelo skrčile in v mestih danes živijo ponavadi skupaj le mati, oče in otrok.

8 Kitajci sicer sploh ne jedo surove zelenjave, celo solato poparajo.

9 Glej že opisane simbole: pomaranča pomeni srečo, surova zelenjava pa bogastvo.

10 Beseda *yu* pomeni v kitajščini ribo ali izobilje.

11 V prispevku ves čas govorimo o Han Kitajcih.

12 Na Kitajskem je pogosto vsaj en družinski član zaposlen zelo daleč, morda tudi v več tisoč kilometrov oddaljeni provinci. Mnoge družine živijo ločeno življenje in jim kitajsko novo leto pomeni edino priložnost za snidenje.

KITAJSKA KALIGRAFIJA KOT UMETNOST

Na začetku bi rada pojasnila, kaj pomeni vrsta kitajske umetnosti, ki jo imenujemo kaligrafija, kako se je razvijala od davnih časov prvih kitajskih dinastij do danes, kako pomembna je ta vrsta kitajske umetnosti za tradicionalno kitajsko slikarstvo in za razvoj kitajskih pismenk. Hkrati bi vam rada predstavila, kako pomembna je kaligrafija za vsakega Kitajca v njegovem vsakdanjem življenju in kako tesno je povezana z drugimi vrstami umetnosti, tudi abstraktnimi. In navsezadnje, skušala se bom dotakniti njene popularnosti v preteklosti in v času, v katerem tudi sama ustvarjam.

Kaligrafija je na Kitajskem samostojna tradicionalna umetnost. Kadar govorimo o njej, ponavadi mislimo na kaligrafsko umetnost, tako kot govorimo o umetnosti kiparstva in slikarstva. Ljudi, ki se ukvarjajo s kaligrafijo, na Kitajskem imenujejo kaligrafi, tako kot tiste, ki se ukvarjajo s slikarstvom ali kiparstvom, imenujejo slikarji oziroma kiparji.

Če potujemo po svetu, lahko med vzhodom in zahodom že na prvi pogled opazimo kulturno razliko pri zaznamovanju pomembnih dogodkov. Na zahodu najdemo na trgih in parkih kipe vojskovodij in drugih znanih oseb, nasprotno pa je na vzhodu na podobnem mestu največkrat le kamen z napisom, ki je delo mojstra kaligrafije. Kot so stari grški in rimski kipi ter kasnejša dela, od renesančnih do povsem sodobnih skulptur, lahko ključ za prepoznavanje civilizacijskih obdobij, tako imajo tudi kitajski napisi podoben kulturni pomen, saj tipi in slogi kaligrafije enako izražajo posamezna obdobja kitajske civilizacije. Ob prelomnih in pomembnih dogodkih so imeli na Kitajskem navado pritegniti znane mojstre kaligrafije, da so na različno oblikovane kamne napisali in vrezali, kakšne zasluge je kdo imel in kaj je bilo tako pomembnega, kar naj ostane

trajno vklesano v kamnu za prihodnje rodove.

Pred nekaj leti me je Alenka Auersperger prosila, da bi ilustrirala njeno knjigo Kitajski zapisi. Zgodba je opisovala leto 1989 in njeno osebno ljubezensko doživetje na Kitajskem, ki se je časovno ujemala s študentskimi protesti in njihovim bojem z oblastjo. Kot Kitajka sem želela to likovno obdelati, vendar nisem hotela uporabiti figuralike, ki bi me lahko zaradi politične vsebine omejevala. Zato sem se odločila, da bom knjigo opremila kaligrafsko, ker je bila ta tehnika primernejše izrazno sredstvo, s katerim sem lahko posredno ilustrirala obravnavane teme. Tak način ilustriranja je lahko včasih enostavnejši, ker se s kaligrafskimi simboli lažje in manj obremenjeno izrazi umetnikova osebnost.

V tradicionalni Kitajski je bila kaligrafska umetnost osnova slikarstva. Vsak, ki se je hotel dobro naučiti umetnosti slikanja in dobiti družbeno priznanje, je moral prej poznati vsaj temeljna načela kaligrafije. Na Kitajskem je slikarska umetnost hkrati tudi umetnost pisanja. Ne samo zato, ker je kaligrafija neločljiv, sestavni del kitajskega slikarstva, saj je ponavadi ob vsaki figurativni sliki videti tudi kaligrafsko izdelano pesem ali krajše besedilo, ki pripomore k celovitemu razumevanju kompozicije dela, marveč tudi zato, ker je kaligrafska umetnost ena temeljnih prvin pri uporabi čopiča, papirja in tuša ter označuje notranjo strukturo tradicionalnih kitajskih slik.

V zgodnji dobi so bile pismenke še najbolj podobne slikovni pisavi. Pisava dinastije Shang (16.–11. stoletje pr.n.št.) se imenuje *jiaguwen*, kar pomeni pisava na kosteh in želvjih oklepkih, ter je bila zgodnja predhodnica današnje kitajske pisave. Uporabljali so že skoraj 4.000 pismenk, od katerih je približno polovica razvozlanih. Med njimi najdemo številne pismenke, ki jih v sodobnejši obliki uporabljamo še danes. Za poznavanje dolgega zgodovinskega razvoja kaligrafije je treba zato poznati tudi razvoj pisave. Ta se je razvijala v skladu s sredstvi, s katerimi so pisali v posameznih zgodovinskih obdobjih. Vrezovanju v kosti so sledile bolj blage oblike, ki jih je omogočalo vlijanje v bron. Tako je nastala *jinwen* ali pisava na bronastih posodah, ki je značilna za zgodnje obdobje dinastije Zhou (11.–8. stoletje pr.n.št.) in je še vedno podobna slikovnemu zapisu.

Nadaljnji razvoj je vodil v vse večjo abstrakcijo in stilizacijo pismenk. Z uporabo neke vrste nalivnika sta nastali najprej velika pečatna pisava *dazhuan* in nato ob prvi standardizaciji približno leta 200 pr.n.št. še mala pečatna pisava *xiaozhuan*. Ime sta dobili, ker sta se kasneje uporabljali predvsem za napise na pečatih.



Wang Huiqin, Instalacija s kaligrafijo 1998, Bologna Italij, Galeria dell'arte moderna

Naslednje poenostavitve pisanja je pomenila uvedba lesenega pisala z mehko vlaknasto konico, ki so jo pomakali v črnilo. Posledica uporabe tega grobega pisala je bila, da so vse okrogline spremenili v lomljene poteze. To pisavo so standardizirali na začetku dinastije Han (2. stoletje pr.n.št.) kot uradniško pisavo ali *lishu*. Končno preoblikovanje pismenk je нареkovala uporaba čopiča, ki se je prav tako uveljavila že med vladavino dinastije Han. Čopič je omogočal oženje in debelitev potez ter zaključne koničaste izpeljave, a je zahteval tudi stroga pravila glede zaporedja in smeri. V tej tehniki, ki je odločilno vplivala tudi na razvoj kitajskega slikarstva, so se že od obdobja Tang razvili najpomembnejši kaligrafski slogi. Takrat je razvoj kaligrafije dosegel svoj vrh, zato ostajajo slogi iz tega obdobja v veljavi vse do današnjih dni. V času dinastije Tang so živeli tudi nekateri najbolj slavni kitajski kaligrafi. To so bili Liu Gongquan, Yan Zhenqing in Ouyang Xun. Glavni lepopisni slogi iz tistega časa so običajna pisava *kaishu*, napol izpisana ali kurzivna *xingshu* in različne vrste izpisane ali travne pisave *caoshu*, ki so že povsem izgubile svojo slikovno naravo in učinkujejo zato povsem abstraktno. Oba tipa pisav sta nastala v obdobju Han, ko so normalno pisavo začeli pisati hitreje in pri tem med seboj povezovati posamezne poteze. Najpomembnejša

predstavnik tega sloga sta Huang Xizhi in njegov sin Huang Xianzhi iz 4. stoletja n.št.

Do zadnje dinastije se je kot plod ne preveč strogo nadzorovanega razvoja pisave nabralo nad 40.000 kitajskih pismenk. Skozi stoletja je nastalo neznansko število pismenk, ki so jih uporabili le enkrat v natančno določeni zvezi, kasneje pa nikjer več. Sodobni slovarji so to število skrčili na približno 10.000 pismenk, od katerih jih je v običajni rabi še vedno skoraj polovica, med vsemi temi pa je samo nekaj sto takih, ki izhajajo neposredno iz slikovnega zapisa. Zanimivo pa je, da v severnem delu province Yunnan ljudstvo Naxi še danes uporablja slikovno pisavo v poeziji, za molitve in v vsakdanjem življenju za napise nad vhodnimi vrati hiš. Leta 1998 sem to pisavo lahko videla na lastne oči. Je edina tovrstna pisava na svetu, ki jo še vedno uporabljajo in je tako rekoč živi fosil.

Večina kitajskih slikarjev meni, da temeljita kitajsko slikarstvo in kaligrafija na skupnih, neločljivih načelih. Lep primer je Wu Chagsuo, čigar umetniško pot in umetniške uspehe pojasnjujejo glavna razmerja skupnega izvora tradicionalnega slikarstva in kaligrafije ter povezanost slikarstva s pesništvo. Wu Changsuo je živel v prelomnem času (1844–1927) med starim in sodobnim obdobjem slikarske zgodovine. Njegova slikarska

dela so sijajen povzetek več kot tisočletnega tradicionalnega slikarstva. Že od otroških let je rad študiral in se ukvarjal z umetnostjo vrezovanja pečatov. Z devetindvajsetimi leti je prišel v Shanghai in zato razvil poseben in povsem osebni slog kaligrafije. Ko je bil star 47 let, se je domislil, da bi se lotil slikanja, in poprosil takrat najbolj znanega slikarja shanghajske šole, Ren Boniana, da bi ga poučeval. Ta ga je sprejel kot prijatelja in mu predlagal, naj takoj kaj naslika. Wu Changsuo, ki še ni dojel, zakaj pravzaprav gre, je sproščeno povlekel nekaj črt. Bile so odločne in močne. Ren Bonian se ni mogel zadržati in je zavpil: »Odlično«. Wu Changsuo je mislil, da se mojster šali. On pa je resno dodal: »Tvoje črte so že prekosile mene. Pri slikanju boš imel gotovo veliko uspeha.« Res je postal eden najpomembnejših kitajskih slikarjev. In vsak mojster kaligrafije lahko tudi na področju slikarske umetnosti načelno doseže visoko umetniško raven.

V kitajski zgodovini je bilo več uspešnih slikarjev kot kaligrafov, zato velja, da je težje obvladati kaligrafijo kot slikarstvo. Kaligrafija se ne more opirati niti na barve niti na figuraliko, zato so pomembnejše duhovne vrednote in nematerialne kategorije kot pa izrazna moč potez in umetniški čar. Ker so kitajski slikarji največkrat tudi kaligrafi, je v navadi, da kadar podpisujejo svoje

slike, ne napišejo »naslikal«, temveč raje uporabijo izraz »napisal« ta in ta slikar. Med kaligrafiji slikarji je zanimiv Zheng Banqiao, ki je slikal bambus tako, kot bi pisal pismenke, zato so njegova dela hkrati slike in kaligrafija. Med kitajskim slikarstvom in kaligrafijo skoraj ni razlike in je hkrati zelo velika. Imata namreč skupen izvor (materijo). Za svoje izražanje potrebujeta čopič, papir in tuš. V sliki in kaligrafiji lahko najdemo piko, potezo in barvo. Kitajski čopiči morajo imeti zelo mehko in prožno konico, ki vpija veliko vode. Z njimi se izraža notranje razpoloženje in moč slikarja, saj čopiči sledijo roki, ki jih drži. Zelo velike spremembe so očitne v stilih pisanja glede na to, ali jih umetnik ustvarja kot pesnik, pisatelj, glasbenik. Kaligrafija je namreč glasba črte in pike. Tako kot tiha melodija, ki prehaja iz počasnega v hiter ritem in od nežnega k močnemu. Porabljata enako tehniko slikanja in enake materiale: okrogle čopiče, tuš vodo in svilo ali poseben ročno izdelan papir *xuanzhi*, ki ga izdelujejo na območju sedanje province Anhui. Papir slovi zaradi svoje trdnosti in dobre vpojnosti.

Zelo pogosta je tudi skupna kombinacija slike in kaligrafije kot enotnega umetniškega izdelka, ki se uveljavlja že vse od dinastije Tang (618–907). Z razvojem teh, čopiču prilagojenih stilov pisave se je na Kitajskem hkrati razvila kaligrafija kot posebna zvrst likovne umetnosti, ki je izražala svoja občutja in svojo likovno govorico tudi z abstraktnimi pismenkami. Tako lahko v procesu razvoja kaligrafije vidimo tudi proces izražanja čustev s kaligrafijo. Pri tem gre za popolnoma abstraktno obliko likovne umetnosti, ki je na Kitajskem dobila tudi teoretsko potrditev. Umetnostni kritik Qing Hao (960–1279) iz dinastije Song je v knjigi Metode slikanja s čopičem »*Bi fa ji*« o kaligrafiji zapisal: »Čopič mora slediti srcu.« Ali drugače, kot kitajski poznavalci radi govorijo o dobri kaligrafiji, »nima glasu in je vendar glasba«.

Sorodnost kitajskega tradicionalnega slikarstva s kaligrafijo in pomen, ki ga je to slikarstvo posvečalo kaligrafiji, je razvidna iz prepričanja, ki je veljalo med kitajskimi izobraženci, da tisti, ki obvlada kaligrafijo in se nato nauči še slikati, enako izraža čustva; zunanja oblika se nekoliko spremeni, vsebina pa ostaja enaka. S to opredelitvijo si skušajmo predstavljati, kakšne so možnosti za prenos abstraktnih elementov iz kaligrafije v tradicionalno kitajsko slikarstvo in kako lahko kaligrafija nanj neposredno vpliva. V razmerju kitajske kaligrafije do tradicionalnega slikarstva je pomembno tudi to, da se je kaligrafija v zgodnji dobi hitreje razvijala in da je bila abstraktna kaligrafska umetnost tudi sistematično teoretsko obdelana prej kot slikarska. Kaligrafija je namreč med vladavino dinastij Jin (1115–1234) in Tang, ko se je slikarstvo kitajskih izobražencev šele začelo intenzivneje razvijati, že dosegla svoj vrhunec in po dinastiji Tang ni več doživljala bistvenih sprememb, vendar je vse do danes ostala močan vir inspiracije za kitajsko slikarstvo. Precej pa je tudi vplivala na teorijo slikarstva.

Osnovna pripomočka kitajske kaligrafije, črn tuš in čopič, sta kaligrafiji privedla do abstraktnega izraza, pri čemer je forma docela podrejena ideji in ustvarjalčevemu duhu. Ta princip je zelo zgodaj prešel v tradicionalno slikarstvo in postal temeljno pravilo, češ

da ni potrebno realistično upodabljanje oziroma da realnost ni nujno podobna zunanjemu videzu, zato ni bilo kitajsko slikarstvo nikoli natančen posnetek realnosti, forma pa le pripomoček za izražanje idej in občutkov. V tem sklopu sta lahko tudi tuš in čopič obdržala kaligrafske prvine in zmogla ustvariti ugodne možnosti za reševanje tako formuliranih teoretskih načel.

Kitajsko slikarstvo lahko zaradi kaligrafskih prvin na primer z linijami nadomesti svetlobo in senco ter se tako izogne številnim podrobnostim, kar slikarju omogoča, da lahko hitreje, laže in bolj neposredno doseže duhovno zblizanje ali združitev s sliko. S tem je zadoščeno tudi načelu, ki ga je že v 3. stol. pr. n. št. opredelil daoistični filozof Zhuangzi, o popolni slikarjevi predanosti sliki, tako da se v jedru združita v eno. Tako slikarstvo je podobno iskanju abstraktnih načinov izražanja v zahodnem slikarstvu, v katerem so začeli razbijati ustaljene okvire, se osvobajati starih norm in se usmerjati v neposredno izražanje notranjih želja.

Ker kitajsko tradicionalno slikarstvo nikoli ni težilo k realističnemu upodabljanju, perspektivi, svetlobi in zunanji obliki, barve niso bile pomembne. Zunanje oblike so samo nakazali s kaligrafskimi metodami in si prizadevali, da bi slika izražala predvsem umetnikov značaj, njegovo videnje in občutenja. Ni čudno, da je evropske slikarje poznega 19. stoletja pritegnila tudi umetnost Daljnega vzhoda. Mikali so jih predvsem svobodno interpretiranje zunanjih oblik, postavljanje večperspektivnih fokusov glede na slikarjeve izrazne želje ter uporaba črno-bele tehnike kot abstrakcije pri barvah.

Kitajska šola polivanja tuša je bila nov korak v osvobajanju s kaligrafijo določene tradicionalne tehnike slikarstva kot neposredna metoda za izražanje občutkov in idej. Polivanje tuša je vplivalo tudi na druge tradicionalne slikarje, da so opuščali predpisani klasični stil slikanja s čopičem. Tako je vzniklo tudi tako imenovano »slikarstvo brez kosti«, ki je sicer še vedno uporabljalo čopič, vendar brez sicer obvezne uporabe linij in pik. Vse te oblike neposrednega izražanja pa je navdihnila filozofija meditativne budistične sekte Chan, bolj znane z japonskim imenom Zen. Kitajska teorija govori o slikarstvu, kakršna sta polivanje tuša in slikarstvo brez kosti, kot o sporočilu srca ali o sledih duše, kar kaže na prevladujoči element abstraktnega izražanja notranjih procesov in nezavednega, tudi v skladu s teoretičnimi razmišljanji Kandinskega.

V 5. stoletju je veliki umetnostni kritik in slikar Xie He postavil temeljna pravila kitajskega tradicionalnega slikarstva, ki so ostala veljavna skoraj do danes. V knjigi *Gu hu pin lu*, ki je eno najpomembnejših teoretskih del kitajskega slikarstva, je določil šest načel, ki naj bi jih dobro slikarstvo upoštevalo. Postala so temeljna pravila tradicionalnega kitajskega slikarstva. Prvo in najpomembnejše pravilo je, da se z notranjo energijo *qi* doseže duh življenja oziroma vtis življenjskega gibanja. Po drugem pravilu je treba ohraniti značilnosti slikanja s kitajskimi čopiči in torej izrabiti njihove izrazne metode. V skladu s tretjim pravilom je treba slikati podobo in določiti zunanjo formo glede na objekt

slikanja. Četrto pravilo dovoljuje, da slikar glede na potrebe umetniškega učinka po svoje spreminja barve. V petem dopušča, da slikar glede na želeni učinek svobodno določa strukturo predmetov na sliki in pri tem svobodno kombinira izbrane motive v prostoru, dela izreže in izpušča, kar se mu ne zdi bistveno, zato so na kitajskih slikah pogosto večje bele praznine. Zadnje, šesto pravilo zagovarja slikarjevo subjektivno razmerje do prenašanja motivov in slikanja.

Kar tri pravila so povezana s teorijo kaligrafije, in sicer prvo o upodabljanju duha, drugo o uporabi čopiča in peto o izrabi prostora, delno pa tudi četrto o svobodni uporabi barv, če upoštevamo, da kaligrafija porablja samo črn tuš in da je tudi v slikarstvu pogosta črna bela tehnika ali njeno kombiniranje z dodatnimi barvami. Tako izrazit delež kaligrfske teorije je nadaljevanje razvojne pomembnosti slikarstva kitajskih izobražencev, ki je doživljalo razvojni vzpon pozneje kot kaligrafija, zato so to teorijo takoj prenesli tudi v slikarstvo izobražencev. Hkrati je zelo vplivala tudi na slikarsko teorijo, ki jo je oblikoval Zao Wuji ali po francoski različici imena Zao Wou-ki¹, kot ga Zahod bolj pozna. Študiral je na slikarski akademiji v mestu Hangzhou. Slikal je večinoma v olju, pa tudi majhne krajine v tradicionalnem kitajskem stilu, ter pokazal precej domišljije in zanimanja za nove poizkuse, čeprav je v bistvu ostajal še povsem kitajski.

Ko je prišel leta 1947 v Pariz, je prvič zapadel pod močan vpliv sodobne zahodne umetnosti in najprej začel slikati po vzoru »mišljenjskih krajin«, ki jih je slikal Paul Klee. Hkrati se je počasi približeval abstrakciji in začel slikati velika platna, na katera je včasih vključil arhaične kitajske pismenke in se s tem navezoval na staro kitajsko izročilo, v katerem imata slikanje in pisava skupen božanski izvir. Vključevanje pismenk vliva sliki bogato vsebino in asociacije, ki jih zahodnemu abstraktnemu slikarstvu primanjkuje, zato so ta vzor posnemali tudi mlajši kitajski slikarji, ki so se v iskanju svoje abstraktne poti v zahodnih okoljih zgledovali po njem.

Zao Wujijev prispevek neobjektivni umetnosti je šel še korak naprej, ko je v šestdesetih letih na velikih oljih povezoval kaligrfski duh in zanos z atmosferskimi globinami ter vesoljskimi perspektivami, pri katerih ni več razviden zahodni vpliv, temveč je izraz povsem kitajskega dojemanja in občutij prostorskih razsežnosti. Kitajskemu slikarju namreč ni za zunanjo podobo predmetov, marveč ga vabi, kar je zadaj, kot so meglice na tradicionalnih kitajskih slikah, ki namigujejo na realnost, skrito za tem, kar lahko zazna oko. Tako so tudi Zao Wujijeva abstraktna platna abstrakcije pokrajin in pejsažev podobnih tistim, ki jih najdemo pri polivalcih tuša ali slikanju brez kosti v tradicionalnem kitajskem slikarstvu.

Zao Wuji je o sebi in svojem slikarskem razvoju dejal, da ne more zanikati vpliva, ki ga je imel na njegov razvoj Pariz, vendar mora poudariti, da mu je dajalo moč za nadaljnjo rast in samozavest, ker je počasi, znova odkrival Kitajsko. V njem je bilo še vedno čutiti kitajsko tradicijo, vendar pa se je lahko osvobodil in spremenil v novo ustvarjalno silo šele pod vplivom okolja v Parizu. Posebno zanimiv v obujanju kitajske abstraktne tradicije

v sodobnem abstraktnem slikarstvu je Zhang Daqian², ki je bil že priznan in slaven slikar tradicionalnega kitajskega slikarstva. Ko pa je leta 1954, star že 56 let, zapustil Kitajsko in se preselil v Brazilijo, je pod vplivom stika s sodobno zahodno umetnostjo obudil staro tehniko polivanja tuša ter jo začel uporabljati v sodobnem slikarstvu. Bil je tudi osebni prijatelj Picassa, s katerim sta imela leta 1956 dolge in koristne razprave o poteh sodobnega slikarstva. Iz besed, ki jih je Zhang Daqian izrekel o slikanju in slikarskih metodah, lahko razberemo njegovo razmerje do lastnega slikarstva in tehnik, ki jih je uporabljal. Rekel je, da za slikarja, ki mu je uspelo in je njegova tehnika že dosegla tako stopnjo, da lahko slika vse prostore in prostranstva do zadnjih meja in pri tem dosega občutek enotnosti, sploh ni več pomembno, kakšno tehniko uporablja; zato ni več ničesar, kar bi ga lahko še utesnjevalo. Iz teh misli je razvidno, da ostaja stara kitajska daoistična misel tudi v sodobnem kitajskem slikarstvu še vedno aktualna in pomembna tudi pri iskanju novih abstraktnih poti.

Pod dinastijo Tang je Zhang Yanyuan v knjigi o zgodovinskem pregledu znamenitih slik Lidai ming hua ji zapisal: »Če se slika s temperamentom notranje energije *qi*, potem je forma v sliki že vsebovana.« Kritiki iz dinastije Song, Deng Chun, je v svojem pregledu slikarstva *Hua ji za shuo* menil: »Koristnost slikarstva je zelo velika. Vse, kar je na nebu in na zemlji, lahko slikamo in za vse, kar lahko slikamo, je metoda samo ena, in to je, da prenašamo duha.«

V zadnjih dveh desetletjih so se zelo okrepili kitajski stiki z zahodno umetnostjo in njenimi sodobnimi tokovi. Z novimi tehnikami tiska in pisanja z računalniki se je začel manjšati pomen ročnega pisanja pismenk, s čimer se zmanjšujeta tudi koristna uporabnost in družbeni položaj pisanja na roko. Tako se tudi kaligrafija osvobaja povezave z uporabno funkcijo pisave in prehaja povsem v domeno umetnosti. Pod temi vplivi so številni kitajski slikarji začeli zavračati prestroga pravila, ki jih je nalagala tradicija in so zaradi občutka utesnenosti začeli iskati nove poti. Glede na to moramo zato razlikovati staro in sodobno kaligrafijo. Pri tem so jih zahodni umetniki, ki jih je pritegnila kitajska kaligrafija, celo pogosto prehiteli in bili drznejši od svojih kitajskih sodobnikov, saj so slikarji, kot so Joan Miro, Mark Tobey, Franz Kline, Antonio Tapiez, doumeli, kako lahko inspiracija vzhodne umetnosti obogati njihova dela.

Pri učenju kaligrfske umetnosti je treba najprej obvladati kaligrfske tehnike, kar zahteva veliko truda in časa. Nato ostane le še eno pravilo kaligrafije in slikanja s čopičem, ki pravzaprav ni več pravilo: »*Dao wu dao*«, kar pomeni poti in brezpotja.

¹ Zao Wou-ki se je rodil 1921 v Pekingu in se je s 14. leti vpisal na umetniško šolo v Hangzhou. Leta 1948 je prišel v Pariz, kjer so nanj najmočneje vplivala dela Picassa in Matisa.

² Zhang Daqian (1899-1983) je bil najslavnejši slikar v tehniki polivanja tuša. Ta način slikanja je obstajal že v času dinastije Tang, kasneje pa je zamrl. Zhang Daqian ga je ponovno obudil in bil tudi prvi, ki je povezoval kitajski in zahodni način slikanja.

dr. Maja Milčinski

YŪGEN, AWARE, WABI, SABU V MOTIVIH JAPONSKE ESTETIKE

Tradicionalni japonski način slikarstva, znan z imenom Nihon-ga, je nastajal pod močnimi vplivi kitajskega slikarstva. Deloma je mogoče najti sledi teh pomembnih konceptov japonske estetike tudi že ob pojavu kitajskega slikarstva na Japonskem. Res pa je, da je šlo za spremembe in razvoj v specifično japonski smeri, zato poudarjajo predvsem njihovo japonsko naravo.

V načinu slikanja pokrajini lahko vidimo japonski pogled na naravo in bistvo lepega, pa tudi odnos do narave, minljivosti življenja in pomembnosti tistega, kar bi lahko opisali kot naključno srečanje.

Na primer, cvetoča češnja in polna luna: češnjini cvetovi ostanejo na drevesu le kratak čas in nenadni veter ga lahko še skrajša, prav tako pa se polna luna pojavi le enkrat na mesec in lahko se zgodi, da jo prav takrat prekrijejo oblaki, zato sta čas cvetočih češenj in čas polne lune največkrat le »naključno srečanje«. Japonska »posebnost«, v kateri se kaže tudi dragocenost, ki jo pripisujejo minljivosti v naravi, so napovedi na začetku glavnih poročil o »stanju cvetočih češenj« po vsej Japonski in jeseni o stanju »porumenelih, pordečelih javorjevih listov«. Gre za zavest o nenehnem spreminjanju narave in tistih, ki jo »opazujejo«, so v stiku z njo. V tem čaščenju lepote cveta je torej tudi zavest (lahko tudi podzavestno občutje) kratkosti življenja, ki jo delimo z vsem živim v naravi in ki naredi vsako »naključno srečanje« še posebej dragoceno.

V tej zavesti je čutiti vpliv budizma, ki se je razširil na Japonsko s Kitajske in prepojil japonsko umetnost ter teorije o njej.

Čajna ceremonija (Cha-no-yu) naj bi se odlikovala po »pravilnem pristopu« (metodi), ki jo označuje zavest o tem, da gre za dogodek, ki se zgodi samo enkrat v

življenju. To seveda ne pomeni, da gre za »očitno, vidno drugačnost« v ritualu, pri katerem smo lahko navzoči samo enkrat v življenju, temveč da na videz do skrajnosti identične čajne ceremonije ustvarjajo različne okoliščine in da (glede na prostor, čas, navzoče, ki se prav tako iz trenutka v trenutek spreminjajo) čajna ceremonija (na videz identična) nikdar ni ponovljiva ter jo lahko torej doživimo samo enkrat v življenju. Zato naj bi bila ta zavest tudi vzvod pri poskusu razumeti in narediti ta dogodek dragocen za vse – za gostitelja in povabljenega. Ta pristop (očitno povezan z budizmom) je močno ukoreninjen kot »duh« lepote (način percipiranja in vrednotenja lepega v srcih vseh Japoncev).

Navezati ga je mogoče na drug budistični koncept o življenju kot potovanju. Ne mineva le čas, tudi vsa živa bitja združuje »minljivost« (mujō) – sanskrtski termin *anitya* – eden osnovnih budističnih konceptov, po katerem je vse le »začasno«.

Prepričanje, spoznanje in sprejetje minljivosti ni nikakor povod za zagrenjenost ali pesimizem, temveč je osnova drugačnega odnosa do življenja in vrednotenja v njegovih danostih, trenutkih, tu in zdaj. Na ta koncept minljivosti lahko navežemo tudi koncept samotnosti (sabi), ki ni osamljenost, temveč pomeni tudi spoznanje in sprejetje dejstva, da je človek v življenju (in smrti) bolj ali manj prepuščen samemu sebi oziroma da se mora posameznik sprijazniti oziroma »spopasti« s svojimi eksistencialnimi možnostmi in da ta »spopad« v kakršnikoli obliki pride do njega in da to (na srečo) nikomur ni »prihranjeno«. Še več, to spoznavanje je tisto, ki vsemu v življenju zagotovi pravo mesto. Sprejetje ideje minljivosti omogoča pravi način življenja, razvoja in propada.

Vizija komunikacije v razmerju narava – umetnik se v japonski umetnosti realizira na osnovi metode »izpraznjenja duše – srca«, ki je tudi bistvo različnih budističnih meditacij. Popolno izpraznjenje srca in duše naj bi ustvarilo možnosti, na osnovi katerih bi bil umetnik sposoben prisluškovati glasovom narave. To naj bi bila inspiracija pri slikanju zenskih slik pokrajini – načinu japonskega slikanja, relevantnem za koncepta wabi in sabu, o katerih bomo še govorili. V japonski umetnosti pa obstajajo in so prav tako pomembni drugačni stili, za katere so značilne barve, v nasprotju s subtilnim omejevanjem zenskega barvanja s tušem (omejevanja s potezami; čim manj, barv – večinoma samo tuš, včasih zadušena »barva« podlage – ozadja). Zenske slike pokrajini, ki jih vidimo pri Nihon-ga, naj bi

bile neposredne predstavitve, prikazi in prizori iz narave na Japonskem.

Japonski koncept lepega povezujejo z naravnim okoljem Kyōta, ki je bil prestolnica do konca obdobja Edo (1603–1868) in tudi središče japonske kulture.

Najstarejša japonska zbirka pesmi Manyōshū, sestavljena iz pesnitev v obliki verzov tanka (petvrstične pesmi s kombinacijo zlogov 5-7-5-7-7), je pomembno delo japonske literature (teme so smrt, molitve za umrlimi, ljubezen, potovanja). Sočasno so se s Kitajске prenašale tudi mnoge pomembne kulturne vsebine, ki so bile osnova tistega, kar so ustvarili Japonci v naslednjih letih. V Manyōshū gre predvsem za opisovanje občutkov, izpovedi srca v molitvah za umrlimi, ljubezenskih, popotniških pesmih, pri večini njihovih kitajskih sodobnikov pa je šlo za opisovanje navad in običajev iz vsakdanjega življenja, pri čemer so s svojo poezijo zares ustvarili pomembne zapise in pričevanja o življenju Kitajcev med vladavino dinastije Tang. V Manyōshū pa ni ničesar, po čemer bi si lahko predstavljali, kakšno je bilo tedanje življenje v glavnem mestu Nari. To je temeljna razlika med japonsko in kitajsko poezijo tistega časa. Pri Japoncih gre bolj za pričevanje notranjih občutkov, tistega, kar je v njihovem srcu, in to se je na Japonskem nadaljevalo tudi v naslednjih 1300 letih izolacionizma. Za to opisovanje občutkov in dogajanja v srcu so primerne kratke pesniške oblike, zato tanka in haiku še vedno pomenita najpomembnejša tokova japonske tradicionalne literature.

Ko japonski slikar riše goro, ne riše gore, kot jo vidi, ampak tako, kot se odslikava v njegovem srcu – torej je japonska umetnost predvsem povezana z vprašanjem srca (duše). Glede tega aspekta jo je mogoče primerjati z Bashōjevo poezijo.

Pri prenosih in vplivih od drugod, ki so pomembno oblikovali japonsko kulturo, pa je potrebno poudariti predvsem japonizacijo vsega, kar je prišlo od drugod (preoblikovanje, razvoj itd.). Japonska je že davno sprejemala in uvažala tuje kulturne elemente. Včasih so celo prevladali in postali središče japonske kulture, vendar so sčasoma izgubili to osrednje mesto in so se podredili japonizaciji. Niso povsem izginili, temveč so v določenem ravnatežju zavzeli svoje mesto med drugimi. V okviru religije in ideologije vidimo, da je Japonska nekoč prevzela budizem, konfucijanstvo, daoizem in v sodobnem obdobju evropsko in kasneje ameriško znanstveno tehnologijo, pri tem pa ni zavrgla enkratnega japonskega šintoizma in vse te elemente v sožitju ohranila.

Tudi v literaturi mnogo pojmov iz estetike oziroma pojmov, ki izražajo estetsko naravnost še danes (čeprav morda nekateri z drugimi imeni), oblikuje japonski literarni okus.

Na primer **aware** ali občutje »oha, aha«. **Aware** je bil vzklík »oh, ah« in **mono no aware** naj bi bilo torej občutje stvari »oha, aha«. Gre za avtorjevo sposobnosti najti pomembnost v običajnih življenjskih stvareh in na osnovi tega tudi sposobnost posredovati te občutke bralcem, ki so jih zmožni razbrati, občutiti. **Mono no aware** je torej globoka senzitivnost za stvari, sposobnost dojeti življenjsko gibanje, možnosti in omejenost v

okviru enega samega, včasih po svoji naravi docela neznatnega, nepomembnega dogodka. Ta intuitiven, vendar kultiviran, odziv na življenje je pomenil največjo estetsko vrednoto. Kako deluje na umetniškem področju, je mogoče videti v mnogih literarnih delih (Tanizaki, Kawabata), predvsem pa v Zgodbah o princu Genjiju.

Najzgodnejša zbirka japonske poezije Manyōshū, kompilirana v 8. stoletju, je lahko eden od virov pri poučevanju pojmov tradicionalne japonske estetike. Tako so na primer iskrenost, odkritosrčnost, pristnost izražene v literarni vrlini **makoto**. V primerjavi s subtilnostjo in globino kitajske filozofske misli sta postala spontanost in naraven odziv na razmere in okolje pri Japoncih enkratna. Očitno je, da je šlo pri tem za avtohtoni razvoj, in ne za vpliv kitajske poetike.

Drugi pomemben pojem tega časa je **yūgen**, včasih opredeljen kot misterioznost in globina (kasneje pomemben v gledališču No). Pravzaprav je težko pojem, ki je dobil osrednjo vlogo v japonski estetiki. Opredeljujejo ga kot »občutke, ki jih ni moč izraziti, na primer učinek lune, prekrite s pramenom oblakov, ali škrlatno rdeče listje v gorah, zastrto z jesensko meglico«. Te asociacije sicer morda napeljujejo na zunanjo lepoto, vendar je pomen pojma **yūgen** precej globlji. Avtorji trdijo, da očitno ljudje z malo poetske senzibilnosti in površnimi čustvi to občutje ne morejo dojeti.

Pojem sugerira transcendentno lepoto, lepoto onstran pojavnosti, ki eksistira na drugem področju realnosti, h kateremu lahko bralca privede umetniško delo. Gre za poetski izraz redke lepote, ki je popolnoma razvit v stilu pojavnosti preprostosti, pri čemer zahteva emocionalni in intuitivni odgovor.

Ena od pesmi, ki naj bi vsebovala **yūgen**, je waka (stara japonska pesniška oblika) v nasprotju s pesmimi, ki so se razširile s Kitajske, gre tu za verz 5-7-5-7-7, ki je nastal med kompilacijo zbirke pesmi Manyōshū. Od časa Heian (794–1185) je bil pojem waka sinonim za tanko avtorja Fujiwara no Teikaja (1162–1241).

V tej širni pokrajini ni videti ne češnjevih cvetov ne škrlatnega listja. Jesenski večer nad slamnato streho kolibe v zalivu.

Fujiwara no Teika izključí vse običajne simbole naravnih lepote in letnih časov ter pelje svojo poetsko vizijo nad in za odprto sivo sceno, iz katere izhajajo podobe na površju. Merila za pravilno evokacijo **yūgena** so subtilna. Učinki **yūgena** so lahko globoki celo v navidez preprosti pesmi.

V tradicionalni literarni kritiki često uporabljajo tudi pojem **sabi**. Beseda je povezana z japonsko besedo za **rjo**, kar nakazuje za kakšne literarne vrednote gre. Ena sodobnejših povezav, ki naj bi zajela občutje, je »mirnost v kontekstu osamljenosti«. Kot **yūgen** se je pojem najprej pojavil v povezavi s poetiko, kasneje pa so jo začeli ceniti tudi na drugih področjih. Pomemben je predvsem v povezavi s poezijo haiku pesnika Matsua Bashōja (1644–1694). Umetnost pisanja poezije haiku je dosegla prvi vrhunec z Bashōjem in je bila popularnejša od

drugih vrst poezije, povezane z dvorom, dvorjani. Za nekatere literarne kritike je **sabi** bolj domača oblika aristokratskega **yūgena**. Basho je **sabi** opredelil kot občutje, ki ga lahko doživiš ob pogledu na ostarelega vojščaka, utrujenega in prestrašenega od bitk, oblečenega za neko posebno priložnost v čisto, svetlo obleko. **Sabi** kot drugi izmed teh pojmov zahteva ustrezen umetniški odgovor in zaupanje v avtorjevo kultivirano intuicijo.

Transcendenca in mirnost sta objekt umetniškega ustvarjanja tudi v zenski umetnosti. V slikarstvu je včasih poudarjena usmeritev k temu, da bi mogli samo za kratek čas popotovati po pokrajini, popolnoma osvobojeni čustev in emocij.

Pri slikanju krajine so močni vplivi s Kitajske. V kitajski umetnosti obdobja kulturne revolucije je traktorček ali tovarniški dimnik zamenjal potujočega filozofa ali - v okviru puščavniškega slikarstva - modreca na širnem obzorju narave. Asimilacija posameznika v naravo in umetnost je pomembno načelo tradicionalne japonske estetike. Ta asimilacija naj bi prečiščevala, kajti narava naj bi v svoji božanski nepristranosti transcendirala človekove perspektive in omejenosti njegovega razumevanja.

Realnost je torej mogoče zajeti z intuitivno zavestjo o nevidni povezavi med še tako nepomembnim dogodkom, objektom in vse presegajočo metafizično resnico.

Pri čajni ceremoniji so posvetne želje eliminirane, zato da bi jih nadomestila potopitev v ničnost. Ta predpostavlja praznino (*kū*), ki se povezuje s tišino.

Wabi pri čaju pomeni posebno povezavo z budističnim naukom, vendar uporabljajo pojem tudi kot referenco za zunanje pojave, pri katerih ni v notranosti nobene sledi po vsebini wabija. Prefinjena wabi okus izključuje blesketajoče se zlato pri objektih in pripomočkih čajne ceremonije - tudi drag porcelan in velike vrtove, ki bi jih razkazovali povabljenim. Resničen wabi je pomanjkljiv, ne kaže lastne volje in želje po popolnosti. To je nepopolnost, ki ne vsebuje misli o nepopolnosti. Je zavestna revščina, ki pa se je zavedamo, zato ni več revščina. Wabi je samozadostnost, ki jo izkusijo menihi in pesniki zen na dolgih potovanjih pri iskanju poslednje resnice.

Pomeni tudi prebujenje v poslednjo povezanost (prepletenost, medsebojno odvisnost) vsega z vsem. Zakoni čajne ceremonije vodijo tistega, ki jim sledi, v absolutno praznino in tišino:

Samo svojemu hotenju se odreci
in - začuda - spreobrnjenje bo samo prišlo.

Kadar je občutenje trenutka samotno in mirno, je čutiti **sabi**. Kadar gre za otožnost in v tej posebni praznini umetnik začuti žarek nečesa na prvi pogled običajnega in nepretencioznega, ki se mu razkrije v svoji takšnosti, to občutenje imenujemo wabi. Če ta trenutek evocira intenzivnejše, nostalgичne občutke žalosti, ki so povezani z jesenjo in minljivostjo sveta, gre za *aware*. Kadar pa gre za vizijo nenadne percepcije nečesa misterioznega in čudnega, ki namiguje k temu, da ne bo nikdar odkrito, je čutiti *yūgen*.

Sabi je samotnost z aspekta budistične ločenosti, oddaljenosti, neodvisnosti, nevezanosti, videnja stvari takšnih, kot so in kot se dogajajo same po sebi v čudežni spontanosti.

Wabi je nepričakovano spoznanje usodne takšnosti zelo običajnih stvari, kadar ni več bleščeče se prihodnosti in je za trenutek odpravljena in preizprašana naša zagnanost in ambicioznost načrtov za prihodnost.

Eseji o brezdelju (ničnosti): (Tsurezuregusa), Yoshida Kenkō (1283-1352):

Naj zremo cvetlice le v polnem razcvetu in luno, ko je vsa jasna? O ne, še dosti globlja so čustva, ko opazujemo dež, pa hrepenimo po luni, ko zastremo okna z zavesami, da ne vidimo, kako se izgublja pomlad. Veliko je videti na mladih vejah, ki se šele pripravljajo k cvetju, pa tudi v vrtovih, nastlanih z ovelim cvetjem /.../. Zares mora biti sprijen tisti, ki govori: »Ta veja je ovela, sedaj pač ni ničesar več videti na njej.«

Ljubezen do odcvetelega cveta, do lune, zakrite zaradi dežja, do ovnele veje je del občutenja **sabi**. V nasprotju z občutenjem *yūgen* (do katerega sicer ni v nasprotju) ne išče nujno simbolov oddaljenih večnosti. Take kot so te stvari same po sebi, so zmožne dati velika zadovoljstva. **Sabi** se torej razlikuje od globoke melanholije občutenja *aware*: pri njem ne gre za žalovanje za odpadlim cvetom, ampak za ljubezen do njega. Poezija haiku pogosto izraža ljubezen do starega in ostarelega. Na primer Bashō to občutje opiše takole:

Vonj krizantem
in v Nari številni
starinskih Bud. (/.../ v Nari pa tisti nešteti starinski Bude.)

V slovenščino je težko prevajati te pojme, ki v izvorniku apelirajo na vzajemnost med občutki **sabi**, pridobljenimi na podlagi čutil. Vonj po krizantemi na Japonskem ne vzbuja asociacij na »pogrebno rožo«; zatohel in tak, "ki vleče skupaj", se meša z vizualnimi predstavami kipov v stari prestolnici Nari - temačnost, odpadajoči porumeneli cvet, obledele barve. Te vrednote **sabi** so nasprotje *heianske* (obdobje Heian - obdobje preselitve prestolnice iz Nare v Kyōto leta 794 do ustanovitve šogunata Minamoto no Yoritomoja v Kamakuri leta 1192) ljubezni do dišav, odprtih, razcvetelih rož, močno obarvanih podob.

Umetnost **sabi** je cenjena kot zatočišče, paradiz miru in ni čudno, da je čajna ceremonija nastala sredi hudih bitk v srednjeveškem obdobju. Tudi ko so boji v 17. stoletju prenehali, je ostala ta potreba po duševnem miru, ki jo je izražal aspekt lepote v umetnosti **sabi**.

Sabi je postal del japonskega življenja kot protiutež in obramba pred očitnimi aspekti mehanizacije, ki so pogosti v japonskem življenju. Kot vsi drugi narodi tudi Japonci obožujejo lepe barve, so pa enkratni v svoji naklonjenosti in ljubezni do starega, ostarelega, ovnelega in neokrašenega. Ko so po požaru obnovili zlati paviljon v Kyōtu, ki sedaj odseva v jezeru, da ga občudujejo turisti, so prebivalci Kyōta, ki so naklonjeni **sabiju**, govorili: »Počakajte deset let, da bo pridobil malo **sabija** /.../«.

Vladimir Šlibar

ALMA M. KARLIN, popotnica

Med obema svetovnjima vojnama je bila prav gotovo med najbolj popularnimi Celjankami pisateljica in popotnica Alma M. Karlin.

Poleg zbirke predmetov, ki jih hrani

Pokrajinski muzej Celje, je Karlinova

s potovanj po svetu prinesla tudi obširno

zbirko razglednic.

Med bivanjem v Londonu, kjer je študirala jezike, je pogosto pisala materi v Celje. Iz časa od 18. 11. 1912 do 4. 2. 1913 je ohranjenih 13 razglednic, ki jih je poslala materi. Zanje je značilno, da motivi niso iz Londona, ampak predstavljajo različne znamenitosti v Egiptu. Očitno so ji razglednice veliko pomenile, poleg tega pa pričajo tudi o njenem zanimanju za daljne in tuje dežele. Zaradi pomanjkanja denarja se je kasneje mnogokrat zatekla k razglednicam in jih kupovala kot edine turistične spominke. Ta navada jo je spremljala na vseh njenih potovanjih.

Že med študijem v Londonu so jo privlačile tuje dežele, srečevala se je s študenti iz za takratnega povprečnega Evropejca eksotičnih dežel, na primer Japonske, Peruja itd. Pred svetovno viхро se je leta 1914 zatekla na Švedsko in v tem času odšla na prvo zanimivo potovanje na Norveško. Iz tega časa sta ohranjeni le dve razglednici, datirani z datumi 11. 12. 1914 in 4. 4. 1919. Razglednice predstavljajo prizore iz laponskega taborišča v Skansenu na Švedskem.

Med prvo svetovno vojno je živela predvsem na Švedskem, študirala in se pripravljala na svoje dolgo potovanje.

Ko se je po končani vojni vrnila domov v Celje je najprej odprla šolo tujih jezikov. Vendar v Celju ni dolgo zdržala. V pozni jeseni leta 1919 je že na ladji, ki je iz italijanskega pristanišča Genove plula v Panamo.

V Genovi se začel njen popotni dnevnik, sestavljen iz posameznih razglednic ali njihovih serij. Razglednice, ki jih je kupovala v krajih na svoji poti okrog sveta, je vedno označevala z zaporednimi številkami, redkeje pa tudi z datumi. Približen čas obiskov posameznih držav in mest lahko rekonstruiramo iz Popotnih skic, to je podlistka, ki ga je pošiljala v celjski nemški časopis Cillier Zeitung. Ta je njene popotne skice objavljala sproti, kot jih je pošiljala s poti. Seveda moramo pri tem upoštevati, da so njeni prispevki prihajali v Celje s

precejšnjim časovnim zamikom.

Razglednice, ki jih je kupovala na svojem potovanju, niso v celoti ohranjene, saj iz nekaterih držav manjkajo, vendar lahko iz preostalih rekonstruiramo tudi njeno pot v Ameriko. Zaporedno številko 1 ima razglednica iz Genove, na kateri je zapisala, da gre za trg pred železniško postajo s Kolumbovim spomenikom, v oklepaju pod tem zapisom pa je dodala opombo, da je tukaj preživela noč, preden je odpelovala v Ameriko. Do pristanka v Panami se je ustavila še v Barceloni, na Tenerifah na Kanarskih otokih, Barbadosu, v Port of Spain na Trinidadu in v Kolumbiji. Iz Paname je odpotovala v Peru, vendar sta od tod ohranjeni samo dve razglednici in dve perorisbi s tušem. Po vrnitvi v Panamo se je po vnovičnem postanku v tem mestu odpravila v Združene države Amerike.

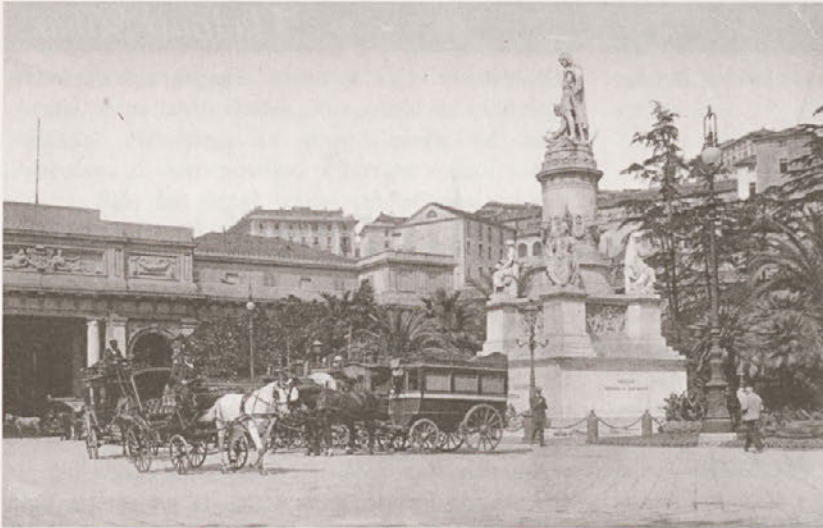
Ob koncu leta 1920 in leta 1921 je bila v Panami in Čilu, nato pa je še istega leta odpotovala v ZDA. Iz tega časa so ohranjene razglednice iz Kalifornije, med



(圖六十七) 製 製 (製風竹器)

Izdovalec košar, Koreja; PMC, inv. št. KR-288.

NEEVROPSKA ETNOLOGIJA



Genova, Spomenik Kristofa Kolumba pred železniško postajo, kjer je Karlinova preživela noč pred odhodom v Ameriko; PMC, inv. št. KR-1.



"Kome Tawara" Rice Clearing of Perfect Family
Čiščenje riža na kmetiji na Japonskem; PMC, inv. št. KR-69.

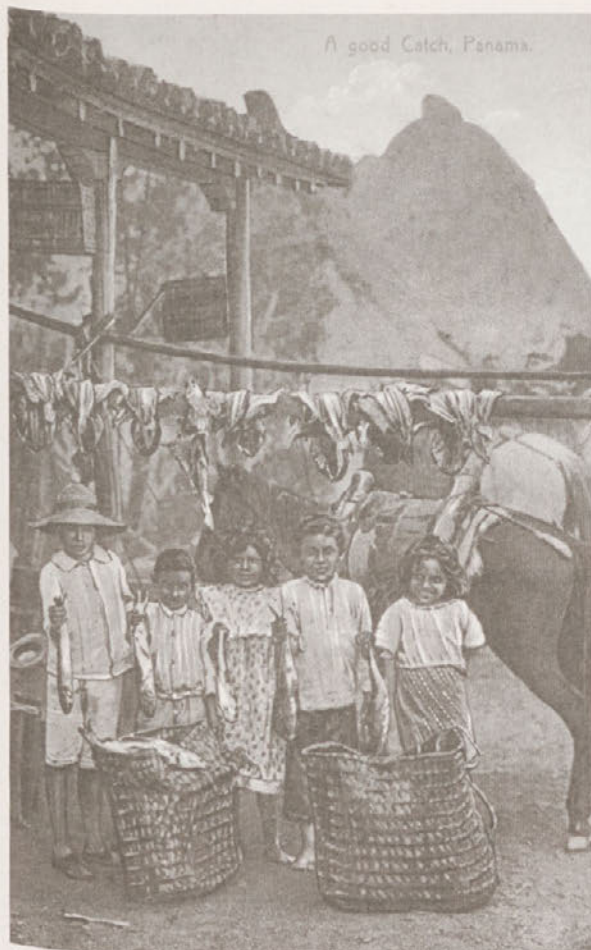


Kitajski nosači nosilnic, Sanghaj; PMC, inv. št. KR-370.

drugim tudi z mestoma San Francisco in Los Angeles.

Naslednji datum je 14. 2. 1922, to je njen postanek na Havajih v mestu Honolulu, ko je pisala materi v Celje. Na žalost je ta datum tudi zadnji oprijemljivi datum, ki ga lahko zasledimo v njenem slikovnem popotnem dnevniku. Naprej nam kot približna orientacija lahko služijo le še Popotne skice. Na Havajih je bil njen drugi daljši postanek, saj si je morala zaslužiti denar za nadaljevanje poti. Odpotovala je na Japonsko. Najdlje je bivala na Japonskem. Zaposlila se je na nemškem veleposlaništvu in si dodobra ogledala otok Hokaido. Največ razglednic je prinesla prav od tod, saj jih je kar 239. Na njih so pomembna japonska mesta, kot so Tokio, Kioto, Kobe, Osaka, Nikko, Nagasaki, Ise, Joshivara, Mukden, Jokohama in druga. Ogledala si je pomembne kulturne znamenitosti, kupovala spominke, spoznavala ljudi itd. Na razglednicah vidimo poleg znamenitosti japonskih mest tudi prizore iz življenja gejš, ulične prizore itd. Razglednice, ki jih je kupovala, so opremljene s številkami, na zadnji strani pa so napisi, kaj predstavljajo. Kupovala je posamezne razglednice, pa tudi serije, ki so shranjene v posebnih ovitkih.

Po nekajmesečnem bivanju na Japonskem je iz Jokohame odpotovala naprej, in sicer najprej v Korejo. Od tod je ohranjena serija razglednic iz Seula. Poleg tega je s poti po Koreji ohranjena tudi serija fotografij, ki predstavlja ulične in žanrske prizore, kot so tkalci na ulici, kovači, perice ob potoku itd. Vseh fotografij je 59, na zadnji strani pa so napisani podatki, kaj je na fotografiji, in mesto, v katerem je bila posneta. Nato je odpotovala na Kitajsko, si ogledala veliki kitajski zid (pri Nankouu) in Peking. Potem jo je pot vodila v Šanghaj, v Honkong in od tod na Formozo. Na eno izmed razglednic, ki predstavlja domačine iz plemena Tayala, je zapisala: »Tayalski divjaki, pri katerih sem bivala.« Na svoji



Dober ulov, Panama; PMC, inv. št. KR-17.

dolgi poti se je na Formozi prvič naletela na nevarnost, na lovcve na glave.

Razglednice s Filipinov prikazuje bivališča domačinov. Naslednja postaja na njeni poti je bila Avstralija, vendar je ta del njene poti, od Avstralije do Indije, v njenem slikovnem dnevniku najslabše zastopan. Serije so pomanjkljive, saj so ohranjene le posamezne razglednice ali pa te manjkajo. Kljub temu pa še vedno lahko sledimo njeni poti. Iz Avstralije se je napotila na Nove Hebride, nato na Novo Zelandijo, v Tongo, Rabaul, Novo Gvinejo, na Javo in v Singapur na Malaji. Seveda gre le za postaje na njeni poti, ki jo lahko dokumentiramo z ohranjenimi razglednicami. Manjka nekaj postaj, ki jih lahko ponazorimo z ohranjenimi predmeti iz njene zbirke, vendar jih tukaj ne bom omenjal.

Precej razglednic je prinesla iz Indije, kjer je bila zadnja daljša postaja na njeni poti. Ohranjene so razglednice iz Agre, Manare in Karačija, od koder je odpotovala domov. Ladja se je na poti v Trst ustavljala, zato so v njenem slikovnem popotnem dnevniku tudi zanimive razglednice iz pristanišča Asmara v Etiopiji in Port Said v Egiptu.

Čeprav je na domači postaji v Celju ni pričakal nihče, je imelo njeno potovanje med Celjani velik odmev. Med njeno potjo okrog sveta so Celjani pridno brali njene popotne skice, ki so izhajale v časniku Cillier Zeitung, po njeni vrnitvi pa so se navduševali nad njenimi predavanji, ki jih je imela o svoji poti okrog sveta.

Poleg serije razglednic, o kateri govorim, je v njeni zbirki ohranjena tudi serija diapozitivov, ki jih je dala narediti pri svojem fotografu Perisichu v Celju. Diapozitivi so večinoma le preslikane razglednice, vendar pa je iz njih očitno, da nekaj razglednic manjka.

Na žalost v njenem slikovnem popotnem dnevniku manjka precejšnje število razglednic, saj so iz nekaterih



Naselje domačinov na Novi Gvineji; PMC, inv. št. KR-403.

serij ohranjeni le posamezni primerki. Kljub temu lahko na podlagi ohranjenih razglednic rekonstruiramo njeno pot in dežele, ki so jo najbolj pritegnile, saj je od tod ohranjenih največ razglednic. Največ jih je prav gotovo prinesla z Japonske, saj si jo je med vsemi deželami tudi najbolje ogledala. Japonska je bila v njenem prvotnem popotnem načrtu na prvem mestu, čeprav si je želela videti Peru, deželo otrok sonca, kot ga je sama imenovala. Izjema na njeni poti so le Tihomorski otoki, saj razglednic na njih ni bilo ali pa so bili natisnjeni le posamezni primerki.

Na dolgi poti okrog sveta je našla mnogo prijateljev, ki so ji pisali po vrnitvi v Celje. Prvo razglednico po vrnitvi domov, ki je ohranjena, je dobila iz Avstralije oktobra leta 1928, sledile pa so ji še druge z različnih delov sveta, ki jih je obiskala, in ji vzbujale spomine na lepe ter težke trenutke na njeni dolgi poti okrog sveta.



11 — NOUVELLES HÉBRIDES - Groupe d'indigènes

Skupina domačinov na Novih Hebridih; PMC, inv. št. KR-396.

Jernej Mlekuž

DOLGE SENČE NOVODOBNIH KOLONIZATORJEV: SKICE IZ KAJAKAŠKEGA POTEKANJA PO NEPALU KOT PRIMERI ZAZNAVANJA KOLEKTIVNE KRIVDE STAREGA SVETA

Kopja in meče je zamenjal lesk zelenih

novcev, nekoč za dolge poti skrbno

natovorjene jambornice so danes hladne

jeklene ptice, in nova vera ni več zvita v

križu, zavita je v embalažo neskončnih

delavnic kristalnega sveta.

vključene v ta kaotični proces raztovarjanja številnih kosov opreme, se nepremično zazrejo v to sprva nerazumno prikazen, ki začne dobivati čedalje razumnejše oblike. Bosonogec si skuša z vrvjo na hrbtu čim udobneje, kolikor je sploh mogoče, namestiti kajak, ki se izpod sključenega telesca dviga v nerazumljive



NEEVROPSKA ETNOLOGIJA

1. Avtobus, ki je do končne postaje pripeljal skupino turistov, rafte in opremo za nekajdnevno bivanje v divjini Karnalija, je na plano zvalil domačine iz več kilometrov oddaljenih krajev. Pritekle so ženske z velikimi pletenimi koši, bosa mularija in prav tako njihovi očetje brez obuval. Avtobus namreč zaide v te kraje sila poredko; največkrat, ko se skupina turistov odloči, da se bo spustila po najbolj neokrnjeni in divji reki, kot je razglašajo turistične agencije v Katmanduju. Začne se skrbno raztovarjanje opreme s strehe avtobusa in bosa noge domačinov že capljajo okrog raftov in kajakov, sodov s hrano ter vrečami zelenjave, loncev in šotorov ter vsega drugega, kar bo treba prenesti po ozki stezi navzdol do reke v kanjonu. Petleten ali še kakšno leto manj star bosonogec se prilepi na dobra dva metra dolg kajak, več kot enkrat večji od fantiča, ki se je trmasto odločil, da ga bo za dolar ali dva odnesel do reke – za obute in le fotoaparati in s kamerami obložene turiste dobre po ure hoda navzdol. Dvajset kilogramov težak kajak, v katerem je še nekaj kilogramov kajakaške opreme, se začne dvigovati in od dolge poti prašne glave turistov, ki večinoma niso



višine. Čoln se začne zibati naprej in nazaj, levo in desno, in pod njim zviti fant pod gibljivo težo plešočega kajaka postopa sem ter tja in skuša čoln obdržati v zraku. K dinamični surealistični skulpturi pristopi nekoliko starejši bosonogec, ki mu na srečo uspe zelo hitro umiriti to konstrukcijo. Sključen fantič s kajakom visoko iznad njega se odpravi do nekakšnega ekonomista, ki popiše njegovo ime in prtljago. Bosonogec se nato zibajoč izgubi med goščavjem.

Začuden (in vsaj nekoliko zaigrano), če ne v resnici zgroženi, obrazi turistov nemo strmijo za trpinom in njegovim težkim križem, ki ju že zdavnaj ni več na obzorju. »Za zabavo zavaljenim ritim muke nedolžnega otroka,« se zdi, da takrat večini boleče odmeva v težkih glavah. »Če jim pomagaš, jim v bistvu krađeš denar,« se spomni ena od glav. In vsem je mnogo mnogo lažje.

2. Koliko stane v Evropi tvoj kajak, je bilo vprašanje, ki je dokaj kmalu doletelo tudi ..., saj ni pomembno koga. »Šest sto dolarjev,« odgovori pošteno slednji, brez kakršnegakoli pomisleka, da bi utegnilo biti z odgovorom kaj narobe. »Potem si pa zelo bogat. V Nepalju bi jaz odprl agencijo s tem denarjem in imel več zaposlenih ...« In začnejo se težave. Domačin želi od neimenovanega tujca sprva izsiliti reševalno vrv in ko mu ta po več neprijetnih minutah le nekako dopove, da jo nujno potrebuje, saj brez nje lahko ugasne prenekatero kajakaško življenje, se neustavljivi domačin zagriže v za vodonepropustno vrečo, saj ima Evropejec kar dve. Ker jo slednji, najverjetneje zaradi svoje varčne narave, ni pripravljen podariti in mu ne uspe hitro odgovoriti, zakaj v resnici potrebuje dve in zakaj ene ne more podariti nepalskemu sogovorniku, se začnejo

dolga pogajanja zanj. Sprva se gmotno dobro preskrbljeni Evropejec pri tem še nekoliko zabava, toda kmalu spozna, da je zadeva bistveno resnejša, kot je videti. Domačin, ki je v razmerju do tujca nekakšen polkolega z rečnega spusta, nepopustljivo vztraja in tiho nakazuje, da je ta vreča zelo pomembna in dobrodošla pomoč nerazvitim. Evropejec, ki začne ob sogovornikovem predavanju počasi čutiti neke vrste krivdo za globalno neenakost, ki jo nosi kot del ekonomsko superiornega sveta, se vedno teže in nelagodneje brani, toda vrečo mu le nekako uspe obdržati v svojih rokah. Najverjetneje z občutkom nekakšne krivde.

Naslednjič, ko je tujec ponovno izzvan, da finančno ovrednoti svoje plovilo, brez pomisleka odgovori: »Kakšnih dvesto dolarjev.« Spet najverjetneje z občutkom nekakšne krivde.

3. Po nepozabni vožnji z že kičastim razgledom na verigo Anapurne in na okoliško terasasto pokrajino, kot jo je imenoval eden od kajakašev, sta prišla do vasi, kjer se je začela njihova pešpot po dolini navzgor. S strehe avtobusa sta raztovorila kajaka in opremo, naročila dva čaja v obcestni čajbi in še naprej nemoteno vsrkavala belino zasneženih gora, mehko skrbno izdelanih teras, mojstrsko zlitih z okoliškimi kamnitimi hišami, in toplino sončnih žarkov. Ni trajalo dolgo, ko je k njima pristopila družina okoliških fantov, ki so kmalu začeli trmasto vztrajati, da je pot po dolini navzgor nevarna in da je do vasi, kjer naj bi kajakaša zaplula v brzice ledeniške hladne reke, ves dan hitre hoje, če jima seveda oni odnesejo kajaka in opremo. Ali pa naj na jutrišnje veslanje pozabita. Že prej sta se odločila, da bosta najela

nosače za kajaka, toda cena, pri kateri so vztrajali okoliški fantje, se jima je zdela precej zasoljena. Ti niso hoteli popustiti in ni jima preostalo drugega, kot da sta se s čolnoma in opremo odpravila do prve vasi in si tam poiskala cenejše nosače. Toda v vasi so bili vsi nosači odsotni in z vso večinoma plastično kramo sta se odpravila po nasvetu domačinov skozi pokrajino z razglednice do naslednje vasi. Že nekoliko utrujena in tudi že malo v skrbeh, ali bosta našla nosača – saj sta doumela, da sama z vso šaro ne bosta prisopihala v enem dnevu do kraja, ki je izhodišče za reko –, postaneta nad vse hitro in resnično zaskrbljena, saj so tudi v tej vasi vsi nosači bog si ga vedi kje. Problema se



loti Anglež z džointom v ustih, ki že nekaj let biva v vasi in baje dobro pozna lokalno sceno. Razume, da je za kajakaša nujno, da čimprej dobita nosača, saj se dan neznansko hitro bliža svoji sredini, in jasno je, da ga bo vedno manj. K poslu skuša zvabiti ženski, ki bivata v hiši, iz katere se je sam privlekel na plano in sta najverjetneje tudi njeni lastnici. Ženski po dolgem in najverjetneje neizbežnem premisleku, ki dvigne ceno storitve, prevzameta nalogo. Toda kajakaša se, preden rečeta dokončni da, le zamislita: »Ženski, domačinki, bosta nesli najina čolna in midva bova za njima stopicala s pol lažjo opremo. Zato, ker imava slučajno denar in sva tu, da ga trošiva ...«

Sledi dolg in neprijeten, recimo mučen notranji dialog. Eden od kajakašev se odpravi s kajakom nasproti cilju, drugi pa čaka v vasi na nosača, ki naj bi po Angleževih besedah kmalu prišel. Na srečo se to res zgodi, zbaranta ceno, si oprta na hrbet čoln in odide. Ženski pa ostaneta doma.



4. Prvi stik z lokalnimi raft-vodiči in »sejftikajakerji« se mu je zdel nad vse zabaven in prijeten. Spominjali so ga na domačo družčino. Dolgi lasje, sončna očala šminkerskih znamk, sandali teva, skulirano obnašanje z obveznimi štosi in še marsikaj domačega je bilo na teh fantih. Toda dlje ko je bil v njihovi družčini, vse bolj je spoznaval, da so sicer večinoma prijazni in dobri fantje lahko neprijeten tujek v domačem okolju. Nekateri, sicer redki, so se res počutili nekoliko pomembnejši od Nepalcev, ki niso bili tako dovtetni za vplive zahodne kulture, toda to ga ni tako močno motilo.

Motila ga je nasilnost in superiornost njegove kulture in subkulture, ki ju je tudi sam s svojo kajakaško



pojavnostjo razširjal in ki so ju nepalski kolegi večinoma sprejemali kot privlačni ali celo privlačnejši in pomembnejši. Čeprav se je po tihem prepričeval, da je to neizbežen, tako rekoč »naraven« in hkrati tudi reverzibilen proces (pred odhodom domov si je recimo kupil nekaj kaset nepalske glasbe), ki so mu bili nekoč podvrženi tudi njegovi predniki in mogoče bodo njegovi potomci, je za njegovimi koraki ostajala le dolga senca, ki je postajala z vsakim korakom še daljša in z vsako kretnjo še temnejša.

»Tako zelo blizu,« je zazelal popolnoma zunaj konteksta med pogovorom o cenah kajakov po svetu eden od domačih raft-vodičev, »pa tako zelo daleč.« Noben od številnih navzočih se ni zmenil za njegovo zehanje.

Maja Lamberger Khatib

POLOŽAJ IN VLOGA ŽENSK V JORDANSKI DRUŽBI

Prispevek je izleček iz diplomske naloge

V islamu so nebesa samo za moške, kajne? -

Položaj in vloga muslimanskih žensk v

jordanski družbi. V raziskavi so me zanimali

predvsem vloga žensk in njihovi pogledi na

svet, njihov način dojemanja in razmišljanja.

Moje zanimanje sta vzbudila dokaj

stereotipna podoba islama in položaj

tamkajšnjih žensk. Kar sem zasledila v

medijih ali v pogovorih o tem, je bila kritika

na račun zatiranja, podrejenosti in

pokorščine žensk do moških ter pomilovanja,

češ v kakšnem položaju so.

V zvezi s podrejenostjo ženske moškemu muslimanke trdijo, da gre za višjo podrejenost, ki je mi ne moremo razumeti; da gre za pokornost Bogu in njegovi volji. To pomeni živeti v skladu z željami partnerja, deliti ljubezen, medsebojno zaupanje, samožrtvovanje, upoštevati želje otrok, starejših, bratov, sester, stricev, tet in vseh drugih sorodnikov, ki so vredni zaupanja in ki jim zagotavljajo varnost.

Medijska podoba in javno mnenje v Sloveniji (glede tega ju lahko primerjamo z zahodnimi državami) sta do islama zelo ignorantna. Na kulturo ne moremo gledati, kot da je naša kultura najboljša in edina pravilna. Vse kulture so občutljive na različne notranje oblike opresije (spomnimo se samo na akcijo, ki je potekala v Sloveniji - »Vsaka peta pretepena, vsaka sedma posiljena«). Bistveno je, da ne sodimo drugih kultur z normami kulture, v kateri živimo.

Vloga žensk v arabskem svetu se v zgodovinskem smislu ne razlikuje veliko od vloge žensk v drugih skupnostih in kulturah. Večina predindustrijskih družb si je v zvezi s položajem žensk zelo podobna. Specifično je le, da se je večina žensk na Zahodu liberalizirala, ženske v

muslimanskem svetu pa so ostale podrejene patriarhalnemu sistemu.

V islamu lahko le družinsko življenje zagotavlja osnovo za življenjske aktivnosti. Omogoča vstop v življenje in izobrazbo. Družina je skratka osnova, je začetek in konec, je islam. Tako je tudi vloga žensk resda največkrat omejena na družinski prostor. V njem se oblikujejo pravila, ki jih določa družina, in v njem se gibljejo po svoji volji, seveda v okviru norm. Sfero javnega življenja pa zaznamujejo širša družbena pravila, katerih osnova sta tradicionalna družba in miselnost skupnosti, v kateri ljudje živijo. Po jordanski ustavi niso ženske v ničemer podrejene ali prikrajšane za odločitve. Zapisano je, da sta zaposlitev in izobraževanje žensk družbeno in moralno potrebna, da enakovredno pripomorejo k izboljšanju družbe, v kateri živi. Res pa je, da se je položaj žensk v Jordaniji oblikoval pod vplivom arabske kulture in islama. Islam je zagotovil določene pravice, kot sta večja svoboda in enakopravnost z moškimi. Ker pa temelji jordanska družinska struktura na patriarhalnih odnosih, se te pravice v striktno moški družbi niso popolnoma razvile. Ker je arabski svet izrazito patriarhalen, še ne moremo reči, da je vloga ženske zanemarljiva. Ponavadi nastane v trdnih patriarhalnih sistemih pravo nasprotje. Iz sistema izstopijo zelo močne ženske osebnosti, ki se razdajajo družini in tako poskrbijo, da sistem funkcionira. Skupnost ima vedno prednost pred posameznikom. Vpliv družine na življenje posameznika je veliko večji kot v zahodnih družbah. V arabskih državah je posameznik proizvod družine, ki bo vedno poskrbela zanj. Tako v teh skupnostih posameznik ni prepuščen sam sebi, vendar tudi ni svoboden.

Ko sem se ukvarjala s položajem žensk v Jordaniji, je bilo bistveno, da sem upoštevala vlogo navad, religije, tradicije in pomembnost družbenih ter družinskih struktur v družbi. Nikakor ne moremo govoriti o enotnem položaju žensk. Razlike med skupnostmi obstajajo, posebej v zvezi z različnimi lokalnimi tradicijami.

Islam in ženske

Kot sem že omenila, sta na današnji položaj žensk vplivali predvsem religija in arabska kultura, torej stare tradicije. Islam je nastal v 7. stoletju in je pomenil veliko prelomnico v takratnem doemanju vloge žensk. Ni

pomenil le nove religije, temveč tudi gibanje za socialne reforme s posebnim poudarkom na vlogi žensk. Ženske so bile pred tem blago, namenjeno prodaji in odkupu, ali sredstvo dedovanja. Poligamija je bila neomejena. Moški je lahko razdril zakonsko zvezo, kadarkoli je želel. Uboji dojenčkov ženskega spola so bili zelo pogosti. Z islamom pa je dobila ženska zakoniti status s pravicami in dolžnostmi. Po poroki so lahko obdržale očetov priimek in svojo osebnost. Kupnina za nevesto, ki jo je moral plačati zaročenec, je bila njena last. Zakonska zveza je nastala na osnovi pogodbe med možem in ženo - transakcije, v kateri jo ženin varovanec - skrbnik - proda bodočemu možu. Moževa pravica do ločitve je bila trimesečno čakanje (trimesečni menstrualni cikel, namenjen predvsem preverjanju nosečnosti - v tem času se je namreč izvedelo, ali je žena noseča ali ne). Pred tem ločitev ni bila dokončna. Žena je imela pravico do dedovanja, brez posrednikov (skrbnikov ali moža). Ženske so se lahko aktivno vključevale v poslovanje, trgovino, tudi brez moževega dovoljenja so imele pravico iti na sodišče. Poligamija je bila omejena na štiri žene, ki jih je moral mož obravnavati enakopravno. Če tega ni zmozel (verjetno je to nemogoče), je moral vzeti le eno ženo. Toda to je bilo prepuščeno njegovi vesti. Koran vsebuje veliko enakopravnostnih pravic, toda islam se je prepletel z lokalnimi predislamskimi tradicijami, ki so mnoge preživele do danes. Mednje spada na primer obvezovanje žensk, ki ga islam ne določa. V zlati dobi islama ženska ni bila izolirana od javnega in družbenega življenja. Imele so pravico do izobraževanja, enako kot moški. Islam je oblikoval družinski zakonik, v katerem so bile označene pravice in dolžnosti obeh partnerjev. Koran je dobro funkcioniral v družbi, ki je obstajala pred stoletji, s patriarhalnimi ali plemenskimi vrednotami, pri čemer je bil mož glava družine in avtoriteta, ki uživa vse privilegije in prevzema odgovornost do družine in svojih sorodnikov. Ta čas zajema obdobje do začetka velikih sprememb v družbi (čas napredka v znanosti in tehniki drugje po svetu po industrijski revoluciji).

Takratne družbene razmere so vidne in se izražajo v koranu, božji knjigi muslimanov. Prav tako kot je islam ostal prepleten z lokalnimi tradicijami, so tudi v koranu posebno močne tradicionalne strukture, ki vplivajo na zasebno in družbeno življenje. Na drugi strani pa te tradicionalne strukture, čeprav pomenijo podrejenost moža in žene, izvirno pomenijo sistem varnosti oziroma zaščite. Tradicionalnim strukturam je v plemenski ureditvi osnova tako imenovana resnična *razširjena družina* ali plemo in vključuje vse, kar razumemo pod besedo solidarnost in medsebojna odvisnost. Sorodniki pomenijo obliko socialne varnosti. Posameznik mora ravnati po določenih normah, ki veljajo v družini oziroma skupnosti. Sistem socialne varnosti je tako razvit, da se lahko kosa z najrazvitejšimi sodobnimi državami. Ta sistem deluje, ker brez njega posameznik ne bi mogel preživeti. Čeprav ženska ne sodeluje v javnem življenju, je podrejena volji najmočnejšega možkega v družini in šele potem možu, koran teoretično zagotavlja ženski, da je ne glede na to, kaj se ji bo zgodilo, preskrbljena tako dolgo, dokler spoštuje norme, ki so predpisane zanj.

Razumevanje korana je problematično med različno izobraženim prebivalstvom. Posebej to velja za beduine, ki so še danes (srednja in stara generacija) skoraj nepismeni in ne poznajo njegovega pravega bistva. Njihova načela so načela njihovih prednikov. Tako so si zapovedane vrednote priredili v skladu s svojim življenjem in s tem, kar jim ponuja. Zato velikokrat za preučevanje položaja žensk v določeni skupnosti poznavanje verskih zapovedi ni dovolj. To velja predvsem za zelo konzervativno podobo o tem, kaj naj bi ženska počela v njihovem življenju.

Ženske in družina

Upoštevati moramo dva pomembna dejavnika, če želimo razumeti, kako družina in sorodstvo vplivata na položaj žensk v muslimanskem svetu:

- mnenje, da ženska pripada njeni agnatični skupini (patrilinarni); moški patrilinarni sorodniki so ekonomsko, legalno in moralno odgovorni za svoje sorodnike;
- drugi dejavnik je povezan z družinskim ponosom; norme obnašanja so integralni del moške časti, toda ta je odvisna predvsem od obnašanja žensk v družbi.

Predporočna deviškost sester in hčera, zakonska zvestoba žene in spolna vzdržnost vdov in ločenk so načela, na katerih temeljita družinski sloves in status. Ta načela imajo poseben kulturni pomen. Pomenijo kulturni pritisk na obnašanje, ki je ekstremna oblika nadzora nad družbenimi odnosi. Ta povezava med ekonomsko in moralno odgovornostjo ženskih sorodnic in dejstvo, da je čast družine odvisna od spolne čistosti deklet, je privedla do **strukture nadzora**, ki ga izvajajo moški nad ženskami. Pri tem imajo vso podporo v religiji in tudi v zakonodaji - v državi. Kar dejansko pomeni, da lahko izvajajo nad ženskami vse sankcije, ki se jim zdijo potrebne, da rešijo družinsko čast. Vendar samo čast ni dovolj za takšen nadzor. Da bi bile družinske sankcije učinkovite in da bi bila ženska ekonomska odvisnost potrjena, mora družina sprejeti odgovornost za ekonomsko podporo ženske.

Da je sistem prožen in da »teče«, je treba strogo spoštovati dolžnosti, ki jih predpisujejo regija in zakoni skupnosti, v kateri živijo. Pravila igre so določena za vse, moške in ženske. Islam ima jasno izdelan in skladen pogled na življenje. Zajema celovit način življenja in posamezen del ali vidik se mora razumeti kot del globalnega okvira. Za razumevanje vloge žensk v muslimanski družbi moramo preučevati oboje: pravice in dolžnosti ženske, obnašanje do možkega, ki se od nje pričakuje; podobno velja tudi nasprotno (obnašanje možkega do ženske). Za razumevanje je zelo pomembno, kakšne so dolžnosti možkega do ženske, predpisane v koranu. »Moški vzdržujejo in podpirajo ženske z radodarnostjo, ki jo je Bog podaril nekaterim od njih več in drugim manj ...« V muslimanski družbi je moški popolnoma odgovoren za vzdrževanje in preživljanje družine. To ni le moralna, ampak tudi zakonska - državna dolžnost. Z vsem, kar ima v lasti ženska in pripada njej ali pa je morda sama zaslužila, pa razpolaga sama. Sama se odloči, ali bo to uporabila v

svoje namene ali bo prispevala v družinski proračun. In dolžnosti ženske? Odgovorna je za oskrbo doma in blaginjo družine. Lahko izraža svoje poglede, svoje želje, daje predloge. Toda njeno osnovno poslanstvo, vloga, ki jo najbolje igra, je ohranjati zakonsko zvezo nedotaknjeno in močno. V svojem možu vidi odgovornega moškega, ki dela v dobro družine in se mu mora prav tako pokoriti, čeprav njegova sodba ni pravilna ali zanjo nesprejemljiva. Pravzaprav mora zagotoviti, da mož ne preseže omejitev islama. To pomenita pokornost in ubogljivost v okviru muslimanske poročne zveze - obdržati moža in ga usmerjati na pravo pot. Vloga moškega kot glave družine in zvestoba obeh je podrejena višjemu zakonu, šariji (shari'a). Od moža se pričakuje, da bo skrbel za ženo in vse ženske kot predstavnice šibkejšega spola. Koncept viteštva ima korenine v zgodnjem obdobju muslimanskega konformiranja. Kasneje so ga muslimani prenesli v Evropo - čas trubadurjev v srednjeveški Franciji. Ta koncept viteštva je doživljal številne kritike predvsem v zadnjih sedemdesetih letih, ko so se ženske začele boriti za vsakdanji kruh, preživetje v krutem svetu tako, kot se borijo moški. Po islamu bi moral biti ženski tovrstni boj prihranjen, da bi se lahko popolnoma posvetila domačim opravilom. »Kajti njena vloga v družini je življenjsko pomembna za možovo srečo ter telesni in duhovni razvoj njenih otrok. Prizadeva si ustvariti radostno družinsko življenje in dom kot zatočišče varnosti in miru.« Vpliv, ki si ga pridobi pri otrocih že v njihovem zgodnjem obdobju, je zlasti viden v kasnejših letih, ko otroci dosežejo adolescenco. Znan je izrek v arabščini, ki ni iz trte izvit - »al-ummu madrasatun«, kar pomeni »mama je šola«, ki jasno kaže na pomembnost njene vloge.

O vlogi ženske in njenem položaju se največkrat govori v povezavi z možem in otroki. Kaj pa njeni odnosi z drugimi moškimi ali bližnjimi sorodniki? V zvezi s tem se islam bistveno razlikuje od zahodnega sveta. Na Zahodu so spolna razmerja zunaj zakonske zveze v teoriji še vedno greh ali vsaj nezaželena, dejansko pa se za zmanjšanje pred- ali zunajzakonskih razmerij ni storilo nič. Morda mediji to še spodbujajo.

Islam je v nasprotju z »našim svetom« priporočal oziroma še vedno zagovarja natančno določene ukrepe za zmanjšanje skušnjav glede zunajzakonskih razmerij. Prvič, Mohamed je svetoval vsem ljudem, naj se poročajo, da bi bile lahko njihove naravne potrebe tudi zakonsko in legalno izpolnjene. Drugič, zaradi dovoljene poligamije ni treba, da bi bili v družbi »presežki« nedotaknjenih žensk. Tretjič, po koranu se ženski priporoča, da se v javnih prostorih zakrije, da ne bi vzbujala v moških poželenja. Četrto, muslimanski način življenja izključuje prijateljstvo med moškimi in ženskami, mešane zabave, ples, uživanje alkohola in drugih poživil, kar le spodbuja zunajzakonska razmerja. Družabno življenje v islamu največkrat poteka v družini, v krogu najbližjih prijateljev (ki so največkrat tudi kakšni daljni sorodniki) ali ločeno med moškimi in ženskami. Petič, spolnost zunaj zakona po islamu ni le greh, ampak tudi zločin, ki se kaznuje po zakonu enako kot kraja ali umor. Za zločin se kaznuje enako, ženske in moške.

Glede obleke je predpisano, da lahko muslimanska

ženska obleče, kar ji je všeč, vendar le navzočnosti moža ali družine ali v družbi prijateljev. Kadar gre ven ali kadar so zraven moža in družine navzoči še drugi, je zaželeno, da zakrije vse dele telesa, ki bi lahko v moškem vzbudili poželenje. Pri tem je mišljeno, da mora zakriti ženske obline.

Velikokrat se nam zdi nesprejemljivo, da ženske v javnosti le malo nastopajo. Vzrok je morda v poudarjanju doma in vezi, ki jih vežejo na dom in družino. Pa tudi v koranu je govor, namenjen Prerokovim ženam, od koder morda ta navada izvira. Bog se namreč obrača k Prerokovim ženam in pravi, da so drugačne kot druge žene. »Nadaljujte z opravljanjem svojih dolžnosti, ne bodite mehke v govoru, da ne bi on, katerega srce vsebuje zlobo, bil opogumljen. Zato izberite primerne besede. Ostajajte v svoji hiši, ne oblačite se neprimerno ..., nadaljujte z molitvijo ..., bodite pokorne Bogu in njegovemu slu ...« (Koran, 33:32-33). Ta nagovor je sicer naslovljen le na prerokove žene in nekateri to tako tudi razumejo. Toda drugi ga interpretirajo kot nagovor vsem muslimanskim ženskam. To mnenje se je zelo razširilo v številnih muslimanskih državah, kjer ženske ostajajo večino časa doma in odhajajo zdoma le z upravičenim razlogom. Toda nekateri mislijo drugače. Še vedno se primerno in spoštljivo obnašajo v družbi žensk, a spoštujejo, da hodijo po svojih opravkih, da se šolajo, izobražujejo, opravljajo določene poklice v zdravstvu, šolstvu, administraciji ...

V večini muslimanskega sveta je družabnost omejena na družino, na praznovanje v ločenih skupinah ... Toda družinski krog je pri muslimanih zelo širok, povezanost je zelo tesna in gostoljubje tako toplo, da zlahka pozabiš na vse »pomanjkljivosti« in se predaš sproščenemu razpoloženju.

Odnos do arabskih feministk

V islamskih državah so se pojavile različne usmeritve - šole, ki so različno interpretirale koran. Pojavili so se tudi nesporazumi glede vloge in položaja žensk. Poglavlja iz korana in Mohamedovi govori se pogosto prepletajo z različnimi lokalnimi običaji in potrebami. Problem, ki se je pojavil, je izviral iz družinskega zakonika. Ta je del šariatskega prava in je v večini muslimanskih držav še danes enak. V družinskem zakoniku je vloga ženske drugačna, kot si jo na primer zamišljajo borke za pravice žensk, ki jim je končni cilj ravno osvoboditev odvisnosti od moških. Temeljni problem je tudi v Jordaniji finančna odvisnost, zato nekatere zahtevajo pravico do enakopravnega dela in plačila. Finančna odvisnost je ostala ključno vprašanje. Moški mora preskrbeti družino. To je njegova *čast*. Če tega ni sposoben, ga skupnost označi kot nesposobnega in družina je kaj hitro lahko ob ugled. Ekonomski položaj pa je povzročil precejšnje pomanjkanje in samo moški težko zmore preživljati številno družino. Tako ni redkost, da se tudi ženske zaposlujejo. Zanimala so me stališča do arabskih feministk. Večina jih nanje gleda negativno. Pravijo, da se oddaljujejo od vere in da imitirajo zahodni svet. Nimajo jih za ženske, temveč jih

spominjajo na moške. Bog pa je dal ženskam drugačno fizično in mentalno strukturo ravno zato, da smo si različni. Te ženske po njihovem mnenju postajajo »možače«. V arabskem svetu deluje veliko organizacij, ki se bojujejo za pravice žensk. Zavzemajo se za različne cilje in po tem se tudi med seboj razlikujejo. Nekatere so prepričane, da so ženske zatirane, ker skušajo biti enake moškemu in so zato postavljene v nenaravno okolje in položaj, ki jim odvzema celovitost, spoštovanje in dostojanstvo.

Na Zahodu feministke zahtevajo popolno izenačenje spolov, za muslimanske ženske pa je (islamska) družba tista, ki si prizadeva za prepoznavanje in priznanje ter spoštovanje. Zavzema se za harmonijo in složnost med spoloma namesto tekmovanja. Prav tako so nekatere prepričane, da se z imitiranjem »zahodnega« feminizma ženske oddaljujejo od vere in jo napačno razumejo. Zavedajo se podrejenosti žensk in želijo to popraviti, vendar na način, ki mogoče nekoga, za katerega je islam izvor te podrejenosti, preseneča. Te islamske feministke nerade razločujejo med žensko in socialno zatiranostjo. Podpirajo trditev, da je to, kar se je zgodilo ženski, del družbenega procesa, v katerem ni bilo pravih islamskih principov ali so bili zlorabljeni zaradi moralnega bankrota in podkupljene državne oblasti. Njihovo poslanstvo je pripomoči k islamizaciji, ki se bo zgodila z aktivno soudeležbo na vseh področjih človekovega življenja. To ni le klic ženskam, naj ostajajo na svojih domovih, ampak pomeni, da bodo tako izboljšale in rekonceptualizirale žensko vlogo v družini (kot matere in žene). Ženskam bodo vzbudile občutek vrednosti, političnega cilja in zaupanje. Ženske niso manjvredne, so enako pomembne, le na drugačen način. Zahodni feminizem temelji na zahodni miselnosti, ideologiji in vrednotah. Arabski boj žensk temelji na načelih religije, kulture in političnih norm arabskega sveta, ki je drugačen od zahodnega. Feministični boji v tem delu sveta so največkrat potekali v okviru širših gibanj, od nacionalnih do protikolonialnih. Njihova funkcija je bila utrditi, okrepiti in pooblastiti žensko. Sočasno z bojem proti tuji nadvladi se je rodil boj žensk za večjo participacijo v procesu liberalizacije. Zgodnja 70. leta so bila v znamenju islamističnega prebujenja v arabskem svetu, v katerem so imele ženske precejšnjo vlogo. Pripadnice tega gibanja so izhajale iz srednjih in višjih slojev, bile so mlade, izobražene in poslovno naravnane. Skratka, v okviru islamske ideje so bile aktivne pripadnice višjih, izobraženih slojev. Miselnost, da je islamsko gibanje konzervativno in nazadnjaško, je napačna. Izobražene ženske nosijo tradicionalna islamska oblačila, sočasno pa njihova vloga v javnem življenju narašča in je vse vidnejša in vplivnejša na področju zaposlovanja.

Ženska kot mati

Vloga žene pa je kljub temu še vedno večinoma omejena na družino. Najpomembnejše je biti mati, vzgojiteljica in gospodinja. Pojavlja pa se tudi v vlogi skrbnice tradicije. Posebno veliko vlogo imajo navade, načela in tradicionalne družinske vezi med revnejšimi sloji na

podeželju in med nomadi. Težke življenjske razmere v mestu so zahtevale, da se je družina zmanjšala na nuklearno družino, a ljudje še vedno razmišljajo v skladu z načeli razširjene družine. Med revnimi sloji na podeželju je želja po velikem številu sinov še vedno realna ekonomska potreba (otroško delo na polju je še vedno potrebno). Veliko število sinov je tudi vir časti in jamstvo za prihodnost, saj so sinovi dolžni skrbeti za ostarele starše in neporočene, ločene ali ovdovele sestre. Vendar večina ljudi vsaj na zunaj ne kaže več potrebe po moških potomcih in meni, da ji je vseeno, ali je deček ali deklica. Po mojem mnenju se odnos do otrok glede na spol ne razlikuje. Pri tem mislim na izkazovanje ljubezni, ne pa na vzgojo, pri kateri so razlike še vedno pomembne. Sinovi namreč tudi pomenijo ohranitev družinskega imena.

In zakaj so sinovi tako pomembni za družino?

Jordanska družinska struktura temelji na patriarhalnih odnosih. Moški vzdržujejo družino glede na hierarhijo, ki se določa po starosti. Najstarejši moški najpogosteje sprejema odločitve za vso družino in mu vsi tudi izkazujejo spoštovanje. Po tradiciji so moški odgovorni za družino. Finančno podpirajo ostarele starše, neporočene, vdove ali ločene ženske sorodnice. Odgovorni so za družinske dohodke, blaginjo in vire družbenega prestiža staršev. Ko se starejši sinovi poročijo in si ustvarijo družino, sčasoma prevzamejo očetovo vlogo. Sedaj ni več oče tisti, ki sprejema odločitve v imenu družine, temveč starejši sin, ki je medtem že pridobil njeno zaupanje. Prevzame veliko odgovornost, saj mora delovati v dobro vse družine. Pri tem ima sicer proste roke, deluje po svojem prepričanju, kaj je dobro in kaj je slabo za družino. Seveda mora upoštevati islamske zakone, ki pa jih radi po svoje interpretirajo in drugače razumejo.

Vendar se je začelo zaradi izobraževanja žensk in njihovega vključevanja v ekonomske dejavnosti spreminjati tudi to področje. V marsikateri družini so morali privoliti, da bodo tudi ženske aktivno sodelovale pri družinskem proračunu, čeprav jim to večinoma ni všeč, saj ima ženska še eno odgovornost več. Pojavlja se tudi bojazen, da bodo zanemarile prvotno dolžnost žene in matere.

Leta 1976 je v Jordaniji potekala raziskava o plodnosti, ki je pokazala, da si tudi matere bolj želijo sinove, ki predstavljajo večjo ekonomsko ugodnost, čeprav je v družini enako število hčera in sinov. Sinovi so zaželeni predvsem zaradi ekonomskih razlogov. Na drugi strani pa so deklice zaželene zaradi obveznosti, ki jih imajo v zvezi z domačimi opravili in skrbjo za mlajše brate in sestre, kar razbremeni mater. Trideset let kasneje so rezultati podobne raziskave pokazali, da ne delajo več bistvenih razlik med novorojenci.

Vse oblike patriarhalne družbe negativno vplivajo na status žensk. Novejši podatki pa kažejo na spremembe tudi v odnosu do otrok. Jasno je, da jih drugače vzgajajo, saj imajo v prihodnosti različne vloge. S spremembami, ki temeljijo na naraščajoči izobrazbi, ekonomski aktivnosti in nuklearni družini, se izboljšuje tudi položaj žensk v družbi. Razmere se spreminjajo predvsem zaradi vse bolj razvijajočega se šolstva. Tudi ljudje na podeželju so spoznali, da je šolanje deklic potrebno,

družbi in njihove sposobnosti, da učinkovito vplivajo in pripomorejo k družbenemu razvoju in socialnim inspiracijam vseh Jordancev.

Toda ti ukrepi bodo učinkoviti le, če bodo izboljšali šolstvo in razvili aktivno kampanjo za opismenjevanje odraslih. O pomembnosti izobraževanja je treba prepričati zlasti ženske. Izobražene ženske lahko zadovoljijo tudi ekonomske in družbene potrebe.

Leta 1970 je bilo v Jordaniji še vedno 85 odstotkov nepismenih žensk (v mestu okrog 42 odstotkov, na podeželju pa 71) in 60 odstotkov nepismenih moških. Do leta 1996, ko sem dobila zadnje podatke, se je stopnja vseh nepismenih zmanjšala na približno 13 odstotkov. Nepismenost teh 13 odstotkov se nanaša predvsem na starejše prebivalstvo. Še vedno pa se zanemarja šolanje deklet. Posebno na podeželju in med beduini prevladuje mnenje, da je to manj pomembno, ker se morajo dekleta naučiti skrbeti za dom in paziti na mlajše člane družine. Zgodaj prevzamejo vlogo varušek in gospodinj. Temu je primerna nepismenost – precej večja kot v mestu. V mestih so razmere boljše in večina deklet pridobi vsaj osnovnošolsko izobrazbo, med beduini pa to sploh ni pravilo, čeprav naj bi bila ta obveznost. Deklice so v šoli leto ali dve, da se naučijo osnov pisanja in branja, potem pa ostanejo doma in jih pripravljajo na vlogo matere ter žene.

Jordanija ima s 87-odstotno pismenostjo med arabskimi državami najvišjo stopnjo izobrazbe, osnovno šolo pa obiskuje 97 odstotkov otrok. Na voljo imajo tri vrste šol: državne, zasebne in misijonske. Šolanje je obvezno do 14. leta in 70 odstotkov otrok obiskuje državne šole. UNRWA (United Nations Relief and Works Agency) vodi šole za begunske otroke.

Izobrazba je bila in je še vedno najpomembnejši dejavnik, ki je vplival na socialne spremembe v konzervativni »transjordanski« družbi, kot so jo imenovali v preteklosti. Izobrazba je zato mejnik v napredku in je pogoj današnjih socialnih sprememb v razvijajoči se jordanski družbi. Narašča tudi odstotek v šole vpisanih deklic in se približuje odstotku šolajočih se fantov. Šolstvo se razvija tudi na podeželju, ne le v mestih. Skrb za izobraževanje se je začela v 70. letih, ko se je pokazal razvoj v šolanju mladih, posebej pa je narasel odstotek vpisanih šoloobveznih deklic. Vendar ta napredek ne pomeni, da v tem procesu transformacije ni problemov. Med najpomembnejšimi je bila prav gotovo stopnja nepismenosti, ki pa so jo zelo zmanjšali. Vpliv izobraževanja in stopnja izobrazbe moških in žensk se kažeta tudi v stopnji odvisnosti. Raziskava o velikosti gospodinjstev je pokazala, da so mestna gospodinjstva večja od podeželskih. V 59 odstotkih raziskanih mestnih gospodinjstev živi v družini več kot šest oseb. Gospodinjstev z več kot 10 člani je 15 odstotkov, s 4 člani pa le 10 odstotkov. Stopnja odvisnosti znaša torej v povprečju 6,3 osebe na enega hranitelja v mestnem okolju.

Kljub povečanemu izobraževanju žensk pri večini žensk ni najpomembnejši motiv, da bi si s tem olajšale vstop na delovni trg in se zaposlile zunaj doma, temveč da bi se bolje pripravile na tradicionalno vlogo matere, skrbne gospodinje in razumevajoče žene. Te domneve je potrdila tudi ustanova *Poklicno izobraževanje žensk*, ki

izobražuje v zvezi z gospodinjstvi opravili, vzgojo otrok in ročnim delom. Z novimi ekonomskimi dejavnostmi v državi, lahko industrijo in komercialnimi posli, predvsem v bančništvu, so se pojavile nove zahteve in velike potrebe po drugačnih poklicih, kot so tajnica, tipkarica, računovodkinja, knjigovodkinja ... Ustanovljene so bile zasebne institucije, zlasti po prihodu palestinskih beguncev, v katerih organizirajo tečaje in delujejo upravno-komercialne šole. Razmeroma nov pojav v Jordaniji, ki je bil predmet številnih razprav in razmišljanj, je vloga žensk kot zaposlene delovne sile, ki prispeva svoj delež tudi k bruto domačemu proizvodu. Ta vloga vpliva tudi na tradicionalni družinski sistem in pomeni izziv družbeno sprejetim vrednotam in navadam, saj so se z njo pokazale težnje po sprejetju novih vrednot in navad. Pod tem vplivom postajajo tradicionalne nematerialne vrednote manj pomembne, kot so bile nekoč. Materialni cilji so preusmerili življenje ljudi in ga ponekod celo usmerjajo.

Ženske so se pojavile tudi skoraj na vseh področjih: zaposlene so v zdravstvu, opravljajo socialne in diplomatske službe, od leta 1971 jih zaposluje tudi policija – prva arabska država, ki je šolala ženske za ta poklic. Na policiji in v vojaških službah imajo enake možnosti in enako plačilo za opravljeno delo kot moški. Prav tako zasedajo položaje na televiziji in radiu, preizkušajo se kot producentke in nadzornice programov. Novinarstvo je sprva privlačilo ženske le za polovičen delovni čas, ker so bile zaposlene tudi drugje, predvsem kot učiteljice. Jordanske ženske so tudi odvetnice, zdravnice, inženirke (v omejenem številu), ker so odvisne od prostih delovnih mest in izvedljivih delovnih razmer za žensko. Poštne službe sprejemajo ženske predvsem kot računovodkinje. Ženske pa prevladujejo v šolstvu. Učiteljica je daleč najbolj razširjen ženski poklic, saj ga opravlja skoraj polovica vseh zaposlenih žensk.

Delo in zaposlovanje žensk zunaj doma se je v Jordaniji razmahnilo v začetku 50. let. Med problemi, ki so se v zvezi s tem pojavili, je bil prav gotovo največji odnos med možem in ženo na eni strani ter ženo in sorodniki na drugi strani. Najbolj problematična pa je bila vloga zaposlene ženske same, saj se je naenkrat znašla v položaju, ko je bila prisiljena odigrati več vlog hkrati. Kot žena, mati, delavka in gospodinja ter poleg tega še kot članica skupnosti. Može so se pritoževali zaradi izgubljene avtoritete, odkar je žena postala poklicno enakovredna. Problem zaposlovanja žensk tiči v strahu moža in družine, da bo na delovnem mestu prišla v stik z drugimi moškimi, kar po njihovem mnenju neizogibno pripelje do nedovoljenega razmerja. Ženska lahko postane preveč svobodna. Družina se boji izgube moči nad njo in tudi nadzor se zmanjša. Kako naj potem še zagotovijo njeno »spodobnost«?

Z naraščanjem števila vpisanih deklet v šole se je Jordanija znašla pred izzivom, ki se nanaša na vlogo spola v družbi, tradicionalne in oblastne vloge, ki jo je imela družina in njeni moški člani. V 70. letih se je v arabskem svetu (tudi v Jordaniji) veliko govorilo o novi vlogi zaposlene ženske. *»Ali bi morali ženske spodbujati pri delu zunaj doma? Kaj naj delajo, katere poklice naj zavzemajo če se želijo zaposliti? Kako bo to vplivalo na*

družino in otroke? Kako daleč naj seže svoboda izbire poklica, kariere in drugega načina življenja? Koliko enakopravnosti naj dejansko uživa?» O tem se je veliko govorilo, spraševalo in preračunavalo v letih, ko so se začele spremembe. Konzervativni krogi so vse te spremembe seveda zavračali ali pa jim nasprotovali. Sodobni reformisti, naprednejši in tudi zaposleni so jih hitro sprejeli in zapletene družbene potrebe razdelili na skupen prispevek obeh, moškega in ženske, in dopolnili medsebojne aktivnosti v družini in družbi na splošno. Največji pomisleki glede zaposlitve ženske zunaj doma z vidika moškega in ženske so:

- Moralni pomisleki, saj obstaja nevarnost in skušnjava, da bi ženska prišla v stik z drugim moškim, kar lahko pripelje do razmerja oziroma slepe zaverovanosti ženske v moškega - slepa zaljubljenost.
- Zaposlena dekleta postanejo zelo izbirčna in zahtevnejša pri vprašanih poroke in v pričakovanih do moža.
- Če poročena ženska dela, s tem zanemarja svoje osnovno delo in tradicionalne dolžnosti: gospodinjstvo in druga hišna opravila.
- Če ima otroke, zanemarja vzgojo in materinsko nego med odsotnostjo z doma.
- Zaposlene ženske zunaj doma ogrožajo moški ego, kar bi lahko omajalo moško avtoriteto v družini.
- Ženske na drugi strani trdijo, da na željo po delu zunaj doma vplivajo naslednji dejavniki:
- Odkar je življenje postalo zahtevnejše in so se povečale potrebe, jih ne more zadovoljiti le to, kar jim omogočajo moški, same pa ostajajo odvisne od moževega zaslužka.
- Samska dekleta so zaskrbljena, ker jih morajo oče in bratje preživljati tako dolgo, dokler se ne poročijo. Če se zaposlijo, jim ni treba varčevati za njihove poročne stroške.
- Dekletova izobrazba je kot kapitalna naložba, ki jo morajo uporabiti kot njihov prispevek k narodnemu prihodku države. To bi bilo mogoče le pri donosnih - pridobitnih zaposlitvah. Ženske so odvisne od svojega zaslužka in se lahko same preživljajo oziroma povečujejo tudi družinski proračun. S tem tudi olajšajo življenje drugim zaposlenim v družini in pomagajo bratom ter sestram do višje izobrazbe.
- Družbene in tehnološke spremembe in sodobni gospodinjstvi pripomočki zelo pripomorejo k razbremenitvi ženskega dela in jim dopuščajo, da porabijo preostali čas za donosno službo zunaj doma.
- Zaposlene ženske so bolj praktične v svojih vsakdanjih potrebah - stremijo k temu, da so bolj pazljive pri družinskem proračunu. Zaposlujejo se predvsem samske ženske. Med zaposlenimi ženskami je največji odstotek učiteljic. Strokovnjaki razlagajo, da je vzrok v podobnosti z domačim delom. Tudi tu namreč vzgajajo in poučujejo otroke. Navajajo pa tudi druge razloge, zakaj je ta poklic tako zanimiv za ženske:
- Zaposlitev v šolstvu je za žensko družbeno sprejemljiva z vidika družine, saj ne dela z moškimi ali prihaja z njimi v stik.

- Potrebe po poučevanju so velike, zato potrebujejo kader.
- Poročene ženske se odločajo za ta poklic zaradi fleksibilnosti delavnika, kar jim omogoča razdelitev obveznosti med domačim delom in delovnimi obveznostmi. Prav tako so privlačne trimesečne poletne počitnice, ko se lahko poročene ženske posvetijo predvsem družini.
- Najpomembnejši za izbiro tega poklica pa naj bi bil sklep ministrstva za izobraževanje, da so ženske upravičene do enake plače za enako kvalifikacijo in delo kot moški. Med motivi za zaposlitev zunaj doma se je kot najmočnejši pojavil **ekonomski motiv**, posebej med samskimi ženskami, ki imajo nepreskrbljene brate in sestre. Ženske, ki so delale pred poroko, pogosto ostanejo v službi in finančno podpirajo izobraževanje bratov in sester (v soglasju z možem). V raziskavi o motivih, ki so spodbudili ženske, da so se zaposlile, so naštet:
- finančni razlogi;
- izrabiti možnosti, ki jim jih ponuja njihova izobrazba;
- izraba prostega časa;
- občutek koristnosti;
- ekonomska in osebna neodvisnost.

Večinoma so zaposlene mlade ženske. Več je samskih kot poročenih. Večino zaposlenih mater skrbi, kaj se dogaja z otroki med njihovo odsotnostjo. Bojijo se, da bo to na njih pustilo psihične posledice. Dr. Nassir z oddelka za sociologijo na univerzi v Amanu je raziskoval navade in način razmišljanja med zaposlenimi delavkami ter to, kako želijo vplivati na mlajšo generacijo (na hčerke) in kakšen poklic želijo, da bi te opravljale. Petnajst odstotkov si želi, da bi opravljali učiteljski poklic ali kakšno državno službo - tajnice v administraciji. Zanimivo je, da precej zaposlenih mater ne želi vplivati na izbiro poklica svoje hčere. Želijo, da bi se lahko same odločale, brez pritiska. To kaže, da ženske, ki delajo zunaj doma, začnejo razmišljati bolj praktično v zvezi s svojo družino.

Raziskava, ki so jo opravili na začetku 70. let, je pokazala, da bolj ko so ženske izobražene, večji občutek imajo, da je delo njihova naravna dolžnost in pravica. Manj izobražene pa menijo, da je delo njihova družbena dolžnost. Potrdile so tudi, da je zaposlena ženska zaradi samozavesti in neodvisnosti pri izbiri dela manj odvisna od družinskih stališč in navad. Mnogokrat jo spodbujajo ali odvrčajo od tega, a je svobodna pri svojih odločitvah. V več kot 80 odstotkih je bila zaposlitev njena lastna odločitev. Največja ovira je strah za otroke, ko so ženske na delu, in varstvo, medtem ko so z doma. Ustanovljeni so bili zavodi, vrtci, ki temeljijo na zasebnih pobudah in prostovoljnem delu. To je ena od posledic socialnih sprememb, ki so ustvarile nuklearno družino namesto prejšnje, razširjene. Pri vprašanju, kako so moški reagirali na spremembo, jih je več kot polovica odgovorila, da so bili proti. 96 odstotkov žensk je opisalo odnos v zakonu kot partnerski in 4 odstotke kot avtoritarni. Zanimiva je bila tudi ugotovitev, da ženske, ki so prepričane, da je delo njihova naravna pravica, menijo, da so uspešnejše na delovnem mestu. Spremembe v družbi, vrednotah in navadah omogočajo nove vrednote in odnose, ki temeljijo na medsebojnem

razumevanju in delitvi obveznosti ter posameznikovih vlog v družbi.

Država se spopada predvsem s problemi beguncev v državi, ki so omejeni na določen teritorij, saj je le 13 odstotkov vsega ozemlja obdelovalne zemlje, preostalo je nerodovitno in puščava.

V ustavi in zakonu o delu so določeni pogoji za žensko delo. Prepovedano je nočno delo. Ženski naj bi zakonsko zagotovili odškodnino - zavarovanje, če se po poroki odpove delu.

Zelo vidno je delovanje žensk v prostovoljnih službah, zlasti na podeželju v zvezi z izboljšanjem razmer za izobraževanje odraslih in otrok. Oživljajo različne oblike tradicionalne obrti in dejavnosti, kot so tkanje, drobno bombažna industrija, pridelovanje in konzerviranje sadja ter zelenjave, izdelavo za lokalni trg. Pri tem jih podpirajo vladni organi.

V Jordaniji živi 70 odstotkov prebivalstva v mestih in 30 na podeželju. Za moške velja, da je razporeditev delovne sile približno enaka v mestih in na podeželju, za ženske pa, da je večja koncentracija ženske delovne sile v mestih. Na podeželju je večina žensk vključenih v kmetijske aktivnosti, vendar tega ne upoštevajo kot zaposlitev.

Največja koncentracija zaposlovanja je v Amanu, Zarqi in Irbidu, treh največjih jordanskih mestih.

V bolj izobraženih slojih so zaradi ekonomskega pritiska bolj odprti in pripravljeni sprejeti novi vzorec, ki dovoljuje moškim, da sprejmejo zaposlovanje žensk. Dodatna plača veliko pripomore k življenjskemu standardu. Majhna zastopanost žensk med delovno silo je mogoča zaradi praznoverja, družbenih predsodkov in stališča žensk samih do dela in družbene odvisnosti.

Povprečna jordanska družina šteje 7,4 člana. Raziskave so pokazale, da večja ko je družina, večja je možnost ženskega in moškega zaposlovanja. Skoraj polovica zaposlenih žensk in moških prihaja iz gospodinjstev, ki šteje od 6-9 članov.

67,7 odstotka zaposlenih žensk je samskih, samskih zaposlenih moških pa 38,9 odstotka. Poročenih zaposlenih žensk je 27,1 odstotka. Največji delež zaposlenih žensk spada v starostno skupino 20 - 24 let (40,7 odstotka).

Leta 1995 je delež ženskega dela narasel na 16 odstotkov (leta 1979 je znašal 7 odstotkov). V zadnjem desetletju so vidne spremembe tudi na področju visokega izobraževanja. 32 odstotkov vseh študentov je ženskega spola. Ti podatki ne zajemajo jordanskih študentov v tujini, kjer prevladujejo moški.

Poudarila bi problem brezposelnosti žensk, s katero se srečujejo tiste, ki se želijo zaposliti. Leta 1987 je bil delež nezaposlenih žensk 27 odstotkov, moških pa 13 odstotkov. Ta problem vzbuja skrb, saj je več kot 50 odstotkov nezaposlenih žensk končalo kolidže, torej imajo višješolsko izobrazbo. Razlog za veliko nezaposlenost žensk lahko poiščemo tudi v naravi ženske, ki je koncentrirana na učiteljski poklic. Drugi razlog je diskriminacija žensk v javnem in zasebnem sektorju zaradi naraščajoče stopnje nezaposlenosti. Več možnosti imajo moški kot najpomembnejši »prinašalci kruha v družino«. Ženske imajo manj možnosti tudi zaradi majhne fleksibilnosti pri sprejetju zaposlitve. To

pomenijo lahko neugodna lokacija, delovni čas ali plačilo. To kaže na konzervativne kulturne pritiske, ki so zaščitniški in vodijo v omejevanje ženske mobilnosti. Zaradi slabih ekonomskih razmer in socialnih vrednot bo ostala stopnja nezaposlenosti žensk v Jordaniji dokaj visoka.

Poleg brezposelnosti se ženske borijo tudi s spolno diferenciacijo pri plačah. Moški dobijo povprečno 27,9 odstotka večje plače kot ženske z enako izobrazbo, starostjo, bivališčem, izkušnjami ... Razlika je manj očitna v državnih službah, ker javno pravo - zakonodaja zanika diskriminacijo med spoloma. Tudi zakon o delu prepoveduje diskriminacijo, vendar je ta očitna zlasti v zasebnem sektorju, industriji in kmetijstvu.

Delovna doba zaposlenih žensk ne traja tako dolgo kot pri moških. Moški delajo v povprečju 44,8 leta, ženske pa le 3,7 leta! Na to vpliva poroka. Le 4,4 odstotka žensk dela tudi po poroki. Zakonodaja določa, da se ženske lahko po 15 letih dela upokojijo.

Treba je opozoriti, da vodenje gospodinjstva, vzgoja otrok in odgovornost do družine zahtevajo polni delovni čas, polno zaposlitev. Zaradi tega nizkega odstotka pri vključevanju žensk v ekonomske dejavnosti ne bi smeli razumeti kot izraz slabega statusa. Ekonomsko dejavne in poročene ženske dobijo le dvojno obvezo, dvojno odgovornost, tako da se jim položaj ne izboljša. Veliko žensk se želi vrniti na delo, a jim ne uspe zlahka. Prav tako ni nobenega merila, ukrepa, ki bi jih pri tem podpiral.

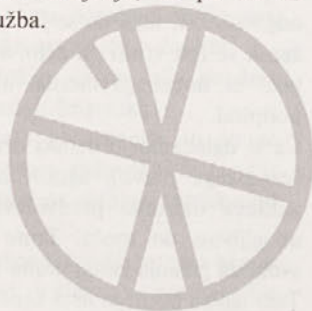
Če si ogledamo jordanski družinski zakonik (ki je del šeriatskega prava), ugotovimo, da poročna pogodba zahteva oziroma predvideva ženino pokorščino in ubogljivost do moža. Temu se pridruži še omejena svoboda gibanja zunaj doma brez moževega dovoljenja. Tudi izdaja potnega lista ženskam je po zakonu odvisna le od privoljenja moškega skrbnika. Ženska sposobnost oziroma zmožnost, da se zaposli, je predmet moževega soglasja. Če se mu žena upre, lahko izgubi pravico do moževe ekonomske podpore. Družinski zakonik trdi, da mož nima pravice do ženininih dohodkov in imetja, toda dejansko je to družbeno samoumevno in pogosto. Lahko sklenemo, da je pri tem ženska mnogo na slabšem.

V zakonu o delu ima zaposlena ženska pravico do šestih tednov materinstva. Medtem dobiva polovično plačo. Komisija za državljanske zadeve je razširila ta zakon z amandmajem, ki predvideva dva meseca polno plačanega porodniškega dopusta. Porodniški dopust pa lahko podaljša za dva meseca, vendar mora ženska delati polovični delovni čas, za kar dobi polovično plačilo. Čeprav zakon ne diskriminira plačila in delovnih ur, ne predvideva podpore za zaposlene ženske. Socialno varstvo se ne nanaša na ženino družino in pokojnina ne pripada njeni družini, če umre. Večina sklepov, določil in dolžnosti s tega področja je v praksi diskriminatorna.

Kaj pa ženske in politika?

Odločanje na državni ravni velikokrat ignorira potrebe spolov. Naraščanje integracije žensk v sistem vodi v vključevanje žensk v razvoj in jim zagotavlja, da so

deležne enakih možnosti. Državni sistem v Jordaniji sestavljajo tri telesa - zakonodajno, izvršilno in pravosodno (po ustavi neodvisno od kralja). Po 25. členu tretjega poglavja jordanke ustave je zakonodajna moč zaupana in dodeljena narodni skupščini in kralju. Narodno skupščino pa sestavljata senat (40 članov) in predstavniški dom. V 80-članskem parlamentu (izvršilni organ) je izvršilna moč dodeljena kralju. Volilna pravica, ki jo imajo ženske od leta 1974, je bila brezpredmetna, ker so bile šele leta 1989 prve volitve po izraelski okupaciji Zahodnega brega leta 1967. Volitve leta 1989 so bile neuspešne za ženske (od vseh 647 kandidatov na volitvah je bilo 12 žensk, tj. 1,6 odstotka). Med razloge za neuspeh žensk štejejo, da skupnost (tudi ženske) ni sprejela ideje o vključenosti žensk v politiko, težave pri finančni podpori kandidatkam in tudi to, da so bile ženske pri volitvi kandidata pod vplivom moškega odločanja. Približno 53 odstotkov v volitve vključenih žensk se samostojno odloča o volilnem kandidatu, na 35 odstotkov pa vpliva moški v družini (oče, brat, mož). Leta 1993 lahko govorimo o prvih parlamentarnih volitvah. Jordanija je dobila ministrico za industrijo in trgovino, kasneje sta se ji pridružile še dve. Rezultati so pokazali, da so ženske pripravljene na participacijo v političnem življenju, ni pa na to pripravljena jordanška družba.



Literatura

- ALLMAN JAMES; WOMEN'S STATUS AND FERTILITY IN THE MUSLIM WORLD. Praeger Publishers. New York, London, 1978.
- AUGUSTIN EBBA; PALESTINIAN WOMEN, Identity and Experience, Zed Books Ltd. London, 1993.
- DIVORCE, A deed most despise yet permissible by God. Series on Women's Rights in Islam-10; Center of Women's Studies. Teheran
- EL-BAHNASSAWI SALEM; WOMEN BETWEEN ISLAM AND WORLD LEGISLATION. Dar-ul-qalam, 1985.
- EL-SAADAWI NAWAL; THE HIDDEN FACE OF EVE, Women in the Arab World. Zed Press. London, 1980.
- ES-SAID NIMRA TANNOUS; THE CHANGING ROLE OF WOMEN IN JORDAN, VIII. World Congres of Sociology - Toronto. Amman, 1974.
- GENERAL FEDERATION FOR JORDANIAN WOMEN, THE JORDANIAN WOMEN; Reality and Future Aspirations. The Jordanian National Report, The fourth International Conference on Women. Beijing, 1995.
- MALHAS HILWA; JORDANIAN RURAL WOMEN. General Federation of Jordanian Women.
- IQBAL SAFIA; WOMAN AND ISLAMIC LAW. Adam Publishers & Distributors Shandar Market Chittli Qabar. Delhi, 1988.
- ISLAM AND WOMEN'S EQUALITY. Foreign Affairs Committee of the National Council of Resistance of Iran. Auvers-sur-Oise, 1996.
- JORDANIAN NATIONAL COMMITTEE FOR WOMEN. The National Strategy for Women. Amman, 1997.
- JORDANIAN WOMEN'S GUIDE TO PARTICIPATION IN PUBLIC AND POLITICAL LIFE. Al Kutba Institute for Human Development and The Konrad Adenauer Foundation. Amman, 1998.
- JORDANIAN WOMEN IN EDUCATION; prepared by Hillweh Malhas, General Federation of Jordanian Women. Amman, 1998.
- KAMAL TAKRITI NADIA, KAWAR MARY; THE STATUS AND ROLE OF WOMEN IN DEVELOPMENT IN JORDAN. Ministry of Planning, Amman, 1990.
- KARAM M. AZZA; WOMEN, ISLAMISM AND THE STATE. Contemporary Feminism in Egypt. MacMillan Press LTD, London: St.Martin's Press, New York, 1998.
- LEMU B. AISHA, HEEREN FATIMA; WOMEN IN ISLAM. The Islamic Foundation. Leicester, 1976.
- MINCES JULIETTE ; THE HOUSE OF OBEDIENCE, Women in the Arab world. London, 1982.
- NASIR J. SARI; WORKING WOMEN IN THE CHANGING SOCIETY OF JORDAN. University of Jordan. Amman, 1969.
- NURHANA IBRAHIM, FAHMI MUSTAFA; WOMEN'S FIQH. Ad-Durar Booksellers. Amman, 1996.
- OTHMAN IBRAHIM; CHANGING FAMILY STRUCTURE IN URBAN JORDAN. Department of Sociology, University of Jordan. Amman, 1974.
- POLYGYNY, A Misunderstood Concept. Series on Women's Rights in Islam-11; Center of Women's Studies. Teheran
- RABBO ANIKA; STATE. GENDER AND CIVIL SOCIETY IN JORDAN AND SYRIA. V: Civil Society, ur. Chris Hann, Elizabeth Dunn. London, New York, 1996.
- SABBAGH SUHA; ARAB WOMEN, Between Defiance and Restraint. Olive Branch Press. New York, 1996.
- STATISTICAL YEARBOOK 1996; The Hashemite Kingdom of Jordan, Department of Statistic, No. 47. Amman, 1997.
- THE VALUES AND SELF-IDENTITY OF BEDOUIN AND URBAN WOMEN. Field study Bekaa Valley, Lebanon, United Nations. New York, 1997.
- WOMEN IN ISLAM: THE IDEAL AND THE REALITY; Speech given by her Royal Highness Princess Sarvath El-Hassan. Tokyo, 1995.

Gregor Erjavec

TIBET V BESEDI IN PODOBI



Knjižno-fotografska razstava v Narodni in univerzitetni knjižnici od 31. avgusta do 15. septembra 1999 je nastala v želji, da bi slovenski javnosti predstavili del starodavne, edinstvene in duhovno izjemno bogate tibetanske kulture, ki je v delih knjižne zakladnice NUK. Besedilo iz razstavnega kataloga, poleg zbrane bibliografije knjig o Tibetu, tibetanski kulturi in religiji, seznanja bralca še s posameznimi in vsebinsko zelo raznolikimi sklopi predstavljenega knjižnega gradiva o tej izjemni deželi. Na razstavi je bilo ob umetniških fotografijah Matjaža Krivica, ki so tenkočutno odslikovale čarobne podobe prostrane tibetanske planote in obraze ljudi s strehe sveta, prikazanih tudi štirinajst izvirnih tibetanskih religiozних in obrednih predmetov. Njihova starost datira od 16. do 19. stoletja. Hrani pa jih Muzej grad Goričane.

Razstava je bila postavljena tudi z željo, da bi v tibetanskih duhovnih vrednotah - strpnosti, miroljubnosti in sočutju do vseh živih bitij - današnji človek našel odgovore za miroljubno planetarno sožitje. Zanimanje za Tibet, tibetansko kulturo, religijo in miroljubna prizadevanja tibetanskega naroda, za njihove pravice se je v zadnjem desetletju močno povečalo tudi pri nas. Tibetanska kultura je izjemno barvita, zanimiva in raznolika v svojem tradicionalnem in še živem tisočletnem izročilu. Oblikovala se je v težkih naravnih razmerah, pod vplivom prvotnega animistično-šamanističnega verovanja, kasnejšega budističnega nauka in v sožitju z naravo. Prav zato je tudi literatura,

ki tako ali drugače obravnava Tibet, Tibetance, njihove navade, obrede in verovanja, izredno pestra in večplastna.

Razstavljene knjige so tematsko raznolike: potopisi, avtobiografije, monografije, etnološko-geografska dela, knjige o tibetanskem budizmu, budistični filozofiji, tibetanski tradicionalni medicini, umetnosti, zgodovinsko-politični pregledi, folkloristika ter slovarji in slovnica tibetanskega jezika.

Najstarejša knjiga na razstavi je abeceda tibetanskega jezika iz leta 1773 z naslovom *Alphabetum tangutanum sive Tibetanum* v izdaji Typis Sac. Congregationis de Propag. Fide. Romae (Sveta Kongregacija za širjenje vere iz Rima). Je pregled in natančna predstavitev tibetanske abecede in učbenik z razlago ter transkripcijo tibetanskih črk v latinskem jeziku. Med starejšimi sta v naši zbirki omembe vredni še tibetanska slovnica z naslovom *A grammar of Tibetan language in English* in tibetansko-angleški slovar *Essay towards a dictionary, Tibetan and English* madžarskega avtorja Aleksandra Csoma de Korosa iz leta 1834.

Najbolj so zastopane knjige z religiozno-filozofskega področja tibetanskega budizma. Vprašanje smrti, umiranja in posmrtna stanja imajo v pojmovanju tibetanskega budizma prav posebno vlogo. Zato je eno temeljnih religiozних del prav *Tibetanska knjiga mrtvih*, eno najpogosteje prevajanih del tibetanske literature v različne svetovne jezike. V zbirki je kar nekaj izvodov te knjige, med njimi tudi nemška izdaja z znamenitim psihološkim komentarjem Carla Gustava Junga iz leta 1938. Po zaslugi pesnika in dramatika Iva Svetine imamo to knjigo prevedeno tudi v slovenski jezik - izdala jo je založba Mihelač leta 1994. Ostale knjige s tega področja pa nam ponujajo znanja iz meditativnih praks, tibetanskega misticizma in budistične filozofije. Tibet kot težko dostopna, skrivnostna in prepovedana dežela na »strehi sveta« je že stoletja privlačil domišljijo popotnikov. Temu lahko pripišemo tudi veliko število potopisov o tej deželi. Najstarejši zapis z naslovom »*Western Himalaya and Tibet*« datira iz leta 1852 in je delo angleškega avtorja Thomasa Thompsona. Sledijo potopisi švedskega raziskovalca Svena Hedina iz začetkov dvajsetega stoletja in kasnejši popotniški zapisi znane francoske raziskovalke Tibeta Alexandre David-Neel. Najbolj znan in tudi najpogosteje prevajan potopis pa je avtobiografska zgodba Heinricha Harrerja »*Sedem let v Tibetu*«, ki je izšel prvič v nemščini leta 1953.

V Tibetu je razmerje med umetnostjo in duhovnim življenjem nerazdružljivo prepletano. Temeljna značilnost tibetanske umetnosti je, da ni nikoli sama sebi namen, temveč je vedno posvečena duhovnemu razvoju umetnika, uporabnika, opazovalca in vseh

drugih živih bitij. Naj opozorimo samo na dve novejši knjigi s tega področja: »Weisheit und liebe: 1000 Jahre Kunst des Tibetanischen Buddhismus« avtorice Marylin M. Rhie iz leta 1996 in »Art of Tibet« avtorja Roberta E. Fisherja iz leta 1997.

V tibetanski klasični književnosti sta bili izredno priljubljeni dve literarni zvrsti: biografije in avtobiografije. Obe zvrsti najdemo tudi med deli, ki jih hrani NUK. Dve avtobiografski knjigi sta nastali pod peresom Milarepe, najbolj priljubljenega tibetanskega misleca, pesnika in mistika, ki je živel v 11. stoletju. V slovenskem časopisu je bila njegova pesem prvič objavljena leta 1938 v prevodu Antona Debeljaka. Zelo znano avtobiografsko delo *Svoboda v izgnanstvu* (izšla leta 1995) pa je življenjska zgodba Tenzin Gyatsa, Njegove Svetosti 14. Dalaj Lame, tibetanskega duhovnega in posvetnega voditelja. Decembra bo minilo deset let, odkar je za svoje miroljubno, strpno in predano prizadevanje za razrešitev tibetanskega vprašanja prejel Nobelovo nagrado za mir. Njegova druga avtobiografska knjiga je dosegljiva v nemškem prevodu z naslovom »Mein Leben, mein Volk«, izšla pa je v Zürichu in Münchnu leta 1962.

Starodavna tibetanska dediščina se zrcali v legendah, zgodbah in pripovedkah, ki nam odkrivajo animistično-šamanistična verovanja, budistične vrednote, priljubljenost trgovanja, univerzalni smisel za humor in optimistično naravnost tibetanskega človeka.

Po ameriških socioloških raziskavah kognitivnih procesov pri človeku se ljudje obračajo k mnogo širšemu svetu, kot ga obsega njihova vsakdanja družbena in psihološka stvarnost. In če sodimo po številu knjig, ki govorijo o Tibetu, Tibetancih in njihovi kulturi, ki so v zadnjih osmih letih izšle v slovenskem jeziku, bi lahko ugotovitve ameriških sociologov veljale tudi za Slovence. Prvi zapisi o Tibetu v knjižni obliki so se pri nas pojavili v tridesetih letih dvajsetega stoletja. Leta 1931 je v zbirki Tabu izšla knjižica *Z Odorikom Pordenonskim na Kitajsko in v Tibet*, ki jo je izdala Misijonska pisarna v Ljubljani. Opisuje dvanajst let trajajoče popotovanje frančiškanskega misijonarja prek Indije, Kitajske in Mongolije v Tibet. V istem letu je izšel tudi prevod knjige nemškega avtorja Bernharda Kellermanna z naslovom *Pot bogov. Po Indiji, Malem Tibetu in Siamu*.

Leta 1938 je slovenska pisateljica Alma Karlin, ki je sicer pisala v nemščini, v svojem zadnjem objavljenem romanu *Modri mesec* opisala slikovito popotovanje mlade Rine Klausner v odmaknjen tibetanski samostan, ki je pomenilo hkrati tudi popotovanje v duhovni svet.

Prvo podrobnejšo predstavitev Tibeta v slovenščini pa je prinesla leta 1955 izdana knjiga *Tibet, streha sveta* avtorja Oskarja Hudalesa, ki je zbral podatke iz različnih virov.

Leta 1959 je bila v Lhasi vstaja tibetanskega naroda proti kitajski zasedbi Tibeta, leto kasneje pa je v Ljubljani izšel prevod knjige *Azijski divji zapad: spremembe v zahodni Kitajski, Tibetu, Mongoliji in Sibiriji* avtorja Antona Zischke.

Več in bolj objektivne informacije o Tibetu so prispele v Slovenijo z odpravami slovenskih alpinistov v Himalajo v šestdesetih letih. Knjiga *Priročnik za vodenje umrlega skozi posmrtna stanja: sodobna interpretacija tibetanske*

knjige mrtvih, izdana leta 1989 v samozaložbi in v prevodu Mirana Mehore in Zorana Kržišnika, je bila prvo tovrstno delo v slovenskem jeziku. Po prevodu svetovno znane avtobiografije Henricha Harrerja *Sedem let v Tibetu* in romana *Tretje oko* angleškega avtorja, ki piše pod psevdonomom Lobsang Rampa, ki sta izšla leta 1991, se je zanimanje širše slovenske javnosti za Tibet in tibetansko kulturo občutno povečalo. Izdajanje knjig s tibetansko tematiko se je nadaljevalo. Največji delež je prispeval dramatik in pesnik Ivo Svetina. Prevedel je: *Zlata kapica: Tibetanski komentarji* iz leta 1993, *Tibetanska knjiga mrtvih* iz leta 1994 in *Trije tibetanski misteriji* iz leta 1998.

Leta 1995 so izšle *Pripovedke s strehe sveta* avtorice Silvestre Rogelj-Petrič, leta 1993 potopis slovenskega svetovnega popotnika Toma Križnarja *Šambala: z biciklom v Tibet*, ki je bil leta 1997 ponatisnjen. Istega leta je izšel v slovenskem jeziku roman Alme Karlin *Modri mesec*. Slovenski alpinist Iztok Tomazin je popisal svoje izkušnje in občutke v knjigah: *Pustolovščina v Tibetu* (1994) in *Iskanje Šambale* (1998). Jani Kokalj, prav tako alpinist, pa v knjigi *Šerpe umirajo počasi* (1996).

V zadnjih letih pa so v Sloveniji izšli še naslednji prevodi: avtobiografija Dalaj Lame *Svoboda v izgnanstvu* (1995), roman *Tibetanci* Stevana Pešiča (1993), *Besede dalajlam: duhovno sporočilo za danes in jutri*, ki jih je zbral Giles Van Grasdorff (1998), knjiga tibetanskega avtorja Norbu Namkhajia *Mala pesem: »Delaj, kot ti je všeč«* (1994), *Votlina prednikov: izzivalna zgodba človeka, ki je spoznal velike skrivnosti življenja in razsvetljenja* Lobsanga Rampe (1999) in *Moč budizma: pogovori z dalajlamo* francoskega avtorja Jeana-Clauda Carriera (1997).

Svojevrsten dosežek je knjiga *Vrelec mladosti: pet tibetanskih vaj pomlajevanja* avtorja Petra Kelderja, priročnik za zdravo počutje in dolgo življenje, ki je od leta 1993 doživela že peti ponatis in celo nadaljevanje v novi knjigi *Vrelec mladosti 2: starodavna skrivnost petih tibetanskih vaj pomlajevanja*, ki je izšla leta 1999.

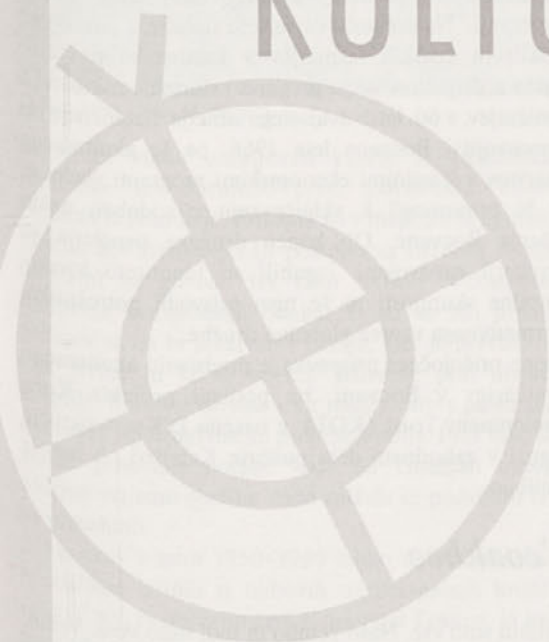
Bibliografija o Tibetu, tibetanski kulturi in religiji, zbrana v Narodni in univerzitetni knjižnici

- Adam, Leonhard: HOCHASIATISCHE KUNST. Stuttgart, 1923.
 Baumann, Bruno: TIBET, KAILAS, SEIDENSTRASSE: DER DIAMANTENE WEG. Graz, 1989.
 Baumgart, Gert: REISEN IN DIE SANFTE MEDIZIN: VON HOMOOPATHIE BIS OSTEOPATHIE. VON DER BIORESONANZTHERAPIE BIS ZUR TIBETISCHEN MEDIZIN: EINE PRAXISNAHE EINFÜHRUNG IN DIE METHODEN DER NATURHEILKUNDE. Wien; München; Zürich, 1999.
 Bell, Charles: THE PEOPLE OF TIBET, Oxford, 1928.
 Bell, Charles Alfred: ENGLISH - TIBETAN COLLOQUIAL DICTIONARY, Kathmandu, 1989.
 Berner, Charles: PRIROČNIK ZA VODENJE UMRLEGA SKOZI POSMRтна STANJA: SODOBNA INTERPRETACIJA TIBETANSKE KNJIGE MRTVIH. Ljubljana, 1989.
 Bogoslovskij, V... A.: ESSAI SUR L'HISTOIRE DU PEUPLE TIBETAIN OU LA NAISSANCE D'UNE SOCIÉTÉ DE CLASSES. Paris, 1972.
 Brauen, Martin: THE MANDALA: SACRED CIRCLE IN TIBETAN BUDDHISM. Boston, 1998.

- Byron, Robert: *FIRST RUSSIA, THEN TIBET*, Harmondsworth, 1985.
- Carrier, Jean-Claude: *MOČ BUDIZMA: POGOVORI Z DALAJLAMO*, Ljubljana, 1997.
- Clifford, Terry: *TIBETAN BUDDHIST MEDICINE AND PSYCHIATRY: THE DIAMOND HEALING* York Beach (Maine), 1992.
- Collure, Somasiri: *DIE TIBETPOLITIK DER VOLKSREPUBLIK CHINA VON 1951 BIS 1959*, Berlin.
- Csoma de Koros, Alexander: *A GRAMMAR OF THE TIBETAN LANGUAGE, IN ENGLISH. PREPARED, UNDER THE PATRONAGE OF THE GOVERNMENT AND THE AUSPICES OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL*, Calcuta, 1834.
- Csoma de Koros, Alexander: *ESSAY TOWARDS A DICTIONARY, TIBETAN AND ENGLISH*, Calcuta, 1834.
- Dalai Lama XIV: *MEIN LEBEN UND MEIN VOLK*, Munchen; Zurich, 1962.
- Dalai Lama XIV: *FREEDOM IN EXILE: THE AUTOBIOGRAPHY OF HIS HOLINESS THE DALAI LAMA OF TIBET*, London, 1990.
- Dalai Lama XIV: *S HUMANOSTJO DO MIRU NA SVETU*, Ptuj, 1990.
- Dalai Lama XIV: *MY TIBET*, Berkeley; Los Angeles, 1990.
- Dalai Lama XIV: *SVOBODA V IZGNANSTVU: AVTOBIOGRAFIJA NJEGOVE SVETOSTI TIBETANSKEGA DALAJ LAME*, Ljubljana, 1995.
- Das, Sarat Chandra: *A TIBETAN-ENGLISH DICTIONARY WITH SANSKRIT SYNONYMS*, Calcutta, 1902.
- David-Neel, Alexandra: *HEILIGE UND HEXER: GLAUBE UND ABERGLAUBE IM LANDE DES LAMAISMUS*, Leipzig; Brockhaus, 1931.
- David-Neel, Alexandra: *MAISTER UND SCHULER: DIE GEHEIMNISSE DER LAMAISTISCHEN WEIHEN*, Leipzig, 1934.
- David-Neel, Alexandra: *MYSTIQUES ET MAGICIENS DU THIBET*, Paris, 1936.
- David-Neel, Alexandra: *WITH MYSTICS AND MAGICIANS IN TIBET*, Harmondsworth, 1938.
- David-Neel, Alexandra: *MISTICI I ČAROBNJACI TIBETA*, Beograd, 1988.
- David-Neel, Alexandra: *TIBET*, Zagreb, 1994.
- Dawa-Samdub, Kazi: *DAS TIBETANISCHE TOTENBUSCH ODER DIE NACHTOD-ERFAHRUNGEN AUF DER BARDO-STUFE*, Olten; Freiburg, 1978.
- Dunham, Caroll: *TIBET: REFLECTIONS FROM THE WHEEL OF LIFE*, New York; London; Paris, 1993.
- Evans Wentz, Walter Yeeling: *TIBETANSKA KNJIGA MRTVIH: POSMRTNA ISKUSTVA U BARDO RAVNI*, Beograd, 1988.
- Evans-Wentz, Walter Yeeling: *CHOD: PRIZIVANJE I POTČINJAVANJE NEČISTIHI SILA U TIBETANSKOM OBREDU*, Beograd, 1988.
- Evans-Wentz, Walter Yeeling: *TIBETANSKA KNJIGA MRTVIH: POSMRTNA ISKUSTVA U BARDO RAVNI*, Beograd, 1989.
- Evans-Wentz, Walter Yeeling: *TIBETANSKA KNJIGA MRTVIH*, Ljubljana, 1994.
- Frisch, Hermann-Josef: *FELIX REIST ZUM DACH DER WELT: BEGEGNUNG MIT HINDUISMUS UND BUDDHISMUS*, Düsseldorf, 1998.
- Fisher, Robert E.: *ART OF TIBET*, New York, 1997.
- Fisher, Robert E.: *L'ART DU TIBET*, Paris, 1998.
- Futterer, Karl: *GEOGRAPHISCHE SKIZZE VON NORD-OST TIBET*, Gotha, 1903.
- Galdanova, Galina Rinčinovna: *LAMAIZM U BURJATI XVIII - NAČALA XX VEKA*, Novosibirsk, 1983.
- Goldstein, Melvyn C.: *NOMADS OF WESTERN TIBET: THE SURVIVAL OF A WAY OF LIFE*, Berkeley; Los Angeles, 1990.
- Govinda, Lama Anagarika: *FOUNDATIONS OF TIBETAN MYSTICISM: ACCORDING TO THE ESOTERIC TEACHINGS OF THE GREAT MANTRA OM MANI PADME HUM*, York Beach (Maine), 1969.
- Govinda, Lama Anagarika: *TIBETANSKA MISTIKA*, Beograd, 1986.
- Govinda, Lama Anagarika: *TIBETANSKA MISTIKA*, Beograd, 1987.
- Grasdorff, Gilles Van: *BESEDE DALAJLAM: DUHOVNO SPOROČILO ZA DANES IN JUTRI*, Ljubljana, 1998.
- Griswold, Alexander B.: *BURMA, KOREA, TIBET*, Baden-Baden; Holle, 1978.
- Griswold, Alexander B.: *BURMA, KOREA, TIBET*, Baden-Baden, 1979.
- Grof, Stanislav: *BOOKS OF THE DEAD: MANUALS FOR LIVING AND DYING*, London, 1994.
- Gronbold, Gunther: *TIBETICA IN DER BAYERISCHEN STAATSBIBLIOTHEK: AUSSTELLUNG ANLASSLICH DES 4. SEMINARS DER INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR TIBETAN STUDIES VOM 21. BIS 27. JULI 1985 IN SCHLOSS HOHENKAMMER*, Munchen, 1985.
- Gronbold, Gunter, Autrum-Mulzer: *TIBETISCHE BUCHDECKEL*, Munchen, 1991.
- Gunton, Dennis: *HIMALAYA: TIBET, BHUTAN, LADAKH, NEPAL, SIKKIM, NORDINDIEN, KASCHMIR*, Luzern, 1996.
- Guru Rinpoche: *THE TIBETAN BOOK OF THE DEAD: THE GREAT LIBERATION THROUGH HEARING IN THE BARDO* Boston; London, 1992.
- Gvozdanović, Jadranka: *LANGUAGE SYSTEM AND ITS CHANGE: ON THEORY AND TESTABILITY* Berlin; New York; Amsterdam, 1985.
- Hannah, Herbert Bruce: *GRAMMAR OF THE TIBETAN LANGUAGE: LITERARY AND COLLOQUIAL*, Delhi, 1973.
- Harrer, Heinrich: *SIEBEN JAHRE IN TIBET: MEIN LEBEN AM HOFE DES DALAI LAMA*, Wien, 1953.
- Harrer, Heinrich: *SEVEN YEARS IN TIBET*, New York, 1954.
- Harrer, Heinrich: *SEDEM GODINA U TIBETU: MOJ ŽIVOT NA DVORU DALAJ-LAME*, Novi Sad, 1956.
- Harrer, Heinrich: *SEDEM GODINA NA TIBETU: MOJ ŽIVOT NA DVORU DALAJ-LAME*, Gornji Milanovac; Priština, 1990.
- Harrer, Heinrich: *SEDEM LET V TIBETU: MOJE ŽIVLJENJE NA DALAJLAMOVEM DVORU*, Ljubljana, 1991.
- Harrer, Heinrich: *SEDEM LET V TIBETU: MOJE ŽIVLJENJE NA DALAJLAMOVEM DVORU*, Ljubljana, 1998.
- Havnevik, Hanna: *TIBETAN BUDDHIST NUNS: HISTORY, CULTURAL NORMS AND SOCIAL REALITY*, Oslo, 1989.
- Hedin, Sven: *TRANSHIMALAJA: ENTDECKUNGEN UND ABENTEUER IN TIBET*, Leipzig, 1910.
- Hedin, Sven V.: *ABENTEUER IN TIBET*, Leipzig, 1911.
- Hedin, Sven: *TRANSHIMALAJA: NEUE ABENTEUER IN TIBET*, Lepzig, 1921.
- Hedin, Sven: *TRANSHIMALAJA. MOJI DOŽIVLJAJI U TIBETU*, Zagreb, 1926.
- Hedin, Sven: *GEHEIMNISVOLLES TIBET*, Leipzig, 1943.
- Hein, Ewald: *TIBET - DER WEISE TEMPEL VON THOLING*, Ratingen, 1994.
- Helbig, Madeleine: *KULTURANTHROPOLOGIE UND PSYCHOLOGIE SEXUELLER RITUALE - NAVEN (PAPUA-NEUGUINEA) UND TANTRA (ALTES INDIEN, NEPAL, TIBET)*, Berlin, 1991.
- Henss, Michael: *MUSTANG, TIBETISCHES KÖNIGREICH IM HOHEN NORDEN NEPALS: EIN REISEFÜHRER MIT LANDES- UND KULTURKUNDE*, Ulm, 1993.
- Henss, Michael: *MUSTANG, TIBETISCHES KÖNIGREICH IM HOHEN NORDEN NEPALS: EIN REISEFÜHRER MIT LANDES- UND KULTURKUNDE*, Ulm, 1994.
- Hermanns, Matthias: *HIMMELSTIER UND GLETSCHERLOWE: MYTHEN, SAGEN UND FABELN AUS TIBET*, Eisenach; Kassel, 1955HeyuA GENERAL SURVEY OF TIBET, Beijing, 1988.
- Hudales, Oskar: *TIBET, STREHA SVETA*, Ljubljana, 1955.
- Hummel, Siegbert: *GESCHICHTE DER TIBETISCHEN KUNST*, Leipzig, 1953.
- Huc Évariste-Régis: *SOUVENIRS D'UN VOYAGE DANS LA TARTARIE ET LE THIBET, PENDANT LES ANÉES 1844, 1845, 1846*, Paris, 1862-1868.
- Jun, Zhou: *TIBET: NO LONGER MEDIAEVAL*, Beijing, 1981.
- Karlin, Alma: *MODRI MESEC*, Ljubljana, 1997.
- Kelder, Peter: *VRELEC MLADOSTI: PET TIBETANSKIH VAJ POMLAJEVANJA*, Ljubljana, 1993.
- Kelder, Peter: *VRELEC MLADOSTI: PET TIBETANSKIH VAJ POMLAJEVANJA*, Ljubljana, 1994.
- Kelder, Peter: *VRELEC MLADOSTI: PET TIBETANSKIH VAJ POMLAJEVANJA*, Ljubljana, 1995.
- Kelder, Peter: *VRELEC MLADOSTI: PET TIBETANSKIH VAJ POMLAJEVANJA*, Ljubljana, 1996.

- Kelder, Peter: VRELEC MLADOSTI: PET VAJ S POSEBNO MOČJO, Ljubljana, 1997.
- Kelder, Peter: VRELEC MLADOSTI: PET TIBETANSKIH VAJ POMLAJEVANJA, Ljubljana, 1998.
- Kellermann, Bernhard: POT BOGOV. PO INDIJI, MALEM TIBETU IN SIAMU, Ljubljana, 1931.
- Kitanović, Branislav: TIBETSKE NARODNE BAJKE, Beograd, 1979.
- Kokalj, Jani: ŠERPE UMIRAJO POČASI, Kranjska Gora, 1996.
- Kozlov, Petr Kuz'mič: MONGOLIJA I KAM: TREHLETNEE PUTEŠESTVIE PO MONGOLII I TIBETU: (1899-1901 GG.) Moskva, 1947.
- Križnar, Tomo: ŠAMBALA: Z BICIKLOM V TIBET, Ljubljana, 1993.
- Križnar, Tomo: ŠAMBALA: Z BICIKLOM V TIBET, Ljubljana, 1997.
- Landor, Henry S.: AUF VERBOTENEN WEGEN: REISEN UND ABENTEUER IN TIBET, Leipzig, 1905.
- Levine, Norma: BLESSING POWER OF BUDDHAS: SACRED OBJECTS, SECRET LANDS, Shaftesbury: Rockport: Brisbane, 1993.
- Loper, Norbert: PISMA TIBETANSKIH MUDRACA, Beograd, 1986.
- Maraini, Fosco: PRIMA DELLA TEMPESTA: TIBET 1937 E 1948, Arcidosso, 1990.
- Matisoff, James A.: THE DICTIONARY OF LAHU, Berkeley, 1989.
- Milaraspa: MILAREPA, Beograd, 1985.
- Milaraspa: MILAREPA, Beograd, 1989.
- Mullin, Glenn H.: DEATH AND DYING: THE TIBETAN TRADITION, London, 1987.
- Ngapo, Ngawang Jigmei: TIBET, New York, 1984.
- Ngapo, Ngawang Jigmei: TIBET, Luzern, 1986.
- Ngapo, Ngawang Jigmei: TIBET, Milano, 1988.
- Ngapo, Ngawang Jigmei: TIBET, Paris, 1988.
- Ngapo, Ngawang Jigmei: TIBET, Paris, 1989.
- Norbu, Namkhai: THE CRYSTAL AND THE WAY OF LIGHT: SUTRA, TANTRA AND DZOGCHEN, London, 1987.
- Norbu, Namkhai: DZOGCHEN: DER URSPRÜNGLICHE ZUSTAND, Frankfurt am Main, 1989.
- Norbu, Namkhai: MALA PESEM: »DELAJ, KOT TI JE VŠEČ«, Dravograd, 1994.
- Norbu, Thinley: THE SMALL GOLDEN KEY: TO THE TREASURE OF THE VARIOUS ESSENTIAL NECESSITIES OF GENERAL AND EXTRAORDINARY BUDDHIST DHARMA, Boston; London, 1993.
- Padma Sambhava: THE TIBETAN BOOK OF THE DEAD: AS POPULARLY KNOWN IN THE WEST, KNOWN IN TIBET AS THE GREAT BOOK OF NATURAL LIBERATION THROUGH UNDERSTANDING IN THE BETWEEN, New York, 1994.
- Pešić, Stevan: TIBETANCI, Ljubljana, 1993.
- Polo, Marco: MARKO POLO. ZV. 4, OD TIBETA DO MONGOLJE, Beograd, 1984.
- Rangdrol, Tsele Natsok: LAMP OF MAHAMUDRA: THE IMMACULATE LAMP THAT PERFECTLY AND FULLY ILLUMINATES THE MEANING MAHAMUDRA, THE ESSENCE OF ALL PHENOMENA, Boston: Shaftesbury, 1989.
- Rawat, Indra Singh: INDIAN EXPLORERS OF THE 19TH CENTURY: ACCOUNT OF EXPLORATIONS IN THE HIMALAYAS, TIBET, MONGOLIA AND CENTRAL ASIA, New Delhi, 1973.
- Rawson, Philip: SWIETY TYBET, Warszawa, 1994.
- Rhie, Marilyn M.: WEISHEIT UND LIEBE: 1000 JAHRE KUNST DES TIBETANISCHEN BUDDHISMUS, Bonn; Köln, 1996.
- Rinbochay, Lati: SMRT, MEDUSTANJE I PONOVRNO ROĐENJE: U TIBETANSKOM BUDIZMU, Zemun, 1988.
- Rockhill, Will. Woodville: DIARY OF A JOURNEY THROUGH MONGOLIA AND TIBET 1891-1892, Washington, 1894.
- Rogelj - Petrič, Silvestra: PRIPOVEDKE S STREHE SVETA: TIBETANSKE PRIPOVEDKE, Ljubljana, 1995.
- Schafer, Ernst: ERNST SCHAFFER'S FORSCHUNGSREISE DURCH TIBET, Berlin, 1938.
- Schulemann, Gunther: GESCHICHTE DER DALAI-LAMAS, Leipzig, 1958.
- Schwartz, Ronald D.: CIRCLE OF PROTEST: POLITICAL RITUAL IN THE TIBETAN UPRISING, New York, 1994.
- Sogyal Rinpoche: THE TIBETAN BOOK OF LIVING AND DYING, London, 1993.
- Sogyal Rinpoche: TIBETANSKA KNJIGA ŽIVLJENJA IN UMIRANJA, Ljubljana, 1998.
- Strasser, Roland: MONGOLEN, LAMAS UND DÄMONEN: REISEBERICHTE AUS TIBET UND DER MONGOLEI, Berlin, 1932.
- Strong, Anna Louise: TIBETAN INTERVIEWS, Peking, 1959.
- Strong, Anna Louise: WHEN SERFS STOOD UP IN TIBET, Peking, 1960.
- Svetina, Ivo: TIBETANSKA KNJIGA MRTVIH: SMRT, SANJE, ROJSTVO, Ljubljana, 1992.
- Svetina, Ivo: ZLATA KAPICA: TIBETANSKI KOMENTARJI, Ljubljana, 1993.
- Svetina, Ivo: TRIJE TIBETANSKI MISTERIJI, Ljubljana, 1998.
- Šmitek, Zmagor: SREČEVANJA Z DRUGAČNOSTJO, Ljubljana, 1995.
- Thomas, Lowell: THE SILENT WAR IN TIBET, London, 1960.
- Thompson, Thomas: WESTERN HIMALAYA AND TIBET, London, 1852.
- Tomazin, Iztok: PUSTOLOVŠČINA V TIBETU: SMUČANJE Z OSEMTISOČAKA, Ljubljana, 1994.
- Tomazin, Iztok: ISKANJE ŠAMBALE, Tržič, 1998.
- Tucci, Giuseppe: TIBET, München, 1979.
- Vostrikov, Andrej Ivanovič: TIBETSKAJA ISTORIČESKAJA LITERATURA, Moskva, 1962.
- Waddell, Laurence Austine: BUDDHISM & LAMAISM OF TIBET: WITH ITS MYSTIC CULTS, SYMBOLISM AND MYTHOLOGY AND IN ITS RELATION TO INDIAN BUDDHISM, New Delhi, 1979.
- Yang, Shuwen: BUDDHIST THANG-KA ART OF TIBET: THE BIOGRAPHICAL PAINTINGS OF PHAGS-PA Beijing; Lhasa, 1987.
- Zagorčić, Zoran: TIBETANSKE LEGENDE, Beograd, 1988.
- Zischka, Anton: AZIJSKI DIVJI ZAPAD: SPREMEMBE V ZAHODNI KITAJSKI, TIBETU, MONGOLIJI IN SIBIRIJI Ljubljana, 1960.
- Zukovskaja, N ...L.: LAMAIZAM I RANI OBLICI RELIGIJE, Beograd, 1986.
- ALPHABETUM TANGUTANUM SIVE TIBETANUM, Romae: Roma, 1773.
- CONCERNING THE QUESTION OF TIBET, Peking, 1959.
- DER WEG NACH SAMBHALA, München, 1915.
- MAHAMUDRA, Beograd, 1985.
- MAHAMUDRA, Beograd, 1989.
- MARCO POLO, Ljubljana, 1983.
- MILARASPA: TIBETISCHE TEXTE, Hagen i. W.; Darmstadt, 1922.
- O TIBETSKOM VOPROSE, Peking, 1959.
- TIBET: MYTH VS. REALITY, Beijing, 1988.
- TIBET HEUTE, Peking, 1974.
- TIBETANS ON TIBET, Beijing, 1988.
- TIBET DARF NICHT STERBEN: EIN BUDDHISTISCHES LAND SUCHT DIE BEFREIUNG Hamburg, 1992.
- VRELEC MLADOSTI 2: STARODAVNA SKRIVNOST PETIH TIBETANSKIH VAJ POMLAJEVANJA, Ljubljana, 1999.
- VRT LOTOSA: DREVNI TIBETANSKI TEKSTOVI, Krusevac, 1983.
- Z ODORIKOM PORDENONSKIM NA KITAJSKO IN V TIBET, Ljubljana, 1931.

SIMBOLNI VIDIKI VIZUALNE KULTURE



*Audiovizualni laboratorij Inštituta za
slovensko narodopisje pri
Znanstvenoraziskovalnem center SAZU
prireja mednarodno konferenco z gornjim
naslovom, ki bo v Ljubljani,
dne 9. - 11. maja 2000.*

Vsebino konference bi lahko uvedli z besedami Sola Wortha in Jaya Rubyja: "To (simbolično) okolje je sestavljeno iz simbolnih načinov, posrednikov, kodov in struktur, v okviru katerih občujemo, ustvarjamo kulturo in postajamo podružbljeni. Najprodornejši od teh načinov in med vsemi najmanj razumljen, je vizualno-slikovni način."

Odkrivanje simbolnega v vizualni kulturi se začne pri vizualni produkciji posameznika in sega do vizualnih sistemov sodobne družbe.

Na konferenci bomo obravnavali tematiko različnih področij humanističnih in socioloških raziskav: ljudsko kulturo, množične medije, domači video in fotografijo, interaktivne tehnologije, kulturno krajino in notranje vizualne svetove.

Pripravo in izvedbo konference podpirajo: Ministrstvo za znanost in tehnologijo, Mestna občina Ljubljana (Oddelek za kulturo in raziskovalno dejavnost) in Znanstvenoraziskovalni center SAZU (njegov Raziskovalni sklad)

Svojo udeležbo na konferenci so potrdili: Peter Crawford, Ian R. Edgar, Barbara Glowczewski Barker, Irina Kosikova, Metje Postma, Marina Gržinić Mauhler, Nadja Valentinčič, Vesna Moličnik, Dušan Ogrin, Marija Stanonik, Ana Kučan, Saša Roškar.

Referate bo spremljal izbran program video filmov in vizualnih predstavitev. Vabljeni ste vsi etnologi in kulturni antropologi, ki vas obravnavana tematika zanima.

Magda Peršič

AKULTURACIJA ETNIČNE SKUPINE N'COAKHOE V ZVEZI Z ORGANIZACIJO KURU DEVELOPMENT TRUST

Basarwa¹ v Bocvani so najštevilčnejša² skupina Sanijev³, živečih v južni Afriki.⁴ V zadnjih 40 letih so bolj kot katerakoli »izumirajoča« etnična skupina pritegnili pozornost svetovnih in afriških antropologov, politikov, mednarodnih humanitarnih organizacij in borcev za človekove pravice. O Grmičarjih je bilo veliko napisanega, vendar se zdi, da večinoma »romantično« obarvane antropološke raziskave oziroma politično sociološke, ekonomske študije⁵ ne pripomorejo prav veliko k razumevanju njihove skupnosti. Pripadnik⁶ etnične skupine N'coakhoe (N/oakwe) je izjavil: »Znanstveniki in antropologi so nas dolga leta preučevali, toda zdi se mi, da so se osredotočili na najrazličnejše podrobnosti, ki se v resnici ne dotikajo naših resničnih potreb. Vesel bi bil, če bi te »podrobnosti« pripomogle prepričati bocvansko vlado in druge pomembne ljudi, da spoznajo naše resnične potrebe in nam dovolijo spregovoriti o sebi.«

Tisočletja živijo Grmičarji v južni Afriki kot njeni prvotni prebivalci, že vsaj dve tisočletji pa jih spremlja oznaka manjvredni ljudje, ki je s prihodom belcev v zadnjih stoletjih pripomogla k njihovem pregonu v najodročnejše predele s surovimi življenjskimi razmerami.⁷ Na prehodu v dvajseto stoletje, z naselitvijo burskih in črnskih farmarjev v kalaharsko puščavo, bogato z divjačino, se je pregonu pridružila asimilacija Grmičarjev, v 60. letih dvajsetega stoletja, natančneje po osamosvojitvi Bocvane leta 1966, pa še akulturacija Basarwov s številnimi ekonomskimi programi vlade, ki naj bi pripomogli k vključevanju v sodoben način življenja Bocvane. Ob koncu drugega tisočletja so Grmičarji razdvojeni, izgubili so identiteto lovsko-nabiralne skupnosti in še niso prisvojili potrošniško-informativnega vzorca globalne družbe.

Namen pričujočega prispevka je predstaviti akulturacijo Grmičarjev v Bocvani, na podlagi projekta Kuru Development Trust (KDT), v naselju D'Kar v okrožju Ghanzi v zahodnem delu puščave Kalahari ob meji z Namibijo.

N'coakhoe

»Izgubili smo vse. Našo zemljo in tudi našo vero. Vemo, da moramo sami nekaj narediti. Kuru nam lahko pomaga. Drugi ljudje nam pomagajo, toda nekega dne bodo naši otroci počeli to sami, kakor smo mi to počeli dolgo nazaj.« Tako je leta 1998 razmišljal Kamana Phetso, administrativni tajnik KDT, predstavnik etnične skupine N'coakhoe (Rdeči ljudje).⁸

Stoletja so se N'coakhoe svobodno selili, lovili in nabirali v okrožju Ghanzi in zunaj okrožja, še pred dobrim desetletjem (v 80. letih 20. stoletja) jih je bilo 15 odstotkov, predvsem lovcev in nabiralcev. Zemlja je bila dobra in je kljub suhem podnebjju v pustem okolju z večšo uporabo različnih načinov preživetja zagotavljala njihovim prednikom preživetje. Na prehodu v dvajseto stoletje je postalo ozemlje Ghanzija iskano lovsko področje, saj so se različne skupine, kot Afrikanerji, Bakgalagadi in Beherero, zavedale bogastva divjačine na tem ozemlju. Začeli so se naseljevati, ne da bi upoštevali lastništvo zemlje N'coakhoe. Sočasno je začela



D'Kar, 1998 (foto: M. Persič)

britanska vlada naseljevati kmete iz Južnoafriške republike kot obrambo pred morebitnim vdorom Nemcev iz Namibije. Prihajali so v majhnih skupinah, se naselili kot živinorejci in postopoma ogradili zemljo s farmami za govedo ter tako izrinili N'coakhoe z njihovega avtohtonega okolja. Ti so se bili prisiljeni prilagoditi, da bi preživel v okolju, kjer je prevladovala reja živine in ki so se mu selitvene poti divjačine izognile, hrano iz divjine – vir nabiralništva pa so začeli nadomeščati drugi načini prehranjevanja. Prav tako se je zaradi povečane porabe vode na kmetijah mnogim vodnim vrtinam gladina vode znižala in podvodni izviri so presahnil.

Iz raziskav v letih 1950–1980 lahko ugotovimo, da so N'coakhoe izrinili iz njihovih tradicionalnih lovišč in veldov⁹ beli in občasno črni živinorejci Tswana, ki imajo prevlado nad njimi in jih skoraj kot sužnje zaposlujejo na

svojih farmah.¹⁰ Vlada je ta problem še poglobila z razdelitvijo grmičarske zemlje in dajanjem te zemlje v zakup farmerjem.¹¹ Namesto da bi se divja območja ohranila, jih danes intenzivno izkoriščajo. V šestdesetih letih se je problem izrabe naravnih virov prehrane tako izostril, da se je postavilo vprašanje, kaj sploh loviti in nabirati, saj je bilo rastlinstvo in živalstvo že precej izčrpano.

Selitve Basarwov so bile omejene, zato so prevzeli polnomadski oziroma poljedelsko-živinorejski način življenja s stalnimi ali vsaj polstalnimi bivališči. Posledica tega je, da živijo Basarwa na državnih posestvih ali delajo oziroma se brez zakonite pravice naseljujejo na kmetijah in ugotavljajo, da jim njihovo tradicionalno znanje več ne koristi.

Poleg stalne naselitve, ki odvrča divjačino od naselij, je za zamiranje lovskih in nabiralnih večšin Grmičarjev

¹ Ime so sprejeli z resolucijo na konferenci o Sanih v Gaboroneju, oktobra 1993.

² 50 000 heterogenih Grmičarjev – mešanci s Hotentoti, Bantuji, Buri in drugimi etničnimi skupinami.

³ Ime Sani pomeni domačin, domorodec, prvotni prebivalec – tako so Grmičarje imenovali kapski Hotentoti, ki so zviška gledali nanje in jih s tem imenom opredelili za drugačne od njih, manjvredne. Ime Koikoin ali Khoi, kot se Hotentoti sami imenujejo, pomeni »pravi ljudje« in s tem označuje njihovo večvrednost nasproti Sanijem. Imenovanje San people oziroma Sani so začeli uporabljati predstavniki afriških humanističnih ved po letu 1971 oziroma po simpoziju Ljudje Južne Afrike, samim Grmičarjem pa to ime ni znano. Imenovanje Bušman ima žaljiv predznak, čeprav se sami Grmičarji imenujejo s tristo let stari izrazom Bushmen oziroma Bush people, ko govorijo o drugih pripadnikih svoje etnične skupine. Najraje pa uporabljajo ime skupine, ki ji pripadajo.

⁴ Največ Grmičarjev zunaj Bocvane je v severnovzhodnem delu Namibije – 26.000, v Angoli – 4.000, Zambiji – 200 in JAR – 25;

po dr. Silberbauerju iz knjige *Bushmen survey*, 1965.

⁵ Državni in mednarodni projekti: agrikulturni, npravovarstveni ...

⁶ Hunter Sixpence, uradnik Kuru Development Trust za stike z javnostjo.

⁷ Severovzhodni del Namibije – Caprivi, Kaukaveld, puščava Kalahari, Okavanska kotlina; na primer: z območja Oranje v JAR v puščavo Kalahari.

⁸ »Imenujejo nas San people ali Bushmen, sami se imenujemo N'coakhoe ali N'oakwe (Rdeči ljudje), uradno nas poznajo kot Basarwa.« Ime San je nepoznano večini Grmičarjev, zato raje uporabljajo ime svoje etnične skupine, na primer N'coakhoe za skupino Naro govorečih Grmičarjev. Za Grmičarje na splošno pa uporabljajo tudi izraz Bush people.

⁹ Veld v jeziku afrikans pomeni južnoafriško stepo.

¹⁰ Veliko Grmičarjev je delalo in še dela na farmah le za golo preživetje – hrano in ponošeno obleko.

¹¹ Farmerji so z zakupom zemlje zakupili tudi prebivalce te zemlje, ki so bili večinoma N'coakhoe.

poskrbela bocvanska vlada leta 1979 z zakonom o lovu in zakonom o zaščitnih rastlinah.¹²

KURU DEVELOPMENT TRUST (KDT) je bil formalno organiziran 1986 v naselju D'Kar na 3.000 hektarjev veliki farmi, ki je v lasti in jo upravljajo N'coakhoe. KDT je nastal z združeno podporo vladnih¹³ in nevladnih¹⁴ projektov in tudi z mednarodno podporo vladnih¹⁵ in nevladnih organizacij.¹⁶ Osnova uspešne rasti KDT je bila skupina pridobitniško in v proizvodnjo usmerjenih projektov (Income generating projects), med katerimi so se nekateri uveljavili že leta 1960, drugi pa po letu 1983. Projekte je vpeljala D'Kar Congregation (Cerkvena občina D'Kar) v sklopu Reformirane cerkve v Bocvani.

Beseda Kuru je izvora Naro in dobesedno pomeni naredi/ustvari. V KDT pogosto radi dodajo frazo »Kuru maa se« (ki pomeni »naredi sam«) in je obenem tudi moto organizacije. Področja svojega delovanja predstavlja namenoma v grafični obliki – kot drevo,¹⁷ logotip KDT pa je »rain bird«, ki je simbol navdiha in upanja.¹⁸



Logotip KDT

Organizacijska shema KDT:

Upravo sestavljajo:

reformirana cerkev v Bocvani
kongregacija (verska občina) D'Kar
skupnost (občina) D'Kar
naseljenci in farmerji

Urad:

administracija
finance
donatorji
transport
vzdrževanje

a) Proizvodni programi:

sušni projekti
trgovina Kuru:
mesnica
restavracija, pekarna
trgovina z mešanim blagom
prodajalna na veliko
rokodelski izdelki:
proizvajalci
trgovina
barvanje tkanin
šivanje
strojarna in usnjarna
izdelovalci motik, kopač

b) Agrikultura:

sindikati živinorejcev
projekti s košeniljko: Tshobokwane, Bere, Groot Laagte, New Xanagas, D'Kar, East Hanahai, West Hanahai
Dq'ae Qare Form
noji (nojeve farme)

Delovna mreža:

regionalna:
Bocvana
južna Afrika
mednarodna

Izobraževanje:

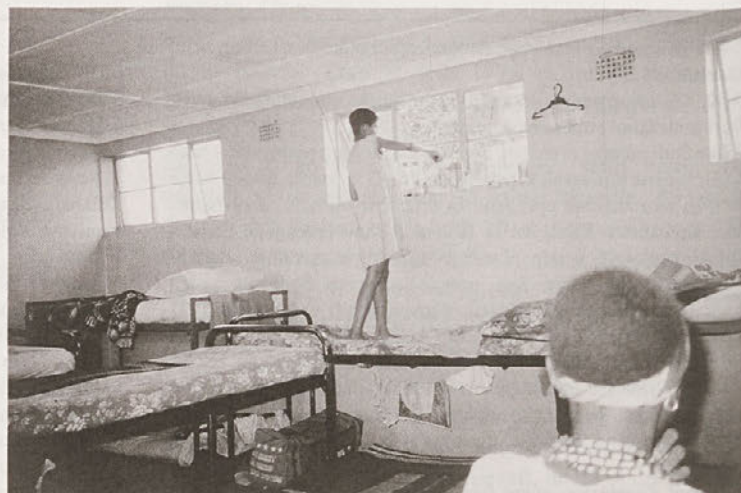
kulturni center:
muzej
knjižnica
umetnost (galerija, delavnica)
šolski in vzgojni center:
predšolski program Bokamoso (šolanje učiteljev, igralne skupine, vaške šole, invalidi)
pismenost/opismenjevanje: (angleščina, Naro jezik, Setswana)
neformalno izobraževanje (dopisno izobraževanje)
kratki uporabni tečaji
gostišče, kuhinja

V okviru KDT sodeluje v različnih programih približno 4.000 Basarwov.¹⁹

Leta 1991 so v okviru poljedelskih razvojnih programov KDT začeli poskusno uvajati **The Cochineal Project (projekt s košeniljko)**, ki se je kasneje razširil na več krajev na območju Ghanzija (Tshobokwane, Bere, Groot Laagte, New Xanagas, D'Kar, East Hanahai, West Hanahai). Projekt je usmerjen v gojenje košeniljk²⁰ na kaktusih za pridobivanje rdečega barvila (karmina, cinobra). Naravno rdeče barvilo se pridobiva tako, da se kapar postrga s kaktusa, nato se ga v vodi segreva, da se napne in tako izloči rdeče barvilo košeniljo. Uporablja se pri izdelavi barv, v proizvodnji čistilnih sredstev (čistila za čevlje), kozmetiki (rdečila, kreme za ustnice), prehrabni industriji (jedilno barvilo: v jagodnih jogurtih, Kampariju ...) in za druge potrebe. Košenilja kot naravno barvilo postaja čedalje pomembnejše v nasprotju z umetnimi barvili, ki jih v mnogih državah zavračajo zaradi karcenogenosti.

Pridobivanje naravnega barvila s košeniljko je septembra leta 1995 preraslo poskusno uvajanje z razširitvijo gojitvenih nasadov, saj so posadili 1.000 sadik kaktusov, ki so jih naročili v JAR.²¹

Štirje terenski delavci iz KDT redno obiskujejo polja, nadzirajo razvoj projekta, spodbujajo in poučujejo



Dom za učence, D'Kar, 1998. (foto: M. Šuštaršič)



Kurujski atelje in galerija, D'Kar, 1998 (foto: M. Peršič)

družine, ki se ukvarjajo s proizvodnjo barvila. Uspešne posameznike so premestili v druge skupine, da bi pomagali in motivirali sosede.²² Projektanti pričakujejo 10 ton letne proizvodnje barvila, ko bo proizvodnja v polnem zamahu, saj so za to potrebna štiri leta.

Leta 1998 sta African Development Foundation in bocvanska vlada (GOB) podprli in učvrstili Kuru Cochineal Project.²³ Kmetovanje z insekti namesto z govedom bi lahko postal nov alternativni način kmetovanja v polsušnem okolju na območju Ghanzi, saj je upadanje naravnih virov povzročilo odvisnost večine N'coakhoe od javne pomoči, zato bi jim bilo treba poiskati nove vire hrane in prihodkov. Idealno bi bilo, da bi imelo 500 družin po hektar kaktusov, na katerih bi kultivirali insekte do končne proizvodnje barvila. Proizvajalce bi KDT vključil v mednarodno trgovino ter prevzel prodajo karmina, ljudje pa bi med vrstami

kaktusov gojili tudi zelenjavo in druge kulture.

Leta 1999 so ustanovili proizvodne skupnosti, potrdili plačilni sistem in ga povezali z vaškim varčevalnim programom. Tehnično in kmetijsko usposabljanje se nadaljuje in podpisali so prve prodajne pogodbe.

Sodelovanje z drugimi nevladnimi agrikulturnimi organizacijami²⁴ je pripomoglo, da so pridobili semena lokalnih buč (makatan) in omogočili poskuse z rastlinami, odpornimi proti suši (morama bean), in tudi odpornosti zeliščnega čaja (lengana tea) z majhnima nasadoma v D'Karju in New Xanagasosu.

V sklop kmetijskega programa spada **gojenje nojev** na kmetijah v okraju Ghanzi. Kmetije za rejo govedi so leta 1993 začeli poskusno preusmerjati. Projekt je stekel ob pomoči Wildlife and Veterinary Departments. Trenutno



Kurujski atelje in galerija, D'Kar, 1998 (foto: M. Peršič)

¹² Za lov v naravnih rezervatih je potrebno dovoljenje, ki je veljavno eno leto, ter določa vrsto in število živali, ki jih je dovoljeno loviti na tradicionalen način, brez uporabe pušk in avtomobilov. Z mesom živali ne smejo trgovati, kožo leva ali žirafe morajo prodati Lovski družini. Prav tako si morajo pridobiti dovoljenje za nabiranje veldkosa, ki določa vrsto in količino nabranih rastlin v enoletnem obdobju.

¹³ Po osamosvojitvi leta 1966 je začela bocvanska vlada načrti razvoje podeželja s tako imenovanim Governmental Liberal Program for Remote Areas, ki ga je leta 1974 preimenovala v Remote Area Development Program. Po vrednotenju ministrstva za ruralna območja leta 1995 je sklenila, da je Remote Area Development Program končan in prešla na tako imenovani Income Generating Servant Activities, projekt, katerega osnovni namen je, da bi postali prebivalci odročnih krajev zopet samozadostni in samostojni v življenjskih razmerah dvajsetega in enaindvajsetega stoletja.

¹⁴ Združenje The Botswana Christian Council (BBC) je v letih 1991-1992 pospešeno delovalo na področju človekovih pravic v okrožju Ghanzi. Posredovalo je pri posilstvih, ki so jih zagrešili beli farmarji nad dekletki Basarwa. Od leta 1995 skrbi za predstavitev interesov in boljše informiranje južnoafriških razvojnih skupnosti Bocongo - The Botswana Council of Non-governmental Organisations.

¹⁵ Nštetno podpornih agencij in humanitarnih organizacij v okviru norveške, danske, švedske, nizozemske vlade sodeluje s KDT, da bi omogočili boljšo prihodnost ljudstva Basarwa.

¹⁶ SNV Netherlands Development Organisation je nekakšna posrednica med lokalno upravo in nevladnimi razvojnimi organizacijami. SNV Botswana deluje od leta 1978 in sodeluje z lokalnimi organizacijami in vlado - ciljna populacija so revne vaške ženske marginalne skupine, manjšine v Zahodni Bocvani, ki so večinoma pripadnice Basarwa. Od leta 1994 si SNV Botswana prizadeva s CBNRM (Community-based Natural Resources management) v odročnih krajih, za katere sta še značilni lovstvo in

nabiralništvo, omogočiti prebivalcem bivanjsko strategijo.

¹⁷ Drevo simbolizira razvoj delovanja in lastnosti, ki so za puščavsko okolje Kalaharija pomembne: senco za počitek, veje za plezanje in boljši razgled, sadje in listi so uporabni v prehrani, deblo štiti pred nevarnostjo, lepota drevesa navdihuje in spominja na ideale, korenine hranijo in dajejo moč, pomenijo pa tudi povezanost in vključenost v skupnost.

¹⁸ Ptica »Rain bird« je znana med prebivalci Kalaharija kot ptica, ki krasí nebo v obdobju obilja in pobira mrčes s sočne trave. Kurujska deževna ptica nosi luč v svojem repu, ki jo vodi in usmerja in spominja ljudi na navzočnost ter vodstvo svetega duha. Kljun in oči gledajo čez horizont in določajo potrebe in usmeritev organizacije KDT. Večja krila pomenijo proizvodne projekte, ki jih podpirata manjši krili - usposabljanje in izobraževanje.

¹⁹ Zaposlenih je približno 200 prebivalcev D'Kar-ja; terenskih, tehničnih, administrativnih delavcev je 31, učiteljev, vzgojiteljev in pomočnikov je 37, z izdelavo in s prodajo rokodelskih izdelkov in surovin se jih preživlja 120, 500 družin pa se preživlja s proizvodnjo košeljnike. D'Kar šteje približno 1.000 prebivalcev.

²⁰ Košeniljka (škrlat) so majhni insekti (kaparji), ki živijo na opuncijah, njihovo naravno okolje je polpuščavski svet Srednje in Južne Amerike.

²¹ Sajenje sadik so spremljali manjši zastoji: slana, koruzne kobilice, namakanje, povezava z vodnimi viri; na nekaterih območjih so začeli saditi rastline celo brez vode, v upanju na ugodno deževno dobo.

²² Žal je poljedelski koncept tujek v lovsko-nabiralni družbi, zato nekateri niso pokazali velikega zanimanja zanj, tudi zato, da bi obdržali koške zemlje, kajti ugotovili so, da vaška skupnost zemljo jemlje in jo daje drugim.

²³ Skrbeli naj bi za material, usposabljanje družin, tehnični nadzor, terensko osebo, za stroške programa, poskrbeli za podporo - denarno pomoč v denarju in obveznicah.

²⁴ NGOs - Permaculture in Thusano Lefatsheng.

poteka reja nojev na zasebnih zemljiščih, v prihodnosti pa nameravajo noje s posameznih kmetij preseliti na 6.300 hektarjev veliko posestvo jugozahodno od D'Karja. Reja nojev se je izkazala za zelo hvaležno, saj se noj v celoti porabi: meso, jajca za prehrano, jajčne lupine, kosti in koža za obrtne izdelke, perje za čistilne krpe. Določeno število nojev ohranjajo za vzrejo.

V okviru kmetijskega programa je zelo zanimiv projekt **Dqae Qare Game Farm**.²⁵

S podporo nizozemske vlade²⁶ in drugih nevladnih organizacij²⁷ je KDT blizu D'Karja odkupil opuščeno farmo goveda v

velikosti 7.500 hektarjev, ki je prvič v zgodovini uradno postalo last N'coakhoe. Želje Tshabuja in drugih, ki so razmišljali podo-bno, so se uresničile: »Nikoli nismo bili pastirji živine, čeprav danes nekateri gojimo koze. Eland je bil naše govedo. Radi bi imeli prostor, kjer bi naši otroci videli, kakšni so eland (orjaški kozobik), gemsbok in žirafa ter vse živali, ki smo jih lovili in ljubili.«

Nakup farme je politična gesta boevanske vlade, ki ima simbolični pomen, saj je bilo Rdečim ljudem povrnjeno nekaj njihove zemlje, najbogatejše z divjačino.

N'coakhoe so dobili priložnost zgraditi lasten model socialno ekonomske integracije, z možnostjo ponovnega stika z naravo, oživiljanjem tradicionalnega vedenja in lovsko nabiralnih veščin za potrebe ekoturizma, pa tudi možnost za povrnitev njihovega ponosa, samospoštovanja, potlačene identitete.²⁸ Ponovno učenje že pozabljenih veščin pomeni odkrivanje bogastva njihove kulture obiskovalcem in njeno ohranjanje za prihodnje rodove.

Leta 1995 so svetovalci pri Land Use Plan skupaj s skupnostjo D'Kar naredili načrt o uporabi zemlje in razvojni plan izkoriščanja farme na osnovi treh dejavnosti: farma za divje živali, kmetijski projekt z noji in ekoturizem.

Projekt se uspešno razvija, nakupili so avtohtone divje živali,²⁹ ogradili zemljo, odprli kamp s prenočišči, kjer bodo zaposleni le izbrani in strokovno usposobljeni vaščani z znanjem angleščine. S prihodkom farme Dqae Qare bodo pripomogli k ustvarjanju skupnega sklada vasi D'Kar za podporo drugih projektov skupnosti. Tudi zato so v letu 1999 vložili veliko truda v registracijo in ustanovitev D'Kar Trust, na katerega se je preneslo oziroma prepisalo lastništvo Dqae Qare Game Farm iz KDT.

Ekološka narava farme se izraža tudi v okolju prijazni tehnologiji; za nadzor nad divjačino se uporabljajo le lok in puščice, najpomembnejši vir energije je sončna energija, stari materiali, najdeni na farmah, se ponovno uporabljajo v različne namene ...

Poleg vsega ponuja obisk farme Dqae Qare možnost doživetja ekološkega nasprotja med delto Okavango in puščavo Kalahari.



D'Kar, 1998 (foto: M. Peršič)

V okviru proizvodnega programa sta najstarejša projekta **strojarna in usnjarska delavnica**, ki delujeta že od zgodnjih 60. let. Večino kož za strojenje priskrbijo na bližnjih kmetijah. Pri strojenju uporabljajo koreniko zelo razširjene avtohtone zeli (mosetsane) skupaj z gašenim apnom in »sorghumom«. Kemikalije uporabljajo le za pospešitev strojarskega procesa.

Usnjarska delavnica kupuje različne vrste usnja iz strojarne in iz njih izdeluje konjska sedla ter uzde; ponudbo dopolnjuje tudi z usnjenimi mapami, torbami, kapami in ščitniki, čevlji, sandali in stoli safari.

Med proizvodne programe spada tudi **šiviljski obrat**, ki je deloval še pred ustanovitvijo KDT, leta 1983 ga je ustanovila skupina žensk, ki so se zbiral v cerkvi in šivale. Šivajo predvsem šolske uniforme, obleke s krpastimi životci, svileno-platnene vsestransko uporabne torbe in po naročilu. Pozneje so ustanovile več manjših skupin z različnimi programi. The Silkscreen Group potiskava tkanino za torbe, pa tudi za zavese, ki krasijo kurujске hiše. Umetniške risbe s tradicionalnimi motivi domačih umetnikov uporabljajo za potiskavanje majic. Prva dva izdelka, leta 1990 ustanovljene **delavnice za barvanje tekstila**, je odkupila narodna galerija v Gaboroneju. Pri barvanju tkanine uporabljajo obstojne praške (flour-resist method). Tkanine, barvane po metodi nanašanja barve na risbo, sušenja in izpiranja, so svetle, jasne, žareče in slikovite, njihova uporaba je neomejena.

Rokodelska skupina je nastala po ustanovitvi KDT leta 1986, ko so odkupili različne rokodelske izdelke od domačinov v okolici naselja D'Kar in od naseljencev v okrožju Ghanzi. Lesene predmete izdelujejo iz mehkega lesa q'aro, ki se z lahkoto rezlja. Nojeve jajčne lupine so osnova za izdelavo nakita, s pogosto kombinacijo naravnih materialov: semen, korenin in trav. Priljubljeni izdelki so tradicionalni loki in puščice, najmanjši - ljubezenski in veliki - lovski.

Za prodajo živil, oblek, odev *skrbi The Kuru Shop*. *Kalahari Craft Shop* prodaja izdelke, narejene v Kuruju: usnjene izdelke, blago, rokodelske izdelke in spominke, barvane tkanine, majice, torbe, obleke, slovarje naro. avdiokasete z etnično glasbo,³⁰ razglednice ... Veliko



Solarji so si vzeli »prosto«, D'Kar, 1998 (foto: M. Peršič)

izbira umetniških izdelkov lahko vidimo v galeriji.

V okviru izobraževanja deluje **kulturni center**, ki »je način ohranjanja naše preteklosti, da bi se je spominjale tudi prihodnje generacije.«²⁵ Kulturni center deluje neodvisno in je hkrati vezni člen izobraževalnega centra, s katerim sodeluje, ga kulturno bogati in pomaga pri izobraževalnih programih za N'coakhoe.

Kulturni center vključuje muzej z zbirko, kjer je predstavljen tradicionalni način življenja N'coakhoe; knjižnico z angleškimi in šolskimi knjigami naro ter bogato antropološko literaturo in filmi; program za mlade, ki ga je leta 1995 ustanovil skupaj z bocvanskim krščanskim odborom z namenom vključiti v celodnevni program (prehrana, športne aktivnosti, igre, umetnost) skupino zanemarjenih otrok iz Kuruja, ki so jih prizadele posledice kulturne tranzicije v njihovih družinah – revščina, zasvojenost z alkoholom²⁶ in

drugimi drogami; organiziranje različnih delavnic.²⁷ Kulturni center je prostor, kjer se zbirajo različne skupine Grmičarjev, izmenjavajo znanje in navade ter se tako izobražujejo.

The Art and Cultural Project je nastal leta 1990 po uspešnem obisku Tsodilo Hills²⁸ z namenom, da starodavna grmičarska umetnost ne bi utonila v pozabo in da bi oživili slikarske veščine današnjih N'coakhoe.

Slikarski projekt trenutno vključuje 10 umetnikov N'coakhoe, ki uporabljajo različne tehnike: slikanje z oljem, grafika (črnobela in barvna), litografija ... Namen projekta je priskrbeti osnovne pripomočke in material, pustiti umetnikom ustvarjalno svobodo in jih spodbujati,

da se osebno izražajo, manj pa je v njem poudarjeno »učenje umetnosti«. Slikarji preživijo v ateljeju nekaj ur na dan.²⁹ Njihova slikarska dela so bila predstavljena v južni Afriki, na Danskem, v Veliki Britaniji, na Norveškem, Nizozemskem, Poljskem, v Nemčiji, Kanadi, ZDA, Avstraliji in tudi v Bocvani. Kar nekaj umetnikov je bilo tudi nagrajenih.³⁰ V sodelovanju s kulturnim centrom so za kolekcionarsko izdajo knjige Qauqau³¹ v 100 izvodih prispevali 11 slikarskih del.

Vzgojno-izobraževalni center je bil uradno potrjen leta 1993 z uvedbo razredov Naro in predšolskega programa Bokamoso. Med pomembnimi cilji izobraževalnega projekta je zmanjšanje nepismenosti,³² z učenjem jezika naro,³³ angleščine in setswana.³⁴ Skupina naro je sestavni del projekta prevoda Biblije v jezik naro, v sodelovanju z reformirano cerkvijo D'Kar vključuje nepismene odrasle N'coakhoe in tudi tiste z znanjem angleščine ali jezika

25 Dqae Qare pomeni v jeziku naro Steenbok Biltong – posušene mesne rezine južnoafriške antilope.

26 Ministry of Foreign Affairs of the Netherlands in SNV Netherlands Development Organisation.

27 SNV Botswana, Norwegian Church Aid.

28 Kulturni center DKT skrbi za oživljanje tradicionalnih in tudi sodobnih veščin: iskanje podtalne vode, sledenje divjadi, nabiranje zdravnih zelišč, nekajdnevno prehranjevanje le s hrano iz divjine, peka kruha na soncu, prirejanje ritualnih večerov s plesom in poslušanjem mitov in pripovedk, tečajji risanja ...

29 Kudu, gnu, južnoafriška antilopa – steenbok, duiker – hulež, gemsbok – črna grivasta antilopa (oryx).

30 »Tsi ka Noomga« (Songs for Healing); Instrumental and Vocal Music of the Kalahari Bushmen of Botswana, 1997. Glasbo je posnel J. S. Brearly, ki je 20 let zbiral in preučeval etnično glasbo N/oaqwe in drugih etničnih skupin. Nekaj pesmi je bilo posnetih v D'Karju ob predstavitvi ritualnega plesa (healing dance). Avdiokaseta in zgoščenka sta posvečeni Johnu Klat/e Hardbattleju, izobražencu, ki je deloval med Grmičarji in ustanovil društvo First People of the Kalahari. Temu je tudi namenjen izkupiček prodaje.

31 Thopi Caru, predsednik upravnega odbora KDT.

32 »Grmičarji niso navajeni alkohola in ga težko prenašajo, sploh pa ne znajo piti; popivajo ves dan, tudi tri dni, dokler ne porabijo vsega denarja ali obležijo mrtvo pijani«, je povedal Possent A. C. Moyo, koordinator KDT iz Tanzanije.

33 Tradicionalni ples in glasba, pravične delavnice, zloraba alkohola, delavnice o nevarnosti AIDS, delavnice s temo

spreminjanja tradicionalne vloge žensk v družbi, s temo ženske proti posilstvu, divja hrana in sodobno prehranjevanje, tranzicijski problemi s spreminjanjem norm in vrednot, delavnice za moške o tradicionalnem lovu ...

34 Tsodilo Hills na severozahodu Bocvane so znani po več kot 2.750 jamskih slikarijah na več kot 200 krajih. Za Grmičarje ima ta kraj mitološki, legendarni in duhovni pomen.

35 Zanimivo je, da slikajo predvsem živalske in rastlinske motive, njihove slike asociirajo oziroma imajo določene skupne elemente z jamskimi slikarijami.

36 Sobe Sobe je prejel mednarodno nagrado na razstavi grafik na Finskem med 400 deli z vsega sveta; poleg njega so dobili priznanja še trije kurujski slikarji.

37 Umetniki v Kuruju so zrasli z zgodbo o Qauqau, ki se je ustno prenašala. Zaradi hitrih sprememb njihovega tradicionalnega načina življenja so se z bali, da bi jo pozabili, zato so se odločili, da jo natisnejo.

38 Basarwi v Bocvani imajo komaj 86-odstotno pismenost, 26 odstotkov prebivalcev Bocvane pa je nepismenih.

39 Jezik naro govorijo N'coachoe, ostale skupine Grmičarjev v Bocvani govorijo jezik dxana, dcukhwoe, tco'ox'ge, ts'akhoe, qg'oo. Za jezik naro so značilni 4 osnovni in 3 pomožni kliki; vsak klik ima lahko do 7 različic.

40 Setswana in angleščina sta uradna jezika v Bocvani. Tswana jezik govorijo črnci, pripadniki etničnih skupin: Bangwato, Bangwaketse, Batawana, Bagkatl(t)a, Baletl(t)e, Batl(t)akwa, Barolong, Bakwena.



D'Kar, 1998 (foto: M. Peršič)

setswana. Da bi spodbudili zanimanje za jezik naro⁴¹ in vključevanje v izobraževanje, so leta 1995 izdali naro slovar s 3.000 besedami, ki pomeni osnovo pouka jezika naro. Poleg tega izdajajo v jeziku naro poljudne publikacije, brošure s tradicionalnimi in drugimi zgodbami, mesečnik Naro Tchoa, pripravili so tudi ročni imenik in vodnik za učitelje in vse tiste, ki naj bi se naučili črkovanja imen s klikajočimi znaki.

Za večino N'coakhoe je učni proces počasen in utrudljiv, še posebej za starejše ljudi, ki niso nikoli obiskovali šole. Nenehno se pojavljajo problemi, kako motivirati udeležence pouka, da bi bili aktivni in in da bi zbrano sledili poteku pouka, kajti N'coakhoe niso navajeni rutine in reda.

Tečajji angleščine so za N'coakhoe pomembni, zlasti zaradi stikov z zunanjim svetom, in potekajo na različnih ravneh: začetna pogovorna angleščina, podjetniška in marketinška angleščina, angleščina za razumevanje uradniškega jezika.

V sodelovanju z oddelkom za neformalno izobraževanje ministrstva za izobraževanje so bili ustanovljeni razredi z jezikom setswana in študentski center za izobraževanje na daljavo.

Izobraževanje odraslih vključuje poleg opismenjevanja še usposabljanje osebja za projekte KDT (računalništvo, administracija, vozniški izpiti, šivanje), skupinske razvojne delavnice (vaška organizacija, kmetijsko sodelovanje, regionalna delovna mreža ...) in dopisno izobraževanje.

Predšolski program Bokamoso vključuje dveletni izobraževalni program za vzgojitelje z delavnicami, ki jih prirejajo štirikrat na leto, med šolskimi počitnicami. Teoretično usposabljanje vključuje teme, kot so razvoj otroka, učne metode, udeležba staršev, zdravstveni tečaj,

praktični predmeti pa vključujejo izdelke iz različnih materialov, tradicionalno glasbo in igre ter kuhanje. Leta 1994 je tako dobila prva skupina – 39 vzgojiteljic potrdilo o strokovni usposobljenosti. Namen projekta Bokamoso je zbrati predšolske otroke grmičarskih manjšin s kmečkih območij, ki imajo enake akulturacijske probleme kot otroci N'coakhoe. Klasično varovanje v zaprtih prostorih nadomeščajo z alternativnim načinom igralnih skupin na prostem – pod drevesom. V Bokamoso je vključenih skoraj 400 otrok v desetih krajih okrožja Ghanzi. V vzgojno varstveni program si prizadevajo vključiti tudi otroke s posebnimi učnimi potrebami. Prav tako izobražujejo skupnost staršev, da bi se bolje seznanili z vzgojo in izobraževanjem svojih otrok in prevzeli del aktivnosti, ki vključujejo izdelovanje igračk iz odpadnih materialov.

V D'Karju deluje poleg KDT še pet organizacij oziroma društev, katerih dejavnost se tesno prepleta z dejavnostmi v Kuruju:

Habitat for Humanity je nepridobitna krščanska organizacija, ki deluje v D'Karju z namenom pomagati reševati problem nezadostnosti bivališč. Z gradbenim materialom oskrbuje družine z nizkimi dohodki in jim tako omogoča gradnjo stalnega bivališča. Zidake naredijo domačini sami iz naravnih materialov (večinoma iz peska). Pri gradnji si med seboj pomagajo, da je gradnja cenejša. Lastniki bivališč namenijo mesečni prispevek v skupni sklad za kritje materialnih stroškov družinam, ki potrebujejo bivališče. V okviru projekta deluje »tovarna opeke«, ki pokriva potrebe D'Karja, načrtujejo pa tudi prodajo presežka opeke, ki bi pomenila obogatitev skupnega sklada. Organizacija ni dobrodelna ustanova, temveč skrbi, da si družine med seboj pomagajo, hkrati pa pripomorejo k razvoju

skupnosti.

Reformirana cerkev D'Kar je bila v 80. letih neodvisna kongregacija reformirane cerkve v Namibiji, od 1994 pa spada v reformirano cerkev v Bocvani, ki je nasledila misijonsko cerkev nizozemske reformirane cerkve v Afriki. Ta je že v 60. letih delovala med N'coakhoe v naselju D'Kar.

Cerkveni odbor opravlja različne naloge: upravljanje kmetij, preučevanje življenjskih pogojev N'coakhoe, oskrba z vodo ... Cerkveno farmo je preoblikoval v kmetijske podružnice, pri katerih nadzira število živine, ki se lahko pase na njihovem ozemlju. Nadzor nad naravnimi viri je potreben, ker so ti zaradi razmeroma majhne farme in sorazmerno velikega števila uporabnikov omejeni.

Cerkveni odbor in KDT si izposojata različne pripomočke, KDT uporablja med tednom cerkvene prostore in plačuje cerkvi najemnino za svoje zgradbe, sezidane na cerkveni zemlji.

Osnovna šola z internatom D'Kar je bila ustanovljena na pobudo reformirane cerkve D'Kar leta 1968 in je med največjimi v okrožju Ghanzi. V šolo je vpisanih približno 400 otrok, od teh jih polovica stanuje v domu za učence. Otroci iz Central Kalahari Game Reserve in tudi z območja Ngamiland so bili poslani v D'Kar iz različnih razlogov; eden izmed njih je ta, da jim razdalja preprečuje beg iz šole. Šola je namenjena tudi otrokom iz kmečkih skupnosti v okolici D'Karja. Na šoli poučuje 15 učiteljev, v sklopu šole pa deluje tudi skupnost staršev in učiteljev.

Zbor Naro vključuje mlade pevce, ki sami prevajajo in zlagajo večinoma religiozne pesmi v jeziku naro. Pevci imajo svojstven in enkraten slog, poslušalce navdušujejo s tleskanjem med izvajanjem glasbe in plesa.

The Kuru Rain Birds (Delta Force) je uspešno nogometno društvo v okraju Ghanzi. KDT pomaga nogometnemu moštvu s posojajo avtomobilov za prevoze na tekme.

Ugotovitve

Po desetih letih delovanja je uprava KDT analizirala delovanje različnih programov v sklopu projekta in skušala oceniti njihovo uspešnost ter ugotoviti pomanjkljivosti. KDT si prizadeva, da bi pridobil vodilno vlogo med razvojnimi projekti za Grmičarje v širšem geografskem prostoru. V ta namen mora razviti jasno strategijo na podlagi pridobljenih izkušenj. Kuru je preučeval različne programe akulturacije, toda šele obisk podobne organizacije v Giltu v Pakistanu,⁴² je pripomogel k oblikovanju vizije razvojnega dela med Grmičarji v južni Afriki, ki jo je sprejela tudi delovna skupina IMSA (Indigenous Minorities in Southern Africa).

Projekt KDT ima veliko nerešenih vprašanj, ki jih mora preučiti in ponuditi nov razvojni koncept, ki bi bil sprejemljiv tudi za druge razvojne projekte za Grmičarje. Večina jih je družbene narave – *enakopravna družbena struktura N'coakhoe* ovira njihovo sodelovanje s KDT, neenakost v prihodkih povzroča napetost, ljubosumje in razdiranje družbenih vezi v skupnosti. Problem je tudi *prepoznavanje lastnih potreb N'coakhoe* v

projektu, nesposobnost dojemanja in sprejemanja radikalnih sprememb, izogibanje odgovornosti in nezaupanje v projekt, ki ga ne razumejo. Kultura demokratičnega odločanja N'coakhoe vključuje v odločanje vse udeležence, zato ne zaupajo peščici posameznikov, ki nadzorujejo projekt.

Eden najtrdovratnejših problemov je *razumevanje denarnega sistema* ekonomije oziroma ravnanja z denarjem, saj ne poznajo njegove vrednosti in ne znajo ravnati z njim.⁴³ Dejstvo je, da imajo N'coakhoe v okolju, kjer drugi nadzirajo denar, zemljo, divjačino, prodajo, šolski sistem, politiko, »sindrom odvisnosti«, ki ovira njihovo uspešnost in nadzor nad okoljem, v katerem živijo. Postavlja se vprašanje, ali jim prepustiti nadzor in odločanje o njih samih ali pa se jih razrešiti te odgovornosti. S tem je povezano tudi *nezanimanje za vodenje*, kar je posledica njihove tradicionalne družbene organizacije, ki ne sprejema in obsoja izpostavljanje v kateremkoli pogledu, saj običajno rešujejo svoje probleme v skupini soglasno in so zato voditelji nepriljubljeni. V Kuruju so poskusno uvedli različne odbore, ki bi zastopali koristi skupnosti, vendar se je v praksi izkazalo, da niti posamezniki niti odbori niso sposobni prevzeti odgovornosti za uspešno vodenje skupine, večje od družine, ne da bi porušili odnose v skupnosti. Posledica tega je, da so N'coakhoe prepričani, da so odgovornost zanje prevzeli vodje drugih vladnih in nevladnih skupin, zato so lahko neinicijativni.

Naslednji problem KDT so *tuji prostovoljci* vladnih in nevladnih organizacij, ki so strokovno usposobljeni in pomenijo kratkoročno rešitev, dolgoročno pa se postavi vprašanje smiselnosti njihovega delovanja, saj delujejo pri projektu običajno štiri leta in si šele medtem pridobijo osnovne izkušnje in naučijo komunicirati v lokalnih jezikih, kar je osnovni pogoj uspešnega delovanja z etničnimi skupinami.

Vprašanje je tudi, ali naj imajo zunanji sodelavci vodilno vlogo v lokalnih organizacijskih strukturah ali naj jih samo podpirajo, saj KDT ni znal uporabiti *tradicionalnega znanja N'coakhoe*, navsezadnje tudi zaradi njihovega prevelikega števila. Namen novega razvojnega programa KDT je ustvariti razmere, v katerih bi tisočletno vedenje in znanja znova zaživelo z motivacijo formalno neizobraženih posameznikov, večjih tradicionalnega znanja. Poleg tega bi moralo biti ruralno načrtovanje razvoja povezano z določeno skupnostjo, zunanji sodelavci bi se morali z vaščani sporazumevati v njihovem lokalnem jeziku in jim omogočiti sodelovanje, odločanje in vrednotenje skupnih načrtov.

41 Dr. J. Tsonope z oddelka za afriške jezike na bocvanski univerzi je naredil raziskavo o vplivu jezika naro na jezik setswana in druge jezike v Bocvani.

42 Aga Khan Rural Support Programme in Gilt.

43 Braam le Roux: Community Owned Development, Active Voices, 1996: »Večinoma ni razlike med 400 ali 2.000 pul mesečne plače, čež dva tedna bosta oba brez denarja. Večina N'coakhoe misli, da je denar nekaj, kar imajo »drugi« ljudje in jim ga dolgujejo, oziroma, da če dovolj dolgo moleduješ za denar, dobiš svoj delež. Ta problem se je še poslabšal s prosjačenjem.«

Edina alternativa razvojnega projekta je v *samostojnem razvoju*. Ncoakhoe morajo sami poskrbeti za svoj razvoj, se morajo ekonomsko osamosvojiti, seveda z začetno pomočjo v obliki majhnih prispevkov, ki bi omogočili razvoj lastnega kapitala v vaseh. Ustanovili naj bi tudi nekakšne »servise« za vsako skupnost posebej, s primernimi programi za nadzor nad surovinami in nad kakovostjo proizvodov ter prodajnimi možnostmi v sklopu kooperativnega marketinškega načrta.

Pereč problem KDT je *alkoholizem* sodelujočih v razvojnem projektu, zlasti med mladimi, in s tem povezano nasilje v družini.⁴⁴

Poseben problem je *družbena vloga žensk* v skupnosti, saj sta se pomen vloge ženske v preteklosti in njen ekonomski prispevek v družini izničila. Razvojni projekt bi moral v programih usmeriti pozornost na raziskovanje posledic razvoja na spolno pripadnost in jih skušal reševati v okviru vaških skupnosti ali v ločenih ženskih organizacijah.

Etnična pripadnost je ena najobčutljivejših tem v večini držav, zato bodo morali razvojni projekti v Bocvani upoštevati tudi ta vidik, posvečati posebno pozornost kulturnim vsebinam, saj bi njihovo ignoriranje v razvojnih projektih povzročilo večje zapostavljanje, kot so ga »bili« Grmičarji deležni s pripadnostjo svoji etnični skupini.

Sklepne misli

Akulturacija ali totalitarnost, protislovje velikih in malih kultur, bogatih in revnih ljudstev, razumljivih in nerazumljivih, enakih in drugačnih so misli, ki spremljajo pričujoči prispevek. Grmičarji, ki jim mnogi priznavajo status prvotnih prebivalcev Zemlje, še danes nimajo ustreznega imena kot etnična skupina, torej formalno ne obstajajo.⁴⁵ Zdi se, da so »neškodljivi ljudje«, kot se Grmičarji sami radi imenujejo, sami odgovorni za svoj manjvredni položaj v družbi. Njihova nprav, ekonomska in družbena organizacija jim nista omogočili, da bi se uprli agresivnejšim kulturam. Stoletja so sprejemali kulturo nadrejenih etničnih skupin in se jim prilagajali oziroma se umikali v neprijazna življenjska okolja, vse do danes, ko so tudi ta še do nedavnega nedostopna območja odkrita in izkoriščana. Njihov način življenja se v tisočletjih ni spreminjal - do kokakole v pločevinki. V trdem in krutem naravnem okolju so živeli ti »divjaki« razmeroma mirno, vsa zemlja je bila njihova, z rastlinami in živalmi so živeli v sožitju, njihova individualnost je bila nekaj povsem naravnega. Ob koncu dvajsetega stoletja je bilo vsega tega konec; izgubili so zemljo in možnost preživljanja z veččinami, preizkušenimi v tisočletjih njihovega obstoja. Postali so razdvojeni, med dvema svetovoma - tistim, ki ga ni več, in tistim, ki ga ne poznajo. Najagresivnejša kultura v njihovi zgodovini jih uničuje z dobroto, vsiljuje jim svoj vzorec življenja, da bi bolje živeli; zasipa in zasvaja jih z nusproizvodi potrošniške družbe in »civilizacijskimi« vrednotami, ponuja jim izobraževanje - vendar le do določene stopnje, ne preveč, toliko da lahko koristi njihovim namenom. Grmičarji so postali v tržnem pogledu iskano

blago, saj številne organizacije vlagajo precejšnja sredstva v razvojne projekte.

Igra velikih in pametnih je deloma pripomogla k njihovemu samozavedanju, saj so začutili potrebo po spoznavanju in povezovanju različnih etničnih skupin v okviru njihove skupnosti.⁴⁶ Mogoče pa je v slogi moč?



44 V D'Karju je ena ilegalna točilnica na 30 prebivalcev.

45 Po zakonu imajo Basarwe enake pravice do dedovanja in nakupa zemlje kot drugi pripadniki etničnih skupin v Bocvani. Problem je v tem, da v naravnih rezervatih ne morejo kupiti oziroma imeti lastne zemlje. Avtohtono grmičarsko ozemlje puščave Kalahari je država preoblikovala v naravne rezervate za potrebe turizma in naselila Grmičarje zunaj parkov - v rezervate. Prav tako je leta 1995 izselila avtohtone prebivalce iz Centralnega Kalaharija zaradi najdb diamantov. V zameno ponuja vlada Grmičarjem ugodnosti programa za razvoj odročnih področij.

46 WIMSA - delovna skupina za manjšine Grmičarjev v Južni Afriki; teži k povezovanju vseh Grmičarjev v južni Afriki: Bocvani, Namibiji, Angoli, Zambiji, Južnoafriški republiki.

dr. Julia Elyachar

Iz angleščine prevedla Darja Hoenigman

MOJSTRI BREZ OBRTI, VAJENCI BREZ MOJSTROV

Značilnosti mojstrstva v treh obrtniških delavnicah v Kairu

Eid je bil »mojster«¹ v vseh pomenih besede. Star je bil šele trideset let, vendar je bil glede na hierarhijo v obrtniški delavnici že starešina. Nikomur niti na misel ni prišlo, da bi mu rekel »mladenič«. Čeprav je bil po letih mlajši kot njegovi sosedge – »Mlada mikropodjetja«, ki so od družbenega sklada za razvoj od Svetovne banke dobili posojila in ki so jih vsi imenovali »mladina«² –, ni nihče v mestu niti pomislil, da bi tega mladega moža označil za mladega. Raje so ga imenovali »el-Hag«, kot se naslavlja muslimana, ki je romal v Meko, ali kateregakoli moškega z ugledom zaradi starosti ali položajem, ki ga v delu egiptovske družbe imenujejo »priljubljen«³ ali »tradicionalen«⁴ (شعبى). Pravili so mu »el-Hag Eid«.

Eid si pravice do tega naslova ni prislužil zaradi verskega ugleda, ki ga je v svoji kratki in uspešni karieri pridobil sorazmerno pozno, pač pa mu je pri tem pomagal njegov nesporen status mojstra obrti, poleg tega pa je bil bogat. Ugotovil in rešil je lahko kakršenkoli problem, ki so ga imeli egiptovski bogataši s svojimi dragimi avtomobili. Še zlasti se je spoznal na avtomobile znamk BMW in Mercedes, ki so mu jih vozili iz daljne okolice. V svojih čistih polo-majicah in zlikanih športnih hlačah ameriške blagovne znamke, ki ima sklenjeno pogodbo s podizvajalcem v Egiptu, je lahko sedel zgoraj na galeriji, ki jo je zgradil (»neuradno«, na črno, toda to je že druga zgodba) za pisarno, in natančno vedel, kaj se dogaja spodaj v delavnici. Njegova obleka nikoli ni bila umazana ali zmečkana, vendar je obvladoval vse, kar se je dogajalo v njegovi delavnici.

Tudi Hamdi je bil »mojster«. Še eden, ki se je spoznal na svoje delo bolje kot marsikdo drug. Avtomobilu je vedno znal povrniti prvotno obliko. Tudi takega, ki bi ga v bogatejši deželi namenili za staro železo ali pa bi ga bogatejša klientela že davno zavrgla, je poklepal tako, da je bil videti kot nov – no, skoraj nov. S svojimi dolgoletnimi izkušnjami, predanostjo strankam in vztrajnim ter spretnim delom je svojim strankam prihranil stroške kupovanja novih, uvoženih delov za

1 Staroturško besedo 'Usta (أسطى), ki jo je egiptovska arabščina sprejela v otomanskem obdobju, v tem članku prevajam z besedo »mojster«. Slovar egiptovske arabščine (*A Dictionary of Egyptian Arabic*) el-Said Badawija in Martina Himdsa (Librare du Liban, 1986) besedo 'Usta razlaga kot: »naziv in oblika naslavljanja ali imenovanja nekoga, ki se je izšolal ali kot vajenec izučil določene obrti ali strokovnega poklica, na primer delovodja v majhni delavnici, tesar, kvalificirani strojni delavec.« Na splošno se beseda 'Usta uporablja v pomenu rokodelski mojster; ta pomen najdemo tudi v Ghazaleh, Hanna, ur., 1995 str. 65. Naslednji izraz, uporabljen v virih, je »mi' allim«, ki ga Badawi definira kot »naziv in oblika naslavljanja ali imenovanja moškega v tradicionalni družbi, ki je lastnik majhnega podjetja, upravlja delo drugih ali ima podoben nadrejeni položaj (na primer delovodja, lastnik prodajalne, vodja skupine) ali je blizu položaju šefa.« Kjer se staroturška beseda 'Usta nanaša na sistem obrtniških redov in je povezana s strukturno ureditvijo sveta delavnic, se arabska beseda mi' allim nanaša bolj na znanje, na »biti nekdo, ki zna«. V kairskih delavnicah se danes za vodjo v delavnici navadno uporablja izraz 'Usta.

njihove avtomobile. Bil je najboljši. Nihče se mu ni drznil reči niti besede ali se vmešavati v njegovo delo. Čisto sam je izučil svojega pomočnika. Pa vendar je imel v delavnici le status »vajenca«². Dobiček od njegovega dela in koristi od priljubljenosti pri strankah so se stekale v žep njegovega nekdanjega prijatelja in partnerja, zdaj njegovega delodajalca. Njegovo delo in življenje mu razen naziva »mojster obrti« nista omogočila tega, kar bi potreboval, da bi lahko postal mojster delavnice in gospodar svojega življenja.

'Adel je bil tretji moški, ki so mu rekli mojster ('Usta), vendar o svoji obrti – obdelovanju na stružnici – ni vedel ničesar. Kadar so se mojstri pritoževali, da se »dandanes že vsak lahko imenuje 'Usta«, so pri tem mislili na takšne kot je bil 'Adel. Študiral je na kolidžu, delal kot računovodja v Perzijskem zalivu in svoje prihranke od dela v tujini naložil v številne tvegane posle. Zadnji tak posel je bila trgovina za prodajo kemikalij na osnovi kisline, ki so jih otroci v delavnicah uporabljali za čiščenje strojev in tal. Čeprav je takrat, ko je prvič kupil delavnico, »stal pri stroju«, je bilo šele mojstrsko znanje njegovega brata Salaha tisto, ki je delavnico spravilo v pogon. Pa vendar so v delavnici Salaha klicali »vajenec«. Pravi »obrtnik«, Salah, se je svojemu bratu posmehoval, ker se je spuščal v posle, o katerih ni vedel ničesar. »Obrtnik se tega nikoli ne bi lotil na tak način,« so vsi menili o delavnicah, ki so jih odpirali »nestrokovnjaki«. Začneš samo takšen posel, o katerem nekaj veš. In za pravega obrtnika znanje ni povezano le z intelektom: temveč z vsako mišico, vsako celico v telesu. Salah je menil, da bi lahko več zaslužili, če bi bil 'Adel svoj denar vložil v razširitev strgarske delavnice, ki ji je šlo z izdelovanjem rezervnih delov za okoliška podjetja precej dobro. Vendar pa je imel njegov starejši brat druge skrbi. »Nisem hotel, da bi moji bratje vedeli, koliko zaslužim. Če bi odprl novo trgovino, s katero ne bi imeli ničesar, ne bi vedeli za moje posle, vprašati pa tudi ne bi mogli.« [Intervju XI] Čeprav ni bil mojster obrti, je bil v tej delavnici mojster zaradi svoje avtoritete. In čeprav bi imela delavnica izgubo, s tem ne bi bila ogrožena njegova avtoriteta.

V tem prispevku opisujem, kako so tri moške iz treh delavnic neke soseske v Kairu začeli klicati »mojster« ali 'Usta. Prvi, ki sem ga predstavila, Eid, je mojster v vseh pomenih besede. Drugi, Hamdi, je mojster obrti, vendar ima status vajenca. Tretji, 'Adel, je mojster, vendar ne mojster obrti, kajti delavnica, ki jo je kupil, je bila njegova investicija. Njihove tri zgodbe – vzponi, padci in mejniki na njihovi poklicni poti, kako in zakaj so končali tako, kot so: kot mojster, mojster brez obrti in mojster brez delavnice – nam povedo nekaj o najpomembnejših značilnostih mojstrstva in avtoritete v kairskih delavnicah 90. let in zunaj njih. Poudariti želim, da je bilo pomembnejše, kot biti »mojster obrti«, pravzaprav biti lastnik nepremičnine in pa, da so se lahko, kadar koli bi se pokazala potreba, zanesli na to, da bodo sorodniki delali zanje, saj je bilo to tisto, kar je takšnim moškim dopuščalo (ali pa preprečevalo), da so si v času svojega dela, ki si je v Egiptu od leta 1960 pa do konca 90. let utiralo pot skozi velike spremembe v političnem redu in socialni strukturi, v delavnici utrdili svoj položaj »mojstra«.

V pričujočem članku govorim o razširjeni družini in poklicni poti, ki sem ju skupaj s kolegom Essamom Fawzijem preučevala med svojim terenskim delom v Kairu med letoma 1993 in 1996.³ Primeri, ki jih predstavljam, so iz soseske, ki jo je egiptovsko državno ministrstvo zgradilo, da bi absorbirala delavnice, ki so se preselile iz petih sosesk severnega dela Kaira. Prikaže nekaj nenavadnih posebnosti – tradicionalne delavnice poleg »mikropodjetij«, ki jih je financirala Svetovna banka, pravi mojstri poleg mojstrov, ki so si ta naziv kupili. Toda ta kraj kljub vsem svojim nenavadnostim ali pa ravno zaradi njih v zgoščeni obliki predstavlja različna protislovja – ne le v obrtniških delavnicah v Kairu, ampak tudi v egiptovski družbi med letoma 1963 in 1996.

Naj se vrnem k zgodbi o obrtniškem mojstru Eidu. Kljub njegovi mladosti je njegovo mojstrstvo segalo daleč prek območja njegove trenutne fizične navzočnosti. Vsi mojstri obrti razširijo svoje čutno zaznavanje navzven, iz telesa v prostor, in tudi kadar niso v delavnici, vedo, ali delo poteka v redu ali ne. Nekateri pravijo, da slišijo zvok orodja na kovini ali lesu, drugi, da vidijo, kako se kopičijo izdelki, in tako natančno vedo, kako delo napreduje. Vendar je bilo videti, kot da ima Eid sposobnost nadčutnega zaznavanja. Še celo med dolgimi intervjuji o njegovem življenju in delu je bil ves čas popolnoma zbran. Delavci – ali »vajenci« – v umazanih kombinezonih so se občasno s težavo privlekli po stopnicah, ker so imeli kakšno vprašanje ali pa so prišli, da bi vrnili kak kos orodja. Hitro je posredoval, brez oklevanja ugotovil, v čem so težave, in ostro grajal tiste, ki so si to zaslužili. Kot pomemben član nevladne obrtniške organizacije je imel precej verskih in političnih obveznosti, zato se je precej gibal po mestu, vendar je imel delo v delavnici popolnoma pod nadzorom.

Trije delavci so bili njegovi bratje, eden od njih je bil starejši brat, torej oseba, do katere bi moral po pravilih avtoritete, ki velja v družini, izkazovati spoštovanje. Toda v delavnici, je dejal, je bila struktura avtoritete v družini podrejena strukturi avtoritete v delavnici. Eden njegovih bratov je bil »sabi«, najnižje na lestvici vajencev v delavnici. V sporu med njegovim bratom, ki je imel najnižji položaj v delavnici, in delavcem nekje na sredini lestvice, »bi se zavzel za pomočnika vajenca, če bi imel ta prav«. Če bi njegov brat zamudil v službo, »bi ga za zamudo verjetno kaznoval; v delavnici gre za odnose med lastnikom⁴ in delavcem; pravila dela⁵ veljajo tudi za mojega starejšega brata«. [Intervju VI]

Ko je zahvaljujoč bogastvu, ki si ga je ustvaril s popraviljem avtomobilov bogatim strankam, pridobil družbeni ugled, se poročil z izobraženo hčerko bogatega trgovca iz »pravega dela« soseske, postal javno veren človek in potem še edini obrtnik, ki se je ukvarjal s krajevno nevladno politiko in ga niso imeli za pokvarjenca, je bil Eidov naziv mojstra trden in zanesljiv. Ob verskih praznikih je poskrbel, da so ljudje na ulici čutili njegovo navzočnost. V za delavniško sosesko značilno nenehno tolčenje in zvenketanje v ozadju so se zarezovali ostri zvoki udarjanja kovine ob kovino in mešali mehkejši zvoki brnenja avtomobilov, ki so se približevali in spet oddaljevali, klepetanje strank z

mojstrom, in glasovi vajencev, ki so klicali drug drugega, hkrati pa je bilo slišati odmeve recitiranja korana, ki so bili že tako domači, da si jih kaj lahko tudi preslišal. Vse to je označevalo prostor kot verski in kot njegov. To, da je bil mojster obrti, je bilo nesporno, vendar pa to ni bil edini razlog za njegovo oblast v mestu.

Dokler je bila delavnica 'Adelova, je bil on mojster – gospodar, mojster obrti pa je bil njegov mlajši brat. Odhodi – iz institucij, vezanih na državo, iz Egipta v Zaliv in nazaj in iz enega sveta v drugega – so dogodki, ki so v obdobju med leti 1963 in 1993⁶ oblikovali življenje mnogih egiptovskih družin. Lep primer je prav ta družina. Oče teh fantov je umrl mlad in pokojnina, ki jo je prejela vdova, je bila nizka. Da bi vzdrževal mater, brate in sestre, je 'Adel začel delati že s trinajstim letom in tako prevzel vodilno vlogo v družini. Ko je njegov mlajši brat pustil šolo, ga je 'Adel poslal delat v mehanično delavnico, misleč, da se bo ob napornem delu premislil in se vrnil v šolo. Toda ko je začel delati, se brat ni več hotel vrniti. Tako je ostal v obrtniškem svetu in pridružila sta se mu še dva brata. Ko je že imel nekaj izkušenj, je začel delati za stričevega svaka (*axu maraat 'ami*). Ta je bil uspešen in zelo ugleden obrtnik v industrijski sooski Shubra. Delavnice v takšni sooski so dobro poslovale s tovarnami v egiptovskem javnem in zasebnem sektorju. Namesto da bi kupovale rezervne dele, ki so bili v Kairu veliko dražji in jih je bilo veliko težje dobiti kot pa poceni kvalificirano delo, so tovarne vzdrževanje in popraviljanje svojih strojev prepustile obrtnikom, ki so »stoječ pri stroju« v majhni delavnici predstavljali in še predstavljajo integralni del egiptovske tovarniške proizvodnje.

'Adelov oče je delal v nacionalni telefonski družbi v Kairu. Spreten je bil z rokami in znal je ravnati s stroji, pa je s prodajo svojih majhnih izumov tudi postrani nekaj zaslužil (takrat namreč tega še niso imenovali »mikropodjetje« in ni se mu splačalo pustiti državne službe ter se osamosvojiti.) Kupil je dve hiši – eno v sooski Shubra, drugo pa v Dokki. Njegov mladi sin je v zgodnjih 70. letih hišo v sooski Dokki prodal, misleč, da bo delavnica donosnejša kot to, da obdržiš lastnino in ne delaš nič drugega kot čakaš, vendar se je motil. Če bi vilo obdržal, bi bil v 90. letih že dolarski milijonar. Namesto tega je svojega sposobnega brata preselil v delavnico, ki jo je kupil od obrtnika, ki je »delavnici zapravlil ugled«. Pripeljal je svojega mlajšega brata, da bi mu pomagal, ga naučil posla in za delavnico zastavil svoj ugled.

Stric (خال, materin brat) je pripeljal prve stranke. Delal je namreč za eno tistih tovarn, ki so bile odvisne od stalnega in zanesljivega sodelovanja s strgarsko delavnico, on pa je odločal, kam bodo delo poslali. In poslali so ga nečakoma, ki sta ostala brez očeta. Ker sta se še vedno učila obrti, sta delala dan in noč, dnevne in nočne izmene, ter servisirala tovarno te družbe. Eno je vodilo k drugemu. To je bilo obdobje naglega razcveta delavnic in tako imenovanih obrtnikov – takoj po *infitahu* oziroma odprtju egiptovskih političnih meja svetovnemu pretoku kapitala leta 1973, ko so se začele stekati v Egipt tuje investicije in ko so se izučeni delavci začeli izseljevati v Zaliv. Tam je bilo veliko denarja. Zares veliko. V delavnico sta pripeljala še enega brata,

da bi se hitro »izučil dela«. Ni trajalo dolgo, le nekaj mesecev in bratje so obogateli.

Toda pritok denarja in odtok delavcev, ki sta – čeprav so bili še vedno na isti ulici – že spremenila njihovo življenje, sta v svoj tok kmalu potegnili tudi dva od bratov. Ko je bil nekega večera leta 1978 zunaj s Savdskimi Arabci, ki so se mudili v Kairu, da bi najeli Egipčane za delo v Savdski Arabiji, uredili njihove dokumente, pobrali denar za to posredništvo in jih razposlali na delovna mesta, so njemu samemu ponudili službo. Za dvajsetkrat višjo plačo, kot so jo za svoje delo dobili v Kairu, so takšne službe v 70. letih milijone Egipčanov zvale z njihovih ulic, iz služb in od družin v Kairu – odšli so v Savdsko Arabijo, da bi tam gradili ulice, poslopja in ustanove. 'Adel ni bil edini, ki je odšel. Po šestih letih dela v tujini je svoje mesto v migracijski verigi zasedel tudi njegov brat. Postal je vodja velike strgarske delavnice v Savdski Arabiji, kjer je tudi on zaslužil veliko več, kot bi lahko v Kairu, pa čeprav na vrhuncu migracijskega razcveta.

Toda ko se je izkazalo, da je navzočnost obeh bratov za družino pomembnejša od koristi dodatnega denarja, sta oba pustila svoji dobro plačani službi in se vrnila domov. Tudi tu, v zgodbah o odhajanju in odsotnosti, se je ohranila struktura avtoritete v družini in delavnici. 'Adel se je vrnil domov, ko se je zbal za svojo investicijo v

2 Beseda, ki jo prevajam kot »vajenec«, je *sanay'i* (صناعي). Badawijev slovar jo razlaga kot »izučeni delavec, rokodelc, obrtnik«. Drug izraz, ki so ga v preteklosti uporabljali za delavce v delavnicah, je bil pomočnik, *musaa'id* (مساعد), ki ga Badawi prevaja kot »pomočnik, asistent« (str. 413). V *Shorter Oxford English Dictionary* (1973) je kot »vajenec« opisan: »Tisti, ki se uči obrti; nekdo, ki ga dogovor zavezuje, da nekaj časa služi delodajalcu z namenom, da se izuči obrti, trgovskih poslov itd., delodajalec pa je zavezan, da ga medtem poučuje.« Bodisi »formalna« ali »neformalna« – razen izjemoma – nobena od značilnosti vajenca ali mojstra, navedenih v teh opredelitvah, ne velja za delavnice v Kairu v 90. letih. Zato bi bil jezikovno in sociološko boljši prevod te besede v »izučeni delavec«. Vendar v tem članku ne upoštevam kompleksnega vprašanja, kako prevajati ta izraz, in sprejemam mnenje, da lahko na podlagi poznavanja zgodovine delavniške ureditve te mlade fante in može preprosto imenujemo »vajence«.

3 Kljub dobremu znanju arabščine sem pri odkrivanju bogastva egiptovske arabščine potrebovala precej pomoči, da sem razumela jezik, ki so ga govorili ljudje iz sveta delavnic. Essam Fawzi je imel pri tem pomembno vlogo, saj je skrbel za to, da sem pravilno razumela, kar so govorili, in me kot »vajenko« uvajal v terensko delo v tej skupnosti. Za to sem mu zelo hvaležna. To je bil le del terenskega dela, ki je zavzemalo širok spekter egiptovske družbe, skupaj z državnimi ustanovami ter nevladnimi in mednarodnimi organizacijami. Pravilno razumevanje in kontekstualizacija jezika, ki so ga govorili moški, ženske in otroci v delavnicah, sta bila bistvena za moje analize delavnic in konceptualnega simboličnega sveta, skozi katerega sem lahko spremljala njihove menjalne odnose. Podrobneje govorim o tem v svoji disertaciji.

4 Dobesedno, »lastnik dela« (صاحب الشغل). Takšne razlike v izrazih, s katerimi označujemo mojstra delavnice, razkrivajo različne ravni »mojstrstva« v delavnicah.

5 Dobesedno, načela ali osnove dela (قواعد العمل).

6 Zahvaljujem se Ashrafu Ghaniju, ki je mojo pozornost usmeril na pomen teh odhodov za oblikovanje družine kot institucije.

delavnico. Bal se je namreč, da bi se njegovi mlajši bratje zaradi na novo pridobljenega bogastva začeli vdajati razvadam in dobiček zapili z vojaki in policaji v soseski. Salah se je vrnil domov, ko je zaradi preobremenjenosti zbolel njegov starejši brat. Namesto da bi le nadziral svojega mlajšega, bolj izurjenega brata, je moral sam stati pri strojih.

Tako v delavnici »starejšega brata« kot tudi zunaj nje je 'Adel ohranil svojo avtoriteto. Z besedami, ki jih lahko mojster izreče svojemu vajencu ali oče svojim sinovom, je pojasnil, da je imel avtoriteto v delavnici in družini: »Svoje brate sem kaznoval in jih preživljal.«⁷ Salah, mojster obrti v delavnici, je svojega starejšega brata, lastnika in gospodarja delavnice in bogastva, klical »el-Hag 'Adel«. Tridesetletnega Eida so »el-Hag« klicali drugi obrtniki, ki so bili sicer starejši od njega, mojstra brez obrti, 'Adela, pa so tako klicali sorodniki.

Hamdi, tretji, ki sem ga omenila, je bil mojster obrti, toda mojster le maločesa drugega v svojem življenju. Tudi on si je obrtniško znanje pridobil že v otroštvu, ko je pustil šolo in vstopil v delavniško hierarhijo. V tej novi šoli, ki ni bila v domeni države, je bil v vzgojne namene včasih tudi tepen, toda poleg udarcev, ki jih je dobil, je domov svoji družini prinesel tudi nekaj denarja, kak kovanec pa je ostal tudi v njegovem žepu. Prvi koraki na njegovi delovni poti so bili uspešni. Prvega mojstra, pri katerem je delal, je njegova družina dobro poznala, saj je imel delavnico le malo naprej, na ulici, na kateri so živeli. Nesreča njegovega drugega mojstra pa je zanj pomenila srečo. Mojster je bil namreč zaradi nesreče pri delu pohabljen in zato v delavnici marsičesa sam ni mogel opraviti. To pa je bila priložnost, da se je fant, kot je bil Hamdi, dodobra izučil posla. V tistem času so si mnogi obrtniki prizadevali, da bi si njihovi sinovi pridobili uradno šolsko izobrazbo, ki je lahko vodila do uradniške službe. Tudi ta mojster je svoje sinove raje poslal v šolo, kot pa da bi jih obdržal v delavnici. Zato je določil, da bo Hamdi tisti, ki bo namesto njegovega sina »prevzel obrt« (ياخذ المهنة). Za mojstra, ki nima sina, da bi mu predal obrt, predaja obrti – pri tem je obrt mišljena kot neka vrsta karizme, ki se prenaša z ene osebe na drugo, iz ene generacije v drugo – ni nujno povezana z razmerjem oče – sin. »Postal sem mu kot sin,« pripoveduje Hamdi. »Bog blagoslovi njegovo dušo – naučil me je vsega, kar je znal.«

Po osmih letih, ki jih je prebil v njegovi delavnici, je postal »pravi vajenec« (صناعي كامل). Ko je njegov šef umrl, je »zasedel njegovo mesto«. Dokazilo o mojstrstvu je sposobnost »stanja pri stroju« – mojstrstvo je sposobnost, da si fizično navzoč pri stroju, da v rokah držiš delovno orodje, ter vodiš delavnico in delo v njej. Tisti, ki »stoji pri stroju«, je mojster – gospodar delavnice. Le mojster lahko »stoji pri stroju«, tako da njegovega dela nihče ne spregleda. Pa vendar to mojstrstvo, njegova sposobnost, da nadomesti pokojnega šefa, ni bila dovolj. Poleg prenašanja z mojstra na vajenca je namreč v delavnici še ena vrsta prenašanja iz roda v rod.⁸ To je prenos lastnine – z očeta na sina. Ko je oče umrl, so se pojavili njegovi sinovi in zahtevali oblast v delavnici, ki je bila zdaj njihova last. Tej novi oblasti pa se Hamdi ni mogel pokoriti. Prišel je čas, da gre naprej.

V njegovi družini ni bilo porok z moškimi ali ženskami, ki bi bili povezani s kako delavnico, kjer bi potrebovali njegovo znanje. Tudi v soseski, kjer je živel, so le redki poznali vojaške častnike ali tujce, od katerih bi se lahko naučili tega, kar je postalo potrebno v 70. in 80. letih s prilivom novega bogastva, kot bomo to videli pri Eidu. Poleg tega ni imel ne zvez in ne želje, da bi šel in se podredil oblastem v Savdski Arabiji, kjer je bilo gibanje tujcev na vseh ravneh natančno določeno s pravili. Namesto tega se je napolnil proti libijski meji in ostal na egiptovski strani Libijske puščave, kjer so bili beduini gospodarji čezmejnega trgovanja na dolge razdalje. Trgovali so z dovoljenim in nedovoljenim blagom, ki je bilo pogosto na črno prodano iz delavnic, kakršno je v takrat praznem obmejnem mestu Marsah Matrouh odprl Hamdi.

Da se je namesto v Zaliv raje preselil na libijsko mejo, je bil še en odločen korak na njegovi poklicni poti in glede njegovih sposobnosti – ali pa njihovega pomanjkanja – s katerim si je utrdil položaj »gospodarja svoje prihodnosti«. Zasluzek delavcev v Libiji ali v obmejnem pasu v 70. in 80. letih se ni niti približal zaslužku kvalificiranih delavcev v Zalivu. Z denarjem, ki ga je prinesel s seboj, ko se je vrnil v Kairo, je Hamdi komaj lahko kupil kaj več kot darila za mater in sestre, ter čaj, katerega prodaja je bila tedaj v Kairu še vedno omejena. Po vrnitvi se je s svojo družino preselil v novo, neuradno sosesko. Imeti neko zemljišče uradno v najemu, ali pa zanj celo lastninsko pravico, v teh novih soseskah, ki so jih večinoma osnovali migranti, ki so se skozi »neformalni finančni prostor« vrnili domov, da bi v Kairu odprli »neformalno lastnino« v nepremičninah in jo postopoma preoblikovali, ni bil osnovni pogoj za »odprtje delavnice«. Delavnico si namreč lahko odprl kar na pločniku in ponavadi je tako tudi bilo. Tudi glede tega prostora veljajo določene uredbe, dostop do njega pa je moč kupiti ali prodati na alternativnem trgu. Včasih država z uveljavljanjem svojih pravic v lastninskem razmerju »neformalne ekonomije« tudi kaj zasluži. Takšne kazni, ki jih je treba za »nelegalen« nakup prostora redno plačevati mestni upravi, ponavadi jemljejo v Kairu, ki je preplavljen z avtomobili, potrebnimi popravila, kot nujne, pa čeprav nadležne stroške. Tako je bilo tudi pri Hamdiju.

Hamdi je bil specializiran za tisti del trga, kjer so kupovali ljudje z majhno kupno močjo in šlo mu je kar dobro. Strank je imel veliko in delovna razmerja so bila stabilna. Delal je s partnerjem, ki je barval karoserije avtomobilov, ki jih je on poklepal. Toda ko je bila nepričakovano sprejeta odločitev (razloge zanjo navajam drugje), da je treba te delavnice zapreti in jih preseliti drugam, je zaradi razlike v stopnji pravic do zasebne lastnine, ki sta jo uživala, eden postal mojster – gospodar, drugi pa vajenec. Hamdijev partner, ki je imel delavnico v najemu (za barvanje avtomobila potrebuješ večji prostor kot za klepanje – slednje lahko delaš tudi na ulici), je kot kompenzacijo za zaprtje »delavnice« od države zastonj dobil prostor za novo delavnico. Hamdi pa za pravice, ki jih je kupil za odprto »delavnico« na pločniku, brez štirih sten, ni dobil ničesar. Tako je čez čas začel delati za svojega nekdanjega partnerja – tokrat ne kot mojster, temveč kot »vajenec«. Res, da je bil

mojster, toda zdaj je bil delavec, kot »vajenec« podrejen svojemu nekdanjemu partnerju, ki se v njegovo delo resda ni vmešaval, je pa pobral dobiček in, kar je prav tako pomembno, ustvarjal si je zveze ter pridobival naklonjenost častnikov in birokratov, ki so pogosto obiskovali delavnico. Ker mu ni uspelo vpeljati nadzora nad delovnim procesom in uveljaviti svojih zemljiških pravic, je – čeprav mojster obrti – spet postal vajenec. Ker mu ni uspelo odpreti »prave« delavnice, mu takrat, ko se je stopnja pravic do zemlje in posesti obrnila proti njemu, za prodajo spet ni ostalo nič drugega kot njegovo delo.

Tudi Eidovo delo se je selilo s »pločnika«⁹ in spet nazaj. Toda ulica, na kateri je odrasčal in delal, je bila povsem drugačen svet kot v Hamdijevem primeru. Tako kot Hamdijev oče in velika večina današnjih prebivalcev mesta se je tudi Eidov stari oče v Kairo priselil z egiptovskega podeželja. Vendar se je priselil v drugačen del mesta, v novo, »vzorčno mesto« Heliopolis, ki ga je na prelomu v 20. stoletje kot profitno zasebno podjetje zgradil belgijski baron Empain. Mesto naj bi ponazarjalo uresničitev utopičnih sanj o novem mestu v puščavi, kjer bi muslimani, kristjani in židje; »levantinski« delavci evropskega porekla in Egipčani skupaj živeli v urbanem okolju, zgrajenem z upoštevanjem njihove vere in družbenega položaja.¹⁰ Kmetje iz vseh delov Egipta, ki so v zgodnjih valovih ruralno-urbanega preseljevanja našli pot v to sosese, so na vogalih in v skritih koticah tega izredno modernističnega podviga odprli majhna obrtna podjetja in trgovine.

V 60. letih, ko je predsednik Abdul-Naaser nacionaliziral veliko industrijo in so se »tujci« zbalji za svojo prihodnost, so izučeni delavci »*Khawaga*«, med katerimi so prevladovali Italijani (imenovali so jih Italijani, čeprav morda še nikoli niso bili v Italiji in niso govorili italijansko), izginili iz mesta. Takrat so dobili sinovi in vnuki kmetov, ki so svoje družine pripeljali v veliko mesto – v Kairo, v delavnici prihodnosti svojo priložnost. Fantje iz sosese, ki so se znašli v delavnici »*Khawage Antoina*« ali »*Khawage Georgija*«, so se v zgodnjih 60. letih na hitro povzpeli po lestvici delavniške hierarhije. Tokrat niso bili odsotni otroci, ampak mojstri gospodarji. Kot pokazatelj družbenega položaja je postalo njihovo znanje v državi, ki je spreminjala pogoje, komu so in komu niso dane politične ter gospodarske pravice v egiptovski družbi, nepomembno.

Ko je začel delati in je našel mojstra, ki je »z njim ravnal kot s sinom«, je, tako kot Hamdi, tudi Eid imel to »srečo«, da se je čisto po naključju okoristil. Toda to naključje ni bila nesreča, kakršne so bile v delavnici pogoste¹¹ in zaradi katere bi postal mojster delovno nesposoben. To je bilo naključje zgodovine in spreminjajoče se družbene strukture. Kot središče za tujce in najbolj priljubljena lokacija za veleposlaništva ter tuja podjetja v Egiptu je bil Heliopolis tudi dom uvoženih avtomobilov, ki so jih na veleposlaništvih radi vozili, podjetja pa prodajala. In ker se rezervnih delov za te avtomobile ni dalo dobiti, so mojstri *khawaga*, pri katerih so se tujci morda počutili bolj »domače«, ker so znali besedico ali dve francosko ali italijansko, poleg tega pa so bili še kristjani, popolnoma prevzeli

avtomehanične posle za tujce. Otroci in mladeniči, ki so bili v teh delavnicih za vajence, so pogosto prihajali z »otočkovi« kmečkih priseljenskih družin s samega obrobja. Bister fant, kot je bil Eid, se je lahko v specializiranem področju avtomobilskih poslov kar precej naučil. In ko je mesto mojstra za strojem ostalo prazno – ne zaradi njegove smrti, temveč zaradi političnih sprememb – ni bilo sinov, ki bi se pojavili in zahtevali svoje lastninske pravice.¹²

Eidovo poklicno pot so oblikovale nenadne spremembe v politični in družbeni strukturi Egipta. Začel je v avtomehanični delavnici na glavni ulici v Heliopolisu, zraven očetove stojnice s sadjem. Za otroka je dobro, da začne delati v delavnici, ki je blizu in ki jo njegova družina pozna. Njegova druga služba je bila v delavnici

7 Približen prevod reka v egiptovski arabščini:

كنت بضرب إخواني وبصرف , dobesedno: »Svoje brate in sestre sem udaril in zapravljaj denar zanje.«

8 Mnogi obrtniki so za prenašanje iz roda v rod uporabljali besedo نسب , če so govorili o razmerju med mojstrom in nekdanjim vajencem.

9 V zvezi z obrtni, pri katerih ne potrebujejo veliko električne energije in dragih strojev, »na pločniku«, govorijo »vajenci« o tem, kar družbene vede imenujejo »neformalna ekonomija«. Na tej ravni ima izraz precej dobeseden pomen: mehanik lahko popravlja avtomobile na pločniku ali ob robu ceste. Meje med »neformalno ekonomijo« in »formalno ekonomijo« so bolj zabrisane, kot pa bi lahko sklepali iz ekonomskega izrazoslovja – delo neštetiških moških v Kairu, tako kot tistih, o katerih govorim v tem članku, je bilo in je še nekje med »formalno« in »neformalno ekonomijo«. To vprašanje podrobneje obravnavam drugje. Kolikor mi je znano, doslej še nobeno delo problematike neformalnosti ni obravnavalo skozi opis življenja.

10 Odlično analizo nekega drugega poskusa »gradnje vzorčnega mesta« v koloniziranem arabskem svetu lahko preberemo v: Rainbow, 1989. Več o Heliopolisu v: Besançon, 1958, in v: Ilbert, 1981, 1989.

11 Igro dobiš šele tedaj, ko že leta delaš v svoji delavnici, ne da bi si poškodoval roko, izgubil oko zaradi kisline ali bil zaradi hitrih obratov stružnice ob prst ali dva. Bolj kot mojstri so poškodbam izpostavljeni otroci, vendar njihovih poškodb v delavnici ni videti. Ker pri mojstru nimajo zagotovljene prihodnosti ali stalnega delovnega razmerja, morajo zaradi poškodb delavnico zapustiti. Tisti otroci, ki imajo pri petnajstih letih že okvarjena pljuča, oči ali jetra, s pomočjo svojim družinam, da ne bi stradale, niso žrtvovali le svojega otroštva, ampak tudi preostanek svojega življenja. Pri tem seveda sinovi ali sorodniki mojstrov ne spadajo v najbolj rizično skupino.

12 Takšna zgodba se ponavlja po vsem Kairu. Povzema jo tudi sodobna kultura – opisujejo jo romani, na primer

قليل من الحب كثير من العنف . (Kalil min el-hub, Kathir min el-'unf – *Malo ljubezni, veliko nasilja*), avtorja Fathija Ghanima (فتحي غان), v katerem mojster majhne avtomehanične delavnice napreduje, ko *Khawaga* odide iz Egipta, vendar pa se po petnajstih letih vrne kot poslovodja naftne družbe, tik pred tem, da postane milijonar in ena najvplivnejših osebnosti Aleksandrije. Svojega starega *sabija*, ki je bil kot otrok njegov vajenec, zdaj pa je *'Usta*, zaposil in mu pošlje delo iz naftne družbe. Televizijska nadaljevanka, ki so jo leta 1995 predvajali med ramadanom, لن ألبس جلابية أبي – *Ne bom nosil očetove gallabiyye* (tradicionalna obleka egipčanskih moških, ki jo zdaj – odvisno od stila – povezujejo s »priljubljenimi razredi« ali pa s političnim islamom) prikazuje podobno problematiko menjave družbenega razreda, ko se sin na novo obogatelega *'Uste* poroči z osiromašeno hčerko iz aristokratske družine. Naslov se nanaša na sinovo željo, da bi se umaknil iz očetovega »tradicionalnega sveta«, ki ga simbolizira *gallabiyya*.

Khawage 'Uste Antoina, »egiptovskega Italijana«, ki je bil specializiran za tuje avtomobile in avtomatske menjalnike. Pri njem je začel delati sredi 70. let, ko so se začeli valovi selitev v Zaliv in ko so bili izučeni delavci odločeni, da bodo uveljavili svoje pravice kot delavci in ne kot vajenci. Ko so odšli delavci iz delavnice protestirat proti plačam in delovnemu času, je ostal Eid v delavnici. To svojo odločitev je utemeljil s tem, da prihaja iz zgornjega Egipta in »kot Sa'idi ne more zapustiti starega moža«. Ob vrnitvi kajpak niso več hoteli delati z mladeničem, ki je bil tako zvest svojemu šefu, *'Usti* Antoinu. Vse dokler ni odšel, so mu »delali težave«, pripoveduje. [Intervju V1]

V novi delavnici se je zaposlil kot »starejši vajenec«. Po zaslugi znanja o avtomobilih z avtomatskim menjalnikom, ki ga je pridobil v delavnici *Khawage* Antoina, je lahko popravil tuje avtomobile, kar so znali le redki. Svoje znanje je še izpopolnil in se posvetil razvijanju dobrih odnosov s strankami. Ko je menil, da zna dovolj, je dal odpoved. Edina pot po delavniški hierarhiji navzgor je namreč ta, je dejal, da daš odpoved in začneš delati v drugi delavnici. Če bi ostal v isti delavnici pod vodstvom istega mojstra, »bi neizučeni vajenec za vedno ostal neizučeni vajenec«. ¹³ Horizontalni premik odločilen za vertikalni vzpon.

Naslednjo priložnost je dobil Eid leta 1978 ob smrti mojstra neke delavnice. Na delavnici Isma'ila el-Sunnija na sosednji ulici je še stal napis z imenom tega moža, ki pa je že odpotoval na oni svet. Brat, ki se je pojavil, da bi prevzel njegovo imetje, za svojim očetom ni »prevzel obrti« in ni znal »stati za strojem«. Zato je vskočil Eid. Brat pokojnega, ki ni bil v tem poslu, ni mogel niti približno vedeti, koliko je Eid prej zaslužil. Ko mu je ta dejal, da je zaslužil 2 LE¹⁴ več kot v resnici, je dobil povišico – v denarju, s tem pa se je zvišal tudi njegov položaj. »Povišico lahko dobiš le tako,« je dejal Eid, »da novega *'Usto* pripraviš do tega, da ti plača več kot prejšnji.« In na svobodnem delavniškem trgu, kjer ni obrtniških redov ali šejkov obrtniških redov, ki bi nadzirali in uravnavali vzpon mladega vajenca do njegovega položaja »mojstra«, ¹⁵ je zviševanje plače znamenje napredovanja mladega moža, ki nima sorodstva v delavniški hierarhiji.

V tej delavnici si je Eid »ustvaril ime«, kar je bistveno, če hočeš postati *'Usta*. To namreč ni odvisno le od tvojih obrtnih sposobnosti, marveč tudi od spretnosti pridobivanja stalnih strank in navezovanja dobrih odnosov s tistimi uradniki, ki lahko omogočijo ali onemogočijo tvoje delo. Egipčanski uslužbenci na tujih veleposlaništvih in podjetjih v Heliopolisu, ki so svoje avtomobile vozili v popravilo v to delavnico, »so spraševali zame« [Intervju V1] Za svoje delo pri *Khawagi* Antoinu je bil poplačan, ko je bilo z vse večjim deležem tujega kapitala in njegovih tujih nadzornikov na ulicah nekaterih sosesk v Kairu tudi vse več povpraševanja po znanju, ki ga je pridobil s popraviljem dragih tujih avtomobilov in avtomobilov z avtomatskimi menjalniki.

Eid je povedal zgodbo o svoji naslednji potezi – izpod mojstrove oblasti je stopil na svobodni javni trg na ulici, čemur je botrovala bitka za vodenje in avtoriteto nad njegovim podrejenim v delavniški hierarhiji, *sabijem*

oziroma fantom delavcem v svetu delavnic. Tega fanta je Eid izučil čisto sam. Ko je postajal vse spretnější in je njegov ugled zrasel, je poskušal tudi sam voditi njegovo delo. Nekega dne, ko je mojster hotel, da fant počisti vso delavnico, je Eid ugovarjal. Fant naj bi po njegovem počistil le svoj del delavnice, tisti del, kjer je nad delovnim procesom, če že ne nad imetjem in dobičkom, ki sta bila tam ustvarjena, bdel Eid. Ko je prišlo do odkritega prepira, je Eid skupaj s svojim »otrokom – delavcem« odšel in končno »odprl« svojo prvo delavnico – na pločniku.

Tako kot Hamdi je tudi Eid od lastnika oziroma zakupodajalca, v tem primeru prijatelja, ki je na majhni stojnici prodajal Kokakolo, kupil zakonite pravice za uporabo tistega dela ulice. Za pet LE na dan, kar je bila visoka vsota, je kupil pravico do uporabe pločnika pred prijateljevo stojnico in do tega, da je ponoči lahko zaklenil orodje v njegovo trgovino. Ker zdaj ni bilo »mojstra«, ki bi pobiral dobiček, ga je »Bog blagoslovil z uspehom«. [Intervju V1] Kmalu je prijatelja prepričal, da je z brezalkoholnih pijač presedlal na trgovino z rezervnimi deli. »Ker je bilo pri meni vse več dela, je šlo tudi njemu dobro.«

Kmalu je imel dovolj denarja, da je v isti soseski, vendar na neki drugi ulici, kupil trgovino. Kupil jo je v celoti, kot čisto zasebno lastnino, in povsem zakonito. Toda kljub njeni legalnosti Eid ni mogel postati popoln gospodar tega prostora. Vojaški general, ki je stanoval nekaj nadstropij nad delavnico, se je obrnil na samo vladu, da je naredila konec hrupu. Uradni pozivi, naj preneha delo, so kar deževali in enkrat je moral Eid celo dva dneva presedeti v zaporu, kar sicer pri takih prekrških nikakor ni običajno. Zaradi oviranja njegovih lastninskih pravic – kar si je izmislila vlada, ki je sicer postavila zakone, po katerih je postal lastnik delavnice – je šel nazaj na ulico, kjer je lahko prostoru, kjer je delal, gospodaril, kot je sam hotel.

Prek izraza »odpreti delavnico«, ki ga brez pojasnila ves čas uporabljam v članku, lahko preidem na drugo raven razprave, ki ni povezana z navideznimi podrobnostmi posameznih zgodb ali življenjske poti. ¹⁶ Ta izraz namreč ponazarja prepad med družbenim redom, ki ga je ustvaril, in dejanskimi razmerami pri odpiranju delavnic v 90. letih. Da bi ga pravilno prevedli, se moramo, tako kot pri drugih ključnih izrazih v delavniškem redu v egiptovski arabščini, ¹⁷ kot na primer tistih, ki sem ju prevedla kot »vajenec« in »mojster«, tudi tu spoprijeti s pojmovnimi vprašanji. »Odpreti delavnico« je bila dolžnost in pravica vsakega mladega moškega, ki je delal kot »vajenec«, tako kot je bila »odpreti dom« dolžnost in pravica vsakega egiptovskega moškega. Glagol je dobesedno »odpreti«, odpreti prostor, kjer bo to delo potekalo. Pa vendar so odpreti delavnico in ustvariti si dom za velik del mladih Egipčanov postale neuresničljive sanje. ¹⁸ Odpreti delavnico in ustvariti si dom sta še vedno jezikovno znamenje mejnika v življenju, ko se mlad moški osamosvoji in začne s svojo ženo (ali vajenci, če je iz delavniškega sveta) širiti družino v naslednjo generacijo.

Seveda pa lahko kljub tej zvezi v jeziku ustvarijo dom in odprejo delavnico v takšnem vrstnem redu le tisti, ki imajo dostop do lastnine, do »države«, ali na bolj odprto

svobodno tržišče ulice. Da bi odprl delavnico je potrebno še kaj več kot biti le mojster obrti, kar je bil, kot pravijo viri, temeljni pogoj za vajenca, ki se je želel osamosvojiti. Biti moraš mojster – gospodar nekega prostora, torej ga moraš biti sposoben voditi, poleg tega pa mora biti ta prostor v tvoji zasebni lasti. Biti lastnik nekega imetja in svoje vodstvo čez čas še utrditi, pa ni vedno le vprašanje denarja. To je ugotovil tudi naš prijatelj Eid, ko so ga zaradi zakonitega dela v njegovi delavnici vrgli v ječo, ker je vznemirjal svojega soseda generala. Poleg tega ambiciozen mojster potrebuje zanesljivo »oskrbo« z delovno silo, ki se je pripravljena pokoriti njegovi avtoriteti, četudi bi pretok denarja, ki je zdaj (ko to niso več sorodstveni odnosi) edini vezni člen med »vajenci« in »mojstri«, v nestabilnem egiptovskem gospodarstvu začasno presahnili.

Delavnice ni mogoče odpreti, ne da bi bil lastnik prostora (ali ne da bi zanj pridobil kake druge lastninske pravice).¹⁹ To je postal glavni predmet razprav mladih vajencev in tudi drugih. Za velik del egiptovskega prebivalstva je namreč porast bogastva nekaterih, odkar so strukturne spremembe v egiptovski politični ekonomiji, ki jih od leta 1973 poznamo kot *infital*, sprožile procese, kot so špekulacije z zemljišči in neformalizacija ekonomije ter države, pomenil le naraščajočo revščino in bedo. V tem procesu sta »delavnica« in njej soroden »dom« postala visoko konvertibilni obliki zasebne lastnine, nad katero imajo stare strukture družbenega reda, skupaj z državo, le malo nadzora.

Ne sposobnost, da »odpreš delavnico«, temveč sposobnost, da si lastnik delavnice, je v 90. letih postala ključ do tega, da si si pridobil status *'Uste*. »Dandanes je že vsak lahko *'Usta*.« To pripombo sem med svojim terenskim delom nemalokrat slišala. Le redkim izmed mladih fantov, ki so v sistem delavnic vstopali v 70. letih, kaj šele v še bolj neusmiljenih pogojih 90. let, je uspelo mobilizirati vire avtoritete in moči, na podlagi katerih so lahko postali mojstri gospodarji delavnic. Eidu je to uspelo; Adelu ni. Fantje in mladi moške v delavnicah mojstrov, kot so tisti, o katerih sem govorila v tem članku, imajo še manj možnosti za napredovanje v delavnici. Glede na izsledke svoje raziskave lahko trdim, da je bilo napredovati v kairskih delavnicah nenavadno že vsaj od 70. let, ko je svojo kariero začela večina mojstrov iz 90. let. In le maloštevilna elita tistih, ki so začeli delati v delavnicah v 90. letih, bo napredovala v sistemu in postali bodo mojstri. Če je delavnica cenjena kot nepremičnina in če si nekateri pri vrhu status mojstra »kupijo« z denarjem, pridobljenim s preseljevanjem, špekulacijami ali političnimi zvezami, postane za tako imenovanega vajenca pot navzgor še bolj negotova.

Kot sem že omenila, so razlogi za nemožnost napredovanja v delavnicah precej kompleksni: otroci, ki jih uporabljajo kot nekvalificirano delovno silo, in dejstvo, da so mladi moške le stežka pridobili zemljiško lastnino, sta dva razloga, o katerih sem že govorila. Toda vajenec ni pasivna žrtev. Ironično sicer, toda po zaslugi okoliščin, ki ovirajo napredovanje v hierarhiji, zato pa zvišujejo plačo izučenega delavca, ta zasluži veliko več kot njegovi vrstniki v nekoč prestižnih pisarniških

službah. Sam cikel delavskega preseljevanja, naraščajočega porabništva in špekulacij s posestjo, ki se je začel v 70. letih in ki izurjene »vajence« ovira pri tem, da bi lahko »odprli delavnico«, pa jim po drugi strani omogoča položaj moči nasproti mojstru.

Ves čas mojega terenskega dela so mojstri izražali zaskrbljenost nad tem, da bi jih njihovi izučeni delavci zapustili. »Čim jih izučiš, že odidejo. To je neizogibno,« so bile besede, ki sem jih nič kolikokrat slišala. Ta zaskrbljenost se včasih izraža v konceptih delavniškega reda, v katerem mojstri obrti vidijo svoje korenine (čeprav ne poznajo njegove zgodovine), kot nevarnost, da bodo s svojim vajencem izgubili tudi »poslovne skrivnosti«. Pri večini teh delavnic glede delovnega procesa ni kaj dosti skrivati. Besedna zveza se nanaša na bolj specializirane in cenjene obrti, kot so obrti v zvezi s popravili avtomobilov, izdelovanjem police ali strojnimi oblikovanjem kosov kovine.²⁰ Vendar lahko mojster – gospodar delavnice z odhodom izučenega vajenca veliko izgubi. Če zna, mora na primer sam »stati pri stroju«, s tem pa izgubi priložnost za delovanje v politiki nevladnih organizacij, ki so pomembne zaradi širitve posla ali pa utrjevanja odnosov z direktorji tovarn, državnimi uradniki ali nekdanjimi kolegi in prijatelji v vojski, ki si sem in tja izmenjujejo usluge, da bi ustvarili trg.

Tudi v »starih časih«, v mameluškem in otomanskem obdobju, so lahko vajenci po odhodu iz delavnice napredovali. Toda to je v okviru sistema delavnic uravnaval in nadzoroval *sheikh*, predstojnik obrtniškega

13 Za to uporabljajo izraz »*sabi*« (صبي), ki na splošno označuje fanta, pa tudi fanta, zaposlenega v delavnici. Ko je Eid vstopal na najnižje mesto v delavnici, je prišlo do podobnega razhajanja med njegovo domnevno mladostjo in njegovim položajem. V delavnicah lahko naletimo na mladeniče, ki delajo kot »*sabiji*«, ker še ne znajo dovolj, da bi svoje delo prodajali kot »*sanay'i*«. V nekaterih mikropodjetjih so kot »*sabiji*« delale tudi mlade ženske. Domneva, da je »*sabi*« otrok, naj bi opravičevala nizke plače, ki jih dobijo kot neizučeni delavci. Seveda so dohodki teh otrok in mladih izredno pomembni za preživetje njihovih družin.

14 3,3 LE = 1 ameriški dolar (op. prev.)

15 Nekaj Virov o obrtniških redovih:

عبد الحليم عامر سمير عمر إبراهيم.

16 Razpravo o opisovanju življenja kot pristopu k preučevanju družbene strukture glej v: Bertaux in Kohli, 1984.

17 Egiptovska arabščina pravim zato, ker so ti izrazi, kot večina arabščine, ki jo uporabljam v članku, egiptovske narečne ali jezikovne posebnosti.

18 Programi, ki pospešujejo »neformalno ekonomijo« in »razvoj mikropodjetij«, bi se morali usmeriti na generacijsko krizo reprodukcije in številni novo nastali podrazred. Te programe razčlenjujem drugje.

19 Kako bodo na zelo institucionaliziran (čeprav zunaj državnih institucij) sekundarni trg pravice do uporabe in uživanja končno vplivale spremembe v poslednjih ostankih zemljiške reforme, bomo videli šele čez čas.

20 Verjetno se besedna zveza »poslovne skrivnosti« že v »starih časih« ni nanašala na sam delovni proces. Povezava obrtniških redov s sufijskimi redi je kompleksno vprašanje, ki ga v tem članku ne morem podrobneje obravnavati, čeprav pojasnjuje pojem »poslovnih skrivnosti«. Neizmerno sem hvaležna Mari Thomas, ki je z menoj delila številne ideje in vire o sufijskem izvoru obrtniških redov. Vprašanje, koliko so bili obrtniški redovi povezani ali celo identični s sufijskimi, je bilo v literaturi nekaj časa predmet polemik, na primer Massignon in Baer, 1969.

reda, in, v različni meri skozi stoletja, tudi višji državni uradniki.²¹ Katerikoli »sistem«, o katerem bi danes lahko govorili, je veliko kompleksnejši (seveda pa se je treba zavedati, da se zgodovinski viri nanašajo bolj na pravila kot pa na pravo naravo sistema, o katerem poročajo). In to ni sistem, v katerem pravila uveljavlja institucionalni red, temveč bolj pravila igre, ki jo lahko opazuješ, ali pa tudi ne - odvisno od ozadja in prizadevanj mojstra delavnice. Kakorkoli že, »pravila igre«, ki jih lahko mojstri in vajenci, ukoreninjeni v »ljudsko kulturo« sveta delavnic, podrobno in prefinjeno opisujejo, so, čeprav še tako rahlo, povezana z ustaljenimi menjalnimi odnosi med delavnicami. Ustaljeni vzorci menjave ljudi, denarja in dobrin povezujejo delavnice in tovarne, ki so na videz povsem ločene. To spodbija predstavo, da je vsaka delavnica tisto, kar je videti - majhen avtonomen proizvodni prostor, kjer nekaj mož ustvarja preproste izdelke za prodajo. Spodbija tudi splošno mnenje, da v tako imenovani neformalni ekonomiji ni »reda«. ²² Vzorci menjave, sodelovanja in konkurence, ki jih lahko opazimo med delavnicami, se bolj kot po pravilih državnih zakonov ali obrtniških pravilih in bolj kot po logiki gospodarske vrednosti ravnajo po logiki izmenjave darov.²³ Stopnja, do katere logika vrednosti izdelka vključuje logiko izmenjave darov med delavnicami, tovarnami in strankami, je prav tako pomembno vprašanje, ki ga obravnavam v tem kontekstu.

Eid, Adel, Hamdi ter mladi fantje in možje, ki delajo v njihovih delavnicah, torej vendarle delajo v nekakšnem »sistemu« - toda to, kaj natančno ta sistem je in ali sta izraza »vajenec« ter »mojster« najboljši način za označevanje tistih, ki v njem delajo, je še nerešeno vprašanje. Glede vajencev obstajajo na primer »pravila igre«, kot je to, da noben mojster drugemu ne sme vzeti vajenca, ne da bi mu ta to dovolil. Vendar ni nikogar, ki bi ta pravila uveljavljal, kot so to nekoč počeli *sheikhi* - predstojniki obrtniških redov. Na področju, ki sem ga najintenzivneje obdelala, so »pravilo«, da ne smeš vzeti vajenca kakega drugega mojstra, pogosto navajali, vendar so ga prav tako pogosto tudi kršili. Kot je razvidno iz poročil, je bil najpogostejši vzrok za pretepe med mojstri gospodarji delavnic prav »krajia izurjenih vajencev«.

Če za napredovanje otrok - vajencev in njihovih izučeni mladih kolegov obstajajo strukturalne ovire, potem je že vprašljivo, koliko lahko sploh še govorimo o »vajenstvu«. In če še edinega postavljenega »pravila« glede vajencev, torej pravila, da se ne sme »ukrasti« kvalificirane delovne sile nekoga drugega, ne uveljavlja skupnost, ampak ga (po besedah mojih informatorjev) v osebnem sporu ali z neposrednim pretepom rešujejo mojstri sami, je težko govoriti o strukturalni ureditvi vajenstva in potemtakem tudi o vajenstvu sploh. Medtem ko v okviru delavnic skoraj ni napredovanja, pa ga je toliko več med njimi, in to v veliko širšem geografskem obsegu kot takrat, ko so bile soseske in družbeni odnosi bolj neokrnjeni kot danes. Ločevanje poklicne poti od soseske kot družbene institucije, ki se je čez čas reproducirala na enem prostoru, ima nemajhno vlogo pri slabšanju razmer otrok, ki so od 70. do 90. let delali v delavnicah. Trije možje, o katerih poklicni poti sem pisala, so začeli delati v delavnicah, ki so bile »malo

naprej po ulici«, tako da so njihovi starši lahko budno opazovali, kako so mojstri ravnali z njihovimi otroki. Toda pri naslednji generaciji, pri tistih, ki delajo v delavnicah, ki jih je odprla prejšnja generacija, ne kaže več vse tako dobro. Razen tistih, ki so z mojstrom v sorodu, so otroci del območnega trga delovne sile in si pogosto sami iščejo delo. Ker jim je le redko dana priložnost, da bi se učili, so današnji otroci iz delavnic osnovna nekvificirana delovna sila: če ima otrok dobre lastnosti, je eden bolj ali manj enak drugemu.

Večina fantov, ki se danes v delavici polno zaposlijo, je iz družin, v katerih si starši ne morejo privoščiti, da bi njihovi otroci ostali v šoli. Ti otroci ne preživijo kot otroci, ki jih preživljajo starši, katerih plače dopuščajo generacijsko reprodukcijo družine, temveč kot delavci, s prodajo svoje delovne sile na trgu. V Egiptu lahko delavnice še vedno imenujemo »druga šola«, kot je bilo to morda v prejšnjem družbenem redu, ko državno šolanje ni bilo pravica in dolžnost vseh državljanov. Toda med mojim terenskim delom v delavnicah sem le enega mojstra slišala govoriti o delavnici kot o šoli, pa še to je bilo v uvodnem intervjuju, ko se je trudil, da bi o sebi ustvaril podobo dobrohotnega mojstra stare vrste. Tisto, kar se je večina otrok, ki so bili v 90. letih vajenci, v resnici učila, je, kako na šibkih ramenih otroškega telesa prenašati obveznosti odraslih.

Nedvomno skušajo nekateri mojstri najeti le otroke iz bližnje okolice. Preden jih vzamejo v delavnico, se pogovorijo z njihovim očetom in jih v skladu s pravili iz časov obrtniških redov, kadar so bolni, peljejo k zdravniku. Toda drugi najamejo otroke, ki so od daleč in za katere bi bilo predrago, da bi se vsak dan vozili domov. Ti otroci spijo v praznih stanovanjih ali celo delavnicah, se umivajo v mrzli vodi in vidijo svojo družino le enkrat na teden, da svojim staršem, ki tudi sami opravljajo dve ali tri službe hkrati, po dveh urah vožnje v eno smer izročijo svoje borne mezde. Ti otroci nimajo priložnosti, da bi se »izučili obrti«, in so bolj podvrženi boleznim, ki so v njihovem razredu zelo pogoste, na primer boleznimi dihal zaradi barvnih hlapov, poškodbe oči zaradi varjenja, zdravstvene težave zaradi podhranjenosti, izčrpanosti in prenapornega dela.²⁴ Tem otrokom se sanje, da bi se izučili obrti, ki bi jim lahko zagotovila spodobno prihodnost ali pa prihodnost sploh, vse bolj oddaljujejo. In pri teh sanjah milijoni dolarjev, ki se zdaj vsako leto stekajo v Egipt v imenu »podpore neformalni ekonomiji« in »razvoja mikropodjetij«, ničesar ne olajšajo. Še več, takšni programi dajejo poudarek na »tržne rešitve« in skrb vzbujajočo individualizacijo gospodarstva ter družbe, kar še bolj prikrije problem otrok in mladih mož, ki delajo za »podjetnike«. Ne uboge egiptovske družine in ne egiptovske države v svojem trenutnem utelešenju ne moremo kriviti za to, da sta pustili mlade vajence v takšnem tveganju. Veliko odgovornost za to imajo mednarodne in nevladne organizacije, ki v imenu razvoja, utrjevanja civilne družbe in pooblašanja delavnicam dajejo denar.

Večina mladeničev, ki imajo dovolj znanja, da zaslužijo toliko kot starejši vajenci, vendar niso v sorodu z mojstrom, se znajde v neprijetnem položaju. Čeprav s svojim preživljanjem nimajo težav (informatorji so

povedali, da svojim sestram in materam redno dajejo nekaj denarja (in darila), pa pri vstopu v naslednjo razvojno fazo delavnice in tako tudi generacijske reprodukcije naletijo na hudo oviro. S spremenjenimi odnosi moči, ki temeljijo na denarju in zemljiški posesti, in ki so se v Egiptu pojavili v zadnjih dvajsetih letih, ima tisti, ki ima denar, veliko večje možnosti, da si »kupi« status mojstra, kakor tisti, ki je začel delati pri šestih ali sedmih letih in si je ta status postopno trudoma pridobil z delom svojih mišic in možganov. Pri utrditvi moči nad delom in posestjo, ki je del vajeniškega odnosa, pridobitev mojstrstva kot večšine morda ni tisto, kar je najpomembnejše.

Pri tem poudarjam, da moramo paziti, katere izraze uporabljamo, kadar govorimo o teh delavcih. Celo pri besedi »vajenec«, s katero označujemo te fante in mladeniče, je namreč neizogibna konotacija, da bo vajenec, ko se bo izučil, napredoval. Upam, da je zdaj že jasno, vsaj v okviru kairskih delavnic v 90. letih, kako zelo zavajajoče so lahko konotacije izraza »vajenec«. Kadar se vajenci ne izučijo obrti, ne postanejo mojstri, in mojster je lahko vajenec ... Potemtakem moramo ponovno dobro premisliti, kako uporabljati te izraze. Vajenstvo ni le odnos med mojstrom in vajencem v delavnici, temveč je del večje strukture, v kateri prenos znanja in avtoritete med generacijami upravljajo družbene institucije. Tako kot se spreminjajo parametri menjave moči, se kljub jezikovni stalnosti spreminja tudi pomen izrazov, kot sta »vajenstvo« in »mojstrstvo«. Če pomenu pojmov, ki jih uporabljamo, in asociacijam pojmov, v katere jih prevajamo, ne posvetimo dovolj pozornosti, lahko zameglimo prav tisto, kar je treba v delavnici in zunaj nje preučevati – dejanske vire in pomen mojstrstva in moči.

21 O zgodovinski razlagi obrtniških redov v Egiptu v angleščini in francoščini: Massignons, Baer (1969, 1982), Marsot (1995), Lapidus (1967), Raymond (1973, 1995), za arabske kronike o Egiptu pa predvsem: al-Jabarti, 'aja'ib al-athar, Bejrut, 1. zvezek.

22 Prvi, ki je dokazoval, da ima tudi »neformalna ekonomija« v Egiptu svojo strukturo, je bil Assaad (1993). Tudi Stauth (1986) navaja sistemske lastnosti neformalnosti. Razprava o neformalni ekonomiji je tako obsežna, da lahko bralcu, ki ga to zanima, predlagam nedavno napisano razpravo, ki dobro povzame to problematiko: Assaad in drugi (1997).

23 Za analize izmenjave darov, ki so pomembne za ta članek, glej: Munn (1986), Humphrey in Hugh-Jones (1992), Strathern (1992) in seveda Mauss (1967).

24 Posebne izjave o stanju otrok sem dobila od otrok in mojstrov v intervjujih P1, P2, A2, E3, E4, G1. Marsikaj sem opazila sama ali pa izvedela v pogovorih, ki jih nisem posnela. Za pisne vire o razmerah otrok – delavcev v Kairu: أمين (1994): منظمة العمل الدولية، 1994: الاطفال بتليون، الاهرام؛ ورش الموت، الاهرام، العمل الدولية،

Viri in literatura

Primarni viri

Intervjuji: Neposredni citati so vzeti iz obširnih intervjujev, ki so v celoti zapisani v arabščini in ki jih je avtorica prevedla v angleščino. Za organizacijo podatkov se za vsak intervju uporablja koda, zaradi varovanja zasebnosti pa so vsa osebna imena spremenjena.

Sekundarni viri v angleščini in francoščini

- Assaad, Ragui. 1993. Former and Informal Institutions in the Labor Market, with Applications to the Construction Sector in Egypt, *World Development*, zvezek 21, št. 6, 925 – 939.
- Assad, Ragui, Yu Zhou, and Omar Razzaz. 1997. *Why is Informality a Useful Analytical Category for Understanding Social Networks and Institutions?*. MacArthur Consortium Working Paper Series, Institute for International Studies, University of Minnesota.
- Baer, Gabriel. 1964. *Egyptian Guilds in Modern Times*. Jerusalem: The Israeli Oriental Society.
- Baer, Gabriel. 1969. *Studies in the Social History of Modern Egypt*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Baer, Gabriel. 1982. *Fellah and Townsman in the Middle East*. London: Frank Cass.
- Besançon, Jacques. 1958. Une Banlieue de Caire: Héliopolis. *Lyon: Revue de Géographie de Lyon*, zvezek XXXIII, št. 2.
- Bertaux, Daniel in Kohli, Martin 1984. The Life Story Approach: A Continental View. *Annual Review of Sociology*, zvezek 10: 215 – 237.
- Humphry, Caroline in Hugh-Jones, Stephen, ur. 1992. *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ilbert, Robert. 1981. *Heliopolis: Genese d'une Ville*. Paris: Editions du CNRS.
- Ilbert, Robert. 1989. »Egypte 1900, Habitat Populaire, Société Coloniale«. V: Brown, Kenneth, et. al., *Etat, Ville, et Mouvements Sociaux au Maghreb et au Moyen-Orient*. Paris: CNRS, Editions L'Harmattan.
- Lapidus, Ira. 1967. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. 1995. *Women and Men in Late Eighteenth-Century Egypt*. Austin: University of Texas Press.
- Massignon, Louis. Sinf. *E. J. Brill's First Encyclopedia of Islam: 1913 – 1936*. Leiden: E. J. Brill.
- Mauss, Marcel. 1967. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. New York: W. W. Norton and Company.
- Munn, Nancy D. 1986. *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham: Duke University Press.
- Rabinow, Paul. 1989. *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. MIT Press, Cambridge.
- Raymond, Andre. 1973. *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle* (2 zvezka). Damascus.
- Raymond, Andre. 1995. The Role of Communities in the Administration of Cairo. V: Ghazeteh Hanna, ur., *The State and its Servants*.
- Stauth, Georg. 1986. »Gamaliyya: Informal Economy and Social Life in a Popular Quarter of Cairo«, *Working Paper*, št. 87, University of Bielefeld, Faculty of Sociology, Sociology of Development Research Centre.
- Strathern, Marilyn 1992. Qualified Value: The Perspective of Gift Exchange, V: Humphrey in Hugh-Jones, ur., *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach*. Cambridge University Press.
- Wiet, Gaston (trans. Seymour Feiler). 1964. *Cairo: City of Art and Commerce*. University of Oklahoma Press.
- Wikan, Unni. 1996. *Tomorrow, God Willing: Self-Made Destinies in Cairo*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zaalouk, Malak. 1989. *Power, Class, and Foreign Capital in Egypt: The Rise of the New Bourgeoisie*. London: Zed Books.

Sekundarni viri v arabščini: knjige, članki, poročila

إصلاح محمد أمين. ١٩٩٤. تقرير موجز عن ظاهرة عمال الطفل. القاهرة. وزارة القوى العاملة والتشغيل، جمهورية مصر العربية.

منظمة العمل الدولية. ١٩٩٤. عمل الاطفال في البلدان العربية. جنيف.

Časopisni članki v arabščini

الأطفال بتليون الحماية في سوق العمل! الأهرام، ٢٩ فبراير ١٩٩٣.
(»Otroci kot delovna sila potrebujejo zaščito!«, el-Ahram, 29/2/93.)

ورث الموت في حيّ التونسيّ. الأهرام، ١٩٩٥/٣/٨.
(»Delavnice smrti v soseski el-Tunisi,« el-Ahram, 8/3/95.)

ماء النار. سلاح بدون ترخيص. الصفحة الثالثة، ٢٧ ديسمبر ١٩٩٤.
(»Dušikova kislina: orožje brez dovoljenja,« el-Ahram, 27/12/94.)

Časopisni članki v angleščini

»Little Workers,« el-Ahram English Weekly, 12. – 18. januar, 1995.

Jože Hudales

FRANTIŠEK FOIT IN NJEGOVA ZBIRKA AFRIŠKE UMETNOSTI V VELENJSKEM MUZEJU

Med najpomembnejše evropske popotnike, ki so v 20. stoletju potovali po Afriki, uvrščamo tudi češkega kiparja Františka Foita, ki se je na svojih potovanjih po črni celini po letu 1931 ustavil v marsikateri afriški deželi, po svojem drugem potovanju leta 1947 pa je nazadnje tudi ostal, dokler se ni leta 1971 vrnil v Evropo. František Foit je bil rojen leta 1900 v Taboru na Češkem, v družini z dolgo kamnoseško tradicijo, zato ni presenetljivo, da se je po maturi na realki v Telču odločil za kamnoseško specialko v Hořicah, kmalu nato pa za študij kiparstva v Pragi. Po končanem študiju v Pragi je študiral kiparstvo še v Dresdnu, na Dunaju in pri znamenitem kiparju Meštroviču v Zagrebu. V Parizu, kjer je končal specialko pri prof. Jeanu Boucheru na Ecole des Beaux-Arts pa je študiral in živel pet let.

Že v Parizu je bil po ogledih afriške umetnostne zbirke v Musée de l'Homme očaran nad afriško umetnostjo, zato se je leta 1931 po nalogu Karlove univerze odpravil prvič v Afriko, da bi preučeval tradicionalno afriško umetnost in izdelal antropološke plastike predstavnikov afriških plemen. Vso pot, dolgo 25.000 kilometrov, sta z znamenitim zoologom in svetovnim popotnikom iz praškega Narodnega muzeja dr. Jiřijem Baumom premerila v dveh letih s tatro, ki ju brez posebnih težav prepeljala po brezpotjih iz Aleksandrije prek Sudana, Konga, Kenije, Tanzanije v Rodezijo in naprej do Johannesburga in Capetowna v Južni Afriki. Pred drugo svetovno vojno se je na Češkem uveljavil kot kipar in ustvaril vrsto portretov; med njimi češkega ministrskega predsednika Švehla, dr. Kramařa, napravil monumentalna spomenika Janu Husu v Jihlavi in Janu Žižki ter še mnoge druge. Želja po popotovanju in spoznavanju Afrike pa v njem ves čas ni popustila. Na priložnost za svoje drugo potovanje v Afriko je moral počakati do leta 1947, ko se je napotil v Afriko skupaj z ženo Ireno. Tokrat sta nameravala v Afriki ostati kako leto, a okoliščine so nanesle, da sta se v Evropo vrnila šele po štiriindvajsetih letih. Najprej sta s štirivaljnim, zračno hlajenim vozilom tatra 57 prevozila dolgo in naporno pot prek porušene Nemčije, Švice in Italije ter Francije prek Balearov v Alžir. Sledila je prava odisejada čez Saharo, mimo znamenitega Hoggarja, kjer so velika najdišča prazgodovinskih fresk. Tatro sta morala na tej

poti kar devetkrat dobesedno z rokami izkopati iz peska. Njuna pot je nato vodila prek današnjega Nigra, Nigerije, Čada in Centralnoafriške republike do velikih pragozdov ter prvega srečanja s Pigmejci ob reki Ubangi in naprej do Stanleyvilla, današnjega Kisanganija v Zairu.

Iz Stanleyvilla sta zakonca Foit odšla v pragozdno območje reke Ituri, kjer je prebivalo največ Pigmejcev v Afriki. Tu sta ostala kar nekaj časa, Irena Foit pa se prav

teh mesecev spominja kot najbolj idiličnih in srečnih v Afriki. Foit je tu portretiral domačine in preučeval njihovo mitologijo ter umetnost. Prav tu je odkril svojevrstno zanimivost, ki je menda nimajo v nobenem evropskem muzeju: gledališče malih lesenih lutk. To ga je še posebej zanimalo ves čas njegovega bivanja v Afriki. Vneto ga je raziskoval, iskal primerjave in pripravljaj razpravo o lutkovnem gledališču v Afriki, delo, ki ga je nameraval objaviti pri nas. Mimogrede



Prof. Foit se je v Afriki uveljavil tudi kot kipar in mentor mladim afriškim umetnikom



Afriško lutkovno gledališče iz pragozda ob reki Ituri, foto: Damijan Kljajič

povejmo še, da je tudi tukaj, tako kot že na vsej poti na magnetofonski trak posnel marsikatero pesem ali obredno besedilo. Tako je bil najbrž prvi raziskovalec Afrike, ki je snemal afriško glasbo na terenu s posebnim ameriškim magnetofonom znamke Webster, ki je bil takrat kot vrhunec tehnologije prvi tako sodoben aparat v tedanji Evropi.

Njuni naslednji postaji sta bili Albertsville, današnji Kalemie, območje plemena Bakonga, in Leopoldville, današnja Kinshasa, kjer sta zakonca Foit zašla v resne težave. Julija 1950 so ljudje v Leopoldvillu na trgu napadli Foitovo ženo z vzkliki »mitumbula« - ljudožerec. V njenem avtomobilu so namreč videli profesorjeve glinaste antropološke plastike in ga zato imeli za ljudožerca. Zaradi tega so v Leopoldvillu razglasili splošno pripravljenost vojske in policije, zakonca Foit pa so odpeljali 2.000 kilometrov daleč v notranost dežele, v konfinacijo v pragozdu. Obtožili so ju, da sta kot »revolucionarja iz komunistične Česke« hotela v Kongu zanetiti revolucijo. Zaman so bila pojasnjevanja, da sta le raziskovalca, da je profesor umetnik in znanstvenik in da preučuje le ljudi in umetnost črncev. Ves svet je preko tiska in radia izvedel za njiju. Kasneje sta morala zato prestatiti tudi številne težave in konfinacije v Mozambiku in Swasilandu, saj se je za njima povsod vlekla obtožba iz Leopoldvilla. Končno sta leta 1952 le dobila dovoljenje za bivanje v takratni Tanganjiki, v današnji Tanzaniji, kjer sta ostala do leta 1960. Tu je Foit kiparil, mladi državi pa je pomagal na noge postavljati tudi njeno šolstvo. Tako je do leta 1971 poučeval kar na tridesetih različnih šolah v Tanzaniji.

Po letu 1960 sta se Foitova naselila v Nairobiju v Keniji, kjer je Foit še bolj zaslovel kot kipar, predvsem pa kot učitelj. Bil je ustanovitelj in vodja oddelka za umetnost na Kenyattovem učiteljskišču. Tu je mlade kenijske učitelje učil vrednotiti bogato izročilo njihove tradicionalne umetnosti. Učil jih je, kako naj to umetnost prenašajo v sodobno življenje. Sam je bil tudi izredno dober poznavalec afriškega ornamenta in ga je znal odlično uporabljati v sodobni umetnosti, predvsem na tekstilnih vzorcih, pa tudi pri leseni dekoraciji. To potrjuje njegova oprema v hotelu Hilton v Nairobiju. V Vzhodni Afriki se je uveljavil tudi kot umetnik, kipar. Svoje samostojne razstave je imel v Kairu, Johannesburgu, Capetownu, Kisanganiju, Nairobiju, Moshiju in Dar-es-Salaamu. Ustvaril je tudi več pomembnih javnih spomenikov. Med njimi moramo omeniti predvsem Jajnikov spominski vodnjak pred univerzitetnim naseljem v Nairobiju, portret kenijskega predsednika Jome Kenyatta, spomenik Patricka Lumumbe v Nairobiju, spomenik raziskovalcu Afrike Stanleyu v Kisanganiju, kamniti relief na sedežu pakistanske letalske družbe v Nairobiju, spomenik predsednika Tanzanije Juliusa Nierereja, Kristusa za katedralo v Kisanganiju, spomenik sv. Benediktu v Beiri v Mozambiku ter velikega Kristusa za katedralo v Mawelliju v Tanzaniji. Kiparil je v lesu, kamnu, keramiki in kovini.

V Nairobiju je spoznal tudi dr. Borisa Kuharja, tedanjega direktorja Slovenskega etnografskega muzeja, ki je bil neke vrste posrednik za naselitev zakoncev Foit v Jugoslaviji, saj tedaj (po sovjetski okupaciji Češkoslovaške leta 1968) o vrnitvi v domovino še nista razmišljala. Pogoje za novo bivanje, stanovanje, prostor



Prof. Foit s svojimi afriškimi portretnimi študijami okrog leta 1950

za atelje in prostor za zbirko so jima ponudili v Velenju in v avgustu 1971 so začeli zbirko, v kateri je bilo več kot tisoč predmetov, seliti v Velenje. Žal pa je prof. Frančišek Foit umrl za posledicami prometne nesreče 31. avgusta v Celju, komaj nekaj dni potem, ko je našel svoj novi dom v Velenju.

Foitova zbirka v Velenju

Foit bo ostal zapisan v zgodovino raziskovalcev Afrike predvsem kot vnet zbiralec predmetov afriške umetnosti. Tako je že po svojem prvem potovanju v Afriko podaril praškemu muzeju Naprstek več kot tisoč petsto predmetov s svoje poti, kasneje pa je s predmeti iz njegove zbirke nastala tudi afriška zbirka v njegovem rodnem Telču na Moravskem. Preostali del svoje bogate afriške zbirke, zlasti tisti del, ki je začel nastajati leta 1960, ko sta se zakonca Foit naselila v Nairobiju, pa je poklonil Sloveniji oziroma Velenju in je danes razstavljen v velenjskem muzeju. Večina predmetov izvira iz vzhodne Afrike, posamezni kosi pa so tudi iz Angole, Gabona, Zgornje Volte, Nigerije in Gane. Obsega različne uporabne, obrtne, predvsem pa umetniške izdelke. Predmeti iz zbirke spadajo v naše stoletje in predstavljajo kulture mnogih pastirskih in poljedelskih etničnih skupin v vzhodni Afriki. Med najlepšimi so predmeti plemen Kikuyu, največje etnične skupine v Keniji, nilotsko-hamitskih pastirjev, med katerimi so najbolj znani Masaji, pa tudi drugih plemen v Keniji (Taveta, Turkana, Wakamba) in Tanzaniji (Dodona, Wachaga, Makonda) itd. Zlasti je seveda

škoda, da je Foitova prezgodnja smrt preprečila postavitev »muzeja afriške umetnosti«, kakršnega so načrtovali v Velenju, dokler je Foit še živel. Tako so velenjsko zbirko postavili s pomočjo kiparjeve vdove Irene Foit, strokovno pa je zbirko obdelala in ovrednotila dr. Pavla Štrukelj. Tako še danes večino vedenja o posameznih predmetih in skupinah predmetov črpamo iz njenih zapisov.

V zbirki so najprej razstavljenе skupine različnih predmetov iz vsakdanjega življenja pastirskih in poljedelskih plemen ljudstev ob jezerih in na višavjih vzhodne Afrike. Posebno zanimivi so leseni stolčki vzhodnoafriških oblikovalcev lesa na območju Kenije in Tanzanije, ki so običajno izrezljani iz enega kosa lesa. Nekateri so čisto preprosti, drugi pa so po obliki in rezljanih okraskih, ki pogosto simbolizirajo starodavna plemenska izročila, dragocene umetniške izdelke. Nekateri prebivalci niloto-hamitskih skupin iz Sudana nosijo stolčke vedno s seboj, obešene na vrvi za pasom, in še vedno verujejo, da ne smejo sedeti na zemlji, češ da bi jim ta škodovala.

Naslednja skupina predmetov so pleteni izdelki, ki so večinoma umetniško okrašeni, nanje pa po vsej afriški celine. Ženske in moški iz Nubije, ljudstva Svahili iz vzhodne Afrike, Etiopije, Tutsiji iz Ruande, plemena iz Zaira in južne Afrike so pravi umetniki pletenih izdelkov. Pletene posode iz Ugande kažejo izredno skladnost barv, tehnika pletenja pa daje videz finega tkanja. Pletilci pletejo posode z vlakni bananinih stebel, iz palmovih listov, papirusa, s savanskimi močnimi travami, z vlakni listov nekaterih dreves, ovijalk in datljevih stebel. Splošna tehnika pletenja pozna

neskončno različic vzorcev, ki nastajajo pri pletenju. Nekateri okraski so narejeni tudi iz drugega materiala. Razstavljeni pleteni izdelki pomenijo ovito ali spiralno svitkasto tehniko in variante prepletanja osnove in votka. Posoda plemena Wakamba iz Kenije, v kateri nosijo domačini na glavi banane in piščance na vaški trgi, je pletena iz okvirnega vodoravnega protja in močnih pokončnih vlaken. Podolgovato posodo s pokrovom so našli pri Kikuyih. Gosto pleten vzorec je sestavljen iz diagonalnega pletenja ali motiva cik-cak. Posodo so uporabljali pri pripravljavanju alkoholne pijače iz prosa. Nekateri drugi pleteni izdelki, okrašeni s črtastim raznobarnim vzorcem, izvirajo iz Ruande Urundi.

Prebivalci pastirskih plemen izredno lepo krasijo usnjene izdelke in kože. Hamitska plemena v Sudanu, južni Niloti v vzhodni Afriki ter plemeni Herero in Hotentoti na jugu Afrike so največji umetniki v krašenju usnjenih oblačil. Še posebej moramo omeniti izdelovalce v plemenih Mandingo, Hausa in Fulbe. Izdelki teh plemen kažejo tudi močan vpliv islamske kulture, ki je vzhodno Afriko dosegel v sedmem stoletju, ko so Arabci tu ustanovili številna trgovska središča.

Po vsej vzhodni Afriki so ženske najspretnjše oblikovalke lončenih posod in lončenih tobačnih pip. Ženske se naučijo delati posode že v zgodnji mladosti – brez lončarskega kolovrata. Orodje je preprosto, kajti lončarka običajno uporablja le bambusovo trščico, del koruznega stebela, gladek kamen in nekaj ostrih koščkov podolgovate buče. Posode žgejo na ognju, ki ga kurijo na prostem. Pri lončarskem delu jih ne smejo opazovati ali jim pomagati ne odrasli moški ne mladeniči. V nekaterih rodovih delajo lončarke samo v enem letnem času, na primer spomladi, ko začne žito oblikovati klasje. Razstavljeni lončarski izdelki iz plemen Luo in Wakamba iz Kenije imajo trebušasto obliko, na njih pa je reliefno oblikovan človeški obraz in črtasti vzorec.

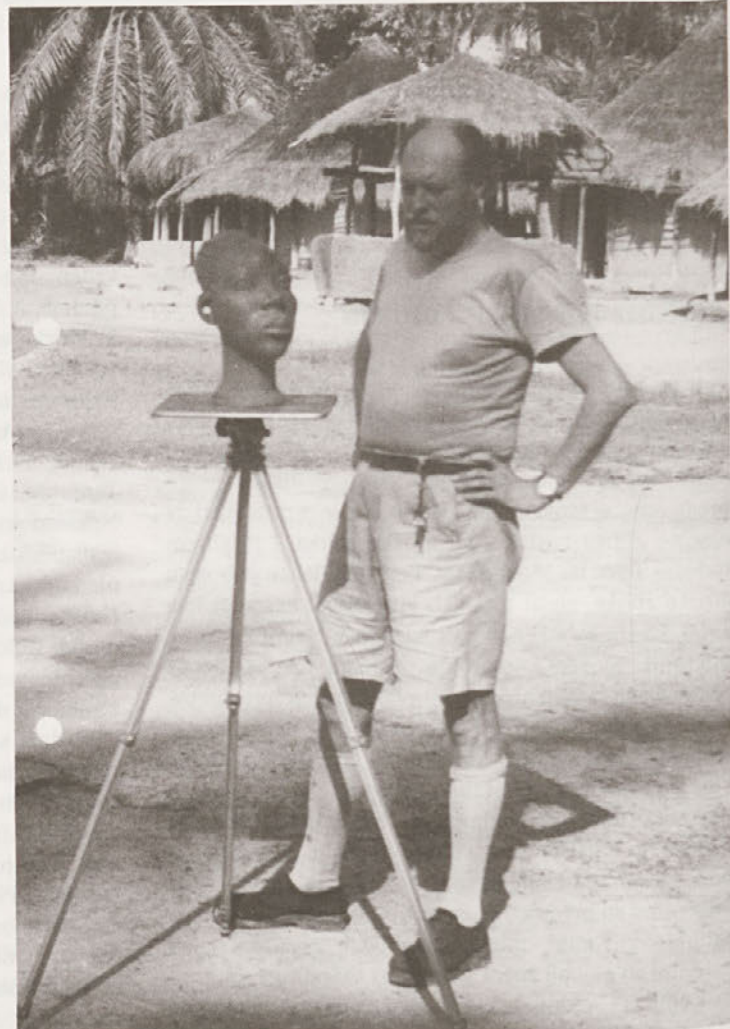
Kot posodo za različne namene so afriški domačini že pred lončenino uporabljali izvotljene buče, ki jih imenujejo kalebase. Razstavljene kalebase pripadajo prebivalcem Turkana in Masajem v Keniji. V teh posodah so navadno shranjevali sadeže, semena in tekočine. Ženske v plemenih Turkana in Masaj pripravijo te posode tako, da jih umijejo z urinom živine, šele nato vanje zlijejo mleko. Kalebase so navadno okrašene z usnjenimi jermenji, s školjkami kauri, z raznobarnimi biseri ali pa so opletene z rastlinskimi vlakni. V nekaterih rodovih so majhne podolgovate kalebase, okrašene z drobnimi biseri, pomenile otroka lutko, ki jo je dekle nosilo s seboj, da bi ji v zakonu prinesla srečo in rodovitnost.

Pobude za okraševanje telesa so znane tudi pri najbolj preprostih ljudstvih in v sebi skrivajo težnje po lepšanju in okraševanju telesa, torej estetske motive, pa tudi

magične, zlasti če gre za okraševanje z deli nekaterih živali ali rastlin. Ti naj bi nosilcem zagotovili vsaj del moči živali ali rastline, ki so ji pripadale nekoč. Razstavljeni okrasi in kosi oblačil izvirajo iz Konga, Kenije ter Tanzanije in so značilno okrasje članov plemen Wachaga, Kikuyu, Turkana in Masaj. Med njimi so posebej znane ogrlice in uhani žensk iz plemena Masaj, ki so narejene iz raznobarnih drobnih biserov in školjk kauri.

Primerki poljedelskega orodja kažejo ročne priprave, ki se uporabljajo pri obdelovanju zemlje. Podobno orodje je v mnogih črnskih rodovih v vzhodnem delu afriške celine v rabi še danes. Pripadniki nekaterih poljedelskih skupin obdelujejo zemljo z motiko ali s sadilno palico. To je tudi edino orodje, ki ga uporabljajo na poljih. Rezilo motike je leseno ali železno in je privezano ali nasajeno na leseno držalo. Sicer pa so vsa poljedelska dela nekdanj opravljale ženske, moški so zemljo le pripravili; posekali so grmovje in drevje, nato pa vse požgali. Pridelki takega motičnega poljedelstva so bili precej skromni; sejali pa so proso, kasneje koruzo, bombaž, sadili buče in nabirali različne gomolje in korenine maniok. Del prehrane so bili tudi različni sadeži in užitne koreninice. Danes so kulturne rastline bolj raznovrstne.

Kravji zvonci plemena Wachaga iz Tanzanije opozarjajo



Prof. Foit s svojimi afriškimi portretnimi študijami okrog leta 1950



Foitova kiparska dela v velenjski afriški zbirki, foto: Damijan Kljajič

na pomen živinoreje v nekaterih plemenih; najbolj znameniti živinorejci – nomadi so Masaji. Vsa železna orodja so izdelek kovačev, ki v nekaterih rodovih vzhodne Afrike sestavljajo posebno skupino. V nekaterih plemenih so kovači prezirani, ne smejo imeti živine in se tudi ne smejo udeleževati nekaterih slovesnosti. Poklic kovača so afriška ljudstva, posebej v preteklosti, različno pojmovala. Tako so na primer v vzhodni Afriki imeli kovači poseben položaj in pomembne pravice. V vzhodni Afriki naredijo največ železnih izdelkov kovači ob zgornjem Nilu.

Orožje večine preprostih ljudstev je pravzaprav skoraj enako lovskemu, največ pa uporabljajo različne vrste kijev, sulice, lok in puščice ter različne prače. Najstarejše in najbolj razširjeno zaščitno orožje pa je ščit, ki ga poznajo tudi najmanj razvita ljudstva, na primer Pigmejci, Bušmani, Negriti itd. Vendar sama uporabna vrednost ščita ne pojasnjuje povsem njegove funkcije oziroma uporabe. Tako ima vsak ščit določene magične obrambne funkcije, ki jih izražajo vzorci. V mnogih afriških plemenih ima vzorec na ščitu tudi socialna obeležja – pri Masajih označuje na primer generacijsko pripadnost nosilcev, ki sicer ščite uporabljajo le za boje z ljudmi ali levji. Ščite barvajo z rastlinskimi in zemeljskimi barvami, narejenimi iz raznih semen, koreninic in železovega oksida. Najznačilnejše barve so rdeča, črna in bela. Okraski na ščitih bojnikov plemena Masaj so pogosto nesimetrični, vendar narisani tako, da dajejo videz ravnotežja glede na obliko ščita. V zbirki je razstavljen tudi nož panga, ki ga uporablja vsak Afričan, posebej v tropskih predelih, kjer rastlinstvo bujno in hitro raste. Zato je nož bistveni del osebne opreme črnkega

domačina ter je uporaben kot orodje in orožje. Posebej lep pa je srpasti nož predstavnika plemena Mangbetu, ki ima držaj izrezljan iz slonovine in ga lastnik nosi le ob slovesnih priložnostih.

Posebej zanimiv in obsežen del Foitove afriške zbirke so lesene kultne plastike, med katerimi je največ fetišev in mask. Fetiši izvirajo iz vzhodne Afrike in Konga. Nekateri so uporabljali ob različnih obrednih slovesnostih, drugi so le umetniške podobe, ki niso bile predmet čaščenja. Plastike predstavljajo podobe umrlih prednikov, ki imajo pogosto vrezane tudi posebne vzorce brazgotinjenja, kakor jih poznajo posamezna plemena. Značilne so tudi klečeče ženske figure, ki držijo v rokah posode, v katere so dajali različne magične predmete in snovi. Fetiši so po verovanju domačinov obrambni pripomoček zoper sovražnike, obvarujejo človeka pred boleznimi in na potovanju, na lovu in v boju, pomagajo neplodnim ženskam, da postanejo rodovitne, itd. Vpogled v magijsko prakso, ki ima v življenju plemen vzhodne Afrike pomembno vlogo, predstavljata tudi živalska rogova, ki sta bila last kikujskega vrača v Keniji in v katerih je hranil svojo magično medicino.

Najpomembnejši del Foitove zbirke so maske in izvirajo iz različnih afriških plemen vzhodne, zahodne in centralne Afrike. Tudi maske so bile nekdanje predvsem kulturni predmeti in so bile zelo pomembne v verovanju afriških domačinov. Uporabljajo jih pri plesih in na različnih slovesnostih, posvečenih čaščenju umrlih prednikov. Ob sprejemanju mladih med odrasle plešejo moške skupine z maskami, nadenejo si jih, ko se odpravljajo na lov ali v boj itd. Poljedelska plemena jih uporabljajo ob setvi in žetvi, ko naj bi ples z maskami



Najdragocenejši in najlepši del »velenjske« Foitove afriške zbirke so maske, foto: Damijan Kljajič

pomagal pričarati bogat pridelek. Zelo zanimiva je maska - oblačilo plemena Tiriki iz Kenije, ki je pletena iz bogato obarvanih rastlinskih vlaken in jo nosijo dečki pri obrezovanju. Nekatere maske, zlasti iz plemen Ogoni, Ibo, Yoruba in Dogon, niso bile več namenjene obredom, marveč so jih domači rezbarji že med Foitovim bivanjem v Afriki množično izdelovali za prodajo turistom.

Posebno dragocen del zbirke je tradicionalno lutkovno gledališče z pragozdnega območja reke Ituri v Kongu, kjer prebivajo najštevilnejši Pigmejci v Afriki. To so leseni kipci različnih ljudi in živali, ki so bili navezani na palice, pritrjene na tla. Figurice je animator premikal z vrstico, ki jo je držal z levico, z desnico pa je tolkel ritem po debelejši palici, narejeni iz posebnega lesa, tako da je dajala različen zvok. Značilna zgodba, ki so jo igrali s takim lutkovnim gledališčem, pripoveduje o Mami Msingi, ki je pazila na kokoši. Medtem ko je mlela žito, sta se dva petelina bojevala za žito in kokoši, dokler ni eden obležal. Tedaj je prišel na prizorišče tat, ki je obema petelinoma zavil vrat in ju odnesel domov, da bi si iz njiju pripravil jed. Mama Msinga se je zaradi kraje pritožila poglavarju, ki je ukazal čarovniku, naj najde krivca. Čarovnik je čez nekaj časa krivca res pokazal, tega pa so takoj pripeljali k sodniku in ga kaznovali tako, da so mu odsekali roko.

V zbirki je tudi nekaj značilnih glasbil z območja Konga, Kenije in Tanzanije. Največ je bobnov, najstarejših ritmičnih glasbil, ki jih poznajo vsa ljudstva po svetu. Večina bobnov je valjaste oblike, kožni opni pa sta napeti na obeh koncih valja. Zanimivo glasbilo je sansa, neke vrste ročna harmonika ali klavir, sestavljena iz lesene resonančne podlage in kovinskih jezičkov, ki ob pritisku zvenijo. Sansa je značilno afriško glasbilo in ga

drugje ne poznajo. Drugo glasbilo so nekakšne citre in se imenuje sese. Resonančna podlaga je buča-kalebasa ali leseni valj, čez katerega je napeta koža in ena ali več rastlinskih strun. Kovinske kraguljčke so si navezali na noge in roke, da so ob plesu zveneli. Za ropotulje so uporabljali tudi majhne kalebase.

Afriško zbirko Františka Foita na Velenjskem gradu smo leta 1997 popolnoma obnovili. V novi postavitvi, ki sta jo zasnovala sodelavca muzeja Daniela Brišnik in Rok Poles, je razstavljeno skoraj tisoč predmetov.

RAZPIS

*Uredniški odbor
Knjižnice Glasnika SED
objavlja RAZPIS prijav
za tisk publikacij v zbirki
»Knjižnica Glasnika SED«
za leto 2000*

Na razpis se lahko prijavijo:

- 1. avtorji za dela z etnološko in kulturnoantropološko vsebino,*
- 2. avtorji doktorskih, magistrskih in najboljših diplomskih nalog na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani*
- 3. avtorji nagrajenih študentskih etnoloških in kulturnoantropoloških del.*

*Prijave na razpis sprejemamo
do 15. junija 2000.*

*Prijavo in rokopis pošljite
s priporočeno pošiljko na naslov:
Slovensko etnološko društvo,
Metelkova 2, 1000 Ljubljana,
za Uredništvo Knjižnice Glasnika SED.
Avtorjem rokopise vrnemo.*

Ljubljana 30.3.2000

*Uredniški odbor Knjižnice
Glasnika SED*

dr. Ivan Šprajc

ASTRONOMIJA V MEZOAMERIKI

Astronomija je ena najstarejših znanosti v zgodovini človeštva (Waerden 1974: 1; White 1959: 266s, 356s, 363s). Nebeški red, ki se zdi nespremenljiv, dovršen in preprosto lep, je vzbudil človekovo pozornost že v daljni preteklosti. Nebesna telesa se nenehno gibljejo, toda njihove poti in hitrosti so večinoma konstantne in predvidljive. Človek je najbrž že zdavnaj opazil, da se raznovrstne spremembe, ki jih je mogoče opaziti na nebu, ponavljajo v enakem ritmu kot ciklične spremembe v naravnem okolju, le da je periodičnost nebesnih dogodkov veliko bolj eksaktna in stabilna: klimatski pojavi, povezani z letnimi časi, lahko prehitujejo ali zamujajo, ciklične spremembe na nebu pa nikoli ne spreminjajo svojega urnika.

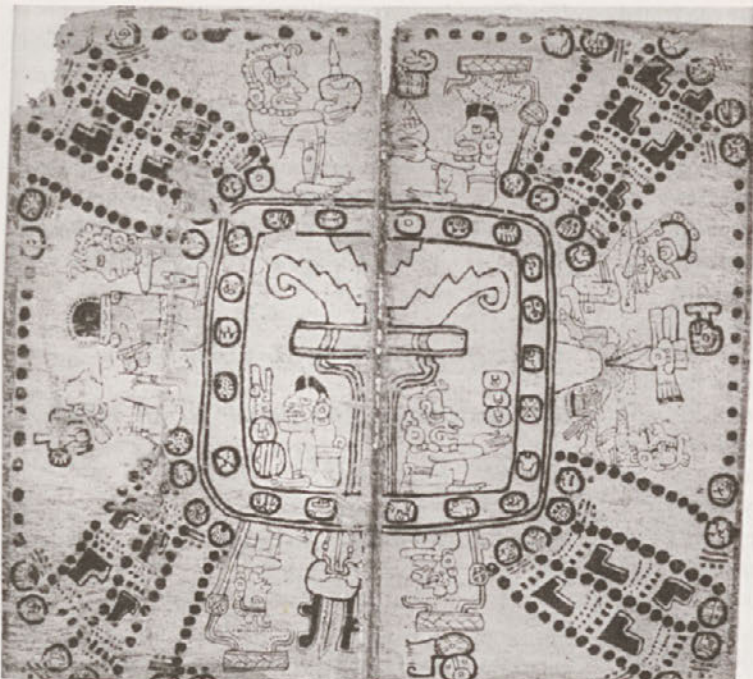
To spoznanje je človeku omogočilo, da se je znašel v času in prostoru, napovedoval spremembe v naravnem okolju in si ustvaril koherentno sliko o svetu, ki ga je obkrožal: v svoji zavesti si je namesto »kaosa« oblikoval »kozmos« (cf. Krupp 1983: 1ss, 157ss, 315; Broda 1982a: 101). Nič čudnega, da se je grška beseda *εἰσοδήν* začela uporabljati kot sinonim za vesolje, čeprav je bil njen izvorni pomen samo »red«: prav nebesni prostor pomeni red *par excellence*; lahko bi rekli, da je nebo v človekovem umu postalo prototip reda.

Pomen astronomije, izpričan v vseh starih civilizacijah, in njeno starost je mogoče nedvomno pripisati praktičnim funkcijam opazovanja neba. Strani neba, določene s smermi vzhajanja in zahajanja Sonca, Mesece in drugih nebesnih teles, pa tudi s položajem nebesnega pola – točke, okrog katere navidezno kroži nebesna sfera –, so osnovne reference za *orientacijo v prostoru*.¹ Po drugi strani pa konstantno gibanje

nebesnih teles, letno gibanje Sonca, Lunine mene in vidnost posameznih zvezd in ozvezdij v določenih trenutkih noči in letnih časih omogočajo *orientacijo v času*. Spomnimo se, da pomembne časovne enote, ki jih uporabljamo že od nekdaj – kot so dan, mesec in leto –, temeljijo na cikličnem gibanju nebesnih teles. Woolard in Clemence menita (1966: 326), da je problem merjenja časa imanentno astronomski.

Opazovanje nebesnih teles, ki omogoča merjenje časa in torej napovedovanje z letnimi časi pogojenih sprememb v naravi, je postalo nujno z nastankom poljedelstva, saj zahteva ta način preživljanja ustrezno razporeditev in načrtovanje del v letnem ciklu: družba, ki je imela boljše astronome, je lahko tudi učinkoviteje gospodarila. Razumljivo je torej, da je imela astronomija velik pomen v zgodnjih civilizacijah, saj je pripomogla k legitimaciji oblasti vladajočega sloja; predšpanske civilizacije Mezoamerike² niso bile v tem pogledu nikakršna izjema (cf. Reyman 1975; Broda 1982a: 104s; 1986: 95s).

Astronomska opazovanja so pripeljala po eni strani do vrste pravih dognanj, po drugi strani pa je postal nebesni red, ki se je zdel nespremenljiv in dovršen, v zavesti ljudi superioren, boljši od zemeljskega in človeškega reda; takšna gledanja so postala osnova najraznovrstnejših mitov, ki razlagajo vesoljni red, in verovanj, po katerih nebesni pojavi vplivajo na dogodke na Zemlji. Obe vrsti idej – pravilne in napačne – sta v določeni družbeni skupini med seboj tesno povezani in artikulirani v sorazmerno skladno celoto, ki oblikuje strukturiran *pogled na svet* (špan.: *cosmovisión*; angl.: *world-view*; Broda 1982a: 81; 1992: 38s). Znanje, ki bi ga danes označili kot eksaktno ali znanstveno, je bilo v Mezoameriki, tako kot v drugih arhaičnih civilizacijah, povsem prepleteno z religijo, ritualom in mitologijo. Če naj proučevanje predšpanske astronomije pripomore h globalnemu razumevanju mezoameriških družb, mora upoštevati vse kulturne manifestacije, ki tako ali drugače odsevajo opazovanje neba, in jih skušati pojasniti v luči naravnega okolja in konkretnega kulturnega okvira. Ta holistični pristop je prevzela *arheoastronomija*, arheološka ali antropološka subdisciplina, katere zanimanje se osredotoča na *kulturno transformacijo* astronomskih dejstev. Upoštevajoč posebnosti naravnega okolja, gospodarsko osnovo, družbenopolitično strukturo in zgodovinsko pot preučevane družbe, skuša arheoastronomija odgovoriti na različna vprašanja: kakšna je bila družbena vloga astronomskega znanja, zakaj so določeni astronomski pojavi dobili prevladujoč pomen, katere so bile observacionalne osnove konceptov, ki jih najdemo v mitih, ikonografiji, atributih božanstev itd.? Z



Koledarsko-astronomska shema na dveh straneh Madridskega kodeksa (slika 1)

reševanjem tovrstnih problemov sodeluje arheoastronomija v skupnih prizadevanjih antropoloških in zgodovinskih ved in pripomore k splošnemu razumevanju nekdanjih družb (Šprajc 1991: 3ss).³

Mezoameriška arheoastronomija ima na voljo raznovrstne vire. Kodeksi, monumentalni napisi, freske, reliefi in drugi arheološki predmeti ponujajo epigrafsko in ikonografsko gradivo. Dodatne zelo koristne podatke je mogoče najti v kolonialnih dokumentih. Ostanke predšpanske kulturne dediščine so še vedno ohranjeni med današnjimi indijanskimi skupnostmi, zato je tudi etnološko gradivo v veliko pomoč, čeprav je pri njegovi uporabi v interpretacijah, ki zadevajo predšpansko obdobje, potrebna seveda metodološka previdnost, tako kot pri katerikoli drugi aplikaciji etnografskih analogij v arheologiji (cf. Šprajc 1982). Zelo pomembne podatke o predšpanski astronomiji najdemo tudi v razporeditvi

arheoloških ostankov v prostoru; doslej so bile posebne pozornosti deležne predvsem orientacije v arhitekturi.⁴

Kratka zgodovina raziskav

Zgodnje spoznanje o pomembnosti koledarja in astronomije v predšpanskih kulturah je spodbudilo številne raziskave, ki obravnavajo to tematiko in temeljijo predvsem na pisanih virih iz prvih desetletij kolonialne dobe. Med avtorji, ki so pisali v času od 16. do 19. stoletja in ki jih je mogoče označiti kot predhodnike študija mezoameriške astronomije, izstopajo Carlos Sigüenza y Góngora, Lorenzo Boturini, Antonio León y Gama, Alexander von Humboldt, Alfredo Chavero in Francisco del Paso y Troncoso (González 1991; Broda 1986: 73s). Čeprav je razlikovanje med »predhodniki« in začetniki

»resnega« preučevanja predšpanske astronomije neogibno nekoliko arbitrarno, ni dvoma, da je nemški bibliotekar Ernst W. Förstemann, ko je konec 19. stoletja postavil osnove dešifriranja pisave Majev, s tem odprl tudi novo etapo v študiju mezoameriške astronomije. Opirajoč se na podatke v znamenitem delu *Relación de las cosas de Yucatán*, ki ga je v 16. stoletju napisal yucatanski škof Diego de Landa, leta 1864 pa objavil Charles Etienne Basseur de Bourbourg, je Förstemann med svojim dolgoletnim in skrbnim preučevanjem Dresdenskega kodeksa (enega izmed štirih ohranjenih majevskih rokopisov) pravilno interpretiral različne glife, predvsem koledarske, ugotovil zaporedje branja besedil, razložil osnovno vsebino tabel in almanahov v kodeksu in pojasnil poglobitve značilnosti številskega sistema in koledarja

¹ Izraz »orientirati se« zgovorno razodeva pomen astronomskih smeri: danes ga uporabljamo v zelo različnih pomenih, toda njegov primarni pomen je očitno le »določiti smer proti vzhodu«.

² Pojem »Mezoamerika« označuje kulturno definirano geografsko območje, ki ustreza osrednjemu in južnemu delu današnje Mehike in severnemu delu Centralne Amerike, kjer so od 2. tisočletja pr. n. št., ko so nastale prve razslojene družbe, do prihoda Špancev v začetku 16. stoletja živel državno organizirana ljudstva, ki jih je kljub razlikam družila vrsta skupnih kulturnih prvin.

³ Nekatera splošna dela o zgodovini ter teoretskih in metodoloških osnovah arheoastronomije so: Aveni 1981; 1989b; Broda 1986; 1992; Iwaniszewski 1994b.

Arheoastronomijo lahko opredelimo kot antropološko disciplino, če antropologijo pojmujeemo v skladu z ameriško tradicijo, torej kot širok aglomerat ved, ki vključujejo tudi arheologijo. S študijem astronomskih konceptov v sodobnih družbah se ukvarja *etnoastronomija*; zveza med to disciplino in arheoastronomijo je analogna razmerju med arheologijo in etnologijo (cf. Šprajc 1982). Strogo razmejevanje posameznih ved je seveda problematično in celo neproduktivno, zato se v zadnjem času govori tudi o *kulturni astronomiji* (ali astronomiji v kulturi) in *antropologiji astronomije*: predmet preučevanja so vse človeške družbe, bodisi da so izpričane

na osnovi arheoloških, etnoloških bodisi zgodovinskih podatkov, zanimivi pa so vsi kulturni pojavi, ki so tako ali drugače povezani z opazovanjem neba; samo tak pristop lahko namreč pripomore k razumevanju funkcioniranja določene družbe kot celote, razvoja posameznih kultur in evolucije kulture na splošno. Prav v tem se kulturna astronomija (skupaj z arheoastronomijo in etnoastronomijo) tudi bistveno razlikuje od zgodovine astronomije, ki večinoma temelji na pisanih virih in je praviloma osredotočena na razvoj eksaktnih astronomskih znanj, ne da bi jo posebej zanimal *naravni in družbeni kontekst*, ki je pogojeval njihov razvoj, in razne »stranpoti«, ki pa za antropološke oziroma družbenozgodovinske vede seveda niso nič manj zanimive, saj še posebej osvetljujejo družbo, v kateri so nastale (cf. Šprajc 1991: 3s; Ruggles – Saunders 1993; Iwaniszewski 1994b).

⁴ Specifične tehnike in metode, ki se uporabljajo v arheoastronomiji, ter definicije in razlage različnih astronomskih pojavov, izrazov in konceptov, ki so omenjeni v tem članku, so predstavljene na primer v: Aveni 1981; 1991a: 61–153; Šprajc 1991; Ruggles 1999. Več o sferni astronomiji, katere osnove je treba poznati pri arheoastronomskem delu, pa je mogoče najti na primer v: Woolard-Clemence, 1966.

Majev. Förstemann je tudi prvi spoznal, da se ena izmed tabel v Dresdenskem kodeksu nanaša na obdobja vidnosti in nevidnosti planeta Venere (Aveni 1991a: 154s; Thompson 1972).⁵

Po Förstemannu je razvoj v razvozlavanju hieroglifov omogočil vse bolj poglobljene raziskave o koledarju in astronomiji Majev. Bolje rečeno, astronomija Majev je postala inherentni predmet preučevanja pisave, saj prizadevanja epigrafov več desetletij skorajda niso prodrli dlje od razumevanja koledarskih in astronomskih glifov. Obilica tovrstnih podatkov, tako v kodeksih kot v monumentalnih napisih, je vzbudila posebno zanimanje za majevsko astronomijo, številne študije s to tematiko pa so nekako določile tok preučevanja mezoameriške astronomije na splošno. Ker je bila ta etapa raziskav – katerih protagonisti so bili Charles P. Bowditch, Sylvanus G. Morley, Herbert J. Spinden, Eduard Selser, Hermann Beyer, Walter Lehmann, John E. Teeple in J. Eric S. Thompson – tako tesno povezana ali celo pogojena z dosežki in pristopi majevske epigrafike (cf. Aveni 1991a: 154ss; Coe 1992), je jasno, da je paradigmatična sprememba, do katere je v tej disciplini prišlo v petdesetih in šestdesetih letih, vplivala tudi na študij predšpanske astronomije v Mezoameriki. Potem ko je v dolgem obdobju, ki se začel s Förstemannom in konča s Thompsonom, prevladovalo mnenje, da je pisava Majev v osnovi logografska in da se besedila nanašajo le na teme, povezane s kronologijo, koledarjem in astronomijo, so se pojavile v petdesetih letih in v začetku naslednjega desetletja razprave, ki označujejo začetek drastične, čeprav ne skokovite preusmeritve v majevski epigrafiki: Jurij V. Knorozov je objavil svoja prva dela o fonetičnih principih v pisavi Majev, Heinrich Berlin in Tatiana Proskouriakoff pa sta predstavila prve dokaze o zgodovinski vsebini napisov. Hiter napredek v dešifriranju je v naslednjih letih nakazal nove perspektive: postalo je jasno, da osrednja tema napisov niso kronološki registri, temveč dinastične in politične zadeve. Koledar in astronomija nista bila več osnovni predmet zanimanja epigrafov, vendar novejša študije razkrivajo vse več povezav med zgodovinskimi dogodki, ki so predmet besedil, in nebesnimi pojavi. Raziskovanje astronomskih elementov v napisih zato ni izgubilo veljave, ravno nasprotno: napredek v razvozlavanju pisave omogoča vse bolj zanesljive interpretacije, povezane s kulturnim okvirom in torej pomembne za globalno razumevanje majevske družbe (Aveni – Hotaling 1994: S21s).

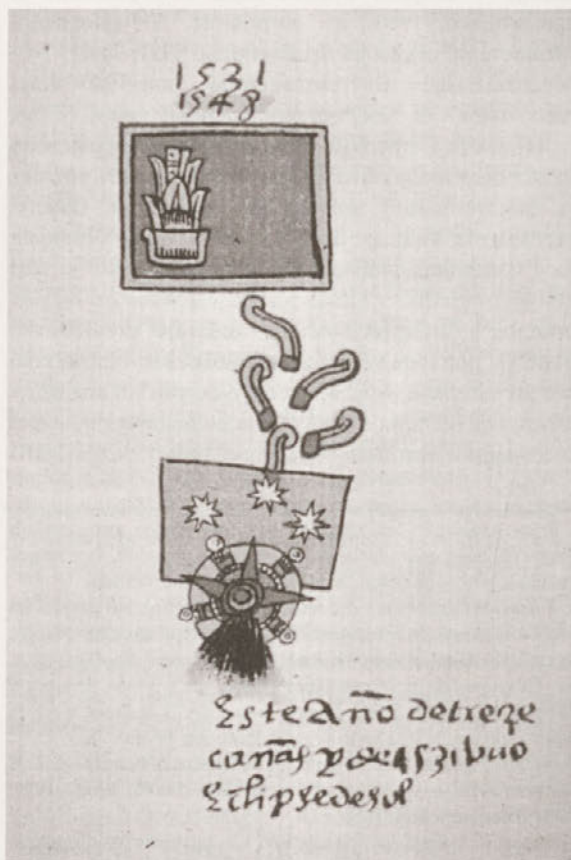
Drugi dejavnik, ki je pripomogel k slabljenju vezi med študijem astronomije na eni strani ter epigrafiko – in interpretacijo pisanih virov na splošno – na drugi je bil nastanek arheoastronomije, ki se je kot nova antropološka disciplina začela oblikovati pred kakimi tremi desetletji kot posledica raziskav orientacij na megalitskih najdiščih Zahodne Evrope, predvsem pa kot rezultat burnih razprav o astronomskem pomenu Stonehengea (Aveni 1991a: 14). Na mezoameriškem območju so se sistematične meritve arhitektonskih orientacij začele v sedemdesetih letih, čeprav so bila redka dela o možnem astronomskem pomenu orientacij posameznih templjev objavljena že prej (Broda 1986:

77). Te študije in teoretske osnove arheoastronomije so v zadnjih desetletjih zelo razširile področje raziskav in poznavanje predšpanske astronomije v Mezoameriki. Med številnimi raziskovalci, ki so se posvetili mezoameriški astronomiji v novejšem času, izstopajo Anthony F. Aveni, Horst Hartung, Floyd G. Lounsbury, David H. Kelley, John S. Justeson, Franz Tichy, Johanna Broda, Victoria R. Bricker, Harvey M. Bricker, Michael P. Closs, John B. Carlson in Ulrich Köhler.⁶

Astronomija v kodeksih, monumentalnih napisih in virih iz časa po španski osvojitvi

Astronomske osnove koledarja

Kot vsi natančni koledarji ima tudi mezoameriški astronomske osnove.⁷ Ta je najbolj očitna pri koledarskem letu, ki je bilo v rabi po vsej Mezoameriki vse od predklasičnega obdobja⁸ in ki je imelo 365 dni, saj je to najnatančnejši približek (v celih dnevih) siderskemu (365,25636d) ali tropskemu letu (365,24219d). Formalno leto s 365 dnevi je bilo torej



Stran iz centralnomehiškega Kodeksa Telleriano-Remensis (pod letnico je prikazan zasenčen simbol Sonca in nebo z zvezdami; španski komentator je pripisal: »Tega leta Trinajst trstika in 1531 je bil Sončev mrk.«; gotovo gre za mrk, ki je bil viden 18. marca 1531; ena od zvezd, obdana z volutami dima, bržkone predstavlja Halleyev komet, ki se je pojavil tistega leta; komet se je namreč v azteškem jeziku (náhuatl) imenoval *citlalin popoca*, kar pomeni »kadeča se zvezda«, (slika 2)



Dve strani Venerine table v Dresdenskem kodeksu (slika 3)

lahko uvedeno na osnovi opazovanja zvezd - na primer njihovih ponavljajočih se heliakalnih vzhodov⁵ - ali pa letnih ciklov navideznega gibanja Sonca. Verjetno so bila opazovanja Sonca pomembnejša, saj so omogočala določitev trajanja leta veliko lažje.

Koledarsko leto je bilo sestavljeno iz 18 »mesecev« po 20 dni, tem pa je sledilo 5 dodatnih dni, ki so veljali za »nesrečne«. Obdobja po 20 dni se zdijo arbitrarna, vendar ni nemogoče, da pomenijo modifikacijo starejšega lunarnega štetja, v katerem je bilo tropsko leto sestavljeno iz 12 ali 13 sinodskih mesecev po 29,5 dneva (Caso 1967: 79ss; Gibbs 1980: 49; Lounsbury 1978: 765; Stewart 1984; Šprajc 1996a: 119).

Izvor drugega panmezoameriškega koledarskega cikla, ki je prav tako nastal v predklasičnem obdobju in imel 260 dni, je manj jasen. Španski pater Toribio de Benavente o Motolinia, ki je prišel v Mehiko kmalu po osvojitvi, povezuje nastanek tega cikla z obdobji vidnosti Venere kot Danice ali Večernice (okoli 263 dni v mezoameriških širinah), sodobni raziskovalci pa opozarjajo, da je dokaj natančno komenzurabilen s cikli mrkov (po 173,31d) in s sinodsko dobo Marsa (779,94d). Izražena je bila tudi domneva, da je ta ciklus nastal nekje vzdolž 15. severnega vzporednika (torej na jugu Mezoamerike), na tej geografski širini namreč dva letna prehoda Sonca čez zenit delita leto v intervala po 105 in 260 dni. Druge hipoteze povezujejo nastanek 260-dnevnega koledarja z neastronomskimi obdobji (cf. Aveni 1991a: 170ss; Broda 1993: 262ss). Čeprav se raziskovalci ne strinjajo glede izvora tega cikla, je treba poudariti, da je imel izreden pomen v vseh koledarskih

in astronomskih preračunavanjih (cf. Siarkiewicz 1995).

Mezoameriški koledarski sistem je vključeval še druge cikle, ki pa nimajo nobene očitne zveze z astronomskimi, mnogi so nastali preprosto kot posledica komenzurabilnosti krajših ciklov. Takšna je bila na primer 52-letna koledarska perioda, danes običajno imenovana koledarski krog; v intervalih po 52 let so se namreč ponavljale enake kombinacije datumov 260-dnevnega in 365-dnevnega cikla ($52 \times 365d = 73 \times 260d = 18.980d$).

Sonce

Sonce je najsvetlejšo nebesno telo, zato ni presenetljivo, da je imelo tako kot v drugih kulturah tudi v Mezoameriki poseben pomen (Galindo 1994: 60ss). Ljudje so gotovo že v daljni preteklosti opazovali navidezno gibanje Sonca in njegovo letno premikanje vzdolž vzhodnega in zahodnega horizonta, med skrajnimi točkami, kjer vzhaja in zahaja ob zimskem in poletnem solsticiju. Nekatere koledarske simbole je mogoče razumeti kot shematične upodobitve smeri proti solsticijskim točkam na obzornici; te so pomenile namreč mezoameriške »vogale sveta« in določale štiri glavne nebesne smeri (cf. Girard 1962: 19, 40, 45s; Köhler 1982; 1995: 85ss; Lipp 1983: 106s; Villa Rojas 1985: 230ss; Sosa 1991: 195). Zdi se, da so solsticijske smeri kot pomembne prostorske reference pri merjenju časa prikazane tudi na prvi strani osrednjemehiškega

5 Svoje prvo poročilo o Dresdenskem kodeksu je Förstemann objavil leta 1880.

6 Druga imena je mogoče najti v bibliografskih citatih v nadaljevanju tega članka, kjer je povzeto sedanje stanje poznavanja astronomije v Mezoameriki. Razumljivo je, da zaradi prostorskih omejitev ni mogoče predstaviti vseh idej, ki so bile doslej predstavljene, zato tudi citirana bibliografija ni izčrpana, temveč reprezentativna.

7 Poleg dveh sintetičnih prikazov mezoameriške arheoastronomije (Aveni 1991a; Galindo 1994: 23-200) obravnavajo to tematiko članki v različnih zbornikih (na primer: Aveni 1982; 1988; 1989a; 1992a; Aveni - Brotherston 1983; Aveni - Urton 1982; Williamson 1981; Broda et al. 1991; Flores 1995). Tudi reviji *Archaeoastronomy: Supplement to Journal for the History of Astronomy in Archaeoastronomy: The Journal of the Center for Archaeoastronomy* pogosto objavljata prispevke o posameznih vprašanih mezoameriške arheoastronomije.

7 Značilnosti mezoameriškega koledarja in njegovih različic so dobro znane in predstavljene v različnih delih (na primer: Caso 1967; Aveni 1991a: 154ss; Satterthwaite 1965; Kelley 1976: 21ss; Lounsbury 1978; Thompson 1950: 66-156). Podrobnosti tega kompleksnega koledarskega sistema na tem mestu ne bodo obravnavane, ker pomenijo posebno temo s problemi, ki nimajo vsi neposredne zveze z astronomijo.

8 Zgodovina Mezoamerike se deli na tri obdobja: predklasično (ok. 2000 pr. n. št.-250 n. št.), klasično (ok. 250-900) in postklasično (ok. 900-1519).

9 O heliakalnih pojavih glej na primer: Šprajc 1991: 20.

Kodeksa Fejérváry-Mayer ter na dveh zaporednih straneh majevskega Madridskega kodeksa. Obe upodobitvi sta namreč koledarski shemi, očitno postavljeni v ravnino zemeljske površine, saj so označene strani neba (sever, jug, vzhod in zahod) pravilno razporejene v prostoru in razmejene z interkardinalnimi črtami, ki verjetno ustrezajo solsticijskim smerem (slika 1; gl. argumentacije v: Aveni 1991a: 177s; Köhler 1995: 93s).

V Mezoameriki je bil brzokone pomemben tudi pojav, imenovan sončev zenitni prehod. V tropskih širinah – torej v pasu med vzporednikoma, ki se imenujeta Rakov in Kozorogov povratnik in ki sta oddaljena približno 23,5° severno in južno od ekvatorja – gre Sonce dvakrat na leto ob krajevnem poldnevu skozi zenit, torej skozi točko, ki ima višino 90° nad vodoravno ravnino. Čeprav je treba priznati, da so primarni podatki o pomenu zenitnega Sonca v Mezoameriki skopi, je vendar pomenljivo, da se precej današnjih indijanskih skupin zaveda teh pojavov. Najpomembnejši se zdi prvi letni prehod Sonca skozi zenit; čeprav je natančni datum dogodka odvisen od geografske širine, po vsej Mezoameriki oznanja začetek deževne dobe, saj se ujema s časom med koncem aprila in začetkom junija (Girard 1962: 77ss, 147s; Remington 1980: 107; Aveni 1991a: 53ss; Tedlock 1992).¹⁰

Kot je bilo že omenjeno, je bila astronomska osnova koledarskega leta najverjetneje tropsko leto, katerega trajanje je mogoče določiti z opazovanjem letnega gibanja Sonca. Treba pa je opozoriti, da je imelo formalno leto vselej le 365 dni; čeprav razprave v zvezi s tem vprašanjem ne ponehajo, je mogoče na osnovi prepričljivih podatkov vendarle sklepati, da Mezoameričani niso uporabljali nikakršnega regularnega mehanizma korektur, s katerimi bi ohranili stalno konkordanco med koledarskim (365d) in tropskim letom (365,24219d), kot to omogoča na primer sistem interkalacij v julijanskem in gregorijanskem koledarju (cf. Prem 1983: 151s; 1991: 393; Kelley 1989: 67; Šprajc s. a.; za nasprotna mnenja gl. npr.: Castillo 1971; Tena 1987). Ker se letne spremembe v naravi ponavljajo v odvisnosti od tropskega leta, to seveda pomeni, da se določeni datum koledarskega leta ni ujemal z isto letno klimatsko spremembo skozi daljše obdobje. Če je začetek leta v določenem obdobju ustrezal na primer začetku deževne dobe, po nekaj desetletjih ni več označeval istega sezonskega pojava; če bi kmet še vedno sadil koruzo v začetku koledarskega leta, bi bil obsojen na propad: po preteku komaj 100 let, bi bila tako določena setev več kot 20 dni pred primernim trenutkom, ki ga določa začetek deževja. Jasno je torej, da mezoameriške družbe, katerih preživljanje je temeljilo na poljedelstvu, tega v letnem ciklu niso mogle regulirati zgolj z uradnim koledarjem in da torej nikoli ni izginila potreba po astronomskih opazovanjih.

Primer mezoameriškega koledarja ni edinstven v zgodovini: tudi koledarsko leto starih Egipčanov je imelo nespremenljivo le 365 dni (Waerden 1974: 9s) in vemo, da je bil ključni trenutek v poljedelskem ciklu – začetek Nilovih poplav – določen na osnovi opazovanja heliakalnega vzhajanja zvezde Sirij. V Mezoameriki so

bile gotovo v rabi primerljive tehnike. Še danes se v nekaterih domorodnih skupnostih ohranjajo fragmenti starega koledarskega sistema in tudi praksa reguliranja poljedelskih dejavnosti na temelju opazovanja določenih astronomskih pojavov (Remington 1980; Tedlock 1992; Girard 1962; Aveni 1991a: 316ss).

Nedvomno so Mezoameričani precej natančno poznali zamik, ki se je kopičil med formalnim in tropskim letom. Pred več desetletji je John Teeple (1930: 70ss) postavil domnevo, da so Maji registrirali »zaostanek« svojega koledarskega leta glede na tropsko s tako imenovanimi determinantnimi datumi, vendar je teorija doživela precej kritik (Aveni 1991a: 194ss). Zdi se, da so v nekaterih napisih in tabelah v kodeksih zavestno zapisani karakteristični datumi tropskega leta (solsticiji in ekvinokciji: V. R. Bricker – H. M. Bricker 1988; Justeson 1989: 113ss). Prav tako se je pojavila teorija, da so Mezoameričani, zlasti Maji, vedeli, da je njihovo formalno leto zaostalo natanko 365 dni glede na tropsko v 1507 tropskih letih, in da je torej v tem času preteklo 1508 koledarskih let (Kelley 1989: 68ss; Edmonson 1988: 111ss). To razmerje – če je bilo v resnici znano – je bilo idealno kompatibilno s koledarskim sistemom, saj 1508 let po 365 dni ustreza natančno 29 koledarskim krogom po 52 let, kar pomeni, da so se po preteku tega obdobja določeni datumi 260-dnevnega in 365-dnevnega cikla ponovno prekrili z istimi dnevi tropskega leta. Čeprav dokazi, da so Mezoameričani dejansko poznali omenjeno razmerje, niso prepričljivi, je naslednji podatek vsaj sugestiv: začetek tako imenovanega dolgega štetja Majev ustreza v proleptičnem (*i. e.* rekonstruiranem za preteklost) gregorijanskem koledarju 13. avgustu leta 3114 pr. n. št.¹¹ Nemara gre za naključje, toda datum 13. avgust je imel nedvomno poseben pomen, saj je izpričan v velikem številu arhitektonskih orientacij tako imenovane družine 17° (*v. infra*: »Astronomske lastnosti arhitekture«); po drugi strani pa je mogoče, da je bil sistem dolgega štetja uveden v bližini 15. severnega vzporednika, kjer je 13. avgust dan drugega letnega prehoda Sonca skozi zenit, in da so uvajalci tega koledarskega štetja za začetni dan namenoma izbrali datum, ki je ustrezal temu sončevemu pojavu. Če je bilo tako, je moralo biti njihovo poznavanje dolžine tropskega leta izredno natančno: ker je bilo dolgo štetje uvedeno šele v zadnjih stoletjih pr. n. št. (najbrž vzdolž obale Mehškega zaliva, med ljudstvi, ki so govorila jezike skupine mixe-zoque in ki so ustvarila tako imenovano olmeško kulturo), je moral biti začetni datum v daljni preteklosti določen retrospektivno na osnovi izračunavanja.

Luna

Luna je drugo najsvetlejšo nebesno telo. Meseci, ki se uporabljajo v različnih koledarjih, običajno izhajajo iz lunarnih sinodskih mesecev (obdobj med dvema istima zaporednima menama). Čeprav mezoameriški koledar nima nobene očitne zveze z Luninim gibanjem, je docela verjetno, da so bili 20-dnevni »meseci« uvedeni sorazmerno pozno zaradi zahtev koledarske mehanike, kot nadomestek predhodnih lunarnih mesecev (Caso

1967: 79ss; Gibbs 1980: 49; Lounsbury 1978: 765; Stewart 1984; Šprajc 1996a: 119). Veliko zanimanje Mezoameričanov za Luno je posledica njene vloge, ki jo je imela v religiji (cf. Thompson 1939; Galindo 1994: 76ss). Poleg tega je v kronološke podatke v majevskih napisih često vključena »starost« Lune (število pretečenih dni v sinodskem mesecu), izražena sorazmerno zapleteno v tako imenovanih lunarnih serijah. Ker niso uporabljali decimalnih števil, so Maji pripisali lunarnim mesecem 29- ali 30-dnevno trajanje; da bi ohranili ujemanje z dejanskimi sinodskimi periodami Lune (povprečno 29,530588d) skozi daljša obdobja, so izmenjavali svoje mesece po 29 in 30 dni v skladu z različnimi formulami, s čimer so dosegli različne stopnje natančnosti, izpričane v podatkih o starosti Lune, izračunanih za daljno preteklost in prihodnost (Teeple 1930: 45ss; Satterthwaite 1965: 620ss; Lounsbury 1978: 767, 774ss; Aveni 1991a: 185ss; Justeson 1989: 85ss; o lunarnem štetju v osrednjemehiških kodeksih gl.: Caso 1967: 79ss).

Kompleksno znanje, ki ga je imel svečeniški sloj v predšpanskem obdobju, se je seveda izgubilo kmalu po prihodu Špancev in osvojitvi. Kljub temu pa današnje indijanske skupnosti, za katere ima Luna velik pomen, še vedno opazujejo njeno gibanje in različne faze, ki po njihovem verovanju določajo primeren čas za opravljanje različnih dejavnosti, predvsem poljedelstva. Ponekod poznajo tudi zvezo med različnimi položaji krajcev rastoče ali pojemajoče Lune (ti so odvisni od različnih naklonov ekliptike glede na horizont med letom) in z letnimi časi povezanimi podnebnimi spremembami (Remington 1980: 111s; Lipp 1983: 195; Köhler 1991a; Lupo 1991: 230ss; Tedlock 1992).

Mrki

V vseh starodavnih izročilih nastopajo Sončevi in Lunini mrki kot zlovešča znamenja, verjetno zato, ker so to sorazmerno redki in težko predvidljivi pojavi, ki na videz motijo kozmično harmonijo; takšna verovanja so seveda v skladu s splošnimi značilnostmi človekovega čutenja in vedenja: vse, kar je nepredvidljivo, je lahko nevarno (cf. White 1959: 228).

V raznih kodeksih in zgodnjih kolonialnih zapisih najdemo registre mrkov, ki so bili vidni v desetletjih pred osvojitvijo Mehike in po njej, pa tudi podatke o verovanjih, ki so jih o teh pojavih imeli domorodci (slika 2; Caso 1967: 93ss; Lehmann 1968; Aveni 1991a: 42; Fierro *et al.* 1991: 29ss; Galindo 1994: 70ss). Vemo, da so mrki vzbujali strah in da so zato opravljali različne magične obrede, ki naj bi odvrnili negativne posledice. Poleg tega nekateri podatki pričajo tudi o tem, da so svečeniški – astronomi dosegli precej visoko raven znanja o periodičnosti mrkov. Lunarne serije v monumentalnih napisih Majev razodevajo poznavanje intervalov, v katerih se ponavljajo mrki; nekatere datume spremljajo glifi, ki se očitno nanašajo na mrke, vidne v navedenih dnevih (Lounsbury 1978: 774ss; Justeson 1989: 85ss, 105). Najbolj eksplicitne podatke najdemo v majevskem rokopisu, znanem kot Dresdenski kodeks: več zaporednih strani sestavlja tako imenovano lunarno

tabelo ali tabelo mrkov, sestavljena iz vrste datumov, intervalov in spremnih podob.

Kot kaže zaporedje datumov in intervalov, so ustvarjalci tabele vedeli, da pride do mrkov samo v določenih intervalih, ki jih je bilo mogoče ugotoviti na osnovi registra datumov opaženih mrkov. Tako Sončevi kot Lunini mrki nastanejo, kadar sta Sonce in Luna sočasno v bližini enega ali obeh vozlov Lunine orbite (točk, v katerih Lunina orbita seka ravnino ekliptike). Sonce se v svojem navideznem gibanju vzdolž ekliptike premakne iz enega vozla v drugega v 173,31 dneva. Čeprav ti intervali, znani kot eklipsna polletja, ne razlikujejo natančnih datumov mrkov – ker so ti odvisni od drugih dodatnih dejavnikov –, določajo zaporedje *obdobij mrkov*, ki trajajo približno po mesec dni in v katerih lahko nastopi Sončev ali Lunin mrk ali oba. Ker tri eklipsna polletja ustrezajo skoraj natanko dvem obdobjem po 260 dni, je moral biti ta koledarski cikel zelo uporaben pri napovedovanju mrkov: med datumi 260-dnevnega cikla so obstajale samo tri »zone nevarnosti« ali zaporedja datumov, ki so označevala možna obdobja mrkov. Tabela mrkov v Dresdenskem kodeksu obsega obdobje 11.960 dni, ki je mnogokratnik intervala mrkov in ki poleg tega ustreza 405 lunacijam in 46 ciklom po 260 dni, v čemer lahko vidimo eno od številnih prizadevanj Majev, da bi dosegli komenzurabilnost različnih koledarskih in astronomskih ciklov. Vsi mrki, ki jih napoveduje tabela, niso bili vidni na ozemlju Majev; napovedovanje kraja na Zemlji in točnega trenutka, v katerem bo viden kak mrk, je zapletena naloga, ki zahteva poznavanje mnogoterih astronomskih parametrov. Toda tabele, kakršna je v Dresdenskem kodeksu, so uporabljali pri predvidevanju približnih datumov, v katerih je obstajala »nevarnost« mrka, tako da so lahko duhovniki primerno ukrepali in pravočasno pripravili ter opravili obrede, ki naj bi odvrnili ali olajšali neugodne učinke mrka (Teeple 1930: 86ss; Thompson 1972: 71ss; Lounsbury 1978: 789ss; H. M. Bricker – V. R. Bricker 1983; Aveni 1991a: 197ss; Justeson 1989: 81, 83ss; Martin 1993).¹²

10 Deževno obdobje, od katerega je odvisen poljedelski cikel, se v Mezoameriki začne maja ali junija in konča oktobra ali novembra.

11 Najverjetnejšo korelacijo majevskega in krščanskega koledarja so določili, z neznatnimi odmiki, J. T. Goodman, J. Martínez Hernández in J. E. S. Thompson. Datum 13. avgust 3114 pr. n. št. temelji na korelacijski konstanti (julijanskem številu dneva od začetka majevskega dolgega štetja) 584.285 (Thompsonova originalna konstanta). O korelacijskem problemu gl.: Satterthwaite 1965; Thompson 1950: 303ss; Kelley 1976: 30ss; 1989; Aveni 1991a: 232ss; Lounsbury 1983; Šprajc 1996b: 70s, op. 3.

12 Čeprav vse kaže, da so majevski astronomi v marsičem prekašali svoje sodobnike v sosednjih deželah, so podobno znanje glede regularnosti, s katero nastopajo mrki, morda imela tudi druga mezoameriška ljudstva; tudi nekatere strani v Kodeksu Borgia, ki izhaja iz osrednje Mehike, so bile interpretirane kot tabela za napovedovanje mrkov (Siarkiewicz 1995: 149). Etnografske podatke o pomenu mrkov je mogoče najti tudi v: Remington 1980: 110; Lupo 1991: 229ss.



Struktura C in stela dveh glifov na poznoklasičnem najdišču Xochicalco v osrednji Mehiki; pogled proti vzhodu

Planeti

Planeti, ki so vidni s prostim očesom, so na videz podobni zvezdam stalnicam, vendar vzbujajo pozornost, ker se premikajo po zvezdnem ozadju; nekateri, kot so Venera, Mars in Jupiter, so znani tudi po svoji svetlosti. Za Mezoameričane je bil najpomembnejši planet Venera, katere sij prekašata samo Sonce in Luna. O njenem pomenu in z njo povezanih verovanjih govore kolonialni zapisi iz desetletij po osvojitvi, pa tudi monumentalni napisi, kodeksi, ikonografsko gradivo in mnogoteri miti, ki so del mezoameriške tradicije (Galindo 1994: 80ss; Šprajc 1996b).

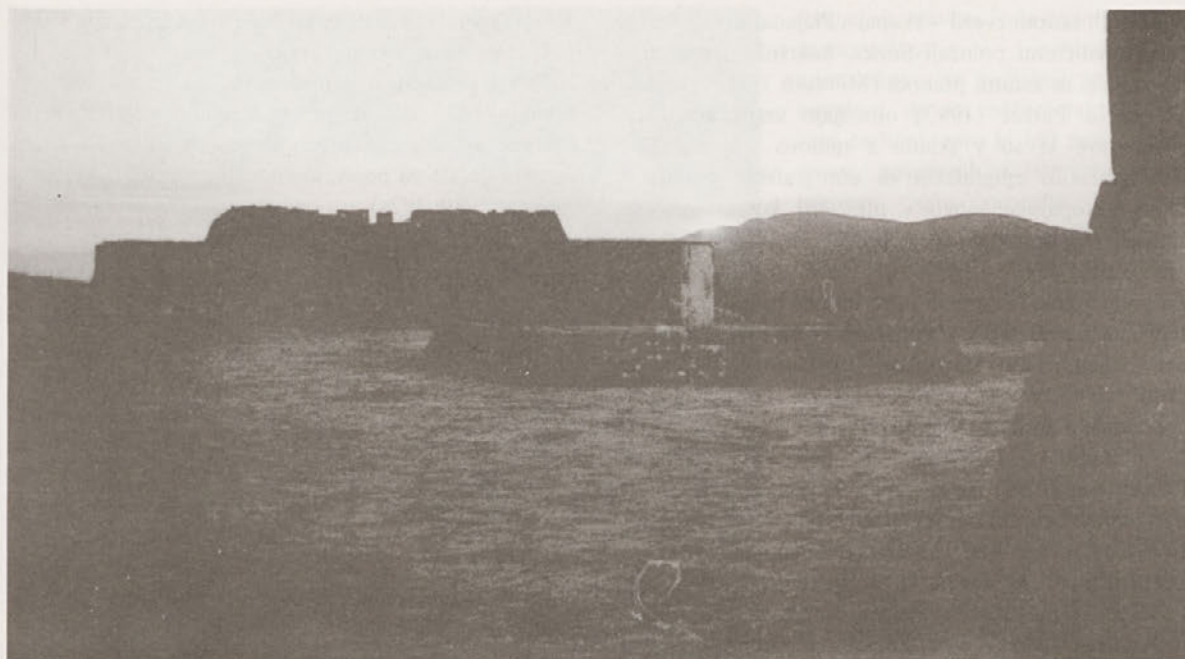
Venera je notranji planet,¹³ zato jo je mogoče videti samo na vzhodnem nebu kot danico ali na zahodnem kot večernico, največ nekaj ur pred vzhodom ali po sončnem zahodu. Konec prejšnjega stoletja je Ernst Förstemann nekaj zaporednih strani Dresdenskega kodeksa identificiral kot Venerino tabelo (slika 3). Datumi in intervali, ki jo sestavljajo, kažejo, da so Maji prisojali sinodski dobi Venere – obdobju med dvema istima zaporednima položajema planeta glede na Sonce in Zemljo – 584 dni in da tabela obsega v celoti 37.960 dni ali 104 leta, pri čemer je šlo gotovo zopet za vprašanje komenzurabilnosti: to je namreč najmanjši skupni mnogokratnik Venerine »kanonične« sinodske dobe in 260-dnevnega cikla ($37.960d = 65 \times 584d = 146 \times 260d = 104 \times 365d$). Čeprav se zaradi razlike med natančno srednjo dolžino sinodske dobe (583.92d) in kanonično vrednostjo (584d) nakopiči napaka 5,2 dneva v 104 letih, kolikor jih obsega tabela, uvodni podatki na prvi strani kažejo, da je bilo mogoče tabelo »reciklirati« z uporabo korekturnih mehanizmov. Intervali, ki sestavljajo vsako sinodsko dobo table in se nanašajo na obdobja vidnosti ter nevidnosti planeta, so nekoliko aberantni – natančen je samo 8-dnevni interval, ki ustreza povprečnemu razponu nevidnosti okrog spodnje konjunkcije –, verjetno zato, ker so sestavljali

tabele želeli doseči komenzurabilnost z intervali mrkov (Thompson 1972: 62ss; Lounsbury 1978: 776ss; 1983; Aveni 1991a: 209ss; 1992b; Justeson 1989: 91ss; Šprajc 1996b: 50ss).

Ohranjeni fragmenti Kodeksa Grolier, najkasneje odkritega majevskega rokopisa (pred nekaj desetletji), so prav deli Venerine table, ki ima sicer drugačno obliko, a temelji na enakih principih in parametrih kot Venerina tabela Dresdenskega kodeksa (Coe 1973: 150ss, tabela 3; Carlson 1983).¹⁴

V doslej znanih Venerinih tabelah so običajne podobe božanstev, ki streljajo na različne žrtve, zato spominjajo na pripovedi iz osrednje Mehike o nesrečah, ki naj bi jih prinašala Venera, ko se pojavi prvič po nevidnosti ob spodnji konjunkciji (Thompson 1972: 67ss; Aveni 1991a: 211s). Vendar heliakalni vzhodi Danice niso bili edini pomembni pojavi. Preučevanje monumentalnih napisov Majev je pripeljalo do sklepa, da večina datumov, ki jih spremlja glif »zvezda« (ta se običajno nanaša na Venero) ali kak semantično soroden simbol, ustreza posameznim karakterističnim pozicijam planeta, med katerimi prevladujejo prva pojavljanja večernice; dogodki, povezani s temi datumi, so praviloma bitke, zajetje pomembnih ujetnikov in prevzemi oblasti. Posamezni trenutki sinodske dobe Venere so bili torej posebej ugodni za določena dejanja (Lounsbury 1982; Justeson 1989: 105ss; Aveni 1991b; Closs 1992; 1994; Aveni – Hotaling 1994; Šprajc 1996b: 150ss). Očitno je, da je imela Venera izredno pomembno vlogo v simbolizmu in ritualih, povezanih z vojno in žrtvovanjem (Carlson 1991).

Vendar Venera nikakor ni imela le negativnega pomena. Zavzemala je pomembno mesto v verovanjih o dežju in koruzi. Odkritje, da Venerine največje in najmanjše deklinacije, opazne kot skrajne točke njenega gibanja vzdolž vzhodnega in zahodnega horizonta, ohranjajo konstantno zvezo z letnimi časi in da se ekstremi večernice ujemajo z začetkom in koncem deževne dobe



V Xochicalcu vziđe Sonce ob zimskem solsticiju vzdolž linije, ki povezuje stelo dveh glifov z jugozahodnim vogalom strukture C (cf. slika 4); alineacija od stele proti severozahodnemu vogalu stavbe ustreza Sončevemu vzhodu ob poletnem solsticiju, orientacija strukture C (in tudi nasproti ležeče strukture D) pa zaznamuje Sončeve zahode ob dnevih četrtn leta (23. marec in 20. september) (slika 5)

v Mezoameriki, je navedlo na mišljenje, da so bili ti pojavi poglavitni observacionalni motiv predstav, ki so povezovale Venero z dežjem in koruzo in v katerih je imela večerna manifestacija planeta prevladujočo vlogo (Closs *et al.* 1984; Šprajc 1996a).

O pomenu drugih planetov v mezoameriški astronomiji in pogledu na svet je malo znanega. Statistične analize datumov v majevskih napisih, ki jih spremljajo z Venero ali drugimi planeti povezani glifi, kažejo, da so bili najbolj relevantni fenomeni za določevanje časa, ko je kazalo začeti določene dejavnosti, karakteristične pozicije Venere, najdemo pa tudi precejšnje število datumov, ki so jih očitno narekemale stacionarne točke in retrogradna obdobja zunanjih planetov ter planetarne konjunkcije (Fox – Justeson 1978; Justeson 1989: 98ss; Lounsbury 1989; Aveni – Hotaling 1994; Galindo 1994: 86ss). Nekaj zaporednih strani Dresdenskega kodeksa je bilo interpretiranih kot Marsova tabela (V. R. Bricker – H. M. Bricker 1986; Aveni 1991a: 221ss; Justeson 1989: 98ss; nasprotno argumente navaja Love 1995), poskusi povezovanja vsebine kodeksov z drugimi planeti pa doslej niso bili prepričljivi.

Zvezde in ozvezdja

Čeprav različna ljudstva vidijo v razporeditvi zvezd različne pomene, so nekateri asterizmi vzbudili pozornost marsikje po svetu, na primer Plejade ali Orionov pas.¹⁵ Tako kot druga nebesna telesa so se tudi po zvezdah orientirali v prostoru in času te pa so dobile svoje mesto v mitih in verovanjih.

Podatke o različnih azteških ozvezdijih najdemo v delih, ki sta jih v 16. stoletju napisala Fernando Alvarado Tezozómoc in Bernardino de Sahagún (Aveni 1991a: 43ss; Galindo 1994: 90s). Z drugih območij so informacije bolj skope, toda na osnovi prežitkov v

različnih indijanskih skupnostih je mogoče soditi, da so bile poglavitne ideje o zvezdah in ozvezdijih skupne različnim predšpanskim ljudstvom Mezoamerike; nekatere azteške konstelacije je bilo mogoče identificirati prav na osnovi komparativnega preučevanja etnografskega gradiva (cf. Remington 1980: 114ss; Köhler 1991b; Lupo 1991: 221ss; Tedlock 1992: 29s). Eden najpomembnejših asterizmov so bile Plejade. Kot meni Sahagún, so obrede Novega ognja ob koncu vsakega 52-letnega koledarskega cikla opravljali takrat, ko so Plejade kulminirale opolnoči (torej približno novembra), nekaterim današnjim indijanskim skupinam pa heliakalni zahod te zvezdne kopice označja začetek deževne dobe (Broda 1982b; Aveni 1991a: 43ss; Köhler 1991b: 255; Galindo 1994: 92s).

Kolonialni slovarji s polotoka Yucatána omenjajo imena treh asterizmov, med katerimi najdemo tudi Plejade (Justeson 1989: 116). Nekateri podatki o zvezdah izvirajo iz drugih predelov območja Majev (Galindo 1994: 99ss). Za nekaj zaporednih strani Madridskega kodeksa je bilo izraženo mnenje, da gre za nekakšen zvezdni koledar, ki predstavlja različne letne pozicije

13 Notranja planeta – Merkur in Venera – sta Soncu bliže kot Zemlja; drugače povedano, polosi eliptičnih orbit, po katerih se gibljeta, sta manjši od polosi Zemljine orbite, polosi orbit drugih (zunanjih) planetov pa so večje.

14 Kot trdi Seler (1960–1961, vol. I: 618–667), tudi kodeksi skupine Borgia, ki izhajajo iz centralne Mehike, vsebujejo Venerine tabele, primerljive s tisto v Dresdenskem kodeksu tako po funkcioniranju kot po spremni ikonografiji.

15 Beseda *ozvezdje* (ali *konstelacija*) pomeni kulturno določen koncept, ki se nanaša na figuro, prepoznano v skupini zvezd, ali – v moderni astronomiji – na konvencionalno razmejen sektor nebesne sfere, znotraj katerega je eponimna figura; izraz *asterizem* ima manj natančen pomen in se uporablja za označevanje katerekoli skupine zvezd, ki so si na videz blizu (na primer, Plejade in Hijade sta asterizma v konstelaciji Bika; cf. Šprajc 1991: 6).

določenih skupin zvezd – skupaj s Plejadami – v zvezi s karakterističnimi položaji Sonca, kakršni so solsticiji, ekvinočiji in zenitni prehodi (Milbrath 1981). Freidel, Schele in Parker (1993) omenjajo vrsto zvezd in asterizmov, ki so v skladu z njihovo interpretacijo ikonografskih, epigrafskih in etnografskih podatkov imeli izstopajočo vlogo v majevski kozmologiji in simbolizmu, predvsem pa v obredih, ki so reproducirali mite o stvarjenju.¹⁶

Za preučevanje majevskih ozvezdij ima poseben pomen tudi ena izmed tabel v Pariškem kodeksu: z značilno upodobljenih pasov ali trakov, ki predstavljajo nebesni svod, visijo v dveh vrstah figure, med katerimi prevladujejo živalske, spremljajo pa jih datumi, intervali in hieroglifska besedila. Več teh figur je bilo identificiranih tudi na kartušah, ki sestavljajo reliefno upodobljen nebesni pas na fasadi stavbe Las Monjas na najdišču Chichén Itzá. Upoštevač razporeditev figur v obeh primerih in števila, ki jih spremljajo v Pariškem kodeksu, je mogoče domnevati, da gre za upodobitve majevskega zodiaka, torej konstelacij vzdolž ekliptike, skozi katere se navidezno gibljejo Sonce, Luna in planeti. Hipotezo podpirajo tri figure iz iste serije, ki skupaj s zvezdnimi simboli nastopajo na eni izmed stenskih slikarij v Bonampak in ki so bile nedavno interpretirane kot upodobitve asterizmov, vendar ni enotnega mnenja glede tega, katerim skupinam zvezd naj bi posamezne figure ustrezale in kako je funkcionirala tabela v Pariškem kodeksu (Kelley 1976: 45ss; Justeson 1989: 116ss; Lounsbury 1982: 166s; Aveni 1991a: 226ss; H. M. Bricker – V. R. Bricker 1992: 1996; Love 1994: 93ss).¹⁷

Drugi nebesni pojavi

Večina nebesnih pojavov daje občutek dovršenega reda in stabilnosti, nekateri pa so manj regularni ali popolnoma nepredvidljivi, zato veljajo za zlovešča znamenja (Šprajc 1991: 41s).

Takšni so na primer pojavi kometov, ki se uvrščajo med najveličastnejše nebeške pojave (Aveni 1991a: 114). V različnih kodeksih in drugih dokumentih iz časa prihoda Špancev najdemo omembe kometov, ki so bili vidni pred osvojitvijo Mehike in v desetletjih po njej (slika 2; Köhler 1989: 289ss; Galindo 1994: 107ss). V napisih Majev se nekateri datumi pojavljajo skupaj s hieroglifskimi sekvencami, ki se mogoče nanašajo na pojave kometov (Justeson 1989: 104; Galindo 1994: 111s).

Nekateri viri omenjajo utrinke, meteorski dež in padce bolidov. Določeni obredi, verovanja in ikonografske ter koledarske podrobnosti v nekaterih kodeksih morda odsevajo opazovanje teh pojavov, predvsem meteorskih rojev, ki nastopajo v konstantnih intervalih (Köhler 1989: 294ss; Galindo 1994: 113ss; nekaj etnografskih podatkov o pomenu kometov in utrinkov je mogoče najti v: Lupo 1991: 221; Tedlock 1992: 28s).

Občasno je mogoče videti nenaden pojav zelo svetle zvezde, ki je včasih vidna celo podnevi; gre za supernove, katerih izredni sij običajno traja nekaj dni. Eden izmed datumov, zapisanih v majevskih napisih, se

nemara nanaša prav na pojav supernove (Justeson 1989: 104, 115s; Aveni 1991a: 114s).

Nekateri kolonialni kronisti omenjajo čudno svetlobo trikotne oblike, ki jo je bilo videti ponoči približno deset let pred prihodom Špancev in je vzbujala velik strah; verjetno je šlo za pojav, imenovan zodiakalna svetloba (Köhler 1989: 292s).

Astronomske lastnosti arhitekture

Španski duhovnik Toribio de Benavente o Motolinia piše v svojem delu *Memoriales*, da je bil glavni tempelj (Templo Mayor) v azteški prestolnici Tenochtitlan orientiran glede na Sonce, na neki karti Tenochtitlana iz 16. stoletja pa je upodobljen Sončev obraz med obema gornjima svetiščema te piramidalne tempeljske stavbe (Aveni 1991a: 279s, sl. 81). Čeprav v nobenem drugem dokumentarnem viru ne najdemo podatkov, ki bi govorili o astronomskem orientiranju svetišč, danes vemo, da je bila takšna praksa v Mezoameriki prej pravilo kot izjema.

Treba je omeniti razloge, zaradi katerih so izsledki preučevanja orientacij predstavljeni posebej v tem poglavju. Ker so pri razvozlavanju astronomskega pomena orientacij potrebne posebne tehnike in interpretativne metode, se te raziskave nekoliko razlikujejo od tistih, ki temeljijo na virih drugačne vrste. Po drugi strani pa je kljub doslej opravljenim študijam treba reči, da so še vedno sorazmerno redke razlage, ki jih imamo lahko za nesporne; v nekaterih primerih različne hipoteze povezujejo eno samo orientacijo z različnimi nebesnimi pojavi, zato bi jih bilo težko vključiti v katero od prejšnjih poglavij. Kljub nasprotujočim si mnenjem o pomenu posameznih arhitektonskih orientacij, je mogoče priti na osnovi doslej opravljenih raziskav vendarle do nekaj zanesljivih splošnih sklepov:

1. Ceremonialne in upravne stavbe so bile povečini orientirane na osnovi astronomskih načel. Številne orientacije, izmerjene na arheoloških najdiščih v različnih regijah Mezoamerike, so jasno grupirane, torej posebno pogoste znotraj določenih azimutnih razponov. Pojavljanje enakih skupin na različnih najdiščih je mogoče razložiti le z uporabo astronomskih referenc: če bi bile orientacije nenamerne ali pa pogojene z elementi lokalne geomorfologije, z obrambnimi ali drugačnimi motivi, bi bile na različnih najdiščih različne, zato bi bila distribucija njihovih azimutov naključna (Aveni 1991a: 266s, sl. 74a, b; Aveni – Hartung 1986: 7ss, 56, sl. 2).¹⁸ Čeprav je mogoče, da so Mezoameričani uporabljali kompasu podobne priprave in da so nekatere stavbe orientirali proti magnetnemu severu (Carlson 1975; Fahmel 1993), te razlage ni mogoče posplošiti za vse znane orientacije: če bi bil magnetni sever prevladujoča orientacijska referenca, bi bile vse sodobne orientacije v določenem predelu podobne, variirale pa bi skozi čas, ker se lokalna magnetna deklinacija (kot med smerema proti astronomskemu in magnetnemu severu) postopoma spreminja (Aveni 1991a: 139s; sl. 46). Toda dejstva so drugačna: čeprav v vzorcih orientacij najdemo nekatere regionalno in časovno pogojene



Od 30. aprila do 13. avgusta prodrejo sončni žarki okoli poldneva v tako imenovano Sončevo jamo v Xochicalcu; datuma, ki ju registrirajo tudi arhitektonske orientacije na različnih najdiščih, delita leto na obdobji po 260 in 105 dni (slika 6)

variacije, so se nekatere orientacijske skupine ohranjale skozi dolga stoletja in na obsežnih območjih; po drugi strani pa sočasne orientacije, celo na enem samem najdišču, često pripadajo različnim skupinam.

2. Orientacije se praviloma nanašajo na astronomske pojave, vidne na horizontu, torej na vzhajališča in zahajališča nebesnih teles. Če bi bili relevantni položaji nad horizontom, bi bili registrirani z občutno nagnjenimi linijami, na primer s stopniščem templja ali kakšno drugo vizualno linijo, recimo od oltarja do vrha

tempeljske stavbe. Toda če primerjamo razporeditev arhitektonskih kompleksov na različnih najdiščih, opazimo, da so nakloni takšnih linij zelo različni, zato bi bili tudi azimuti smeri, povezanih z istim nebesnim telesom, zelo raznoliki; drugače povedano, če bi bile orientacije (v vodoravni ravnini) odvisne od takšnih alineacij, ne bi bile koncentrirane znotraj ozko omejenih azimutnih razponov.¹⁹

3. Ker imajo arhitektonski objekti običajno približno pravokotne tlorise (ali sestavljene iz pravokotnih elementov), je mogoče njihove orientacije opisati z azimuti linij sever-jug ali vzhod-zahod, ki ustrezajo enemu ali drugemu paru vzporednih stranic pravokotnika. Torej orientacija stavbe pravokotnega tlorisa vsebuje štiri smeri, ki so potencialno astronomsko signifikantne. Za linije vzhod-zahod opazimo, da so njihovi azimuti večinoma znotraj kota letnega gibanja Sonca po horizontu, kar pomeni, da se orientacije bržkone nanašajo pretežno na Sončeva vzhajališča in zahajališča na določene datume tropskega leta (cf. Aveni - Hartung 1986: 59s).²⁰ Zato ni verjetno, da bi bile običajne orientacije proti zvezdam ali drugim nebesnim telesom. Čeprav dopustimo možnost, da so orientacije stelarne - pri čemer smo primorani postulirati, da so imele skoraj vse relevantne zvezde azimute vzhajališč in zahajališč znotraj kota Sončevega gibanja ali v pravokotnih smereh proti severu in jugu -, tako ne

moremo razložiti nespremenljivosti nekaterih grup orientacij skozi dolga stoletja: ker se zaradi precesije vzhajalni ali zahajalni azimuti zvezd skozi čas postopoma spreminjajo, bi morali v orientacijah, povezanih z določeno zvezdo, opaziti konsistentne, časovno odvisne variacije. Seveda ni nemogoče, da so bile nekatere stavbe orientirane proti posameznim zvezdam ali drugim nebesnim telesom; povzeta dejstva samo kažejo, da takšna praksa ni mogla biti pogosta.

4. Arhitektonske orientacije so večinoma zamaknjene

16 Kaže opozoriti, da je bila navedena knjiga (Freidel *et al.* 1993), čeprav vsebuje obilico pomembnega gradiva, predmet ostrih kritik, ki zadevajo interpretacije astronomskih podatkov in tudi različne vidike splošne antropološke teorije in metodologije (Aveni 1996; Tedlock *et al.* 1995).

17 Severin (1981) v svoji podrobni študiji povzema, da se zadevna tabela v Pariškem kodeksu nanaša na izračunavanje precesije ekvinokcijev, Closs (1983) pa to interpretacijo zavrača.

18 Sistematične raziskave v nekaterih mehiških regijah so pokazale, da so tudi orientacije kolonialnih cerkva grupirane tako kot orientacije predšpanskih templjev (Tichy 1991: 68ss). To je razumljivo, če upoštevamo, da so bile v zgodnjem kolonialnem obdobju cerkve običajno postavljene na predšpanskih kulturnih mestih; ker so bile pogosto sezidane na ostankih porušenih starih

templjev, so ohranile tudi njihovo orientacijo.

19 Treba je poudariti, da ta sklep pomeni le, da smeri proti nebesnim telesom visoko nad obzorjem niso določevale orientacij stavb v vodoravni ravnini, ni pa mogoče izključiti možnosti, da so takšne pozicije diktirale obliko in položaj določenih stavbnih elementov, na primer naklon stopnišč; ena sama stavba, čeprav orientirana proti določenemu astronomskemu pojavu na horizontu, je lahko vključevala še druge astronomske alineacije (cf. Ponce de León 1991).

20 V mezoameriških širinah so solsticijske točke (ekstremi Sončevega letnega gibanja po horizontu) okoli 25° severno in južno od pravega vzhoda in zahoda (natančni azimuti so odvisni od konkretne geografske širine in višine lokalnega horizonta).

južno od vzhoda ali, drugače gledano, severno od zahoda (torej v smeri urnih kazalcev od glavnih smeri neba). Če sprejmemo, da so večinoma solarne, je takšne orientacije mogoče povezati s Sončevimi vzhajališči jeseni in pozimi in z zahajališči spomladi in poleti, vendar je težko ugotoviti, ali je bila določena orientacija funkcionalna proti vzhodu ali zahodu ali pa v obeh smereh. Omenjeni odklon mezoameriških orientacij gre najbrž pripisati posebnostim simbolizma, povezanega s stranmi neba (Šprajc *s. a.*).

Številne študije skušajo pojasniti pomen posameznih orientacij. Na različnih lokalitetah so bile najdene alineacije, ki ustrezajo sončnim vzhodom in zahodom ob solsticijih in ekvinokcijah (sliki 4 in 5; Broda 1982a; 1986: 94; Aveni 1991a: 257ss; Tichy 1991: 44ss; Morante 1993).²¹ vendar najpogosteje zaznamujejo druge datume tropskega leta, katerih pomen je težje pojasniti. Tako imenovana orientacijska družina 17 stopinj (gre za veliko število orientacij, katerih azimuti so odklonjeni približno 17° južno od vzhoda), morda najbolj razširjena in dolgotrajna v Mezoameriki, se prvič izraziteje pojavi v Teotihuacanu, klasičnodobnem mestu v osrednji Mehiki, kjer obvladuje celotno urbano traso. Teotihuacanska orientacija naj bi se nanašala na vzhajališče Sirija in zahajališče Plejad, druge hipoteze pa jo povezujejo s Soncem in s tem z določenimi datumi, ki naj bi bili pomembni v poljedelskem ciklu in v različnih preračunavanjih, povezanih s koledarskim sistemom (Aveni 1991a: 252ss; Galindo 1994: 123ss).²² Med hipotezami o pomenu orientacij v mezoameriški arhitekturi prevladujejo prav tiste, ki skušajo najti takšno ali drugačno zvezo s formalnim koledarjem. Na primer, orientacije družine 17° zaznamujejo Sončev zahod na dneve okrog 13. avgusta, zato naj bi ovekovečale datum začetka dolgega štetja Majev (Malmström 1981). Prav tako je bilo argumentirano, da so orientacije registrirale datume v intervalih, ki so pomenljivi v mezoameriškem koledarskem sistemu (*cf.* Aveni 1991a: 263ss, 272ss; Galindo 1994: 129ss; Peeler 1989; Aveni - Hartung 1986: 54ss; Broda 1993: 261ss; Šprajc 1995). Najbolj zapletene modele tega tipa je izdelal Tichy (1991), ki poleg tega meni, da orientacije odsevajo geometrični sistem, osnovan na kotnih merskih enotah.

Opaženo je bilo, da so številni predšpanski templji usmerjeni proti izstopajočim hribom na lokalnem horizontu (Malmström 1978: 110ss; Ponce de León 1982; Tichy 1991: 159ss; Šprajc *s. a.*). Če so te orientacije obenem astronomske, kar je v luči prej povzetih splošnih argumentov več kot verjetno, pomeni, da so morala biti mesta za gradnjo ceremonialnih stavb skrbno izbrana, tako da so bile prominentne točke horizonta lahko naravni markerji horizontskih koledarjev (Ponce de León 1982: plan I; Aveni *et al.* 1988; Tichy 1991: 159ss; Broda 1993: 258ss; Iwaniszewski 1994a; Galindo 1994: 129ss; Morante 1993; 1996).

Nedavna sistematična raziskava, ki temelji na analizi alineacij na vrsti arheoloških najdišč v osrednji Mehiki in ki z metodološkega vidika upošteva nekatera prej neznana dejstva in okoliščine, je pokazala, da je najpogosteje registrirane datume mogoče razložiti kot

ključne trenutke ritualnega poljedelskega cikla in da so datumi, ki jih na posamezni lokaliteti registrirajo arhitektonske orientacije in izraziti gorski vrhovi na lokalnem horizontu, pretežno razporejeni v intervalih, ki so mnogokratniki 13- in 20-dnevni obdobij, torej osnovnih period mezoameriškega koledarskega sistema. Ti izsledki podpirajo teorijo, da so bila mesta za gradnjo pomembnih religiozних objektov izbrana na osnovi astronomskih meril. Kaže, da so orientacije v arhitekturi in prominentne točke lokalnega horizonta omogočale uporabo observacionalnega koledarja, ki je bil potreben za napovedovanje pomembnih sprememb v naravi in učinkovito načrtovanje ustreznih poljedelskih dejavnosti: spomnimo se, da uradni koledar ni bil primeren za te namene, ker ni ohranjal stalne korelacije s tropskim letom (Šprajc *s. a.*).

Nekatere izmed sorazmerno redkih orientacij, ki so zunaj kota letnega gibanja Sonca po horizontu, je mogoče povezati z ekstremi Venerinega gibanja (Aveni 1991a: 292ss; 1991b). Dokazano je bilo, da so vidni ekstremi Venere kot danice in večernice asimetrični in da orientacije proti Veneri najverjetneje ustrezajo skrajnim točkam gibanja večernice vzdolž zahodnega horizonta (Šprajc 1993; 1996a: 23ss, 72ss; 1996b: 32ss, 170ss; *cf.* H. M. Bricker - V. R. Bricker 1996). Zdi se, da so z Venero povezane alineacije, čeprav ne proti ekstremom, vključene tudi v tempelj 22 v Copánu (Closs *et al.* 1984; Šprajc 1987-88; 1996a: 85ss; 1996b: 99ss). Nekaj neobičajnih orientacij se morda nanaša na posamezne svetle zvezde (Aveni 1991a: 282ss; Galindo 1994: 148s; Peeler - Winter 1995).

Astronomska merila so bila, kot vse kaže, upoštevana tudi pri oblikovanju posameznih arhitektonskih elementov, ki na določene datume omogočajo igro svetlobe in sence ali tako imenovane solarne hierofanije. Enega najbolj znanih pojavov te vrste je mogoče opazovati na Kukulcánovem templju v Chichén Itzáju v dnevih okrog ekvinokcijev, ko se malo pred sončnim zahodom obrisi stopničaste piramide projicirajo na zahodno balustrado severnega stopnišča in sestavljajo osvetljene trikotnike, ki dajejo videz spuščajoče se kače (Aveni 1991a: 321s).

Umetno modificirana votlina z navpičnim jaškom v Xochicalcu (tako imenovana Sončeva jama) in komora z jaškom v strukturi P v Monte Alánu sta dve pripravi, ki sta po formalnih karakteristikah podobni in sta najbrž imeli podobne funkcije. Čeprav so ju lahko uporabljali za določevanje dnevov zenitnega prehoda Sonca, sta bili verjetneje namenoma načrtovani tako, da sta dovoljevali vstop sončnim žarkom samo v določenih časovnih razponih (slika 6). Tudi nedavno odkrite jame v Teotihuacanu so očitno imele enako funkcijo, primerljivo orientacijam: prvi in zadnji vstop sončnih žarkov je bilo mogoče opazovati ob pomembnih datumih, ki jih ločijo koledarsko signifikantni intervali (Aveni - Hartung 1981; Broda 1982a: 90ss; Tichy 1991: 31ss; Galindo 1994: 144ss; Morante 1993; 1996; o drugih solarnih hierofanijah gl.: Anderson *et al.* 1981; Galindo 1994: 154ss; Šprajc 1995).

Sklep

Pričujoči prispevek je zgolj kratka sinteza rezultatov dosedanjega preučevanja mezoameriške astronomije. Poznavanje posameznih kulturnih regij v Mezoameriki je dokaj raznoliko, kar odseva ne le različno razpoložljivost podatkov, temveč tudi preference v zanimanju raziskovalcev.

Večina podatkov, ki omogočajo oris razvoja astronomskega znanja in povezanih konceptov, izvira z mezoameriškega jugovzhoda, zlasti z območja, kjer so živeli Maji, ki so razvili ne le edino pravo pisavo in najbolj sofisticirano verzijo koledarskega sistema, temveč tudi astronomsko znanje, ki je preseglo tovrstne dosežke drugje po Mezoameriki in v predkolumbovskem Novem svetu na splošno. Osnovni elementi koledarja, skupaj z dolgim štetjem, datirajo iz predklasičnega obdobja, kar kaže na zgodnji izvor prvih sorazmerno eksaktnih dognanj o navideznem gibanju nebesnih teles. Pospešen razvoj astronomije v klasičnem obdobju najdemo v majevskih napisih, v katerih so izpričani pojav in izpopolnjevanje lunarnega štetja, poznavanje ciklov mrkov in opazovanje planetov. Različni vidiki astronomije in koledarja Majev so ohranjeni tudi v postklasičnih kodeksih, ki pa so aktualizirane kopije prejšnjih verzij, zato gre verjetno za znanje in predstave, podedovane iz klasičnega obdobja (cf. Lounsbury 1978: 808ss).

Preučevanje alineacij v arhitekturi vse bolj napreduje in daje pomembne izsledke. Vemo, da vzorci orientacij izražajo časovne in regionalne variacije (cf. Aveni - Hartung 1986; Tichy 1991); prav tako lahko zatrdimo, da so bile ceremonialne in upravne stavbe v Mezoameriki orientirane praviloma na osnovi astronomskih meril, predvsem proti določenim položajem Sonca na horizontu. Gibanje Sonca vzdolž obzornice je ponazarjalo potek letnega cikla, zato so smeri proti vzhajališčem in zahajališčem Sonca na določene dneve pomenile prostorsko materializacijo tistih obdobj tropskega leta, ki so bila zaradi tega ali onega razloga pomembna. Tako lahko razumemo, zakaj sta bila čas in prostor nerazdružljivo povezani kategoriji v mezoameriškem pogledu na svet (Aveni 1991a: 176ss; Tedlock 1992: 19). Prav tako je razumljivo, da so smeri, ki so ustrezale signifikantnim pozicijam Sonca na horizontu, postale posvečene: nebo je veljalo za podobo božanske popolnosti in dovršenega reda, ki sta mu bila zemeljski in človeški red podrejena; astronomske orientacije templjev, pa tudi nekaterih rezidenc vladarjev, ki so kot ljudje bogovi bili odgovorni za pravilen potek naravnih ciklov, torej izražajo poskus starih Mezoameričanov, da nebeški red poustvarijo in ovekovečijo v svojem zemeljskem okolju (cf. Broda 1982a: 101s; 1992: 42; Aveni - Hartung 1986: 8; Aveni 1991a: 247s).

Nosilci najbolj sofisticiranega astronomskega znanja so pripadali duhovščini, ki je bila kot del elitnega družbenega sloja neposredno povezana z vladajočimi strukturami. Majevski napis in kolonialni viri pričajo o skrbi vladarjev za dogajanje na nebu; še več, na osnovi tega, kar vemo o Nezahualcōyotlu in Nezahualpilliju,

knezih azteške zaveznice Texcoco, in če se spomnimo nalog, ki jih je po razpoložljivih virih moral azteški cesar Motecuhzoma Xocoyotzin uradno prevzeti med obredom ustoličenja, je mogoče soditi, da so celo vladarji sami imeli dolžnost slediti gibanju nebesnih teles (Aveni 1991a: 23ss, 48; Morante 1996: 252, 291ss). Astronomija je imela kompleksno družbeno vlogo. Tako kot v katerikoli družbi, katere preživljanje temelji na poljedelstvu, je moralo biti tudi med Mezoameričani dokaj pomembno z gotovostjo predvideti letne klimatske variacije, to pa je bilo mogoče na osnovi opazovanja ponavljajočih se nebesnih pojavov in njihovega ujemanja s periodičnimi spremembami v naravi. Svečeniki - astronomi, katerih napovedi so bile bolj zanesljive in načrtovanje letnih dejavnosti učinkovitejše, so gotovo uživali večji ugled: čim pravilnejša je bila razporeditev del v poljedelskem ciklu, tem večjo produktivnost je bilo mogoče doseči, s tem pa tudi izboljšati življenjske razmere in omogočiti preživetje vse številnejše populacije. Vendar razvoja astronomije ni mogoče razlagati zgolj z vidika praktične uporabnosti tega znanja. Verovanja, povezana z nebesnimi pojavi, so bila že od nekdaj vključena v pogled na svet, s katerim si je človek razlagal sestavo in urejenost svojega naravnega in družbenega okolja, toda z nastankom in razvojem družbene stratifikacije se je njihova vloga začela spreminjati: vladajoči sloj jih je primerno modificiral in izkoristil kot instrument ideološke dominacije; ker je skušal ustvariti vtis, da je skupaj z božanstvi soodgovoren za pravilno funkcioniranje vesolja in da je nadaljevanje naravnega reda pogojeno s primernim, od oblasti diktiranim izvajanjem kulta in obrednih dejanj (Broda 1982a: 103ss), je bilo v službi teh ambicij tudi izpopolnjevanje astronomskega znanja, saj je pripomoglo k natančnejšemu določanju primerne časa za ceremonije. Poleg tega so zanesljive napovedi nebesnih dogodkov nedvomno vzbujale občudovanje množic, pravilne astrološke prerokbe pa so pripomogle k legitimaciji oblasti in upravičevale privilegije vladarjev, obenem pa tudi njihovih najbližjih sodelavcev in služabnikov, ki so se posvečali verskim zadevam, astronomiji in koledarju.

Razvoj astronomskega znanja in s tem povezanih idej ter dejavnosti je bil pogojen z geografsko lokacijo, ekološkimi okoliščinami ter ekonomskim in družbenopolitičnim razvojem predšpanskih družb. V različnih geografskih širinah vzbujajo pozornost različni nebesni pojavi, zato mezoameriška astronomija nedvomno odseva posebnosti, ki so značilne za nebo in gibanje nebesnih teles v tropskih širinah (cf. Aveni 1991a: 66ss). Poleg tega pa je pomen, ki ga določena družba pripisuje ponavljajočim se astronomskim pojavom, odvisen od zveze med temi pojavi in

21 Praviloma orientacije ne registrirajo natančnih ekvinokcijev, temveč tako imenovane dneve četrtni leta (23. marec in 21. september; Šprajc s. a.).

22 Mnenje, popularno pred desetletji, da se te orientacije nanašajo na zahode Sonca v dnevih njegovih zenitnih prehodov, je zmotno (cf. Tichy 1991: 64ss). Najnovejša študija o astronomiji v Teotihuacanu: Morante 1996.

sezonskimi spremembami v naravi, zlasti pa od pomembnosti opaženih ujemanj v vsakdanjem življenju, upoštevajoč načine preživljanja, razpoložljivo tehnologijo in raven kulturnega razvoja na splošno. Drugače povedano, astronomski koncepti in njihove družbene funkcije odsevajo naravno in družbeno stvarnost njihovih tvorcev (cf. Aveni 1989b; Broda 1992: 38s; Šprajc 1996a: 127; 1996b: 24s, 69s). Mezoameriška arheoastronomija ima torej relevantno mesto v antropoloških vedah, saj s tem ko skuša pojasniti raznovrstne kulturne manifestacije, povezane z opazovanjem nebesnih teles, dopolnjuje globalno razumevanje funkcioniranja mezoameriških družb in njihovih zgodovinskih poti, pa tudi splošnih procesov kulturne evolucije.

Bibliografija

- ANDERSON, Neal S. - Moisés MORALES - Alfonso MORALES
1981 A solar alignment of the Palace tower at Palenque. *Archaeoastronomy: The Bulletin of the Center for Archaeoastronomy* 4, No. 3: 34-36.
- AVENI, Anthony F.
1981 *Archaeoastronomy*. V: M. B. Schiffer, ur., *Advances in archaeological method and theory*, vol. 4, New York: Academic Press: 1-77.
1982 ur., *Archaeoastronomy in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
1988 ur., *New directions in American archaeoastronomy*. BAR International Series 454, Oxford.
1989a ur., *World archaeoastronomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
1989b Introduction: whither archaeoastronomy? V: A. F. Aveni, ur., *World archaeoastronomy*, Cambridge: Cambridge University Press: 3-12.
1991a *Observadores del cielo en el México antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica (prev.: J. Ferreiro; orig.: *Skywatchers of ancient Mexico*, Austin: University of Texas Press, 1980).
1991b The real Venus-Kukulcan in the Maya inscriptions and alignments. V: V. M. Fields, ur., *Sixth Palenque Round Table, 1986*. Norman: University of Oklahoma Press: 309-321.
1992a ur., *The sky in Mayan literature*. New York-Oxford: Oxford University Press.
1992b The Moon and the Venus Table: an example of commensuration in the Maya calendar. V: A. F. Aveni, ur., *The sky in Mayan literature*, New York-Oxford: Oxford University Press: 87-101.
1996 (recenzija) *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*, David Freidel, Linda Schele, and Joy Parker. *American Anthropologist* 98 (1): 197s.
- AVENI, Anthony F.- Gordon BROTHERSTON
1983 ur., *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American computations of time*. BAR International Series 174, Oxford.
- AVENI, A. F.- E. E. CALNEK - H. HARTUNG
1988 Myth, environment, and the orientation of the Templo Mayor of Tenochtitlan. *American Antiquity* 53 (2): 287-309.
- AVENI, Anthony F.- Horst HARTUNG
1981 The observation of the Sun at the time of passage through the zenith in Mesoamerica. *Archaeoastronomy* No. 3 (*Journal for the History of Astronomy*, supplement to vol. 12): S51-S70.
1986 *Maya city planning and the calendar*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 76, part 7, Philadelphia.
- AVENI, Anthony F.- Lorren D. HOTALING
1994 Monumental inscriptions and the observational basis of Mayan planetary astronomy. *Archaeoastronomy* No. 19 (*Journal for the History of Astronomy*, supplement to vol. 25): S21-S54.
- AVENI, Anthony F.- Gary URTON
1982 ur., *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics*. Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 385, New York.
- BRICKER, Harvey M.- Victoria R. BRICKER
1983 Classic Maya prediction of solar eclipses. *Current Anthropology* 24 (1): 1-23.
1992 Zodiacal references in the Maya codices. V: A. F. Aveni, ur., *The sky in Mayan literature*. New York-Oxford: Oxford University Press: 148-183.
1996 Astronomical references in the Throne Inscription of the Palace of the Governor at Uxmal. *Cambridge Archaeological Journal* 6 (2): 191-229.
- BRICKER, Victoria R.- Harvey M. BRICKER
1986 The Mars Table in the Dresden Codex. V: E. Wyllys Andrews V, ur., *Research and reflections in archaeology and history: Essays in honour of Doris Stone*, Middle American Research Institute Publ. 57, New Orleans: Tulane University: 51-80.
1988 The seasonal table in the Dresden Codex and related almanacs. *Archaeoastronomy* No. 12 (*Journal for the History of Astronomy*, supplement to vol. 19): S1-S62.
- BRODA, Johanna
1982a Astronomy, cosmovisión, and ideology in pre-Hispanic Mesoamerica. V: A. F. Aveni-G. Urton, ur., *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics*, Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 385, New York: 81-110.
1982b La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto de las Pléyades. V: F. Tichy, ur., *Space and time in the cosmovision of Mesoamerica*. Lateinamerika Studien 10, München: Universität Erlangen-Nürnberg-Wilhelm Fink Verlag: 129-157.
1986 Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico. V: M. A. Moreno Corral, ur., *Historia de la astronomía en México*, México: Fondo de Cultura Económica (La Ciencia desde México 4): 65-102.
1992 Interdisciplinaridad y categorías culturales en la arqueoastronomía de Mesoamérica. *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana* no. 19: 23-44.
1993 Astronomical knowledge, calendrics, and sacred geography in ancient Mesoamerica. V: C. L. N. Ruggles - N. J. Saunders, ur., *Astronomies and cultures*, Niwot: University Press of Colorado: 253-295.
- BRODA, Johanna-Stanislaw IWANISZEWSKI-Lucrecia MAUPOMÉ
1991 ur., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4).
- CARLSON, John B.
1975 Lodestone compass: Chinese or Olmec primacy? *Science* 189 (4205): 753-760.
1983 The Grolier Codex: a preliminary report on the content and authenticity of a thirteenth-century Maya Venus almanac. V: A. F. Aveni-G. Brotherston, ur., *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American computations of time*, BAR International Series 174, Oxford: 27-57.
1991 *Venus-regulated warfare and ritual sacrifice in Mesoamerica: Teotihuacan and the Cacaxtla star wars connection*. Center for Archaeoastronomy Technical Publication no. 7, College Park, MD.
- CASO, Alfonso
1967 *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 6).
- CASTILLO F., Victor M.
1971 El bisiesto náhuatl. *Estudios de Cultura Náhuatl* 9: 75-104.
- CLOSS, Michael P.
1983 Were the ancient Maya aware of the precession of the equinoxes? *Archaeoastronomy: The Journal of the Center for Archaeoastronomy* 6: 165-171.
1992 Some parallels in the astronomical events recorded in the Maya codices and inscriptions. V: A. F. Aveni, ur., *The sky in Mayan literature*, New York-Oxford: Oxford University Press: 133-147.
1994 A glyph for Venus as evening star. V: V. M. Fields, ur., *Seventh Palenque Round Table, 1989*, San Francisco: The Pre-Columbian Art Research Institute: 229-236.
- CLOSS, Michael P.- Anthony F. AVENI - Bruce CROWLEY
1984 The Planet Venus and Temple 22 at Copán. *Indiana* 9:

- 221-247.
COE, Michael D.
1973 *The Maya scribe and his world*. New York: The Grolier Club.
1992 *Breaking the Maya code*. London: Thames & Hudson.
- EDMONSON, Munro S.
1988 *The book of the year: Middle American calendrical systems*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- FAHMEL BEYER, Bernd
1993 El empleo de una brújula en el diseño de los espacios arquitectónicos en Monte Albán, Oaxaca, México: 400 a. c. - 830 d. c. *Revista Española de Antropología Americana* 23: 29-40.
- FIERRO GOSSMAN, Julieta-Jesús GALINDO TREJO-Daniel FLORES GUTIÉRREZ
1991 *Eclipse total de Sol en México, 1991*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
FLORES GUTIÉRREZ, J. Daniel
1995 ur., *Coloquio Cantos de Mesoamérica: Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Astronomía - Facultad de Ciencias.
FOX, James A.- John S. JUSTESON
1978 A Mayan planetary observation. *Contributions of the University of California Archaeological Research Facility* 36: 55-59.
FREIDEL, David - Linda SCHELE - Joy PARKER
1993 *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*. New York: William Morrow.
GALINDO TREJO, Jesús
1994 *Arqueoastronomía en la América antigua*. México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología - Equipo Sirius.
GIBBS, Sharon L.
1980 La calendárica mesoamericana como evidencia de actividad astronómica.V: A. F. Aveni,ur., *Astronomía en la América antigua*, México: Siglo XXI (trad.: L. F. Rodríguez Jorge; orig.: *Native American astronomy*, Austin: University of Texas Press, 1977: 43-61.
GIRARD, Rafael
1962 *Los mayas eternos*. México: Antigua Librería Robredo.
GONZÁLEZ TORRES, Yólotl
1991 Los precursores de los estudios sobre los astros en Mesoamérica.V: J. Broda - S. Iwaniszewski - L. Maupomé,ur., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4: 13-23.
IWANISZEWSKI, Stanislaw
1994a Archaeology and archaeoastronomy of Mount Tlaloc, Mexico: a reconsideration. *Latin American Antiquity* 5 (2): 158-176.
1994b De la astroarqueología a la astronomía cultural. *Trabajos de Prehistoria* 51 (2): 5-20.
JUSTESON, John S.
1989 Ancient Maya ethnoastronomy: an overview of hieroglyphic sources.V: A. F. Aveni,ur., *World archaeoastronomy*, Cambridge: Cambridge University Press:76-129.
KELLEY, David H.
1976 *Deciphering the Maya script*. Austin-London: University of Texas Press.
1989 Mesoamerican astronomy and the Maya calendar correlation problem.V: *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas*, vol. I, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas: 65-95.
KÖHLER, Ulrich
On the significance of the Aztec day sign «Olin». V: F. Tichy, ur., *Space and time in the cosmivision of Mesoamerica*, Lateinamerika Studien 10, München: Universität Erlangen-Nürnberg-Wilhelm Fink Verlag: 111-127.
1989 Comets and falling stars in the perception of Mesoamerican Indians.V: A. F. Aveni, ur., *World archaeoastronomy*, Cambridge: Cambridge University Press: 289-299.
1991a Conceptos acerca del ciclo lunar y su impacto en la vida diaria de indígenas mesoamericanos.V: J. Broda - S. Iwaniszewski - L. Maupomé,ur., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4): 235-248.
1991b Conocimientos astronómicos de indígenas contemporáneos y su contribución para identificar constelaciones aztecas.V: J. Broda-S. Iwaniszewski-L. Maupomé,ur., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4): 249-265.
1995 *Chonbilal ch'ulelal - alma vendida: Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericanas en una oración en maya-tzotzil*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
KRUPP, E. C.
1983 *Echoes of the ancient skies: The astronomy of lost civilizations*. New York: Harper & Row.
LEHMANN, Walter
1968 Eclipses solares, cometas y otros fenómenos en anales mexicanos. *Traducciones Mesoamericanistas* no. 2: 31-43.
LIPP, Frank Joseph
1983 *The Mije calendrical system: Concepts and behavior*. Ann Arbor: University Microfilms International.
LOUNSBURY, Floyd G.
1978 Maya numeration, computation, and calendrical astronomy.V: C. Gillispie,ur., *Dictionary of scientific biography*, vol. 15, suppl. I, New York: Charles Scribner's Sons: 759-818.
1982 Astronomical knowledge and its uses at Bonampak, Mexico.V: A. F. Aveni,ur., *Archaeoastronomy in the New World*, Cambridge: Cambridge University Press: 143-168.
1983 The base of the Venus Table of the Dresden Codex, and its significance for the calendar-correlation problem.V: A. F. Aveni - G. Brotherston,ur., *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American computations of time*, BAR International Series 174, Oxford: 1-26.
1989 A Palenque king and the planet Jupiter.V: A. F. Aveni, ur., *World archaeoastronomy*, Cambridge: Cambridge University Press: 246-259.
LOVE, Bruce
1994 *The Paris Codex: Handbook for a Maya priest*. Austin: University of Texas Press.
1995 A Dresden Codex Mars Table? *Latin American Antiquity* 6 (4): 350-361.
LUPO, Alessandro
1991 La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca. In: J. Broda - S. Iwaniszewski - L. Maupomé, ur., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4): 219-234.
MALMSTRÖM, Vincent H.
1978 A reconstruction of the chronology of Mesoamerican calendrical systems. *Journal for the History of Astronomy* 9: 105-116.
1981 Architecture, astronomy, and calendrics in pre-Columbian Mesoamerica. V: R. A. Williamson,ur., *Archaeoastronomy in the Americas*, Los Altos: Ballena Press-College Park: The Center for Archaeoastronomy: 249-261.
MARTIN, Frederick
1993 A Dresden Codex eclipse sequence: projections for the years 1970-1992. *Latin American Antiquity* 4 (1): 74-93.
MILBRATH, Susan
1981 Astronomical imagery in the serpent sequence of the Madrid Codex.V: R. A. Williamson, ur., *Archaeoastronomy in the Americas*, Los Altos: Ballena Press-College Park: The Center for Archaeoastronomy: 263-284.
MORANTE LÓPEZ, Rubén Bernardo
1993 *Evidencias del conocimiento astronómico en Xochicalco, Morelos*, neobjvljena magistrska naloga. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
1996 *Evidencias del conocimiento astronómico en Teotihuacan*, neobjvljena doktorska disertacija. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
PEELER, Damon E.
1989 Un posible origen solar para el calendario ritual mesoamericano de 260 días. *Notas Mesoamericanas* no. 11: 292-303.
PEELER, Damon E.- Marcus WINTER
1995 Building J at Monte Albán: a correction and reassessment of the astronomical hypothesis. *Latin American*

Antiquity 6 (4): 362-369.

PONCE DE LEÓN H., Arturo

1982 *Fechamiento arqueoastronómico en el altiplano de México*. México: Departamento del Distrito Federal, Dirección General de Planificación.

1991 Propiedades geométrico-astronómicas en la arquitectura prehispánica. V: J. Broda - S. Iwaniszewski - L. Maupomé, ur., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4): 413-446.

PREM, Hanns J.

1983 Das Chronologieproblem in der autochthonen Tradition Zentralmexikos. *Zeitschrift für Ethnologie* 108 (1): 133-161.

1991 Los calendarios prehispánicos y sus correlaciones: problemas históricos y técnicos. V: J. Broda S-Iwaniszewski - L. Maupomé, ur., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4): 389-411.

REMYN, Judith A.

1980 Prácticas astronómicas contemporáneas entre los mayas. V: A. F. Aveni, ur., *Astronomía en la América antigua*, México: Siglo XXI (trad.: L. F. Rodríguez Jorge; orig.: *Native American astronomy*, Austin: University of Texas Press, 1977): 105-120.

REYMAN, Jonathan E.

1975 The nature and nurture of archaeoastronomical studies. V: A. F. Aveni, ur., *Archaeoastronomy in pre-Columbian America*, Austin - London: University of Texas Press: 205-215.

RUGGLES, Clive

1999 *Astronomy in prehistoric Britain and Ireland*. New Haven-London: Yale University Press.

RUGGLES, Clive L. N.-Nicholas J. SAUNDERS

1993 The study of cultural astronomy. V: C. L. N. Ruggles-N. J. Saunders, ur., *Astronomies and cultures*, Niwot: University Press of Colorado: 1-31.

SATTERTHWAITE, Linton

1965 Calendars of the Maya Lowlands. V: G. R. Willey, ur., *Handbook of Middle American Indians*, vol. 3: *Archaeology of southern Mesoamerica, Part Two*, Austin: University of Texas Press: 603-631.

SELER, Eduard

1960-1961 *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vols. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

SEVERIN, Gregory M.

1981 *The Paris Codex: Decoding an astronomical ephemeris*. Transactions of the American Philosophical Society, vol. 71, part 5, Philadelphia.

SIARKIEWICZ, Elzbieta

1995 *El tiempo en el tonalámatl*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Katedra Iberystyki.

SOSA, John R.

1991 Las cuatro esquinas del mundo: un análisis simbólico de la cosmología maya yucateca. V: J. Broda-S. Iwaniszewski-L. Maupomé, ur., *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología 4): 193-201.

STEWART, Joe D.

1984 Structural evidence of a luni-solar calendar in ancient Mesoamerica. *Estudios de Cultura Náhuatl* 17: 171-191.

SPRAJC, Ivan

1982 *O razmerju med arheologijo in etnologijo*. Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 5, Ljubljana.

1987-1988 (1992) Venus and Temple 22 at Copán. *Archaeoastronomy: The Journal of the Center for Archaeoastronomy* 10: 88-97.

1991 *Arheoastronomija*. Ljubljana: Slovensko arheološko društvo.

1993 Orientacije proti Venerinim ekstremom v predšpanski arhitekturi Mezoamerike. *Etnolog: Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja* 3: 87-100.

1995 El Satunsat de Oxkintok y la Estructura 1-sub de Dzibilchaltún: unos apuntes arqueoastronómicos. V: *Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas*, México: Universidad

Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas: 585-600.

1996a *Venus, lluvia y maíz: Simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica 318).

1996b *La estrella de Quetzalcóatl: El planeta Venus en Mesoamérica*. México: Editorial Diana.

s. a. *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (y tisku).

TEDLOCK, Barbara

1992 The road of light: theory and practice of Mayan skywatching. V: A. F. Aveni, ur., *The Sky in Mayan literature*, New York-Oxford: Oxford University Press: 18-42.

TEDLOCK, Dennis-David WEBSTER-Mark Miller GRAHAM-Peter G. ROE-William T. SANDERS

1995 Review feature: *Maya Cosmos: Three thousand years on the shaman's path*, by David Freidel, Linda Schele & Joy Parker. *Cambridge Archaeological Journal* 5 (1): 115-137.

TEEPLE, John E.

1930 *Maya Astronomy. Contributions to American Archaeology* No. 2, Carnegie Institution of Washington Publ. 403: 29-115.

TENA, Rafael

1987 *El calendario mexica y la cronografía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica 161).

THOMPSON, J. Eric S.

1939 The Moon goddess in Middle America: with notes on related deities. *Contributions to American Anthropology and History* No. 29, Carnegie Institution of Washington Publ. 509.

1950 *Maya hieroglyphic writing: An introduction*. Carnegie Institution of Washington Publ. 589, Washington.

1972 *A Commentary on the Dresden Codex: A Maya hieroglyphic book*. Memoirs of the American Philosophical Society vol. 93, Philadelphia.

TICHY, Franz

1991 *Die geordnete Welt indianischer Völker. Ein Beispiel von Raumordnung und Zeitordnung im vorkolumbischen Mexiko*. Das Mexiko-Projekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft vol. 21, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

VILLA ROJAS, Alfonso

1985 Nociones preliminares sobre cosmología maya. *Anales de Antropología* 22: 229-249.

WAERDEN, Bartel L. van der

1974 *Science awakening II: The birth of astronomy*. Leyden: Noordhoff International Publishing-New York: Oxford University Press.

WHITE, Leslie A.

1959 *The evolution of culture: The development of civilization to the fall of Rome*. New York-Toronto-London: McGraw-Hill.

WILLIAMSON, Ray A.

1981 ur., *Archaeoastronomy in the Americas*. Los Altos: Ballena Press-College Park: The Center for Archaeoastronomy.

WOOLARD, Edgar W. - Gerald M. CLEMENCE

1966 *Spherical astronomy*. New York-London: Academic Press.

Maja Rijavec

SALEZIJANSKO MISIJONSTVO IN SLOVENSKA SALEZIJANSKA MISIJONARJA MED JIVARI V EKVADORJU

(Oris salezijanskega misijonskega delovanja v obdobju 1925-1943)

Misijonsko poslanstvo je ena najpomembnejših nalog Cerkve, ki se tega močno zaveda, zato je skozi vso svojo zgodovino misijonsko dejavnost skrbno gojila in vzdrževala. Misijonsko poslanstvo je pravzaprav staro toliko kot Cerkev sama, sledilo pa je Jezusovemu naročilu, naj gredo po svetu in oznanjajo evangelij vsemu stvarstvu (Trdina 1991, 10-12). Posledica tega je bila, da je Cerkev izbirala različne načine in sredstva za širjenje tega naročila. Končni cilj poslanstva je bila in je ljubezen, do nje pa se (po Jezusu) pride le z ljubeznijo.

Misijonska dejavnost Cerkve je najuspešnejša, kadar »uporablja« za dosego svojega cilja ljubezen. Tako je ravnal tudi Jezus in glede na to, koliko je bilo to osnovno poslanstvo, ljubezen, v zgodovini vključeno, toliko bolj so se ljudje približevali idealnemu misijonarju – Jezusu. Poudariti pa je treba tudi, da nosilci Jezusove ljubezni niso bili samo apostoli, duhovniki, ampak je to poslanstvo vsakega kristjana, vsega božjega ljudstva (Trdina 1991, 10).

Tu lahko seveda le govorimo o idealnih možnostih in poslanstvu v »najčistejši« obliki, realnost pa je bila in je še vedno velikokrat daleč od ideala.

S podobo misijonarja se srečujemo v vsakdanjem življenju pri branju knjig, ob gledanju filmov in kolikor različnih virov spoznamo, toliko je različnih obrazov ali

bolje interpretacij misijonarja. Pogosto skušajo viri prikazati realno vlogo misijonarja in misijonskega poslanstva v določenem okolju, kar pa je vedno povezano s subjektivnimi interpretacijami in nazori. Temu se nekako ne moremo izogniti, saj gre za večno vprašanje vere in njenih komponent, ki se iz okolja podzavestno prenašajo na posameznika.

Misijonar je pravzaprav preprosto človek, smrtnik, ki se poda v misijonsko deželo oziroma med določeno ljudstvo, da bi širil evangelij, torej krščansko vero. Vendar v tem primeru ne moremo govoriti o človeku kot o kateremkoli popotniku ali celo etnologu, ki se posveti odkrivanju ljudstva in spoznavanju ljudi ter kultur, tu gre za popolnoma drugačen zorni kot »raziskovanja in spoznavanja«, saj je vodilna sila Cerkev in z njo »nadčloveška« komponenta.

Vendarle se sprašujemo, kaj doživlja misijonar – prav tako človek »zahodne« civilizacije – ob stiku z ljudstvom, katerega navade in običaji so njegovim misljenjskim konceptom in kulturi popolnoma tuji. Ali so zato takšna ljudstva zanj preprosto le »poganski, divji« ljudje, ki se jih še ni dotaknila »božja svetloba« in še vedno živijo v »temi«?

Pri tem se pojavi še vprašanje predsodkov. Ali bi sploh lahko govorili o skupnih predsodkih pri misijonarjih in tudi o predsodkih, ki jih nosimo v sebi vsi, ki nismo misijonarji oziroma pripadniki krščanske vere?

Da bi se rešili takih »prividov«, se je treba seznaniti z misijonskim delom, s konkretnimi razmerami in okoljem, v katerem misijonar deluje, nikakor pa ne smemo pozabiti na poznavanje lastnega prepričanja in zmožnost premagovanja »ovir«, ki nam zastirajo »jasen« pogled na preučevani predmet. Mi, etnologi, se moramo seznaniti z vsemi možnimi zornimi koti raziskave, tako da uporabimo svojo sposobnost mišljenja in človeškega čuta hkrati, predstavimo določeno tematiko čim jasneje in jo rešimo iz oklepa različnih »prividov« ter jo približamo tudi našemu dožemanju.

Da bi na splošno razumeli pomen in potek misijonskega dela, pa tudi delovanje dveh slovenskih salezijanskih

misijonarjev med Jivari v Ekvadorju, moramo spoznati splošne okvire misijonskega dela, nato pa razmere in vodila, ki so določala delo obeh misijonarjev. In če želimo zares razumeti poti, ki vodijo misijonarje v daljne dežele in med tuja ljudstva, se moramo odpraviti po poti konkretnega primera ter slediti mislim, čustvom, nalogam in težavam določenega misijonarja, prek njega pa se nam odpira tudi širša slika okolja in ljudstva, med katerim deluje.

Misijonstvo med slovenskimi Salezijanci

V salezijanski misijonski zgodovini so bile v ospredju misijonske dežele v Srednji in Južni Ameriki ter na Daljnem vzhodu - Indija in Kitajska. Salezijansko misijonstvo je cvetelo predvsem do druge svetovne vojne, ta je namreč ustavila misijonsko dejavnost v celotni Cerkvi.

Po drugi svetovni vojni se je dejavnost razširila predvsem v Afriko, danes potujejo tja misijonarji iz Evrope ali pa iz nekdanjih misijonskih dežel, na primer iz Južne Amerike in Filipinov, Indija pa še vedno spada med misijonske dežele.

Tako v salezijanski zgodovini ločimo tri velika obdobja:

- misijonstvo v Ameriki,
- misijonstvo v Aziji
- in misijonstvo v Afriki.

Prispevek je omejen na drugo obdobje salezijanske misijonske zgodovine, čeprav je bilo tedaj najpomembnejše misijonstvo v Aziji, vendar se časovno ujema z delovanjem slovenskih salezijanskih misijonarjev med Jivari v Ekvadorju, Bogomila Trampuža in Dionizija Vrhovnika.

Salezijanci so prišli v Ljubljano, na Rakovnik, leta 1901, v družbo pa so že prej vstopili nekateri Slovenci, ki so poznali salezijansko dejavnost iz italijanskega okolja. Prvi slovenski salezijanec, doma iz Trsta (klerik Marjan Rosin), je odšel že leta 1891 v Palestino, nato so mu po letu 1900 sledili drugi, ki so se omejili predvsem na dežele Srednje in Južne Amerike. (Šmitek 1991, 305-326)

Drugi je bil klerik Anton Lončar, ki je leta 1901 odšel v Ekvador med Jivare, že leta 1902 pa je odšel v Mehiko duhovnik Janez Zamjen (Cuderman 1986, 33).

Misijonstvo med slovenskimi salezijanci delimo na tri velika obdobja (ki se ujemajo s prej naštetimi kontinenti): **od začetkov do leta 1925, od leta 1925 do konca druge svetovne vojne, od konca druge svetovne vojne do danes.**

Natančneje si bomo pogledali le drugo obdobje, saj sta v tem času v Ekvadorju delovala oba slovenska salezijanska misijonarja.

OBDOBJE OD LETA 1925 DO KONCA DRUGE SVETOVNE VOJNE

Leta 1925 so salezijanci praznovali petdesetletnico prvih salezijanskih misijonov. Tako so v Ljubljani 1. marca 1925 v dvorani hotela Union priredili misijonsko akademijo.

Leta 1929 so začeli izdajati prilogo Salezijanskega vestnika z naslovom Misijonska mladež, v kateri so izhajali članki, ki naj bi pritegnili pozornost mladih in jih vključili v misijonsko delo. To je bilo obdobje razcveta. Po Sloveniji so organizirali misijonske dneve, različne prireditve, gostovali so različni misijonarji (ki so bili na obisku) in z opisi svojih potovanj, nastopi in raznim gradivom predstavljali svoje delo. Misijonarji so s svojimi članki, fotografijami in različnimi predmeti, ki so jih pošiljali domov, skušali navduševati rojake za misijonsko delo. Pošiljali so obleke, okraske, živali, namenjene misijonskemu muzeju na Taboru v Ljubljani, Rakovniku ali različnim misijonskim razstavam.

Leta 1938 je bilo v misijonih že 38 slovenskih salezijancev, predvsem v Srednji in Južni Ameriki, Indiji in na Kitajskem (Cuderman 1986, 37).

Popolnoma drugače pa je bilo v obdobju »mrtvila«, v letih 1941-1945, ko so stiki z misijoni skoraj zamrli; pošta ni prihajala in v salezijanskem tisku ni bilo več zanimivih misijonskih rubrik.

Salezijansko območje misijonskega dela v Južni Ameriki

Salezijanci so začeli delovati v Južni Ameriki po letu 1875. Do 19. stoletja je bil tako velik del obal Južne in Srednje Amerike ter porečij nekaterih rek že evangeliziran. Popolnoma drugačna slika pa je bila v notranjosti, kjer so številna plemena le redko ali le postopoma prihajala v stik z misijonarji in so ohranila svoje običaje in verovanja še v 19. in celo v 20. stoletju. K težavnosti pokristjanjevanja v Južni Ameriki je zelo pripomogla sama kolonizacija, ki se je začela z osvajalci iz Evrope - »conquistadores« (konkvistadorji). Te sta pošiljali španska in portugalska oblast, vendar je bila v Južni Ameriki osvajalna in nato vladna taktika popolnoma drugačna kot v Severni Ameriki. V Severni Ameriki so iztrebili precej avtohtonega prebivalstva, v Južni Ameriki pa so ga skušali »civilizirati« (nasilno ali kako drugače) in ga uporabiti za delovno silo. Misijonarji so prišli sočasno z osvajalci; pošiljali so jih španski kralji, da bi skrbeli za duhovne zadeve priseljencev s stare celine, poleg tega pa širili evangelij med pogani (eden najbolj znamenitih je bil Bartolomé de Las Casas (1474-1566), dominikanec).

Civilizacija in evangelizacija sta se začeli najprej na obalah, veliko težje pa je bilo v notranjosti, na primer ob reki Amazonki in drugih rekah, kjer ponekod še danes živijo plemena s prvotno ureditvijo, plemena ob obalah pa so sprejela novo civilizacijo in se pomešala z novimi naseljenci. Podobno je bilo tudi z evangelizacijo, vendar je v tem primeru prišlo proti koncu 18. in v začetku prejšnjega stoletja do velikih vrzeli v širjenju.

Razmere so bile zelo specifične, saj so duhovniki in redovniki prihajali večinoma s stare celine, niso pa poskrbeli za vzgojo domače duhovščine. Ščasoma so se države začele ena za drugo osvobajati izpod oblasti kolonialistov in vrzeli so postale še večje, ko so z uradniki odhajali tudi misijonarji. Pomanjkanje domačinov, ki bi prevzeli cerkvene službe, se je čutilo še

na začetku 20. stoletja, čeprav je bila Južna Amerika večinoma pokristjanjena in pomeni danes najštevilnejšo katoliško skupnost na svetu.

Te razmere pa so zelo povezane in odvisne tudi od političnih razmer, saj je prav za Južno Ameriko značilno hitro menjavanje družbene ureditve, tako da so bile ob različnih udarih in družbenih spremembah žrtev tudi Cerkev in njene ustanove.

Ko govorimo o misijonskem delu v Južni Ameriki, moramo nujno upoštevati raznolikost, do katere je med evangelizacijo prihajalo med posameznimi deželami in v njih samih (Kolar 1998, 102). Predvsem v osrčju Južne Amerike (na primer v Braziliji, notranji Kolumbiji, Ekvadorju, Gvajani, Venezueli, Peruju, Urugvaju, Paragvaju in Boliviji) so še vedno ostala nekatera plemena (na primer Jivari, Bororo, Ksavanti ...), ki jih vpliv današnje civilizacije še ni popolnoma dosegel.

Treba je poudariti, da so misijonarji s svojim delovanjem in vplivom posamezna plemena neredko obvarovali pred iztrebljenjem. Kljub temu pa je bilo treba tudi veliko žrtvovati – plemena so se morala odreči svoji izvornosti, avtohtonosti in sprejeti nove vrednote, ki jim jih je narekoval boj za preživetje.

Po prihodu salezijancev v Južno Ameriko so posledice njihovega dela zelo hitro zajele Srednjo in Južno Ameriko. Posvetili so se zlasti tistim ljudstvom, ki so bila skoraj pozabljena, zapostavljena ali sploh še neznana. Bistvo salezijanske metode v domačih in tudi zunanjih misijonih je bilo v prepričanju, da je treba versko življenje in dušno oskrbo povezati s poukom in vzgojo. Tako so povsod ustanavljali kmetijske, obrtne in druge šole, odpirali bolnišnice in sirotišnice, organizirali praznovanja, slovesnosti, razstave, športne in kulturne prireditve. Po vzoru salezijancev so se takšnega dela lotili tudi drugi redovi (Šmitek 1991, 13-34).

Ekvador

Specifične gospodarske in politične razmere, ki so zaznamovale Ekvador skozi njegovo zgodovino, se zelo vplivale tudi na delo misijonarjev oziroma na nastanek in delovanje misijonov na tem področju.

Evangelizacijo so začeli frančiškani in dominikanci. Zaradi razseljenosti plemen ob reki Amazonki je bilo misijonsko delo veliko težje. Leta 1699 so Jivari (pleme z območja jugovzhodnega dela Ekvadorja) pregnali dominikance, ki so se zatekli k jezuitom. Ti so nato začeli organizirano misijonstvo, vendar je bil red razpuščen, jezuite pa so med vladanjem generala Joseja Marie Urbina (na oblast je prišel leta 1852) celo pregnali (Vázquez, Martínez Díaz, 1990, 158). Nekatera plemena so ponovno prevzela stare oblike verovanj.

Proti koncu prejšnjega stoletja pa je evangelizacija oživela in Cerkvi se je počasi uspelo bolje organizirati. Danes je Ekvador večinoma krščanski (98,3 odstotka), od tega je nekaj protestantov (1,9 odstotka), ostali pa so katoliki (Cuderman 1986, 65).

Položaj misijonarjev, konkretno salezijancev, je bil vedno odvisen od trenutnih političnih razmer; za njihov prihod v Quito se je zavzel sam predsednik Coramano

(Cuderman 1986, 65).

Prvi salezijanci so prišli leta 1888 in najprej začeli delovati med Jivari. Gradili so ceste, ustanavljali šole, učiteljska, bolnice, telegrafe, radijske postaje, začeli so izhajati prvi časniki v jivarskem jeziku, sestavili so slovnico in slovar. Veliko zaslug so imeli tudi za jivarsko avtonomijo. Danes je tam samostojna inšpektorija z 266 salezijanci (Cuderman 1986, 66).

Za obdobje, ki ga obravnavamo, so značilne sprva stanovitne politične razmere s protiklerikalno liberalno vlado (do prve svetovne vojne), po prvi svetovni vojni pa so zaradi naraščajoče revščine izbruhnili nemiri (kar je vidno tudi iz poročil obeh slovenskih salezijanskih misijonarjev) (Blake 1993, 73).

Slovenski salezijanski misijonarji v Ekvadorju

V številnih cerkvenih ustanovah, ki so zaživele v Ekvadorju po letu 1888 in so jih postavili salezijanci, je delovalo tudi nekaj Slovencev. Prvi je bil klerik Anton Lončar, ki se je rodil 9. januarja 1882 v župniji Brdo in ki je po treh letih delovanja v Ekvadorju utonil pri reševanju otrok iz reke (umrl je 24. aprila 1904).

Od srede dvajsetih do srede tridesetih let je na vzgojnem in šolskem področju deloval duhovnik Bogomil Trampuž, za njim pa še sobrat pomočnik Dionizij Vrhovnik, ki je skrbel za gospodarstvo misijonskih postaj ter pomagal poučevati domačine o poljedelstvu in vrtnarstvu (oba sta podrobneje predstavljena v nadaljevanju).

V letih 1943-1946 je bil voditelj misijonske postaje Macas ob reki Amazonki Mirko Rijavec, doma iz Bovca, ki je šel nato med Slovence v Argentino. Prizadeval si je za naseljevanje Slovencev v Ekvadorju. Nato je prišel tja Venceslav Rijavec, doma iz Kromberka pri Gorici, ki je delal v več župnijah, gradil cerkve, šole in ustanovil več versko-kulturnih organizacij.

Že od leta 1929 je delovala v Ekvadorju tudi salezijanka Veronika Bakan, doma iz Dokležovja; bila je predstojnica več redovnih ustanov, delovala pa je tudi med plemeni v pragozdu.

Medgovor

Ko sem na začetku govorila o podobi misijonarja, kot ga vidimo »navadni« ljudje, sem med drugim imela v mislih tudi primer dveh slovenskih salezijanskih misijonarjev, ki sta delovala med Jivari v Ekvadorju v obdobju 1925-1943.

Jivari so namreč pleme, ki je po svoji kulturi, pa tudi po okolju, v katerem živi, zelo specifično. So jezikovno popolnoma izolirana skupina in po novejših podatkih jih je približno 43.000 do 48.000 (Fericgla 1994, 92-99). Jivaro je skupno ime za veliko, a zelo homogeno etnično skupino v vzhodnem delu Ekvadorja in severovzhodnem delu Peruja, natančneje, naseljujejo območje vzdolž rek Pastaze, Morone in Santiaga, ki so pritoki zgornjega dela Amazonke. To je specifično okolje ekvadorske »montaño«, kjer so vzhodna pobočja Andov poraščena z

deževnim gozdom (Rijavec 1997, 10).

Kot vidimo, gre za območje s tropskim podnebjem, z nenehnim dežjem, močno poraščenostjo in nedostopnostjo. To je tudi eden od razlogov, da je kultura Jivarov ostala toliko časa nedotaknjena (poleg tega pa so se tudi sami dolgo časa uspešno upirali kolonizatorjem – misijonarjem, pa tudi civilne oblasti so jih skušale podrediti in spreobrniti že od 16. stoletja, a jim je to uspelo šele v zadnjih sto letih), vendar pa si je tudi v te odmaknjene dele civilizacija utrla pot, predvsem priseljenci – »peoni«, ki so se ukvarjali s kmetovanjem, z njimi pa so prišli tudi misijonarji.

Vpliv, ki so ga imeli ti dejavniki na kulturo Jivarov, je bil tako močan, da je prihajalo v sami kulturi tega plemena do bolj ali manj drastičnih sprememb. Tako se na primer ni ohranil običaj prepariranja glav oziroma izdelave »čance«, razen mogoče v popolnoma odmaknjenih predelih amazonskega gozda, pa ne zato, ker bi se ljudje skupaj odločili pozabiti pretekle zamere in spore, ampak zaradi intenzivnega nadzora misijonarjev nad življenjem in odločitvami posameznikov, zaradi grožnje vojaške intervencije, zato, ker so se sorodniki žrtev postopoma postarali ali umrli in s seboj odnesli tudi spomin na svoj srd, jezo ter končno tudi zato, ker je bilo čedalje manj mož, ki bi ohranili praktično in obredno znanje, povezano s preparacijo glav (Rijavec 1997, 23).

Tudi interpretacije in podatki različnih misijonarjev o Jivarih in njihovi kulturi so zelo različni. Večina misijonarjev in civilnih oblasti jih omenja kot popolne skeptike, ki so brezbrizni do vseh zakonov, verovanj, duhovnih in metafizičnih vprašanj. Juan de Salinas je leta 1571 celo izjavil, da ti ljudje verujejo le v dejstvo, da se rodijo in da bodo umrli. Vrhunec pa so dosegle obtožbe dominikancev v 19. stoletju, ki so jih imenovali »krute divjake, skrajne pozitiviste in senzualiste«, ki sprejemajo sveto pismo s sarkastičnimi in zlobnimi pogledi (Taylor 1993, 676).

Poskusov osvojitve in kolonizacije Jivarov je bilo veliko, predvsem zaradi območij nahajališč zlata, a največkrat niso bili uspešni. Že dva inkovska vladarja, Inku Topa in njegov sin Huayna Capacu, si jih nista mogla podrediti. Kasneje, leta 1549 jih je obiskala ekspedicija Benavente, potovanja Juana de Salinasa leta 1557 pa so spodbudila nastanek nekaj kolonij, ki pa so jih Jivari že leta 1599 uničili.

Sosednja plemena so izginila, saj so bila verjetno postopoma asimilirana, Jivari pa so ohranili neodvisnost. V naslednjem stoletju so propadli prav vsi poskusi vojaškega in misijonskega osvajanja. Šele leta 1767 so prodrli mednje jezuiti, a so bili še istega leta pregnani, tako so njihovo delo v letih 1790–1803 nadaljevali frančiškani.

Do leta 1850 je bilo misijonsko delo le krinka oziroma pretveza za iskalce zlata in bogastva. Jezuiti so se vrnili leta 1869, toda leta 1873 je bila politična vstaja in leta 1886 so bili ponovno izgnani. Proti koncu stoletja je bilo med Jivari vse več popotnikov, misijonarjev in vojaških ekspedicij, vendar prav nihče ni pustil trajnejšega vpliva. V tem stoletju so se drugim misijonarjem pridružili tudi protestanti, vendar so se Jivari le delno akulturirali (nekateri govorijo še jezik quechua).

Vendar se tudi oni niso mogli ubraniti pred sodobno

civilizacijo, ki je prodirala mednje sicer počasneje, a vztrajno. Njene negativne posledice je bilo čutiti povsod, kjer se ji niso uprli (na primer orožje, alkohol, igre itd.) (Steward 1948, 618).

V nadaljevanju je opisana pot, ki sta jo prehodila oba slovenska salezijanska misijonarja z delom med Jivari, vpeta v zgodovinski okvir in okolje, v katerem sta delovala. V njihovih besedah se zrcali njun spreminjajoči se odnos do ljudi, med katerimi sta živela, saj sta tudi onadva prišla v novo okolje z določenimi predsodki, s katerimi sta se morala v novem svetu nenehno spopadati.

Salezijanski misijon Macas v Ekvadorju

Okrog leta 1935 je predstavljal del apostolskega vikarata Mendez in Gualaquiza, na čelu katerega je bil apostolski vikar msgr. Comin (škof). Poleg neodvisnih misijonov je delovalo v tem času po svetu 23 misijonskih postojank, ki so bile odvisne od škofov in drugih misijonskih družb (Salezijanski vestnik 26/2,4).

Okrog leta 1935 so imeli salezijanci osem velikih misijonskih središč: dva v Argentini, tri v Braziliji, enega v Paragvaju, enega v Venezueli in enega v Ekvadorju. Zanimivo je, da se takrat ni veliko pisalo in govorilo o misijonih v Južni Ameriki, zaradi različnih razlogov: eden naj bi bil, da sodobni Američani ne slišijo radi o svojih revnih prednikih, ki so živeli v teh krajih; tudi število Indijancev se je v teh letih močno znižalo, utapljali so se v morju belcev, ki so množično prihajali v nekdanje popolnoma indijanske kraje; poleg vsega pa je k temu pripomogla evropska civilizacija s svojo senčno stranjo; drugi razlog za »nepopularnost«² južno-ameriškega misijonstva pa je, da Cerkev mnogih krajev ni več imela za misijonske, ker naj bi bili že pokristjanjeni. Vendar je bilo po mnenju salezijanskih misijonarjev v teh letih še nekaj sto tisoč prvotnih prebivalcev, med njimi približno 14.000 Jivarov v Ekvadorju, ki še niso sprejeli nove vere (Salezijanski vestnik 32/4, 66,67).

Bogomil Trampuž se je rodil 13. marca 1908 v Kostanjevici pri Ribnici. Leta 1918 je prišel na Rakovnik in po končani gimnaziji odšel v noviciat na Radno. Leta 1926 je imel zaobljubo in leto kasneje je že odpotoval v Ekvador. Sprva je bil v Quitu, nato pa je odšel v Macas med Jivare, med katerimi je najprej učiteljeval. Salezijanci so tam delovali med priseljenci (imenovali so jih tudi Makabejci) in med domačini (Jivari). Leta 1934 je bil posvečen v duhovnika in kasneje prestavljen na novo delovno mesto – v Sigsig, nato pa v Indanco med iskalce zlata. V Sigsigu je ustanovil oratorij, predvsem pa si je prizadeval za šolstvo, kar mu je priznala tudi država. Leta 1936 se je zadnjič oglasil v katoliških misijonih, s katerimi si je pogosto dopisoval, nato pa je izstopil iz družbe (Cuderman 1986, 66).

Dionizij Vrhovnik se je rodil 12. oktobra 1905 v Vrhovju pri Cerkljah na Gorenjskem. Leta 1928 je prišel na Rakovnik, kjer je bil vrtnar. Leta 1930 je začel noviciat na Radni in imel naslednje leto prve zaobljube. Leta 1932 je odšel kot misijonar v Ekvador, v Macas, kjer je

deloval tudi Bogomil Trampuž. Dionizij ga je večkrat spremljal na misijonska potovanja. Njegova prva naloga je bila skrb za gospodarstvo v misijonu, hkrati pa je domačine poučeval poljedelstvo. Uvajal je nove kulture, primerne za vlažne podnebne razmere. Leta 1942 je bil prestavljen v Suco in nato je leta 1949 ali 1950 izstopil iz družbe (Cuderman 1986, 66,67).

Duhovnik Bogomil Trampuž

Med Jivari v misijonu Macas v Ekvadorju je deloval v letih 1927–1933. Tu je bil posvečen tudi v duhovnika. Nato je bil premeščen v misijon Sigsig (prav tako v Ekvadorju), kasneje pa v misijon v Indanci, kjer je okrog leta 1936 deloval med iskalci zlata (imenovanimi »mineros«).

Januarja leta 1927 se je kot klerik napotil v Ekvador. Pismo o potovanju, ki ga je pisal tovarišem na Rakovnik, je bilo objavljeno v Salezijanskem vestniku (Salezijanski vestnik 23/3, 50-54). V njem opisuje svoje potovanje od Torina (salezijanskega središča) do Ekvadorja, kjer je bil določen za delo v misijonu med plemenom Jivaro.

Zanimiv je podatek, da so se ob pristanku morali preobleči v civilne obleke, da ne bi imeli težav, saj so bile oblasti v Ekvadorju katoliški cerkvi zelo sovražne (v Ekvadorju so se namreč oblasti nenehno menjavale, predvsem liberalne in konservativne, vmes pa so bile tudi številne vojaške vstaje, predhodnice vojaške diktature) (Salezijanski vestnik 23/3, 53; Vásquez, Martínez Díaz, 1990, 157-158).

Bogomil Trampuž omenja tudi, da je v Ekvadorju pred petindvajsetimi leti, torej na začetku 20. stoletja, deloval slovenski salezijanski misijonar Anton Lončar, ki ga je nekega dne, ko se je šel z gojenci kopat v morje, zadela kap in je utonil.

Po naporni ježi in vožnji z nekakšnim poštnim avtomobilom so prispeli v Cuenco, središče apostolskega vikarata Mendez in Gualaquiza. Ta je po njegovem mnenju, zaradi velike odmaknjenosti, pomanjkanja prometnih povezav, nenaklonjenosti ekvadorske vlade in pomanjkanja denarnih sredstev eden izmed najtežavnejših salezijanskih misijonov. Šlo je za eno najrevnejših redovnih provinc, kjer primanjkovalo osebja, denarja in institucij. Trampuža so določili za delovanje v Macasu, kjer misijonsko delo še ni pustilo večjih sledov, Jivari naj bi bili še vedno »krvoločni«, nedostopni; poboji in krvno maščevanje so se nenehno vrstili. Velika težava pri misijonstvu je bil tudi jezik, saj so jivarski jezik obvladali le trije misijonarji, Jivari pa niso znali španskega jezika.

Leta 1928 je dobil novo nalogo, prevzel naj bi vodstvo zavoda za dečke indijanskega rodu in mesticev ter jih poučeval poljedelstva. Ti gojenci se po njegovih besedah močno razlikujejo od gojencev v Evropi, zanje naj bi bili značilni predvsem lenoba in občutljivost, delo naj bi celo sovražili in že samo pometanje cerkve je bilo zanje težava, saj so ga spremljali vzdihni in stokanje; občutljivi pa naj bi bili kot najbolj razvajena mestna gospoda, saj ob vsaki najmanjši vročini vzdihujejo in tarnajo, kot da bodo vsak trenutek umrli (Salezijanski vestnik 24/3, 41). Gre za očitno razliko v mišljenjskih konceptih dveh nasprotujočih si kulturno pogojenih vedenjskih vzorcev.

Bogomil Trampuž sicer pogreša civilizacijo in priložnost za zadostitev lastnih potreb, ki jih je bil deležen doma, vendar pa je služabnik Cerkev, mož s poslanstvom, čigar naloga je rešiti Jivare brezverja (nanje gleda največkrat kot na otroke, velikokrat podcenjujoče) in jim pokazati pravo pot. To je nekakšna rdeča nit v vseh njegovih pismih in poročilih, vendarle je viden počasen prehod v osebnejši odnos, ki ga je navezal z njimi kot človek. Sčasoma so ga začele zanimati zgodbe posameznikov, vsaka oseba dobi zanj pomen in vsebino ter ozadje, ki pravzaprav nima nič opraviti z vero in njegovo misijo. To je očitno v pismu z dne 1. marca 1928, kjer opisuje, kako je zbolel in nato umrl neki mladi Jivar, ki je hodil k njemu v šolo šele tri mesece. Pri svojem delu se je moral namreč spopasti tudi s seboj, s svojimi čustvi, mislimi, nazori in predsodki.

V večini poročil omenja, da so Jivari misijonarjem večinoma naklonjeni, nikoli ni prišlo do kakšnega incidenta, ki bi dokazoval nasprotno, tako bi resnično lahko ovrgli govorice, da so Jivari misijonarjem sovražni in jih celo pobijajo (Salezijanski vestnik 26/6, 127).

Jivari se mu predvsem smilijo, ker kot pravi on, tavajo v temi poganstva kot divje zveri, brez Boga, brez kakega višjega cilja. Kljub temu pa čuti, da so mu z vsakim dnem bližji, s tem pa mu je bližje tudi razumevanje njihovega načina življenja in njihove kulture.

Leta 1932 se mu je pridružil še en slovenski salezijanski misijonar – sobrat pomočnik Dionizij Vrhovnik. Eno leto sta skupaj skrbela za misijon v Macasu, leta 1934 pa je bil Bogomil Trampuž premeščen v Sigsig, kjer si je, kot je zapisal, po šestih letih delovanja v Macasu poiskal nov dom (Salezijanski...30/6,120-121). Tam je postal ravnatelj oratorija in mladinskega krožka, poleg tega pa tudi podžupnik svetišča Marije pomočnice.

Po letu 1934 ni več pošiljal poročil v Salezijanski vestnik. O njem vemo le, da se je leta 1936 zadnjič oglašil v katoliških misijonih, potem pa je izstopil iz salezijanske družbe (Cuderman 1986, 66).

Sobrat pomočnik Dionizij Vrhovnik

Spomladi leta 1932 se je Bogomilu Trampužu v Ekvadorju pridružil slovenski salezijanski misijonar, sobrat pomočnik Dionizij Vrhovnik. V Macasu in v Mendezu je moral zaradi slabih vremenskih razmer čakati 12 dni (Mendez je oddaljen tri dni hoda od Macasa in enako od Cuence). Med čakanjem so v Mendezu praznovali praznik Marije pomočnice; podrobno opisuje udeležence in priprave, pa tudi samo slovesnost. V opisu tega dogodka imamo pred sabo verno sliko ekvadorskega ljudstva: hrup in sijaj, godba, streljanje, popivanje, njihova srca pa naj bi bila prazna, saj v njih ni globoke, resnične vere. Vendar se zaveda, da jih misijonarji lahko pridobijo le z »zvižjaci«, in sicer prav s hrupom in različnimi darili. Misijonarji so se torej zavedali svojega početja, vendar pa je bilo njihovo ravnanje podrejeno enemu samemu »edinemu pravemu« cilju – širjenju katoliške vere in s tem širjenju vpliva Cerkev.

Ob prihodu v Macas je ugotovil, da je tam le del

kristjanov, drugi so še vedno pogani; druga zmota, s katero se je moral sprijazniti, pa je bila, da je bil prepričan o velikem bogastvu salezijancev v Ameriki. Opisuje tudi način misijonstva v Macasu: vsako nedeljo gre po en duhovnik skupaj z enim bogoslovcem (v Macasu so samo trije) ali laikom na določen kraj, oddaljen nekaj ur hoda. Tam se sestanejo z Jivari in naseljenci in opravijo sveto mašo ter katekizem. Drug duhovnik pa naj bi s spremljevalcem odšel v drug kraj, vendar to v Macasu ni možno, saj je duhovnik le Bogomil Trampuž in ta se z gospodom Pochom vedno napoti v Rio Blanco, saj ni ne sredstev ne misijonarjev, da bi lahko šli na več strani (Salezijanski vestnik 30/6, 28).

O verovanju Jivarov piše, da verujejo v nesmrtnost duše, da poznajo pojma nebes in pekla ter da imajo celo nekaj predstav o Bogu, zato naj bi jim bilo misijonsko delo nekoliko olajšano, saj jim morajo te pojme le pojasniti (nekaj od tega bi verjetno moralo držati, saj bi le tako lahko razložili dokaj hitro dojetje in sprejemanje krščanskih pojmov in simbolov ter njihovo vključevanje v jivarske koncepte verovanja).

Odnosi med Jivari in misijonarji so po njegovem mnenju zelo dobri, Jivari naj bi imeli misijonarje radi, do drugih belcev pa so nezaupljivi, saj jim ti velikokrat pokradejo še tisto, kar imajo, zato Jivarov največkrat ne bomo našli tam, kjer so se naselili belci. Pravi, da za Jivare ne velja pregovor »kdor laže, tudi krade«, saj naj bi zelo dobro lagali, kradli pa nikoli; prilastijo si le ženo drugega, a to je ena od navad, zelo pogosto je krvno maščevanje – okradeni umori tatu, sorodniki umorjenega pa zahtevajo povračilo za smrt svojega bližnjega; pri tem se maščevanje seli celo iz roda v rod (Salezijanski vestnik 30/6, 28-29).

Vendar pa se mu ni uspelo vključiti v misijonsko delo tako, kot je pred njim uspelo Bogomilu Trampužu; pogosto se mu namreč toži po domu, saj naj bi bili delavci v misijonu leni, ljudje čisto drugačni in če le za hip odmakne od njih oči, takoj nehajo delati. Njegova naloga je bila skrb za gospodarstvo in poučevanje domačinov v poljedelstvu, vendar ugotavlja, da so tam težave tudi s prstjo, če hočejo pridelek, jo morajo prinesiti od drugod, saj je na območju misijona zelo slaba; velikokrat pa še tisto malo prsti odplakne močno deževje.

Leta 1938 je misijon v Macasu prizadel hud požar. Do tal je pogorela cerkev in večina poslopij. Misijon je v trenutku izginil, saj so bila vsa poslopja iz lesa, izsušenega od vetrov in vročine. V pismu za Salezijanski vestnik je čutili razočaranje in žalost zaradi izgubljenih dvanajstih let naporenega dela v misijonu.

Vojna, ki je izbruhnila v Evropi, je vplivala tudi na delo v misijonu, delo pri gradnji cerkve Marije pomočnice so morali skoraj popolnoma ustaviti, saj ni bilo več sredstev, da bi delo dokončali. Vendar omenja, da se podoba »zapuščenega« misijona spreminja (tudi sam je veliko pripomogel krčenju gozda okrog misijona in pripravi terena za poljedelske namene). Po njegovih besedah je tudi sam Macas – zdaj že vas – dostopnejši, saj so do njega zgradili široko cesto, vzdolž katere so nasadili sladkorni trs. Na mestu nekdanjega osamljenega, od sveta odrezanega misijona se razvija

nova vas, ki pomeni za to okolje svojevrstno civilizacijo (Salezijanski vestnik 36/9-10, 141).

Zadnje poročilo Dionizija Vrhovnika, ki je izšlo v Salezijanskem vestniku, je iz leta 1943. Piše iz Cuence, kamor je prišel počivat zaradi slabega zdravja, pred tem pa je bil leta 1942 premeščen iz Macasa v Suco (oddaljen en dan hoda od Macasa). Razmere v misijonih so bile v teh letih zelo slabe, saj sta potekali kar dve vojni – druga svetovna vojna, v Ekvadorju pa sta se za ekvadorski vzhod spopadla Ekvador in Peru (leta 1942 je moral Ekvador velik del amazonskega nižavja odstopiti Peruju) (Salezijanski vestnik 39/5, 88; Leksikon Cankarjeve založbe, 246). Ekvador je izgubil skoraj vse ozemlje vzhodno od Andov, pri tem je imel precej škode tudi salezijanski vikariat, poleg tega pa je to območje prizadel tudi hud potres, ki je zahteval veliko človeških žrtev in povzročil precejšnjo materialno škodo.

Dionizij Vrhovnik je preživel v Macasu enajst let, leta 1943 so že dokončali novo cerkev, pričakovali pa so tudi prihod prvih slovenskih naseljencev. Prišli naj bi tudi Slovenci iz Buenos Airesa in v okolici Macasa ustanovili veliko poljedelsko kolonijo (Salezijanski vestnik 39/5, 89).

S tem so se končala poročila in pisma, ki jih je pošiljal na Rakovnik za Salezijanski vestnik. O njem imamo le še podatke, da je leta 1949 ali 1950, tako kot pred njim Bogomil Trampuž, dokončno izstopil iz salezijanske družbe (Cuderman 1986, 67).

Sklepne misli

Vsekakor ta prispevek ni mogel zajeti vseh vidikov in razsežnosti misijonstva, salezijancev na splošno in tudi vlogo omenjenih Slovencev, saj, prvič, delo ni nastalo na terenu (gre predvsem za teoretično raziskovanje problematike, oprto le na literaturo in na pisemske oziroma časopisne vire), in, drugič, pa se tematika neposredno ali kako drugače nanaša na konkretna poročila, pisma obeh salezijanskih misijonarjev, ki so izhajala v Salezijanskem vestniku med letoma 1925 in 1943.

S prispevkom sem želela predstaviti delo in poglede salezijanskih misijonarjev na misijonsko poslanstvo ter seznaniti etnološko javnost, ali bolje etnološki oddelek na Filozofski fakulteti v Ljubljani, z delovanjem obeh slovenskih salezijanskih misijonarjev, ki sta bila v tovrstni literaturi doslej največkrat samo omenjena.

Edini, ki je o njiju napisal nekaj več, je bil Blaž Cuderman, katerega diplomatska naloga (glej bibliografijo) pa ni posvečena le njenemu delu, temveč gre za splošnejši, teoretičen prikaz misijonstva z vidika salezijanskega reda.

Čeprav gre v mojem prispevku le za dva konkretna primera misijonskega delovanja in le za poskus njenega prikaza ter delno interpretacijo, je to tudi tematika, ki je že zaradi svoje neobdelanosti in velike podatkovne ter interpretacijske vrednosti izjemno pomembna za slovenski prostor oziroma predvsem za etnološko preučevanje neevropskih kultur, ki je bilo pred dr. Zmagom Šmitkom še popolnoma neraziskano.

V zvezi s tem bi želela poudariti pomembnost dognanj in upoštevanja vseh možnih vidikov raziskovanja in virov (ki so bili velikokrat prezrti), saj je le tako mogoča popolnejša in kompleksnejša predstavitev določene problematike, širše pa pripomore k širjenju razgledanosti in poglobitvi raziskav.

Tako se nepopolnosti tega pisanja zavedam že sama, vendar je bil moj namen osvetliti in prikazati problematiko dveh pomembnih virov za raziskovanje neevropske kulture (v tem primeru kulture Jivarov), v upanju, da bi to spodbudilo zanimanje za omenjeno tematiko in tudi za samo kulturo, ki je nam, Slovencem, popolnoma tuja, čeprav nam je postala s predstavitvijo obeh salezijanskih misijonarjev nekoliko bližja.

Kot bodoča etnologinja ne vidim smisla le v navajanju podatkov in prikazu različnih kultur, temveč si želim, da bi z raziskanimi temami odprli in širili problematiko spoznavanja lastne in drugih kultur, predvsem pa našli odgovore na antropološka vprašanja o človeku na splošno.

Literatura

- BLAKE, Robert, Oxfordova enciklopedija zgodovine, Od 19. stoletja do danes, DZS, Ljubljana, 1993.
- CUDERMAN, Blaz, Salezijanski misijoni, Slovenski salezijanci in misijoni, diplomska naloga, Teološka fakulteta, Ljubljana, 1986.
- FERICGLA, Josep M., Etnopsiquiatria: Delirios, cultura y pruebas de realidad, Rev. Psiquiatria Fac. Med. Barna., 21, 4, Barcelona, 1994, 92-99.
- KOLAR, Bogdan, Na misijonskih brazdah Cerkev, Mohorjeva družba, Celje, 1998.
- LEKSIKON Cankarjeve založbe, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1988.
- RIJAVEC, Maja Čanca in vloga halucinogenih substanc v življenju Jivarov, seminarska naloga I, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1997.
- SALEZIJANSKI VESTNIK, letniki 21-39, Ljubljana 1925-1943.
- STEWART, Julian H., Handbook of Southamerican Indians: The Tropical Forest Tribes, Washington, 1948, 617-627.
- ŠMITEK, Zmago, Slovenci v misijonih, Zgodovina Cerkev na Slovenskem, Inštitut za zgodovino Cerkev pri Teološki fakulteti v Ljubljani, Mohorjeva družba, Celje, 1991, 305-326.
- ŠMITEK, Zmago, Slovenci v misijonih, Slovenska Cerkev in misijoni, Medškofijski misijonski svet, Ljubljana, 1991, 13-34.
- ŠMITEK, Zmago, Slovenski misijonarji v neevropskih deželah, Klic daljnih svetov, Založba Borec, Ljubljana, 1986, 91-151.
- TAYLOR, Anne Christine, Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro, MAN, 28, London, 1993, 653-678.
- TRDINA, Ivanka, Misijonsko poslanstvo Cerkev, Slovenska Cerkev in misijoni, Medškofijski misijonski svet, Ljubljana, 1991, 10-12.
- VÁZQUEZ, German.; MARTÍNEZ DÍAZ, Nelson, Historia de América Latina, SGEL, Madrid, 1990.

PARA BRILLAR LA PINTA

(Da si zbistriš glavo)

Med študijem etničnih skupin v Kolumbiji, v letih 1985-1987, sem si občasno zaželel odmora pri teoretskem razglabljanju in delo v arhivih ter knjižnicah popestriti s terenskim delom. Seveda sem po Kolumbiji precej potoval, toda poti so bile kljub obiskom pri različnih indijanskih skupinah še vedno bolj turistične narave ali, lahko bi tudi rekli, sondaža terena. Tokrat sem se na teren pripravil in odšel z izdelanim načrtom.

Preučeval naj bi vpliv halucinogenov, narkotikov oziroma poživil na šamana in druge udeležence obredov ter na njihove sanje. Vendar me niso zanimali vsi pripravki. Osredotočil sem se na yaje, saj me je zanj navdušil kolumbijski kolega: »Ni bolj zanimive in skrivnostne rastline za omamo, kot je yaje, vino džungle, ki ga uporabljajo Indijanci kot zdravilo in pri svojih obredih. Poleg Indijancev so prvi prišli v stik z yajejem zgodnji raziskovalci Amazonke in z njim bolj ali manj uničevali organizem z nepravilnim doziranjem. Zaradi »skrivnostne« pridelave ga je težko dobiti že na samem območju, kjer ga pridelujejo, še manj pa je znan med uživalci mamil.« O tej halucinogeni drogi so pisali Schultes (1957), Uscategui (1959), Burroughs Ginsberg (1963), Reichel - Dolmatoff (1969) in Harner (1973), sam pa sem o njem poučil iz besedila, ki ga je objavil La Barre leta 1970 v Economic Botany, Narkotiki starega in novega sveta: statistično vprašanje in etnološki odgovor. »Statistično vprašanje« je postavil že Richard Evans Schultes, etnobotanik in dolgoletni direktor botaničnega muzeja na harvardski univerzi: »Kako si lahko razlagamo neskladje med velikim številom psihoaktivnih rastlin, ki so jih poznala zgodnja ljudstva v Ameriki in jih uporabljala med osemdeset in sto, ter desetkrat manjšim številom med osem in deset, ki so jih uporabljali v »starem svetu?« (Schultes, 1970). In takoj odgovorja, da je odgovor težko najti v botaniki, kajti vzrok mora biti v kulturi. La Barre mu odgovarja: »Uporaba halucigenih rastlin med ameriškimi Indijanci je povezana s preživetjem v Novem svetu, s paleomezolitskim evrazijskim šamanizmom, ki so ga

lovci na velike živali prinesli s seboj iz severnovzhodne Azije in je postal osnova religije ameriških Indijancev«. Povezava je Amanita muscaria, halucinogena goba (nekakšna mušnica), ki jo še danes najdemo v Sibiriji in jo je preučil Wasson.

Način verovanja med lovci povsod po svetu je šamanizem. Vključuje toliko skupnih videnj o času in prostoru, da lahko govorimo o skupnem zgodovinskem in psihološkem izvoru človeka (Eliade). Središče šamanistične religije je šaman (njegova osebna izkušnja zamaknenosti), ki je hkrati vizionar, čarovnik, pesnik, pevec, umetnik, prerok lova in vremena, varovalec tradicije in zdravilec telesnih in duševnih bolezni. Z duhovno pomočjo postane zaščitnik pravega razmerja med fizičnim in psihičnim počutjem skupine ter posrednik med skupino in »nadnaravnimi silami«, hkrati pa naj bi bil povezan s podzemljem oziroma zanamstvom. Čeprav ne vedno, pa je večinoma zamaknjeni sen šamana povezan s halucionogenimi svetimi rastlinami, ki imajo »nadnaravno moč«.

Ko sem se odločal, kam naj bi šel, sem sam pri sebi izbiral med Vaupesom, Amazonasem in Putomayem. Vaupes je komisariat, velik za približno tri Slovenije, in ima približno 20.000 prebivalcev, od tega 80 odstotkov Indijancev. V Vaupesu je na začetku 20. stoletja preučeval Koch - Grünberg, potem je bilo do druge svetovne vojne na tem območju omejeno gibanje, ki so ga nadzorovali misijoni. Katoliški misionarji so razglasili, da so Indijanci evangelizirani in da je avtohtona kultura Indijancev prenehala obstajati. Med drugo svetovno vojno se je pokazala potreba po kavčuku in tako so pokrajine Vaupes, Amazonas in Putomayo preplavili botaniki, geologi in drugi znanstveni ter tehnični delavci pod nadzorom Rubber Development Company. Med njimi je bil tudi Richard Evans Schultes. Fotografije, ki jih je posnel, so pokazale, da so holandski katoliški misionarji, ki so bili v Vaupesu, ponarejali podatke. Po nasvetu Reichel-Dolmatoffa je v letih 1953 -1954 Marcos Fulop preučeval skupino Tukano, ki je živela ob reki Paco, enem od izvirov reke Papuri. Kasneje je objavil različne članke, predvsem z mitološko tematiko in sorodstvenih vezeh. O Makunah ob reki Pira-Parana so v začetku 60. let posneli film Brian Moser in zakonca Halbertsma. Malo kasneje sta v Vaupes prispela tudi zakonca Stephen in Cristine Hugh-Jones, ki sta se posvetila predvsem etnični skupini Barasana. Tatuye je preučeval učenec Clauda Levi-Straussa, Patrice Bidou. Antropološke raziskave so v Kolumbiji v tem času, predvsem v Vaupesu, opravljali še Peter Silverwood-Cope, Jean Jackson, Thomas

Langdon, Kaj Arhem, Wolfgang Ptak in Fritz Trupp. Edini Kolumbijec, ki je v tem času raziskoval v Vaupesu, je bil Alfonso Torres Laborde z oddelka za antropologijo na univerzi de los Andes. Francois Correa, ki je raziskoval skupino Taivano, je že pripadal kasnejši generaciji. Proti koncu sedemdesetih let so se raziskave še bolj razmahnile. Etnične skupine Kubeo, Guanano, Desano, Tukano, Karapana, Kabiyari, Taiwano, Tatuyo, Siriano, Yurutí, Barasano, Bara, Makuna, Tuyuka, Piratapuyo, Makú, Tariano in Kurripako so tako imele vsaka »svojega« antropologa.

Komisariat Amazonas je velik za šest Slovenij s približno 30.000 prebivalci. Dve tretjini prebivalcev živi v glavnem mestu Leticija. Komunikacija poteka predvsem po rekah Putumayo, Caqueta in Amazonas. Poleg njih pa najdemo tudi skupine Witoto, Tikuna, Andoke, Yagua, Yukuna, Kabiyari, Matapi, Tariano, Makuna, Letuama, Yahuna, Cubeo, Tatuyo, Karijona, Bora, Mirana, Maku in Tukano (Telban, 1988).

Putumayo na skrajnem jugu države je malo večji od Slovenije in ima 120.000 prebivalcev. Pripada amazonski regiji ter meji na državi Ekvador in Peru. Večinoma pripada ravnemu gozdnatemu območju nizkega Putumaya, manjši del pa goratemu območju Putumaya, katerega gore so visoke tudi več kot 3.500 metrov. Na tem območju je tako imenovani vrt Kolumbije, dolina Sibundoy, dolga približno 15 km in široka 5 km in pretežno poseljena z Indijanci Inga in Kamsa. Poleg njih živijo še skupine Witoto, Kofan in Kamsa. O dolini Sibundoy sem veliko slišal, zato me je še posebej pritegnila. Glavni rečni žili, po katerih poteka tudi promet, sta Caqueta in Putumayo. Potovanje po reki je nepozabno doživetje in te znova in znova očara. Sliši se, kakor da bi pela džungla. Oglasi ptičev se mešajo s kriki živali in žuborenjem reke, proti večeru pa se zasliši tudi rjovenje drugače neslišnega jaguarja, nespornega vladarja deževnih tropskih gozdov Amerike. Ni čudno, da so se šamani istovetili ravno s to živalsko vrsto. V tropski Ameriki temelji povezava med jaguarjem oziroma njegovim duhom in šamanom predvsem na tem, da se lahko šaman spremeni v jaguarja in s to »preobleko« nastopa kot zaščitnik ali napadalec. Po svoji smrti se šaman za vedno spremeni v jaguarja in se kot tak prikazuje prijateljem in sovražnikom: prvim kot dobrotnik, drugim za strah in opozorilo (Furst, 1968; Walter, 1956). Tako že v 18. stoletju zasledimo med vprašanji, ki so jih ob spovedi zastavljali frančiškanski bratje Indijancem Siona, tudi to: »Verjameš v jaguarje?« in »Verjameš, da se boš po smrti spremenil v jaguarja?« (Anonimus 1928)

Barvitost narave je še posebno čarobna. Ob postankih ti prebivalci s svojim pripovedovanjem o vsakdanjih nevarnostih, ki preživijo nanje, poženejo kar nekaj strahu v kosti. Tako se ti počasi odpira zavesa skrivnostne zelene pokrajine in le postopoma prodiraš vanjo. Indijanska kultura območja, po katerem smo potovali, je značilna za lovce in ribiče. V velikih, s slamo pokritih hišah živi po več družin, od 20 do 30 ljudi. Idealno za zbiranje mrčesa, kar pa domačinov ne moti. Ko pa se golazni le preveč nabere, hišo enostavno zažgejo. V hišah imajo povsod napete mreže, ki jih uporabljajo za spanje in poležavanje med siesto, ko sonce najmočneje

pripeka. Ob stenah so ognjišča, možnarji, »ribežni«, posode, podobne našim nečkam, ki jih uporabljajo za pripravo testa, in druge potrebščine za kuho. Danes že povsod uporabljajo aluminijasto posodo, nekoč pa so uporabljali bambus in listje. Po kotih so loki in puščice, pasti za ribe in trnki. Omeniti je treba tudi škatlo z okraski iz perja, ceremonialne palice in ovrtnice, narejene iz jaguarjevih zob. Vse to pripada šamanu.

Predvsem sem nameraval poiskati šamana in se z njim dogovoriti o seansi z yaje. Kolumbijski kolega mi je veliko govoril o teh veličastnih seansah, ko pa sem prebral še nekaj knjig, sem se odločil, da se bom, če bo le priložnost, vključil v seanso in si tako potešil radovednost. Na pravo sled sem prišel čisto po naključju, ko sem na skrajnem jugu Kolumbije srečal ameriškega botanika, ki mi je bil pripravljen izdati skrivnostno pot do šamana, vendar pod pogojem, da plačam seanso tudi njemu. Tako sva prišla do šamana z imenom Salvador, kar v prevodu pomeni »rešitelj«. Kasneje mi je pokazal papir, na katerem je pisalo, da botanični oddelek univerze v Bogoti potrjuje, da je ekspert za pripravo napitka yaje. List je bil tako zamazan, da nisem bil povsem prepričan o njegovi verodostojnosti. Ko sem kasneje to pripovedoval na antropološkem oddelku zasebne univerze Los Andes, so se mi nasmihali, a hkrati poudarili, da je v Kolumbiji vse mogoče. Curandero, kot tudi imenujejo zdravilca, je bil iz etnične skupine Kamsa, ki sicer živi v višji dolini Sibundoy, je prišel v amazonsko nižavje le po rastline za pripravo čarobnega napitka.

Botanikom je yaje poznan kot *Banisteriopsis caapi* - divja liana v amazonski džungli. Težko jo najdemo tudi na znanem terenu. Čarobni opoj je iz olesenelega stebila, ki ga kolumbijski Indijanci imenujejo bejuco. Narežejo ga na kose, ga dajo v možnar, zdrobijo v prah, potem pa skuhajo v vodi. Navadno se kuha z določenimi dodatki, ki se razlikujejo od pokrajine do pokrajine in ki so skrivnost posameznega šamana. Zvarek precedijo in tekočino ponovno prekuhajo, da dobijo koncentrirani ekstrakt. Če ga zaužijemo, navadno povzroča bljuvanje, prebavne motnje (diarejo) in privide. Indijanci pravijo, da ima tudi telepatično moč, tako da lahko šaman »yaje - brujo« komunicira z ljudmi iz drugih predelov v džungli, pa tudi z dušami živali in rastlin. Enako trdijo mehiški Indijanci za peyote. Zveza med yaje in telepatijo je tako tesna, da so prvi nemški znanstveniki, ki so izolirali glavni alkaloid iz te rastline, tega imenovali telepatin (Lewin, 1929). Sedaj je znan pod manj vabljivim imenom harmalin. Že v »starem svetu« so ga izolirali iz rastline *Peganum harmala*, ki je značilna za mediteransko območje in osrednjo Azijo. Tudi značilna rdeča barva, ki jo Turki uporabljajo za barvanje preprog, izhaja iz te rastline. Čeprav so to rastlino uporabljali že stari arabski zdravilci, njena uporaba v psihedelične namene ni znana (Schultes 1970). Ta alkaloid spada tako kot drugi banisteriopsidi v skupino pridobljenih mamil - halucinogenov, kot je na primer LSD. V različnih pokrajinah ima yaje različna imena: caapi, mihi, dapa, pinde, natéma, yagé in ayahuasca. To zadnje ime pomeni v jeziku kečua »lovilec duš«.

S šamanom smo zapustili džunglo in se povzpeli v visoko dolino Sibundoy, kjer je imel Salvador kolibo,

prekrito s slamo. V njej živi s svojo družino in živalmi: psom, kokošmi in pujski. Pot je trajala tri dni, saj smo morali prečkati gorsko verigo, ki Indijance Kamsa in Inga ločuje od amazonskega nižavja. Le šamani iz obeh plemen se odpravljajo na tako dolgo pot, da naberejo skrivnostne rastline. Takoj ko smo stopili v hišo, nam je ponudil pijačo, narejeno iz koruze, imenovano »čiča«. Danes jo pripravljajo tudi že industrijsko, doma pa jo naredijo tako, da ženske grizejo zrna koruze in to prežvečeno zmes izpljujejo v lonec. Tej gosti masi dodajo še sladkor in vodo ter vse skupaj pustijo, da fermentira. Nato tekočino precedijo in pripravljena je nizkoalkoholna pijača, ki jo uživajo pri vseh obredih. Medtem ko je bil Salvador odsoten, so ženske pripravile čičo, ki pa jo same praviloma ne pijejo. Čeprav so pri obredu z yaje navzoče, med obredom ne uživajo pijače. Ženske so predvsem opazovalke, ki s kriki in stoki spodbujajo moške k čimbolj doživeti viziji. Da sem bil lahko navzoč pri seansi, sem moral kupiti meso, kavo, sol, sladkor, sveče in žgano pijačo »aguardiente«. Medtem ko sva z »gringom«, kot radi pravijo belcem, ki me je pripeljal do »curandera«, šla po nakupih, je šaman pripravljaj yaje za seanso. Ta poteka vedno ponoči. Ob osmih zvečer, ko je bila že trdna tema, smo ob svečah začeli obred. Za uvod smo spili nekaj kozarcev aguardienteja, ki je, kot je dejal šaman, nujen, da se doseže boljši učinek. Nato je prižgal cigareto in začel dim puhati v steklenico z zvarkom yaje. Vmes si je tiho požvižgaval in brundal neko obredno pesem. Ko se mu je zazdelo, da pijača vsebuje zadosti dima, oziroma ko je pokadil cigareto, je natočil yaje v skodelice in nam jih ponudil. Skodelic ni bilo dovolj za vse, zato smo morali piti hitro, da smo lahko vsi prišli na vrsto. Grenko-trpkí okus mi ni prijal. Rekel nam je, naj mu povemo, ko bomo začeli doživljati vizijo. Namesto vizije pa sem začutil v trebuhu toploto in vibriranje mišic po vsem telesu. Misli so mi začele begati, v glavi se mi je vrtelo. Pričakoval sem, da bom doživel vizijo džungle, kot jo je obljubljal šaman. Namesto tega mi je postalo slabo in začutil sem, da bom bruhal. Nekako sem se prebil iz kolibe in bruhnil sem yaje, pomešan z aguardientejem. Čiča, ki so mi jo ponudili, je delovala kot balzam. Namesto zakasnele vizije pa sem dobil še drisko. Kakšen »užitek«! Ob prvem oglašanju petelinov mi je uspelo nekako zaspati. Ko sem se zbudil, nisem vedel, ali je bilo vse skupaj res ali so bile le sanje. Okrog mene je bilo vse polno vojakov, ki so nekaj vpili in me nič kaj prijazno priganjali, naj vstanem. Iskali so drogo. Bili smo namreč na območju, kjer so iz amazonskih predelovalnic koke prenašali kokain v notranjost, poleg tega pa so se na tem območju skrivali tudi gverilci (Behar). Do naju, ki sva bila tujca, so bili še posebej neprijazni. Morala sva v bližnjo kasarno, kjer so naju zaslišali in popisali. Vmes so seveda grozili, da naju bodo zaprli, če ne plačava vsak po sto dolarjev. Po nekajurnih grožnjah se je vse končalo tako, da sem za oba plačal sto dolarjev. Poleg vsega so nama še ukazali, da morava zapustiti območje. Že na podlagi izkušenj mi je bilo jasno, da mi poklic antropologa v takih razmerah bolj škodi kot koristi. S Salvadorjem sva se na hitro poslovila. V roke mi je stisnil v polivinilasto vrečko zavito steklenico z ekstraktom yajeja in dejal: »Para brillar la pinta.« (Da si

zbristiš glavo.) Steklenica se mi je kasneje v avtobusu razbila. Kljub temu pa sem se v Bogoto vrnil vesel in bogatejši še za eno izkušnjo.

Literatura

- Anonimus:** Vocabulario de la lengua que usan los Yndios de estas Misiones, Ceona Catalogo de la Real Biblioteca, 6. zv., Manuscritos, Lenguas de America 1307-1379, Madrid, 1928.
- Behar, Olga:** Las guerras de la paz, Planeta, Bogota, 1985.
- Burroughs, William in Ginsberg, Allen:** The Yage Letters, City Lights Books, San Francisco, 1963.
- Eliade, Mircea:** Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze, Matica srpska, Novi sad, 1985.
- Fulop, Marcos:** Aspectos de la cultura tukuna, Cosmogonia, Revista Colombiana de Antropologia 3, 97-137, Bogota, 1954.
- Furst, Peter T.:** The Olmec Were - Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality, v: Dumbarton Oaks Conference on the Olmec, 143-178, Washington, D. C., 1968.
- Furst, Peter T.:** Alucinogenos y cultura, Fondo de cultura económica, Mexico, 1980.
- Harnier, Michael:** Hallucinogens and Shamanism, Oxford University Press, London in New York, 1973.
- Koch - Grünberg, Theodor:** Zwei Jahre unter den Indianern, 2 dela, Berlin, 1909-1910.
- La Barre, Weston:** Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply, Economic Botany, 1970, Vol. 24, 368-373.
- Lewin, Louis:** Banisteria Caapi, ein neues Rauschgift und Heilmittel. Beitrage zur Giftkunde, Verlag von Georg Stilke, Berlin, 1929.
- Meggors, Betty:** Amazonia un paraiso ilusorio, Editores siglo veintiuno, Mexico, 1976.
- Reichel - Dolmatoff, Gerardo:** El contexto cultural de un alucinogeno aborigen: Banisteriopsis Caapi, Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Fisicas y Naturales, Vol. XIII, No. 51, 327-345, Bogota, 1969.
- Reichel - Dolmatoff, Gerardo:** El chamán y el jaguar - estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia, Siglo veintiuno editores, Mexico, Espana, Colombia, 1978.
- Schultes, Richard Evans:** The identity of the Malpighiaceus narcotics of South America, Botanical Museum Leaflets, University of Harvard, Vol. 17, No. 9, 241-246, Cambridge, Massachusetts, 1957.
- Schultes, Richard Evans:** The Botanical and Chemical Distribution of Hallucinogens, Annual Review of Plant Physiology, Vol. 21, 571-598, 1970.
- Schultes, Richard Evans:** An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere, v: Peter T. Furst (ur.), Flesh of the Gods, Praeger, New York, 1972.
- Telban, Blaž:** Grupos etnicos de Colombia Etnografia Bibliografia, Abya-Yala, Ecuador, Mlal, Italia, 1988.
- Uscategui Mendoza, Nestor:** The present distribution of narcotics and stimulants amongst the Indian tribes of Colombia, Botanical Museum Leaflets, University of Harvard, Vol. 18, No. 6, 273-304, Cambridge, Massachusetts, 1959.
- Walter, Heinz:** Der Jaguar in der Vorstellungswelt der südamerikanischen Naturvölker, doktorska disertacija, univerza v Hamburgu, 1956.
- Wasson, R. Gordon in Valentina P. Wasson:** Musrooms, Russia and History, New York, Pantheon Books, 1957.

Breda Pivk

GIBANJE BAMBU KUNING¹

Ena mojih najzanimivejših izkušenj sodobne balijske kulture je bilo srečanje z obredno prakso gibanja Bambu Kuning, katerega sedež je na severu otoka, v mestu Singaraja.

Ime Bambu Kuning je balijska besedna zveza, ki v dobesednem prevodu pomeni »rumeni bambus«. Gre za sorazmerno novo obredno prakso, ki dopolnjuje tradicionalna religiozna načela. Namesto standardnim zapovedim in prepovedim, ki se pri klasičnem hinduizmu nanašajo na bogove in demone, gibanje Bambu Kuning osrednjo pozornost posveča človeku kot posamezniku in razvijanju njegovih sposobnosti.

Osnovni namen gibanja je postopno oblikovanje človekove fizične in duhovne moči, ki pa jo lahko uporablja le v dobre, drugim neškodljive namene. Mnogi Balijski, ki imajo izkušnjo z gibanjem, so zato svojo prakso najpogosteje označevali s pojmom »bela magija«. Tehnike, ki jih izvajajo, so namenjene osebni zaščiti, aktivaciji moči za zdravljenje sebe in drugih ter kontinuiranemu razvijanju štirih osnovnih načel. Prvo načelo se glasi, da je edini učitelj bog, ki ga vsak po svoje izkusi. Za lastno samouresničitev je treba zato udejanjiti ljubezen do boga, ljubezen do sebe in ljubezen do vseh bitij, kar se dejansko izraža v tem, koliko resnične harmonije je posameznik sposoben udejanjiti v svojem vsakdanjem življenju.

Toda s temi načeli gibanja Bambu Kuning sem bila seznanjena šele dosti kasneje. Prvi vtis o fenomenu »rumenega bambusa« sem dobila na podlagi filmskih posnetkov, ki sta jih moja angleška prijateljca posnela na obali Surabrate. Nikki in Paul sta me kmalu po ogledu prvih posnetkov seznanila z Nyomanom, njunim gostiteljem in lokalnim predstavnikom gibanja. Nyoman, zanimiv mož štiridesetih let, me je povabil, naj si ogledam obredne vaje, ki so jih na omenjeni obali izvajali dvakrat ali trikrat na mesec. To obalo, ki je bila pod vasjo, kjer sem živela, so domačini imenovali

»balian beach« ali »šamanska obala«. Sredi zaliva, ki ga je obdajalo visoko vulkansko skalovje, je stal velikanski črni kamen, nekakšen naravni oltar, kjer so ljudje opravljali daritve in molitve.

Le s težavo sem sledila obrednemu dogajanju, kajti to je potekalo v hiši moje gostiteljice in tudi zunaj vasi. Prvo seanso skupine Bambu Kuning sem si tako ogledala, še preden mi je uspelo izvedeti kaj več o ozadju tega gibanja. Na dan srečanja lokalne skupine se je na obali zbralo približno dvajset moških, starih od dvajset do poznih petdesetih let. Vsi so bili oblečeni v rumene majice in črne hlače, okrog pasu pa so nosili trak, na katerem je bil izrisan njihov simbol. Po uvodnem blagoslovu, molitvi in daritvah, ki so jih opravili na velikem svetem kamnu, so se v razmiku nekaj metrov razporedili po obali in začeli izvajati posebne vaje. Začeli so z razkorakom in krožnim premikanjem rok, potem pa nadaljevali z vajami, ki so vključevale gibe vsega telesa, pri čemer so agresivno, eksplozivno vdihovali in izdihovali ter pri tem spuščali vsemogoče krike. Telesne tehnike, ki so jih izvajali, so se spreminjale in postopoma prehajale iz dokaj preprostega kroženja rok v zelo energične oblike premikanja, kriki moških pa so postali vse glasnejši. Obrazi so izražali napetost, njihova telesa pa so dajala vtis, kot da jih je zajela silna energija, ki je kljub discipliniranim vajam ne morejo obvladovati. Kmalu so nekateri začeli izgubljati nadzor. Pod pritiskom, ki je bil videti tako, kot da se jim bo vsak hip omračil um, je nekaj moških popadalo na tla. Stanje negibnega transa je trajalo nekaj trenutkov, potem pa so se drug za drugim pobrali, se otresli in nadaljevali. Vsak naslednji padec se je večinoma zgodil med vajo, med katero so med razprtimi dlanmi skušali zadržati energijo, ki jih je obvladovala. Zdelo se je, kot da jih je nekakšna elektromagnetna krogla dobesedno izpulila iz ravnotežja in jih v sunkovitem sunku najprej dvignila, potem pa vrgla ob tla.

Prizori so bili tako šokantni, da sem tudi sama na pol v transu obsedela na robu prizorišča in strmela v vse bolj neverjetno dogajanje, ne da bi bila sposobna karkoli analizirati. Ker je Nikki snemala tudi ta obred, se je moj analitični um pomiril šele ob misli, da si bom kasneje vse to lahko znova ogledala.

Po približno eni uri so prenehali izvajati omenjene vaje. Zbrali so se skupaj v krog. Štirje moški so stopili v notranjost kroga. Eden od njih se je postavil na eno stran, trije pa na drugo, tako da so z obrazi gledali drug proti drugemu. Ko je moški, ki je stal sam, naredil razkorak in poseben gib z rokami ter zraven še zakričal,

1. Prispevek je nastal na osnovi diplomske naloge, spisane z mentorstvom prof. Zmaga Šmitka.

so se trije moški, ki so prej stali na drugi strani kroga, z vso razpoložljivo jezo in agresijo pognali proti nasprotniku. Na razdalji približno enega metra so vsi trije trčili v nekakšen nevidni zid in med glasnimi kriki popadali na tla, ne da bi se kdo dotaknil moškega, proti kateremu so bili usmerjeni. Nekateri so se pobrali sami, enemu pa je moral pomagati Nyoman. Da tu ni šlo za zabavo ali neresno simulacijo, je bilo očitno iz njihovih izrazov, ki so izražali resnično izčrpanost in strah. Vaje v krogu so se ponavljale, dokler vsak moški ni izkusil akta samozaščite in tudi napada. Po končani seansi so se vsi zopet zbrali ob svetem kamnu, prejeli blagoslov, opravili končno molitev in daritev, nato pa odšli domov. Sama sem pod močnim vtisom, ki ga je opisan obred naredil name, še dolgo obsedela na obali, moje misli pa so bile razburkane kot valovi bližnjega oceana. Nisem bila toliko fascinirana nad tem, kar sem videla, kot nad tem, kar sem dejansko doživljala pri tej nenavadni predstavi moških teles. Občutki presenečenja in navdušenja so se mešali z nekakšnim nedoločljivim strahom in odporom, ki ga je izzvala demonstracija moči in čustvene agresije. Trčila sem ob nezavedne razsežnosti človeške narave, ki jih moja evropska miselnost, kljub dolgoletnemu urjenju, še vedno ni bila sposobna razumeti. Toda vsi pomisleki dvojnega zaznavanja so se razleteli ob novo odkritem dejstvu, ki je celotno dogajanje postavilo tudi v povsem novo perspektivo. Ko sem proti koncu obrednega urjenja stala v bližini moških, ki so nosili črnorumeneno uniformo, sem si prvič od blizu ogledala simbol skupine Bambu Kuning, ki je bil izrisan na traku in majici. V okroglem emblemu, ki ga je obdajalo osem ornamentov v obliki trojnih plamenov, je bil narisana simbol zmaja.

Mitološki lik zmaja, ki vsaj meni pomeni enega ključnih simbolov za povsem drugačno interpretacijo evolucije, kot jo danes zagovarjajo in predstavljajo uradne znanstvene paradigme, je bil v središču moje pozornosti že nekaj let. Fragmente njegovega pomena sem postopoma odkrivala na podlagi multidimenzionalnega raziskovanja različnih aspektov človeške realnosti, pri čemer so bili na prvem mestu dejanski, najpogosteje kaotični medčloveški odnosi, vprašanje o izvoru zla in trpljenja ter navsezadnje namen obstoja negativnega aspekta našega življenja. Ker mi vse filozofije sveta niso dale zadovoljivega odgovora in še manj spoznanja, mi ni preostalo drugega, kot da sem začela sama raziskovati. Podobno kot se je Alice iz čudežne dežele podala na pot za zajcem, sem jaz, ne da bi se tega zavedala, sledila zmaju. Ta se je v svoji simbolni podobi vedno prikazal takrat, kadar sem najmanj pričakovala, in mi postopoma

razodeval, da je spoznanje o poteku človeške evolucije in strukturi človeških bitij, kakršna obstajamo danes, povezano z mnogimi dejavniki, ki so bili v okviru občee človeške percepcije tisočletja nedostopni zavestnemu razumevanju.

Ti dejavniki so v sferi, ki se v okviru zahodnoznanstvene misli imenuje mitologija. Mitološki liki pomenijo simbolne kode najrazličnejših civilizacij, ki so se skozi različna časovna obdobja pojavljale v evoluciji. Reptilske civilizacije, ki zastopajo bitja, kot so kače, zmaji, kuščarji, dinozavri itn., so v mitoloških izročilih in simbolnih upodobitvah večine kultur. V zvezi s kačami in zmaji je nastalo mnogo zgodb. Nekateri jih povečujejo kot bogove, druge jih v seceni strahu predstavljajo kot demone. Toda kdo so ta bitja, od kod prihajajo in kakšno funkcijo imajo na našem planetu, danes skorajda nič ne vemo. Ker jih večinoma obravnavamo kot iluzorne podobe naših nerazvitih prednikov, imamo malo možnosti, da bomo o njih tudi

kaj več izvedeli. Vsakemu antropologu je jasno, da določenega plemena ali kulture ni mogoče raziskati, dokler nas ne sprejme vanjo in dokler se ne spoprijateljimo z njegovimi predstavniki. In to je šele začetek, ki nam

razgrne vse mogoče razlike in nerazumevanje, ki jih sploh nismo predvideli. Pri mitoloških likih pa je vse še toliko težje, kajti treba je vstopiti v realnost, ki obstaja zunaj referenčnega modela naših predstav. To dejansko pomeni, da je

treba navezati stik s svetovi,

ki po logiki antropocentričnega razuma ne obstajajo. V

balijski kozmologiji se zmaja pojavljata kot del podzemnega sveta in

pomenita zemeljske potrebe človeka. To

simboliko lahko interpretiramo v okviru današnjih materialističnih potreb, lahko pa tudi v okviru duhovne potrebe, ki izraža nujnost po srečanju s temi temnimi, podzemnimi ali lahko bi jih imenovali kar nezavednimi svetovi in njihovem spoznavanju.

Po prvi demonstraciji energije skupine Bambu Kuning in ugotovitvi, da je vse, kar sem tisti dan videla na obali Surabrate, sponzorirano iz rumenega bambusa zmajevske realnosti, sem začela intenzivneje raziskovati ozadje te skupine. Najprej sem o tem povprašala Nyomana. Lik zmaja je komentiral le kot simbol, ki je kot zaščitni znak gibanja Bambu Kuning uvedel njegov začetnik in voditelj Nyoman Serengen. Predlagal mi je, da se ob naslednji polni luni udeležim srečanja v Singaradji, kjer bom lahko iniciirana, če bom želela. Menil je, da je neposredna izkušnja dosti pomembnejša kot drugorazredno zbiranje podatkov prek drugih. S tem stališčem sem se strinjala, toda še vedno se mi je zdelo, da moram izvedeti kaj več, preden se bom odločila za to.



Govorila sem tudi z Nikki in Paulom, ki sta bila iniciirana že leto poprej. Njuna izkušnja je bila v celoti pozitivna in duhovno zelo spodbudna. Izvedela sem, da obstaja dvanajst iniciacijskih stopenj. Za vsako stopnjo je značilna specifična mantra in sklop vizualizacijskih vaj, ki jih člani uporabljajo pri meditacijah, toda o konkretni vsebini manter in vizualizacije ni želel nihče podrobneje spregovoriti. O tem naj bi kaj več izvedela po iniciaciji. Balijski domačini, ki se ukvarjajo z Bambu Kuning, so mi opisovali primere ozdravitel in nenavadne izkušnje, ki so jih doživeli sami ali njihovi prijatelji. V povprečju so se mi vse informacije zdele zanimive in ravno dovolj pomanjkljive, da sem se odločila za nadaljnje raziskovanje z neposredno udeležbo. In ker so zmaji v mnogih legendah predstavljeni kot čuvaji skrivnosti sveta dvojnosti, se mi je zdelo srečanje z Bambu Kuning skorajda nujno, zlasti potem, ko sem izvedela, kako se je vse skupaj sploh začelo. Izkušnjo Nyomana Serangena, začetnika in voditelja gibanja Bambu Kuning, je Paul Terrell opisal v enem izmed svojih člankov.

12. aprila 1983, ob deseti polni luni, ki po balijskem koledarju pomeni posebni sveti dan, je Serengen medital na domačem vrtu. Njegov mir sta zmotila dva rumena metulja, ki sta letala okrog njega. Skušal ju je ujeti, vendar mu ni uspelo. Ko sta ponovno priletela in ga zopet obletavala, ju je odgnal, vendar sta se skrila v votlo drevo. Kmalu po tem se je Serengen začel tresti, zaslišal pa je tudi jasen glas, ki je dejal: »To je začetek.« Še isto noč se mu je v sanjah prikazal orjaški moški, ki ga je ogovoril z besedami: »Če želiš moje pomoč, me pokliči po imenu.« Nato je izginil iz njegovih sanj, ne da bi mu izdal svoje ime. Naslednjo noč se mu je v sanjah zopet prikazal in mu povedal svoje ime, Pendakar Loro Ijo. »Če me želiš priklicati, izgovori moje ime,« mu je rekel. Ko je Serengen res izgovoril njegovo ime, se je v trenutku znašel sredi divje nevihte. Lilo je kot iz skafa, veter pa je sunkoma odprl hišna vrata, skozi katera je vstopil moški iz sanj. Ker se je Serengen na smrt prestrašil, je ukazal moškemu, naj odide iz hiše, in to je tudi storil. Pričujoči dogodek ga je tako zmedel, da ni vedel, ali je buden ali sanja, zato se je uščipnil. Ko je bil prepričan, da je pri polni zavesti in popolnoma buden, je ponovno zaklical ime Pendakar Loro Ijo. Moški se je ponovno prikazal, toda zaradi strahu ga je Serengen zopet odgnal. Ko ga je priklical tretjič, ga je vprašal: »Zakaj si prišel?« »Da ti dam nekaj dobrega,« mu je odgovoril. »Pojdi v tempelj Penimbangan in medital,« je še dodal. Naslednji dan se je Serengen z daritvami in kadilom res odpravil v tempelj, da bi medital. Toda ko je prišel do templja, so se pred njegovimi očmi odprla tla, iz zemlje pa se je prikazala svetloba in ognjeni plameni. Serengen je spustil daritve iz rok in ves čas do doma tek. Ko se je počutil varnega, je ponovno poklical Pendarkarja, ta pa mu je naročil, naj se vrne v tempelj. Tudi drugič ni mogel premagati strahu, zato je zbežal, toda ko se je vrnil tretjič in se spet podal v beg, ga je velikanska roka dvignila in ga vrgla v trnov grm. Skušal se je boriti, toda bil je popolnoma izčrpan. Roka ga je nato vrgla v tempelj, Serengen pa je v skrajnem obupu zakričal: »Zdaj me lahko ubiješ!« Ko se je otresel smrtnega strahu, je v templju obsedel tri dni in tri noči.

Nato se je vračal v tempelj in medital 42 dni in noči. Tako je sprejel duhovno učenje, ki mu je razkrilo nadnaravne sposobnosti in posebno zdraviteljsko moč. Zgodba Nyomana Serangena me je seveda presenetila, kajti še nikoli nisem imela tako neposredno opravka s klasičnim mitom, katerega izvorni nosilec je bil živ in navzoč. Toda ob vseh nenavadnih naključjih, ki so si sledila, sem postala precej previdna in pozorna, kajti meja med mitološko fantastiko in resničnostjo je bila tokrat zares prosojna.

Na dan iniciacije, ki ga določijo glede na polno luno, sem odpotovala v Singaradjo. Poleg Nyomana, Nikki in Paula, ki so bili že iniciirani, so se z nami odpravili še skupina balijskih mladeničev, Tara in Brain, Kanadčan srednjih let, ki je nekaj let preživel v budističnih templjih na Tajskem in Šrilanki, na Bali pa je pripotoval s Havajev. V Singaradjo, ki je na skrajnem severu otoka, smo prispeli pozno popoldne. Osrednje prizorišče organizacije Bambu Kuning je bilo preprosto odprto poslopje z velikim dvoriščem. Pod pokritim paviljonom je bil dvignjen oder, na katerem so bile pripravljene velike glinene posode s sveto vodo, pladnji z raznobarnim rižem, zadaj pa sta bili dve manjši daritvi tipa *banteh tengeh*. V levem kotu je bil velik simbol zmaja, poleg katerega je stal akvarij z dvema zlatima ribama. Pozornost so mi vzbudili tudi trije beli psi, ki so se sprehajali po dvorišču, in dve črni mački.

Domače živali nam običajno pomenijo samoumevno navzočnost živega bitja, manj pa je znano, da so odlični prevodniki specifičnih biogenetskih vibracij in da imajo mitološko in kozmološko funkcijo. Ker so ta dejstva v okviru uradnih znanstvenih paradig še dokaj neraziskana, mi ne preostane drugega, kot da določena spoznanja predstavim v okviru hipoteze in prispodob, ki naj bosta izhodišče za nadaljnje razmišljanje in raziskovanje, in ne končna dejstva. Zlati ribi, ki sta plavali v akvariju, verjetno nista bili le za okras. Tako kot voda tudi ribe ustvarjajo stik s podzavestjo. Psi, ki so arhetipski simbol identitete in stojijo pred vrati sveta zmajev, posebej mentalni aspekt človeške narave. Mačke, ki simbolno varujejo vhod v podzemlje oziroma notranje razsežnosti človeške psihe, pomenijo čutni oziroma čustveni aspekt, ki je v človeku evolucijsko najbolj zakrnel. V podporo omenjenim hipotezam so lahko številni arheološki in zgodovinski viri starih civilizacij (Egipt, Mehika, Kitajska ...), kjer so živali vedno upodobljene v razmerju do človeka z določeno simboliko in funkcijo.

Nyoman Serengen je pred začetkom obreda sprejemal ljudi na individualno zdravljenje. Pred hišnim poslopjem je čakala manjša skupina domačinov, ki smo se jim pridružili tudi mi, kajti Nyoman se je dogovoril, da bo sprejel Braina, ki je obolel za neko tropsko boleznijo. In ker je v navadi, da se bolnikom pridružijo tudi drugi družinski člani ali prijatelji, nas je Nyoman povabil zraven. Nikki in Paul sta dobila dovoljenje, da lahko posnameta zdraviteljsko seanso, Tara, dva balijska domačina in jaz pa smo bili sprejeti kot spremljevalci. Ker Serengen ne govori angleškega jezika, je eden od mladeničev prevajal. Priložnost za srečanje s Serengenom še pred obredom iniciacije se mi je zdelo pomembna, kajti zelo me je zanimalo, kako je videti

človek, o katerem kroži malodane znanstveno-fantastična zgodba. Nyoman je priskrbel nekaj daritev in dišečih palčk ter jih dal Brainu, kar je pomenilo, da se bo srečanje začelo s klasičnim hinduističnim blagoslovom. Ko je prišla na vrsto naša skupina, nas je Serengen sprejel na vratih. Prvi vtis, ki sem ga dobila ob srečanju z njim, je bil povsem nevtralen in nedoločljiv. Vse, kar sem lahko zaznala na njem, je bila neke vrste spokojnost in preprostost ter videz globokega miru, ki ga je oddajal. Ker sem v zadnjih dvanajstih letih srečala precejšnje število tako imenovanih duhovnih posrednikov, zdraviteljev in šamanov iz različnih kultur in z različnih kontinentov, sem razvila svojo osebno metodo opazovanja in primerjanja. V nasprotju z mnogimi samooklicanimi »guruji«, ki so pogosto izžarevali karizmo moči in fascinacije ter neredko tudi potrebo po samopotrjevanju, je bila pojavnost Serengena povsem neprovokativna. Govoril je s tihim, enakomernim tonom, njegov obraz pa je izražal jasnost, predanost in nekakšno sočutno otožnost. Videla sem ga kot bitje, ki deluje na podlagi svojega najglobljega spoznanja, brez potrebe po manipulaciji nad drugimi bitji.

Prostor, v katerem je zdravil, je bil majhen in prepojen z dišečimi esencami. Serengen se je usedel na tla, drugi pa smo posedli okrog njega. Sprejel je daritvene košarice in opravil molitev ob družinskem oltarju, na katerem je bilo nekaj relikvij in podob ter veliko cvetja. Med nami sta bila dva, ki sta potrebovala zdravljenje. Serengen se je vsakemu posebej posvetil s kratko komunikacijo, potem pa je nekoliko privzdignil desno dlan in jo pod določenim kotom usmeril proti skupini. V prostoru je nastala popolna tišina in stopnjevana napetost, kajti vsi smo lahko čutili spremembo, ki jo je povzročila energija. Zaznala sem kinetične premike v predelu glave in prsnega koša. Kaj več bi brez kompleksne argumentacije iz kvantne fizike, genetike in duhovne antropologije, težko povedala. Serengenova tehnika zdravljenja je pravzaprav zelo preprosta. Gre za eno od oblik medijskega posredovanja med vidnimi in nevidnimi svetovi, med *sekalo* in *niskalo*, kot bi temu dejali Balijsci. Vera in zaupanje, na katerih lahko temelji zdravljenje, so vrednote, ki v okviru celostnega spoznanja presegajo parcialno racionalizacijo ali kritično analizo. Tu ne gre le za fatalistično predanost in nevednost, temveč nasprotno, za sposobnost razpustitve omejene fiksacije in nadzora, ki je najpogosteje posledica nevednosti in strahu. Logično znanje, ki ustvarja občutek varnosti in integracije na ravni socialne identitete, ni nujno tudi vedenje, ki dopušča kontinuirano širitev posameznikovih meja oziroma njegovih predstav o sebi in svetu. Skratka, večtisočletna tradicija šamanističnih in zdraviteljskih praks po vsem svetu bi morala biti dovolj dober argument za iskanje sinteze in praktičnega spoznanja o tem, kaj se pravzaprav dogaja v okviru tako imenovane nevidne realnosti. Glede na izjemno obsežno dokumentacijo in vire, ki jih je antropologija zbrala v zadnjem stoletju o temi duhovnih realnosti najrazličnejših kultur, ni več mogoče trditi, da ti nevidni svetovi ne obstajajo. Obstaja pa vprašanje, kako izkusiti, razumeti ta nefizična vesolja, ki obdajajo človeška bitja, in komunicirati z njimi.

Obred iniciacije se je začel ob sončnem zahodu. Na dvorišču se je zbralo približno tristo do štiristo ljudi, ki so bili večinoma oblečeni v svoje rumeno-črne uniforme. Po uradni registraciji in prijavi, ki ju je za nas opravil Nyoman in nam prinesel komplet z majico, trakom ter dvema simboloma, smo posedli na tla v pokritem paviljonu. V množici balijskih domačinov smo nekoliko izstopali, toda vsi so nas obravnavali z nekakšno odkrito kolegialnostjo. V ozadju je bilo slišati hinduistične mantre, ki jih je nekdo prepeval v sanskrtu. Ker so ljudje še kar prihajali in popolnoma napolnili paviljon in dvorišče, se je začetek nekoliko zavlekel. Nikjer ni bilo videti kakšnih redarjev. Množica ljudi se je mirno razporedila okrog glavnega odra in potrpežljivo čakala. V zraku je bilo čutiti vznemirjenje in pričakovanje. Nisem si mogla predstavljati, kako naj bi obred potekal. Povedali so mi le, naj paket z majico in simboli položim predse, ker ga bodo blagoslovili, in naj se med obredom osredotočim predvsem nase. Zakaj, mi je postalo jasno šele kasneje. Ko je Serengen s skupino pomočnikov prišel na prizorišče, so ljudje prižgali dišeče dimne palčke in začeli skupno molitev. Ker je vse potekalo v balijsčini oziroma delno tudi v sanskrtu, sem se morala zanesti le na svojo intuicijo. Uvodna molitev je bila zelo podobna klasičnim tempeljskim molitvam, zato se mi ta del ni zdel posebno problematičen. Serengen je začel prepevati sanskrtke mantre Gyatari, množica pa se mu je pridružila. Veličasten zvok, ki je napolnil prostor, je ustvarjal posebno sakralno atmosfero, v kateri sem lahko začutila velik prepad med spontano človeško religioznostjo in racionalizacijo religiozne prakse, ki jo zahodna znanost najpogosteje razlaga brez neposredne izkušnje religioznosti. Sredi prepevajoče množice sem se počutila nadvse prijetno in svobodno. Nehote sem se spomnila podobnih izkušenj iz Afrike, kjer sem kljub kulturnim in verskim razlikam pogosto doživljala povsem identično zlitost in transcendentalno povezanost med človeškimi bitji. Kulturne, rasne in verske razlike so z vidika celostne izkušnje skoraj zanemarljive in hkrati dosti bolj razumljive kot z vidika parcialnega analitičnega primerjanja. Dejstvo je, da nobena kultura ali religija ni oblikovala tako fundamentalno različnih možnosti, ki bi spremenile sestavo in delovanje notranjih organov človeškega telesa. Razlike se kažejo v zunanji manifestaciji kultur in ideoloških ozadjih, ki pogojujejo prakso posameznih skupnosti, ne pa v organskem bistvu človeške vrste. Iz tega lahko sklepamo, da morajo obstajati enotni zakoni, ki določajo osnovne procese bivanja, kajti balijsko, afriško ali slovensko srce utripa podobno, ne glede na kontinent, barvo kože ali razlike v razmišljanju. Kakorkoli, izkušnja duhovne sinhronizacije z balijskimi domačini na podlagi skupinskega petja je bila zame globoko doživetje. Občasno sem se ozrla okrog sebe in si bežno ogledala prepevajočo množico. Ljudje so imeli večinoma zaprte oči, njihovi obrazi pa so izražali nekakšno zamaknenost notranjega doživljanja. Kmalu se je začel utrip skupinske dinamike stopnjevati, zato sem tudi sama zaprla oči in se prepustila dogajanju. Mantranje se je postopoma končalo, Serengen pa je začel na pol peti, na pol govoriti.

Ker nisem ničesar razumela, sem usmerila pozornost na

fonetične učinke jezika, pri čemer sem lahko prepoznala nekatera sanskrska imena. Kmalu po vokaciji imena Hanuman (opičji bog) se je iz množice zaslišal grozljiv katarzičen krik, ki se je skoraj v istem trenutku sprostil v neopisljivo množično rjojenje. Kriki, ihtenje, jok, rjojenje, vzkliki, cviljenje, skratka vsi mogoči glasovi, ki so se sprožili kot rafal, so me tako pretresli, da si nisem upala odpreti oči. Nyomanovo priporočilo, naj bom med obredom osredotočena nase, mi je pomagalo, da me ob teh neverjetnih krikih ni popadla panika. Zazdelo se mi je, kot da se ves ta zverinjak oglašča neposredno iz moje avre. Imela sem občutek, kot da smo vsi skupaj le ena sama, velikanska masa bolečine in trpljenja, kajti glasovi, ki so prihajali iz ljudi, niso izražali ničesar drugega kot globoko stisko. Slutila sem, da se dogaja skupinski trans in katarzično zdravljenje zavrtih čustev, toda bolj kot to me je zanimalo, kakšno vlogo ima pri tem simbol zmaja.

Vrtinec sproščene čustvene energije me je zadel kot strela in kmalu nisem mogla o ničemer več razmišljati. Moja pozornost je bila preusmerjena nekako navzgor, pri čemer sem lahko čutila, kako se mi je hrbtenica samodejno zravnila. Še vedno sem slišala, kar se je dogajalo okrog mene, toda pozornost ni bila več usmerjena v horizontalno, množično dogajanje. Sedela sem v suverenem stebru energije, z občutkom popolne varnosti in jasnosti. Znašla sem se v nadvse prijetnem stanju multidimenzionalnega zavedanja, ki ne deluje po principu linearnega mišljenja v okviru verbalno-miselnega fonda govornice, temveč prek zapisov subjektivne izkušnje, ki je memorizirana skozi nekakšne digitalne kode čutnega zaznavanja. Hologramska percepcija. Razlika med tem stanjem in običajnim zavedanjem je bila neznanska, kajti vse tisto, kar sem navadno morala misliti zaporedno ali linearno, je bilo zdaj s spremenjenim zaznavanjem dostopno iz najrazličnejših zornih kotov hkrati. Pravzaprav sem lahko ob tej priložnosti integrirala svoje dolgoletno raziskovanje, kajti **dvom**, ki je prej ustvarjal **ločenost** med posameznimi fragmenti terenskih opazovanj in izkušenj, se je tokrat prelevil v dobrega duha in digitalno povezal najrazličnejše informacije, ki so se v okviru notranje percepcije kazale kot multilogično sosledje najrazličnejših aspektov človeškega bivanja, od mikromodela človeka ter njegove genetske pogojenosti do izjemno pester povezanosti človeških bitij na planetarni in tudi medgalaktični ravni. Ti koncepti niso niti fikcija niti iluzija, temveč vedenje, ki ga prevaja uporaba razširjenega možganskega in telesnega potenciala. Toda ker gre pri tovrstnem vedenju za povsem subjektivni fond informacij, ki so aplikativne zgolj na ravni univerzalne matrice oziroma na ravni, ki integrativno presega vse do sedaj priznane definicije realnosti, bi bila vsaka nadaljnja deskripcija osebnih doživetij, vsaj na tem mestu, prav gotovo odveč.

Preden bo v znanosti mogoče govoriti o dejanskem obstoju mitoloških civilizacij, bo treba verjetno odkriti metodologijo, ki bo raziskovalcu omogočila neposredno izkušnjo teh dejstev. Namesto kritike in dogmatičnega zavračanja nekonformističnih idej, bo treba zagotoviti možnosti za radovednost in spoštovanje do drugačnih mnenj ter spoznanj. Ključ za oblikovanje novih modelov

znanstvenega raziskovanja je spoznanje o unikatnosti subjektivne izkušnje in arhetipski povezanosti človeške vrste ne glede na kulturno, rasno in časovno pogojenost. Kognitivne metode, namenjene živemu in funkcionalnemu vedenju, so precej preprostejše, kot današnja zgodovinsko zmanipulirana merila znanstvenosti, ki se večinoma opirajo na publikacije avtoritativnih imen preteklosti, potencial posameznika sedanosti pa je zreduciran na osnovnošolsko pranje možganov in vnaprejšnjo neveredostojnost individualnega spoznanja. Srečanje z energetsko realnostjo zmajev je pravzaprav srečanje s hologramsko znanostjo o naravi dualistične strukture našega planeta, pri čemer je seveda potrebno dejansko razumevanje in sprejemanje negativnega aspekta. To dejansko pomeni, da se je posameznik sposoben osvoboditi vseh avtoritet, ki vzdržujejo nevidno realnost nadzora in strahu ter tudi sodb, ki izhajajo iz registra neintegrirane dualistične osebnosti. Preseganje individualnega in kolektivnega strahu ter spoznavanje nezavednega nadzora človeškega potenciala sicer ni tako udobno početje, kot je zbiranje in reinterpretiranje posplošenega znanja, je pa precej bolj kreativno in osvobodilno odkrivanje vitalnih zakonitosti življenja.

Čustvena katarza večstoglave množice se je polegla tako nenadoma, kot se je začela. Težko bi rekla, kako dolgo je trajal trans nenadzorovanih odzivov, kajti medtem sem popolnoma izgubila občutek za čas. Obred se je končal pozno v noč z blagoslovom vsakega udeleženca. Akt blagoslova s sveto vodo je za Balijsce eden najpomembnejših elementov vsakega obreda. Obstaja nekaj različic, a v osnovi gre vedno za trikratno sprejetje svete vode v dlani, s katero se posameznik nato polije po glavi, zadnjo količino pa popije. Pri bolj kompleksnih obredih, med katere spada tudi Bambu Kuning, pa se poleg vode simbolno zaužije tudi riž. Na pladnjih je bilo pet raznobarnih vrst riža. Vsak je vzel ščepec posamezne vrste riža, ga zgnetel v kroglico in zaužil. To dejanje je simbolne narave in pomeni osnovno shemo klasične balijske kozmologije: štiri smeri neba in središče, pri čemer je vsaka smer povezana z določenim božanstvom in vrednotami, ki jih božanstvo poseeblja. Po končanem obredu je Nyoman razdelil mantr in navodila za očiščevalni post, ki je odvisen od stopnje iniciacije. Za prvo in drugo stopnjo je na primer predvideno enodneвно postenje ob belem rižu in vodi. Najpomembnejši namen posta je izločanje toksinov iz telesa, kajti ob močnih vibracijskih pretokih in čustvenih katarzah se stopnja toksičnosti v telesu precej poveča. Beli riž naj bi po besedah Nyomana dobro vezal nase vse vrste telesnih strupov. Kot sem že omenila, sta za vsako stopnjo značilna tudi specifična mantra in sklop vizualizacijskih vaj. Na prvi stopnji se simbolna vokacija nanaša na izvorno energijo Bambu Kuning in element ognja, vaje pa so namenjene krepitvi telesa. Druga stopnja je povezana z energijo Gadah Mada in krepitvijo duhovnega potenciala ter harmonizacijo telesa in duha. Na tretji stopnji se aktivira notranja energija za osebno zaščito ter zdravljenje in ni povezana z nobeno specifično duhovno entiteto. Četrta iniciacijska raven se nanaša na neposredno povezavo človekovega energijskega potenciala z naravo, peta na sposobnost

jasnega izraza in govora itn.

Simbolna struktura posameznih stopenj kaže na to, da segajo korenine gibanja Bambu Kuning v prastaro duhovno izročilo predvedske dobe. Kot primer naj navedem le pojem *agni*, staro arijsko ime za božanstvo ognja, ki je pri Bambu Kuning eno od vokacijskih entitet. Po drugi strani pa je očitno, da gre za sorazmerno univerzalno religiozno izročilo, kajti podobne dvanajststopenjske iniciacijske sheme lahko najdemo v ezoteričnih tradicijah različnih kultur po vsem planetu. Gibanje Bambu Kuning načeloma nima ambicij po uvajanju nove religiozne institucije, temveč predvsem praktične motive, med katerimi je najpomembnejši razvoj posameznika in njegovega potenciala. Osnovna načela gibanja Bambu Kuning so jasna in nedvoumna, toda iz zgodovine lahko vidimo, da so se skoraj vsa izvirna religiozna izročila sčasoma precej spremenila in se ideološko prilagodila manipulativnim interesom avtoritet. Vzrok za to nedvomno tiči v pomanjkanju pravega duhovnega vedenja, katerega bistvo je, da namesto institucij nadzora oblikuje človeka v vsej njegovi unikatnosti. Glede na bogato obredno in magijsko tradicijo, ki jo ima balijska kultura, se gibanje Bambu Kuning pojavlja kot logična nadgradnja dosedanjih hinduističnih praks. V nasprotju s tradicionalnim religioznim okvirom, pri katerem obredne aktivnosti potekajo dokaj rutinsko, stereotipno in kastno pogojeno, se pri gibanju Bambu Kuning posveča pozornost predvsem prenosu vedenja na posameznika, ne glede na njegovo socialno, versko ali kulturno ozadje. Vedenja v tem primeru ne zastopajo le mentalne fascinacije, temveč predvsem metode, s katerimi lahko človek presega svoje strahove, spoznava razsežnosti svoje psihofizične strukture in tako aktivira svoje notranje vedenje ter moč, kar je seveda temeljni pogoj za kontinuirani osebni razvoj.

Navadno se vsi na novo sprejeti člani, vsaj prvo nedeljo po iniciaciji, udeležijo srečanja ob glavnem templju na obali Singaraje. Bistvo tega srečanja je učenje fizičnih obrednih tehnik, ki sem jih omenila že na začetku. Naša skupina iz Surabrate se je tako v istem tednu še enkrat podala v Singarajo. Jutranji prizor ob starem templju tik ob obali je bil presenetljiv, kajti tokrat ni bilo navzočih nekaj sto, temveč nekaj tisoč ljudi. Razdelili smo se v skupine glede na stopnje in se razporedili vzdolž obale. Sam potek vaj sem že nekoliko poznala, kar mi je zelo olajšalo spremljanje obreda. Čeprav sem bila nad tem delom Bambu Kuning najmanj navdušena, sem se vseeno prilagodila in izvedla vse, kar je bilo treba. Toda med dogajanjem je postalo zanimivo. Predvsem potem, ko so nam razložili posamezne vaje, kajti vsak gib je imel svoj pomen. Celoten sklop bi lahko strnila z besedami: komunikacija človeka kot mikrokozmosa z makrokozmosom. Poprej čudni in agresivni izpadi v trans so se mi zdaj skozi lastno izkušnjo pokazali kot izraz nemoči, ki jo vsak človek izrazi po svoje, ko se zares sreča z neobičajnimi silami univerzuma.

Gibanje Bambu Kuning šteje več kot 28.000 članov. Njegovo delovanje je osredotočeno na individualno prakso, skupinska srečanja pa so namenjena razvijanju potenciala skupinske dinamike, zdravljenju in izmenjavi izkušenj. Osrednja organizacija s sedežem v Singaraji je

dejansko le stična točka lokalno organiziranih skupin, katerih delovanje se stalno spreminja glede na nova spoznanja in razvoj posameznikov. Ena od pomembnejših funkcij tega gibanja je tudi družbena aplikacija duhovnih spoznanj, predvsem v okviru lokalne tradicije. Vsak posameznik naj bi si prizadeval za še večjo harmonizacijo medsebojnih odnosov in solidarno pomoč drugim. Kako to deluje v praksi, sem lahko opazovala med prebivalci Surabrate in njene okolice. Vsem je bila skupna velika doslednost glede lastnega osebnega razvoja, zdrav in sprejemljiv raziskovalni duh v zvezi z novostmi ali drugačnimi nazori, suverenost glede lastne religioznosti in izjemna etičnost v odnosu do soljudi. V pogovorih z mlajšimi člani sem dobila vtis, da jih poleg spoštovanja tradicije zelo zanima tudi razumevanje univerzalnih zakonitosti življenja, kajti globalizacija je s svojo razvejano informacijsko mrežo (od ponudbe evropsko-ameriške filmske proizvodnje do interneta) močno posegla tudi na Bali.

Do leta 1997 so bili člani gibanja Bambu Kuning izključno moški, danes pa je med »rumenimi majicami«, kot se sami pogosto imenujejo, tudi že precej žensk. Pomisleki glede žensk so se v preteklosti nanašali na dejstvo, da so ženska telesa precej dovtetnejša za sprejem energije ali kot meni Nyoman: »*The energy builds up in women much faster than in man.*« In to je bil za moške dolgo velik problem. V tem pogledu lahko ugotovimo, da končno le prihaja do ravnotežja med spoloma, kajti neslavne lovorike patriarhata temeljijo prav na izkrivljenih dogmah o nemoči in nečistosti žensk ter arhetipskem strahu pred njimi. Glede tega so še vedno neozaveščeni tako ženske kot moški, kajti gre za oblike globoko nezavednih mentalitet, ki so bile v hermetično zaprtih razmerah zemeljske realnosti do skrajnosti zmanipulirane prav s tehnologijo omejenega razumskega znanja. Morda bi o tem lahko kaj več izvedeli od kakšne sv. Marjete ali zmajev tolovajev, ki gnezdijo sredi slovenske metropole, kdo ve? Znanstveno občestvo čaka v prihodnosti marsikatero presenečenje v zvezi z ženskim aspektom vedenja in, da ne bo pomote, ženski aspekt je tudi v moških. Toda preden bo mogoče ustvariti resnično ravnovesje, bo treba spoznati, od kod in čemu toliko nepotrebne nadzora in strahu, naravo normalnosti naših vsakdanjih kriminalk, pa tudi ozadje nezavedne vojne med moškimi in ženskami. Upanje ostaja. In če Ljubezen poraja življenje, ne vem zakaj ne bi tudi vedenja o njem. Znanja imamo vsekakor dovolj!

dr. Rajko Muršič

>> WORLD MUSIC <<: MARGINALIZIRANI SVETOVNI MED EKSPLOATACIJO IN EMANCIPACIJO

*»Kot se danes obrača svet, lahko včerajšnja periferija postane jutrišnji center.«
Ulf Hannerz (1992: 266)*

V osemdesetih letih je prišlo do velikih premikov v popularni kulturi, saj so začeli v Zahodni Evropi prepoznavati kulturne dejavnosti - v skladu s preходом od industrijske k informacijski družbi - kot osrednje in najperspektivnejše gospodarske dejavnosti pri reševanju krize, v katerih so se znašla nekdanja velika industrijska središča (Brown, O'Connor in Cohen, 1998). Svoje pozitivne učinke pa je kultura začela kazati tudi v tako imenovanem drugem in tretjem ter četrtem svetu.

Ne le v neposredni povezavi med eksploatacijo eksotizmov in turizmom, temveč tudi v zgodbi, ki ji lahko rečemo *periferija vrača udarec*. Čeprav z najbolj bizarnimi vrstami »kreolizirane kulture« (o tem pojmu glej: Hannerz, 1992). Med najpomembnejšimi segmenti pop-industrije je popularna glasba in prav nič ne kaže, da bi ji lahko pošla sapa - kljub očitnemu izgubljanju prvotnega načina njenega učinkovanja zaradi razvoja tehničnih sredstev za afirmacijo drugih oblik razvedrila. Video ni ubil radijskih zvezd, temveč je naredil nove. Ko skoraj dve desetletji po smrti vidimo Boba Marleyja v takšni in drugačni inkarnaciji, je jasno, da je to velikan popularne glasbe 20. stoletja. Le malokdo pa pri tem pomisli na to, da je Jamajka ena od vesil v produkciji popularne glasbe (čeprav mastne dobičke na račun tamkajšnjih glasbenikov kujejo dobre stare pokolonialne

multinacionalke). Reggae so kot idealno sredstvo izražanja in emancipacije zatiranih in deprivilegiranih (beri: obarvanih) prevzeli in predelali po svoje na vseh koncih sveta: Hopiji, Maori, britanski skini, urbana mladež v Nigeriji, množice v indonezijskem arhipelagu, avstralski staroselci in drugi (Huss, 1998).

Na razvoj popularne glasbe v zadnjih petnajstih letih je zelo vplival razvoj tehničnih sredstev - video, laserske plošče in drugi digitalni nosilci zvoka, satelitski prenosi, računalniki in medmrežje - nanj se učinkovito lepijo različne modne in manj modne muhe. Postmodernizem kot kaos brkljarij je dejstvo, naj si o njem mislimo, kar si hočemo (več o tem v: Muršič, 1998).

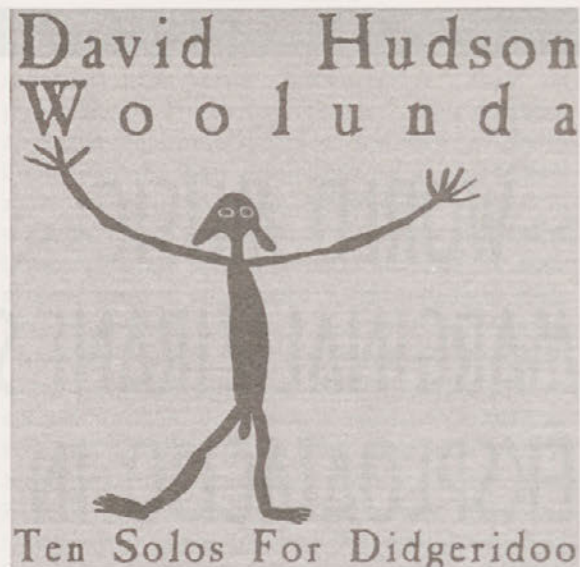
Ena v malodane neskončnem nizu tržnih pogruntavščin in modnih muh je še zmeraj aktualna *»world music«*. Pojem je sporen že v angleškem izvorniku, v pametno obliko slovenskega prevoda pa ga skorajda ni mogoče spraviti: »svetovna glasba« in »glasba sveta« pač prenašata konotacije, ki jih ni mogoče pomesti pod preprogo. »Svetovna glasba« bi logično morala biti glasba, ki je razširjena po vsem svetu - to pa sta danes le zahodna popularna in umetna glasba, glavna produkcija tako imenovanih *»world music«* pa ne. Poleg tega pa pojma »glasba sveta« ni mogoče brez preostanka odlučiti od Keplerjeve predstave o »svetovni glasbi« kot oznaki za neslišno glasbo sfer. Predstavljajmo si tudi na primer, kot opozarja etnomuzikolog Antranig Khanmirzayents, »svetovno hrano« ali »svetovne bolezni« (SEM-L, 25. 9. 1998). Skupaj z njim lahko vidimo v tem konceptu predvsem krajo in piratstvo.

Pojem *»world music«* naj bi nastal leta 1987 v nekem londonskem lokalu, v katerem naj bi se distributerji in prodajalci plošč pogovarjali o skupnem predalčku oziroma prodajni polici, kamor bi lahko uvrstili popularno glasbo, ki je ni bilo mogoče uvrstiti na poličke pod imeni *»pop/rock, jazz, classical in traditional«*. Na angleškem govornem območju uporabljajo še druge oznake za to, kar lahko razumemo pod imenom *»world music«* - na primer *»ethno-pop«* ali

»world beat« (o tem pojmu, ki ga bolj uporabljajo v ZDA, glej: Keil in Feld, 1994: 265-266). Tudi ti dve oznaki sta prav tako nastali zaradi komercialnih razlogov, vendar nimata povsme enakega pomenskega polja kot prevladujoča evropska oznaka »world music«. Pomensko polje tega pojma je morda najširše, saj lahko vanj poljubno vključujemo tiste glasbene prakse, ki se kakorkoli navezujejo na regionalno in lokalno tradicionalno glasbo ali pa so njihovi nosilci ljudje, ki prihajajo iz deprivilegiranih etničnih ali z etničnim izvorom zaznamovanih socialnih skupin. Regionalno gledano ne gre samo za zunajevropske glasbe, temveč se lahko v košu »world music« znajdejo tudi različni križanci med evropsko ljudsko in popularno glasbo. Seveda pa marsikdaj v ta koš vržejo tudi posnetke – če sploh še lahko uporabljamo ta izraz – izvirne ljudske glasbe. Iz povedanega je seveda jasno, da bi bil zasilno ustrezen slovenski prevod skovanke »world music« kvečjemu njegova množinska oblika »glasbe sveta«.

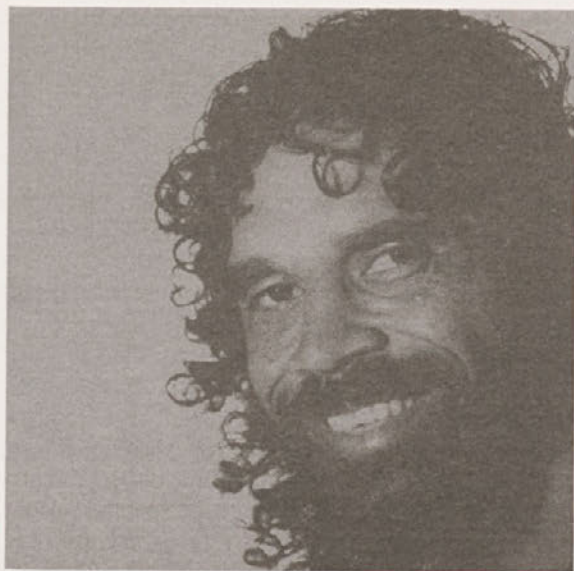
Moj namen ni, da bi podrobno predstavil fenomen tako imenovanih »world music«, kajti preslabo poznam množico zvrsti in slogov iz produkcije »glasb sveta«. In, odkrito povedano, zaradi estetskih razlogov tudi ne spremljam velikega dela svetovnega etno-popa. Raje se bom vprašal, o čem pravzaprav govorimo, ko skušamo govoriti o kakršnikoli in katerikoli glasbi »z vseh vetrov«. Bistveni del odgovora se skriva v dejstvu, da danes predstavljajo »glasbe sveta« pomemben – pravzaprav neločljiv, čeprav prepogosto spregledan (glej Wallis in Malm, 1984) del popularnoglasbene produkcije tudi v globalnem, ne le v regionalnem in lokalnem okviru.

Ni dvoma, da je samo imenovanje »world music« nastalo zaradi komercialnih razlogov in da se je uveljavilo kot oznaka tega, kar je v ploščarnah obstajalo že dalj časa. Prodajalci so že zdavnaj rezervirali poseben prostor za glasbe z različnih koncev sveta skupaj s ponudbo posodobljene glasbene tradicije. Končno je bil ta premik neposredno povezan z vzponom ameriškega in – kasnejšega – evropskega folka. Slednji se je oprl na lokalno dediščino evropske ljudske kulture, lokalne in regionalne oblike plesne glasbe pa so se prilagajale sodobnim tehnologijam in načinom glasbene produkcije. Starim instrumentom so lokalni ljudski godci začeli dodajati nove, če jih že niso začeli opuščati. Kot kulturnega antropologa me zanima glasba kot del kulture, glasba kot kulturna praksa, dejavnost s svojim lastnim oziroma posebnim namenom in širšim družbenim poslanstvom (glej Merriam, 1964; Nettl in Bohlman, 1991; Blacking, 1995). Glasba me torej zanima glede na njeno uporabnost znotraj danega sociokulturnega konteksta. V zvezi s »svetovnimi glasbami« me ne zanima zgolj glasba sama, torej glasba kot delo in proizvod, kot čista neubesedljiva zvočna igra, kajti to, kar razumemo pod glasbo na splošno, je izpraznjen pojem. Čista predstava. Vsebinsko ji dajejo življenjski konteksti, spreminjajoče se konfiguracije (o tem terminu glej Guilbault, 1997), zato je mogoče govoriti samo o glasbah in ne o glasbi. Sprehod skozi terminološko goščavo nas prej ali slej pripelje do ugotovitve, da je pojmovni sistem, s katerim obravnavamo fluidno in spreminjajočo se kulturno prakso, kot je glasba, večno spreminjajoč se korpus



označb. Glasba je kulturna univerzalija, nikakor pa ni dejavnost, ki bi bila univerzalno »razumljiva«. Mnenje, da glasba presega jezikovne meje zaradi narave svoje zvočne podstave, je zgrešeno. Vsaka glasba je vpeta v svoje okolje: regionalno, lokalno, etnično, nacionalno, družbeno, stanovsko, funkcionalno, generacijsko itd. Edini način sprejemanja glasbe je njeno ponotranjenje. In še ta glasbena empatija nikakor ni enostavno in brezprizivno dostopna. Je prej prostor želje. Tudi fantazmatske. Tega je še posebej veliko v popularni glasbi. Ne smemo je pravzaprav jemati resno. Sprejeti moramo le njeno igro.

Vsako razpravljanje o glasbi mora izhajati iz družbenega in kulturnega konteksta, zato so v ospredju glasbene dejavnosti in pojavnosti. Čeprav glasbo definiramo kot vsako zvočno dejavnost, ki ni govor, torej zvočno igro z namenom, da bi producirali to, kar razumemo pod glasbo (glej Muršič, 1993; pozor, to je krožna definicija, saj za odprte sisteme ne moremo postaviti nekrožnih definicij), se moramo zavedati, da nekaterih dejavnosti, ki jih mi razumemo kot glasbene, tisti, ki jih izvajajo, sploh ne priznavajo kot glasbo. Takšen je na primer muzikov klic k molitvi na minareti. Mi ga »slišimo« kot petje, muslimani pa tovrstne interpretacije korana sploh ne morejo uvrstiti k pojmu glasba, ko pa ima »musiki« nezgrešljive vezi s posvetnim uživanjem. Ker gre za žive kulturne prakse, jih lahko opredelimo le s krožnimi definicijami in izhajamo iz danega trenutka, upoštevajoč emske kategorije, ki v splošnem ne premorejo enega samega zbirnega pojma za glasbo (ki bi bil ločen od konkretne izvajalske prakse oziroma petja, plesa ter rituala). Arbitrarno skratka. In potem etsko arbitriramo. O tem, da ropotanja afriških bobnov zahodnjaki dolgo niso razumeli ali priznavali kot glasbo – nekateri pravzaprav še danes ne – ne kaže izgubljeni besed. Glasba je v prvi vrsti dejavnost, igra. Ampak kakšna? Nekaj temeljnih kontekstov, v katerih funkcionirajo posamezne glasbene vrste, pa zvrsti, slogi in oblike, je mogoče na videz navesti brez večjih težav. Umetna glasba, popularna glasba in ljudska glasba; evropska glasba, neevropska glasba, petje, instrumentalna glasba, sakralna in ritualna glasba, plesna glasba... In navsezadnje, »ethno-pop, world music« in »world beat«.



Bolj ko skušamo urediti pojme, več se jih pojavlja. Neskončna inflacija pojmov je prekletstvo naših konstitutivnih simbolnih mrež, je eden od temeljnih zakonov oziroma principov funkcioniranja kulture. Kaj je kultura? Kako jo razumemo? Antropološko gledano jo je mogoče enačiti z različnimi dejavnostmi, s katerimi človeške skupnosti vzdržujejo doseženo raven prilagoditve, in z njihovimi predstavami teh dejavnosti (glej Goodenough, 1994). Je, skratka, način življenja in njegova predstava. Toda definicij kulture je mladane toliko, kot je avtorjev, ki pišejo o kulturi. Vedeti pa moramo, da kulture pravzaprav sploh ni. Da moramo biti skrajno previdni pri vsakem govoru o kulturi. Tudi sam pojem kulture namreč spada med »izmišljene tradicije« (o tem pojmu glej Hobsbawm, 1995), med katerimi so tudi različne »narodne« glasbe in folklore v ožjem pomenu besede. »Svetovne glasbe« zadovoljivo označujejo svet stereotipiziranega Drugega. Svet zunajevropske sodobnosti. »Njihov« in »naš«.

Popularna kultura na zunanjih robovih sveta

Glasbo v produkcijskem pogledu delimo na tri glavne skupine: umetno, ljudsko in popularno glasbo. Ta delitev je dovolj splošna, da je prazna. Kljub neskladju med emskimi in etskim pojmovanjem glasbe pa z upoštevanjem tega temeljnega načela velja tudi za zunajevropske glasbe – še najbolj očitno pri delitvi glasb različnih zunajevropskih držav in imperijev na dvorno ter podeželsko glasbo. Popularna glasba je razmeroma nov pojav, ki združuje temeljne principe vseh prejšnjih glasb v nove hibridne oblike in se večinoma manifestira na prostem trgu (Shuker, 1998: 226–228). Hibridnost popularnih glasb se razvija predvsem z vitalnimi silami, ki izhajajo iz adaptacijskih zmožnosti zunajevropskih kultur.

Regionalno gledano popularnoglasbene zvrsti in oblike združujejo evropske in zunajevropske glasbe v komajda razločljive skupke najrazličnejših radoživih godb. Nobena estetska načela ali uveljavljeni kodi ne morejo

preprečiti, da bi se glasbe razvijale po lastni logiki. Vsaka sodobna glasba je tako ali drugače medijsko posredovana, posneta, zapisana ali ozvočena, čeprav si je brez žive interakcije med glasbeniki in uporabniki njihovega dela še vedno ne moremo predstavljati.

»Glasbe sveta« so različne regionalne glasbene prakse, posredovane skozi sodobne množične medije, posebej na nosilcih zvoka in prek elektronskih medijev. Če pogledamo poglobljeno, je težko najti skupni imenovalac in tudi zgodovinsko podlago teh glasb. V zavest širših krogov poslušalstva je ta glasba prišla šele takrat, ko so jo v svojem delu tako ali drugače uporabile svetovno znane pop zvezde (Paul Simon, Bavid Byrne in Peter Gabriel), ki so uporabile afriške in latinskoameriške glasbenike ter njihovo glasbo. Če obstaja kakšen infinitezimalen skupni imenovalac teh glasb, je to uporaba določenih tradicionalnih lokalnih glasbenih praks v sodobnem – praviloma regionalnem – popularnoglasbenem kontekstu, bodisi da gre za zavezo tako imenovani avtentičnosti bodisi za pristajanje na nove sinkretizme. To pravzaprav sploh ni bistveno.

Tradicionalni godci in popularnoglasbeni muzikanti so si v marsičem zelo blizu. Tudi stari godci so svoje »avtentične« glasbene prakse vedno prodajali in kalili na trgu, čeprav je ta trg obsegal le njihovo neposredno residenčno lokacijo. In vedno so si tudi izposojali motive, načine in prijeme godcev iz sosesčine. Vsaka »avtentična« glasbena dediščina je pač sinkretično zlijanje različnih virov in plod individualne ustvarjalnosti posameznih godcev.

Kako je s sodobnimi oblikami popularne glasbe v tako imenovanem tretjem svetu? Na splošno odlično, čeprav o njih ne vemo kaj prida. Etnomuzikolog Andrew Kaye je na primer poročal svojim kolegom prek interneta iz cyber-caffeja v Gambiji o tamkajšnji živi hip-hop sceni in uveljavljanju neodvisnih zasebnih UKV-radijskih postaj, ki gostijo v živo različne afriške hip-hoperje, na primer skupino Da Fugitivz ali pa zasedbo Pencha B, ki združuje tradicionalno glasbo družbene skupine Mandinga in ljudstva Wolof s hip-hopom (SEM-L, 26. 6. 1999). Ali takšne zasedbe zastopajo svetovno produkcijo hip-hopa ali pa naj bi jih tlačili v predalčke »world music«? Prav na tej točki živahnega podomačevalnega prevajanja globalnih teženj, smeri in slogov predstava o »glasbah sveta« odpove in posredno nakaže tudi neprikrito pokolonialistično vsebino tega pojma.

Sprejemanje »globalnih« popularnoglasbenih slogov lahko – po drugi strani – vodi v emancipacijo lokalnih in regionalnih kultur. Ti emancipacijski procesi ne potekajo le s prilagajanjem lokalnih tradicij svetovnim popularnoglasbenim tokovom, ampak so nosilci novega ozaveščanja in naraščajoče samozavesti zatiranih – praviloma »obarvanih« – ljudi, ljudstev in družbenih skupin. Prav »črnski« hip-hop je – poleg jamajškega reggaeja – najuporabnejši model za oblikovanje rezistentne samozavesti »obarvanih« ljudstev tretjega sveta.

Maorski hip-hop je na primer izrazito emancipatoričen, ni pa komercialno zanimiv za tržišče, širše od novozelandskega. Še več: sporočilo je namenjeno prav in predvsem tistim, ki govorijo maorsko. *Hic rhodus hic*

salta! Ali se sploh zavedamo, kako živahno popularnoglasbeno življenje poteka na Papui Novi Gvineji (o tem glej na primer Hayward, 1998)? Prav neverjetne lokalne sinteze nastajajo in izginjajo skoraj dobesedno iz dneva v dan. Ali si sploh lahko predstavljamo, koliko reggaeja vrtijo in igrajo v Indoneziji? Težko. Enako težko si predstavljamo emancipacijske učinke avstralskih pop/rock skupin, v katerih igrajo glavno vlogo avstralski staroselci. Prav avstralski staroselski rock je morda »hrupni« glasnik nove zunajevropske dejanskosti, ki temelji na emancipaciji na podlagi afirmacije in ploditve kulturnega kapitala. In didžeridu je njegov simptom.

Avstralski staroselski rock: Yothu Yindi in Blekbala Mujik

Skupina Yothu Yindi je zaslovela z albumom *Tribal Voice* (1991), prihaja pa iz pokrajine Yirrkala, svete dežele avstralskega staroselskega ljudstva Gumatj. Leta 1986 jo je ustanovil pevec in pisec besedil Mandawuy Yunipingu iz ljudstva Yolngu (Knopoff, 1997: 49). V skupini igrajo avstralski staroselci in belci, igrajo pa melodičen pop rock, občasno podkrepjen z donečimi zvoki didžeriduja (v Yirrkali ga imenujejo *yidaki*). Yunipingova besedila so pogosto politično angažirana, saj se skupaj z drugimi staroselci in belci bori za temeljne državljanske pravice in svoboščine avstralskih staroselcev. Kot pedagog, politični aktivist in glasbenik je bil leta 1993 razglašen za Avstralca leta.

Zavedati se moramo, da pomeni staroselsko prebivalstvo sodobne Avstralije le kakšen odstotek prebivalstva, v nekaterih državnih zaporih pa jih je kar 40 odstotkov, kar pomeni, da je z njihovim položajem v avstralski družbi nekaj zelo narobe. Štiridesettisočletna zgodovina avstralskih staroselcev se iz »časa sanj« izgublja v neobvladljivem spletu prostorskih sledi v resničnem in namišljenem svetu. In na koncu se je v najnovejšem času v ta splet vključil še »rock and roll«, skupaj s političnim bojem za ohranitev pradavnih ozemelj, za pravico do poštene sodne obravnave in politično enakopravnost. Na koncu je včasih težko razlikovati med politiko in glasbo (Lawe-Davies, 1993: 249).

Tradicionalna glasba avstralskih staroselcev zelo podpira obredje, povezano z njihovo temeljno kulturno identifikacijsko sfero, »časom sanj«, vendar pa ni omejena le na *sanjanje*. Ljudstvo Yolngu uporablja didžeridu (*yidaki*) v dveh kontekstih izvajanja tradicionalne glasbe. Prvi kontekst je prepevanje in izvajanje klanskih pesmi ob ritmični spremljavi palic iz trdega lesa (*bilma*) ob različnih strogo kodificiranih obrednih priložnostih. Druge pesmi, *djatpangarri*, pa niso vezane na strogo ritualno kodifikacijo, temveč jih izvajajo za razvedrilo in ob družabnih priložnostih (Knopoff, 1997).

Tradicionalna obredna glasba je eden od ključnih nosilcev kulturne identitete avstralskih staroselskih ljudstev. Zven didžeriduja, ki so ga do druge polovice tega stoletja poznala le nekatera staroselska ljudstva iz

Avstralije, pa je postal njihov zaščitni znak. Didžeridu je postal celo simbolni temelj za uveljavljanje nove, »nacionalne« identitete temnopoltih avstralskih staroselcev. Ta izmišljena tradicija pa ni omejena le na staroselce, temveč se s tem instrumentom vse bolj identificirajo tudi belopolti Avstranci in Avstralke, ne le tako imenovani alternativci (glej Neuenfeldt, 1997). Ne dvomim, da bodo olimpijske igre v Sydneyu potekale v znamenju tega starega glasbila.

V tem stoletju so avstralski staroselci prevzeli marsikatero popularnoglasbeno zvrst, tako kot tudi drugi staroselski prebivalci po vsem svetu. Tako sta med najbolj popularnimi zvrstmi karibski reggae (glej Dunbar-Hall, 1997) in calypso. Sodobni staroselski godci v Avstraliji ne izvajajo le tradicionalnega repertoarja, temveč obvladajo tudi širok obseg različnih popularnoglasbenih zvrsti, med drugim country, balade, rockabilly, rock, soul, blues, reggae, calypso itd. Besedila, ki jih pojejo, se največkrat dotikajo ljubezni, ki jo opevajo v specifičnem staroselskem kontekstu. Njihovo glasbeno početje označuje izjemno raznolik repertoar.

Kar zadeva vsebino popularnoglasbenih pesmi avstralskih staroselcev, je mogoče govoriti o določeni kulturni kontinuiteti in specifičnosti, saj se staroselski pevec lotevajo vprašanj pravice do ozemlja, prepevajo različne zgodovinske balade, govorijo o »času sanj« itd. Kot primer tipične posodobljene inačice tradicionalnega identifikacijskega naboja v glasbi lahko vzamemo komad »Nitmiluk«, ki ga je leta 1989 posnela skupina Blekbala Mujik ob bojih za samoupravo ljudstva Jawoyn na ozemlju nacionalnega parka Nitmiluk med Darwinom in Alice Springs (Gibson in Dunbar-Hall, 2000). Veliko je tudi pesmi o zaporu, oblasti in o življenjskem izkustvu





čnega dela prebivalstva v prevladujočem okolju belcev. Seveda pa je v repertoarju tudi veliko ljubezenskih pesmi, nostalgije in opevanja doma, rojstnega kraja, domače regije in mladosti, kar najdemo tudi pri drugih podobnih pesmih in zvrsteh po vsem svetu, v katerih se mešata nostalgičen tradicionalizem in sodobnost.

V osemdesetih letih se je pojavil niz staroselskih in mešanih skupin in posameznikov. Najbolj znana in najpopularnejša skupina je gotovo Yothu Yindi, omeniti pa je treba tudi Coloured Stone, Blekbala Mujik, No Fixed Address, Warumpi Band ter Kulimindi Band, Tiddas, Mixed Relations, Sunrize Band in Wirrinyga Band. Med posamezniki so v svetovnem merilu znani David Hudson, Alan Dargin, Mark Atkins, Joe Giea, Bart Willoughby, Milkayngu Mununggurr, Makuma Yunupingu in drugi (glej Dunbar-Hall, 1997).

Prva staroselska skupina, ki je uporabila tradicionalni jezik v sodobni popularni glasbi, je bila skupina Warumpi na albumu *Out from Jail*, ki je izšel leta 1983. Zanimivo je, da je na nastanek tega projekta po svoje vplivala tudi težnja po rabi tradicionalnih jezikov v izobraževalnih programih v šolah. Didžeridu in nekatere kulturne simbole avstralskih staroselcev je istega leta uporabila tudi skupina avstralskih belcev, Goanna Band na albumu *Solid Rock*, ki je bil posvečen skalnati vzpetini Avstralije, Ayers Rocku oziroma Uluruju, osrednjemu svetemu mestu avstralskih staroselskih kultur (Lawe-Davies, 1993).

Seveda je mogoče zaznati specifikko v glasbenem izvajanju skupin, kot je Yothu Yindi, toda če bi hoteli staviti na karto eksotike in drugačnosti, bi v orientalizaciji folklornih posebnosti zagotovo zgrešili univerzalni naboj sodobne popularne glasbe, kajti pri tem bi od »domorodcev« zahtevali samo potrjevanje naše stereotipne predstave o njihovih specifikah. Če bi jim pri tem dobesedno naložili spoštovanje tradicije, bi jih kaj kmalu – prav z zahtevo po folklorizaciji njihovega početja – ponovno napodili v labirinte kulture

drugorazrednosti. Le neobremenjeno sprejemanje glasbe skupin, kot je Yothu Yindi ali Blekbala Mujik, v okviru popularnoglasbene produkcije omogoča njihovo emancipacijo. Z drugimi besedami: Yothu Yindi so uspešni zato, ker je to izjemno talentirana in spевна pop skupina, ne pa zato, ker je »staroselska«.

Popularnoglasbenih zvrsti, ki se pojavijo v določenem lokalnem okolju in se oddaljijo od tamkajšnje tradicije, nikakor ne kaže obsojati zaradi kakšne izgube avtentičnosti. Kvečjemu nasprotno. Morda je prav apropiacija najbolj odtujenih oblik popularnoglasbene produkcije znamenje živosti in adaptivne zmožnosti posameznih ljudstev ter lokalnih okolij. Eksotika se sicer morda dobro prodaja na tujem, toda v lokalnem okolju morajo glasbeniki igrati to, kar od njih pričakujejo in zahtevajo sorojaki. Orientalizem, ki ga determinira dominanten evroameriški kulturni imperializem, prej ali slej ugonablja razlike prav z ustvarjanjem in hkratnim podrejanjem »drugega« in »drugačnega«. Ko glasbo ločimo od vsakokratnega družbenega in političnega konteksta, kadar jo torej ocenjujemo v nekakšnih objektivnih estetskih kategorijah, se odrečemo možnosti njenega razumevanja.

Druga nevarnost pri razumevanju popa in rocka avstralskih staroselcev je v tem, da lahko fetišiziramo posamezne primere. Tako bi lahko zvok Yothu Yindi postal nekakšen »staroselski zvok« (*Aboriginal sound*; Lawe-Davies, 1993), ki bi kasneje determiniral, če lahko uporabim Adornovo frazo, žargon pravšnjosti, ki bi ga staroselcem prilepili kot eno od etničnih karakteristik, prek katerih bi prepoznavali tudi druge staroselske skupine. Yothu Yindi so pač le ena skupina in njen zvok je zgolj njen zvok. In v svojem bistvu njen uspeh nima nič skupnega s kakršnimkoli etničnim preporodom.

Vprašanja pristnosti staroselskega rocka so zelo problematična. Ni namreč, kot piše Chris Lawe Davies (1993), nobene predpostavljene pristnosti v zvoku, instrumentaciji ali besedilih. Glasba je večinoma urbana



in slogovno premešana. Je pač konstelacija oz. konfiguracija izkušenj, ki jih imenujemo vsakdanje življenje.

Večina avstralskih staroselcev danes živi v mestih. In le redki med njimi imajo samo staroselske prednike. Avstralska zakonodaja, ki jim je šele pred nedavnim podelila državljanstvo in volilno pravico, je ob nenehnih pravnih bojih staroselcev za redka še preostala ozemlja začela ločevati med »pristnimi« staroselci, ki še živijo v »plemenskih« skupnostih, ter »neavtentičnim« staroselskim prebivalstvom. Tako so vprašanja avtentičnosti postala primarna politična vprašanja.

Ta vrsta orientalizma, ki skupnostim podeljuje status avtentičnosti na podlagi ohranjanja samega jedra tradicije – pri čemer to seveda pomeni, da se marginalne tradicije še bolj marginalizirajo, tako da na koncu te skupnosti emancipacije oziroma političnih zmag sploh ne morejo vnovčiti, ne da bi se odpovedale tradiciji –, je seveda predvsem orodje iztrebljanja ljudi na račun zapovedanega »tradicionalizma«. Ta preverjeno učinkovit način uničevanja ljudstev temelji na redukciji kultur na njihove etnične karakteristike. Pri tem v skrbi za »ohranjanje« od zunaj vsiljujejo »skrb« za najstarejše, najbolj bizarne in danes najmanj uporabne ter najmanj učinkovite dele kulture, za tiste, ki ne pripomorejo k adaptivnim in emancipatornim bojem staroselskih skupnosti. Prav princip avtentičnosti jih potiska na skrajno družbeno obrobje in v propad.

Staroselski rock je v tej luči nekaj povsem drugega. Tradicionalni zvoki, jezik in didžeridu v marsikaterem primeru obujajo nostalgijo po nedoživeti avtentičnosti, ki ima le malo skupnega s političnim kontekstom, v katerem so se znašli avstralski staroselci. Yothu Yindi so tudi v tem pogledu netipična zasedba. Njihov prvi video spot *Mainstream* z uvodnega albuma *Homeland Movement* govori o sotočjih kultur in ustvarja primerjavo s tokovi, ki se združujejo v slanih vodah v nekakšni zalivski harmoniji. Ta lepa zamisel pa še zdaleč ne odseva resničnih odnosov med temnopoltimi in belopoltimi Avstralsci (Lawe-Davies, 1993). Že sama

geneza rocka avstralskih temnopoltih staroselcev ni bila niti pol toliko romantična. Njegove korenine so v politiki in slogu reggaeja.

Prva dva avstralska staroselska rock benda, ki sta se prebila na avstralsko popularnoglasbeno sceno, sta bili skupini No Fixed Address in Us Mob, ki sta se leta 1980 pojavili na kompilaciji glasbe iz filma *Wrong Side of the Road*. Obe skupini sta nastali leta 1979 v centru za raziskave glasbe avstralskih staroselcev v Adelaidi – takoj po znameniti avstralski turneji Boba Marleya. Ti dve skupini sta igrali brezkompromisen reggae in se ukvarjali – tako kot kasnejši film – z življenjem »na napačni strani«. Na primer s težavami, ki jih imajo črnske skupine pri organizaciji nastopov, pa z večnimi težavami z nasilno policijo ter gostilničarji in drugimi značilnimi akterji kulturne dominacije. Vodilna pesem filma, *We Have Survived*, bobnarja in vodje skupine No Fixed Address, je postala nekakšna himna staroselske kulturne upornosti (Lawe-Davies, 1993).

Reggae je podobno kot blues prinesel podlago za novi način izražanja identitete in s tem omogočal ključne premike pri procesih ter načinih emancipacije zatiranega prebivalstva. Bistvena povezovalna točka med reggaejem in avstralskim staroselskim rockom pa je v idejni podlagi obeh zvrsti: v poskusu po ponovnem odkrivanju kulturne domovine. Pri reggaeju je bilo to rastafarijanstvo, pri avstralskih staroselcih pa *sanjanje* oziroma *čas sanjanja*. Ti s prevzemanjem novih slogov spreminjajo in na novo opredeljujejo koordinate označevanja svojega položaja v sodobni Avstraliji, predvsem pa sprevrtajo logiko lastnega zatiranja.

Ni treba dodati, da so se odrekli vlogi »dobrega divjaka« in da so nekateri prevzeli izzivalen slog oblačenja ter ličenja po vzoru rastafarijancev in določenih mladinskih podkultur z Zahoda. Nič več ne opravičujejo svoje bede, ampak se spopadajo z resničnostjo v revnih predmestjih in na urbanem socialnem dnu, kjer danes živi večina preostalih potomcev avstralskih staroselcev. Staroselski slog rocka je veliko več kot samo glasbena kategorija, povezan je z identiteto, žilavostjo, upornostjo in

trmoglavostjo, ter spodbuja samozavest.

Prevzemanje elementov dominantnega sloga ne pomeni nujno predaje, temveč, prav narobe, omogoča odpor z prevrednotenjem sloga (Hebdige, 1980). Velik del reggaeja in staroselskega rocka je povezan z barvo kože, toda prav to zrelo spopadanje z dejansko stigmatizacijo šele odpira izhod iz brezizhodnega položaja. Staroselske aktiviste v Avstraliji lahko danes prepoznamo tudi po njihovem izrazitem rasta slogu, ki je dejansko del mednarodne zavesti odpora različnih »obarvanih« ljudstev in narodov. Seveda pa so namesto značilnih barv etiopske zastave pri avstralskih staroselcih v ospredju barve njihove lastne nacionalne zastave, ki je za zdaj še bolj v ilegali: črna, rdeča in zlata.

»World music« in mi

Izvajalce in skupine iz predalčkov, ki jih imenujemo glasbe sveta oziroma »world music«, pri nas promovira predvsem vsakoletni festival Druga godba. V petnajstih letih smo se na naših odrih srečali z izvajalci, izvajalkami in zasedbami z dobesedno vseh koncev sveta. Tu in tam smo lahko podoživeli stisko majhnih in zatiranih (britanski reggae pevec Macka B je leta 1988 pel *Let 'em go* (Nelson Mandela, Janez Janša in David Tasič); tudi znameniti grafit *Dost mam!* iz istega časa je prevod njegovega besedila *We've Had Enough*), kdaj pa kdaj smo se sproščeno zabavali, tu in tam pa smo se le zamisljeno čudili.

Kljub vsem zadržkom, ki jih imamo do glasbene industrije in do centrov moči, smo to glasbo večinoma (s)prejemali prek Zahoda. Tudi plošče, ki jih kupujemo, pretežno izhajajo pri tujih založbah ali njihovih podružnicah. Ničesar torej ne kaže idealizirati. Razen emancipacije same, ki poteka v zapletenih tokovih globalne kulturne ekonomije med etničnimi, finančnimi, tehničnimi, idejnimi in medijskimi »krajini« (Appadurai, 1990). Kje smo mi v tem postmodernem godbenem kaosu?

Narodnozabavna glasba je brez dvoma prva oblika našega etno-popa. Kaj pa je potem Kreslin z Beltinško bando? Saj res! Odgovor je bistveno bolj zapleten, kot bi si predstavljali. Kajti vprašati se je treba, ali so bili Kocirova banda in Miško Baranja zares ljudski godci. V strogem pomenu ljudske glasbe ne. V nekoliko širšem, uporabnem tudi za sodobne čase, pa nedvomno. Toda znotraj tega funkcijskega konteksta bi potemtakem morali med ljudske godce uvrstiti skoraj vse narodnozabavne ansamble, ki igrajo na veselicah in porokah. Poleg tega pa so tudi znamenite prekmurske in prleške bande nastale umetno, v prejšnjem stoletju, na pobudo trških glasbenih učiteljev. Brata Kociper in Miško Baranja so velikokrat povedali, da so že pred vojno igrali različne mestne kuplete in popularne melodije. Tudi Straussovi valčki so bili del njihovega železnega repertoarja.

Bojan Adamič je v pogovorih večkrat omenjal, kako je v tridesetih in štiridesetih letih opazal, da je njegovim slovenskim kolegom – jazzovskim, v resnici salonskim – glasbenikom povzročal največ težav ritem. Tisti »zamorski«, sinkopiran, seveda. Pri navadnih

srednjeevropskih dve- in tridelnih ritmih pa je še kar šlo. In če se sprašujemo, zakaj imamo na Slovenskem tako malo res udarnih rock skupin – v tistem elementarnem rokenrolovskem smislu –, je odgovor na dlani: Slovenci imamo težave s sinkopiranimi ritmi. Pravzaprav z ritmično dinamiko v glasbi na splošno. A smo menda dobri v harmonijah – kot meni Charles Keil za izvajalce slovenske polke v ZDA (Keil, Keil in Blau, 1992) – in virtuoznosti.

Na Slovenskem se je v zadnjih dveh desetletjih razvil tisti del »svetovnih glasb«, ki izhajajo iz tako imenovanega evropskega folk preporoda. Prvi so bili Salamander in Istranova ter Trio Terlep. Druga godba je po svoje pripomogla tudi k nadaljnjemu razvoju te prenovljene ljudske glasbe slovenskega kulturnega območja, ki jo danes izvajajo posamezniki, posameznice in skupine v društvu Folk Slovenija. Poleg teh pa bi lahko v predalčkih »world music« našli tudi zasedbe folk rock, kot so Kontrabant, Ante Upedanten Banda, Posodi mi jürja, Kvinton ali celo Orleki. In tudi takšne skupine, kot so (bili) Sunny Orchestra ali Šukar. Kar pestra in bogata scena. Če prištejemo še mednarodne uspehe Avsenikov in drugih narodnozabavnih skupin, lahko ugotovimo, da je Slovenija že dolgo na »svetovnoglasbenem« zemljevidu.

Naj se vrnem k »world music« in vprašanju avtentičnosti. Kot vidimo, imamo dve glavni možnosti: ali gre za sinkretična glasbena zlitja med zahodno (deloma »svetovno«, saj vemo, da je popularna glasba vse prej kot evropska) popularno glasbo in ljudskimi ter drugimi regionalnimi glasbenimi praksami ali pa za tako imenovane avtentične posnetke (glasbenike, pevce in pevke), ki nastajajo na terenu ali v studiih in na odrih. Toda, ali je sploh mogoče govoriti o kakršnikoli avtentičnosti, kadar se glasba, ki je sicer neposredno vpeta v življenjski kontekst, prenese v povsem drugo življenjsko okolje? Močno dvomim. Nasprotno, s prenosom, če uporabim pojem, ki ga je uporabil Steven Feld po Murrayju Schaferju (glej Keil in Feld, 1994), s shizofonijo dobimo dve ravni. Morebiti lahko najprej dobimo ohranjeno tradicijo, morda kar »avtentično« glasbo, čeprav je še tako avtentična igra po svoje inficirana zaradi vdora snemalnega tujka in specifične sodobne življenjske izkušnje, ki jo opredeljujejo tehnična sredstva. Na sinkretični strani žive produkcije pa nastaja nova, drugačna »avtentičnost«, živa in spreminjajoča se prisotnost. Na tem mestu lahko citiram misel Philipa Bohlmana: »Misliti, da je določeni komad na nek način »avtentičen« ali celo arhetipski, pomeni obravnavati ga kot tekst v najožjem pomenu besede, to pomeni izolirati ga od izvajanja in tradicije.« (Bohlmann, 1988: 17)

Sledi bistveno spoznanje: prav vsaka glasba je avtentična. Ni zlagane, »neavtentične« glasbe. Vsaka glasba ima namreč svoj kontekst, torej nosilce in odjemalce. O neavtentičnosti in izumetničenosti glasbe je pravzaprav mogoče govoriti samo skozi estetsko optiko, ki pa je vedno optika preferenčne pozicije. Arbitrarne, seveda. Družbene. Ali drugače rečeno: vsaka glasba ima – drugače je ni – svoje nosilce: izvajalce/avtorje in poslušalce/prejemnike/uporabnike. Zanje je vedno – ha, po definiciji – avtentična. Kakšna se zdi nam, pa je naš

problem, ne njihov. Še najmanj pa je to problem glasbe. Adornovski koncept »resnice« v glasbi je v postmodernej dobi povsem neuporaben. Morda ima nekaj teže le v estetskih razpravah, v ontoloških pa je več nima. Je izraz evropocentrizma, če ne že kar srednjeevropskega etnocentrizma.

Ali je sodobna »world music« izraz nove tolerance Zahoda? Ali pa je, kar je nasprotna možnost, še ena od različic svetovne kapitalistične zarote oziroma še ena tržna prevara, ki nakazuje globoko krizo zahodne civilizacije?

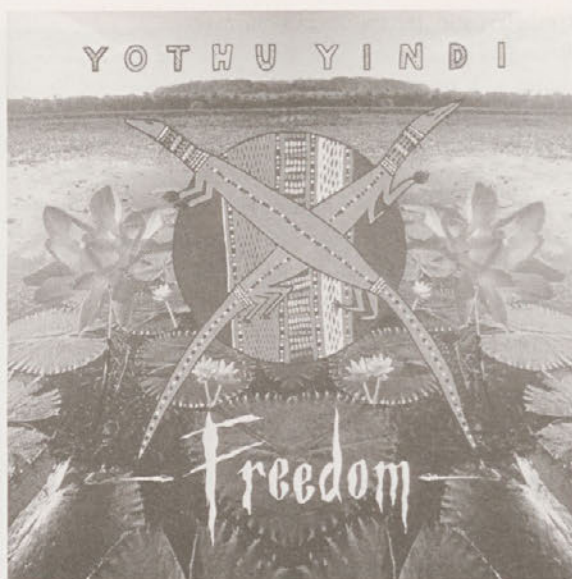
Regionalne kulture v primežu globalnega trga

Iz funkcionalnega zornega kota ni bistvene razlike med ljudsko glasbo v preteklosti in sedanjo glasbo (Bohlmann, 1988: 3). »World music« je sicer globalni fenomen, toda največji del dejavnosti iz te scene poteka na lokalnih ravneh, ki nikoli ne presegajo določenih meja. Tista »world music«, ki jo spoznavamo kot globalno, torej na nosilcih zvoka, ki ga distribuirajo po vsem svetu, in na koncertnih odrih po vsem svetu, je prikrojena okusu skupnega najmanjšega imenovalca, ki je estetsko ukrojen po, to je treba poudariti, navadah zahodnega ušesa, vajenega durovskih tonaliteta – vse drugo je pridih eksotike. Poslušajmo na primer alžirski rai: ob električnih kitarah, sintetizatorjih in bobnih ostanejo le še arabski oziroma »orientalistični« vokalni in instrumentalni okraski in melizmi, tu in tam še kakšna darbuka – ter arabski jezik in značilen nastavek glasu, ki povezuje tradicijo in sodobnost. Tonalitete so zahodne, sledovi *taksima* tu in tam še obstajajo, *makama* ali značilnih netemperiranih poltonskih in celo četrttonskih modusov pa ni več. Vendar so pevci, kot sta Khaled in Cheb Mami, še vedno veliki mojstri arabskega petja.

Tista glasba, ki jo snemajo lokalni glasbeniki na kasete, je povsem uglašena na lokalne in tradicionalno zasnovane viže. Govoriti je mogoče o tako imenovanih ezoteričnih in eksoteričnih »podomačenih« scenah. In tudi o velikih prevarah. Čeprav je lahko prevaran le tisti, ki verjame v preživeto opozicijo med avtentičnostjo in neavtentičnostjo.

»World music« je bila vedno tu. Med tisočletja staro glasbeno tradicijo in povsem novimi križanci ni nobene razlike: glasba se je vedno mešala in se selila. Le da je marsikatero izmed njih etnocentričen Zahod opazil šele takrat, ko se je pojavila v njegovih trgovinah. To, česar starejše generacije, ki niso sprejemale glasbe prek nosilcev zvoka, temveč v dihotomnem življenjskem kontekstu »visoke« in »nizke« glasbe, ne morejo razumeti, je izjemno pomemben učinek množičnih medijev in nosilcev kulturnih dobrin pri načinih dojemanja sodobnega sveta. Med Kantove estetske kategorije dojemanja prostora in časa so se vrinile tudi najrazličnejše vmesne potencialne stopnje.

Ne gre le za to, da je popularna glasba enako dostopna družbeni eliti in obrobnežem, revnim slojem in bogatašem, temveč je ponudba popularne glasbe na eni



strani spodbudila razvoj lokalnih glasbenih scen – s tem pomembno vpliva na ohranjanje lokalnih identitet na drugi strani pa se – sočasno – ne meni za te meje in z vdorom različnih glasbenih praks v medijih sprošča sodobne adaptivne možnosti nekoč očitno ogroženim lokalnim in regionalnim kulturam. Pojem akulturacija je danes neuporaben zato, ker so ljudje začeli v svoj prid kot orodje resistance uporabljati prav osrednje vzvode same akulturacije. Prevzem določenih modelov iz dominantne zahodne popularne kulture šele omogoča – tako kot druga orodja in orožja – adaptivno uspešnost posameznih skupnosti in populacij.

V tem pogledu sodobna popularnokulturna sinkretična dejavnost, ki jo je mogoče opazovati pod okriljem »world music« (kot del, ki zastopa celoto), ni več omejena le na dejansko večnacionalna okolja velemest in določenih predelov sveta, kjer prihaja do mešanja kultur, temveč tudi na navidez kulturno oziroma nacionalno enotna, homogena območja. Če ne na drugo, opozarja na definitiven obstoj »drugosti«. In vsaj v delu populacije zvišuje tolerančni prag. Dolgoročno lahko nastopi tudi kot amortizer evidentskih etnocentrističnih in nacionalističnih simptomov sodobne politične ureditve sveta.

Literatura

- APPADURAI, Arjun, 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture* 2(2): 1-24.
- BLACKING, John, 1995: Music, Culture, and Experience: Selected Papers of John Blacking. Uredil Reginald Byron. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- BOHLMAN, Philip V., 1988: The Study of Folk Music in the Modern World. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- BROWN, Adam, Justin O'CONNOR in Sara COHEN, 1998: Local music policies within a global music industry: Cultural Quarters in Manchester and Sheffield. V: Tōru MITSUI (ur.). *Popular Music: Intercultural Interpretations*. Kanazawa: Graduate Program in Music, University of Kanazawa, str. 246-260.
- LAW-DAVIES, Chris 1993: Aboriginal Rock Music: Space and Place. V: T. BENNETT, et. AL.(ur.), *Rock and Popular Music: Politics, Policies, Institutions*. London: Routledge, str. 249-265
- DUNBAR-HALL, Peter, 1997: Continuation, Dissemination and

Innovation: The Didjeridu and Contemporary Aboriginal Popular Music Groups. V: Karl NEUENFELDT (ur.), *The Didjeridu: From Arnhem Land to Internet*. Sydney, London, Pariz in Rim: John Libbey, str. 69-88.

GIBSON, Chris in Peter DUNBAR-HALL, 2000: Nitmiluk: Place and Empowerment in Avstralian Aboriginal Popular Music. *Ethnomusicology* 44(1): 39-64.

GOODENOUGH, Ward. H., 1994: *Toward a Working Theory of Culture*. V: Robert BOROFSKY (ur.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York, etc.: McGraw-Hill, str. 262-273.

GUILBAULT, Jocelyne, 1997: *Interpreting World Music: A Challenge in Theory and Practice*. *Popular Music* 16(1): 31-44.

HANNERZ, Ulf, 1992: *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.

HAYWARD, Philip, 1998: *Music at the Borders: Not Drowning, Waving and their Engagement with Papua New Guinean Culture (1986-1996)*. Sydney, London, Pariz in Rim: John Libbey.

HEBDIGE, Dick, 1980: *Potkultura: značenje stila*. Beograd: Rad.

HOBSBAWM, Eric, 1995: *Introduction: Inventing Traditions*. V: Eric HOBSBAWM in Terence RANGER (ur.), *The Invention of Traditions*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press (1. izd. 1983), str. 1-14.

HUSS, Hasse, 1998: »I, Prince Jazzbo, come to stay, and I will never be late as I would tell you!« V: Tōru MITSUI (ur.), *Popular Music: Intercultural Interpretations*. Kanazawa: Graduate Program in Music, University of Kanazawa, str. 298-307.

KEIL, Charles in Steven FELD, 1994: *Music Grooves: Essays and Dialogues*. Chicago in London: The University of Chicago Press.

KEIL, Charles, Angeliki V. KEIL in Dick BLAU, 1992: *Polka Happiness*. Philadelphia: Temple University Press.

KNOPOFF, Steven, 1997: *Accompanying the Dreaming: Determinants of Didjeridu Style in Traditional and Popular Yolngu Song*. V: Karl NEUENFELDT (ur.), *The Didjeridu: From Arnhem Land to Internet*. Sydney, London, Pariz in Rim: John Libbey, str. 39-67.

MERRIAM, Alan P., 1964: *The Anthropology of Music*. Northwestern University Press.

MURŠIČ, Rajko, 1993: *Neubesedljive zvočne igre: Od filozofije k antropologiji glasbe*. Maribor: Katedra.

MURŠIČ, Rajko, 1998: *Postmodernity, Postmodernism and Postmodern Anthropology: Circling around Decentredness*. V: Zmago ŠMITEK in Rajko MURŠIČ (ur.), *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 3*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, str. 11-27.

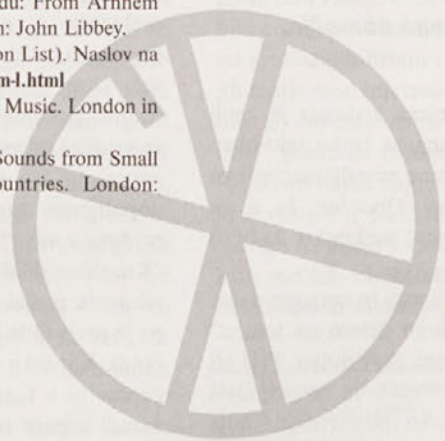
NETTL, Bruno in Philip V. BOHLMAN (ur.), 1991: *Comparative Musicology and Anthropology of Music: Essays in the History of Ethnomusicology*. Chicago in London: The University of Chicago Press.

NEUENFELDT, Karl (ur.), 1997: *The Didjeridu: From Arnhem Land to Internet*. Sydney, London, Pariz in Rim: John Libbey.

SEM-L (Society for Ethnomusicology Discussion List). Naslov na internetu: <http://listserv.indiana.edu/archives/sem-l.html>

SHUKER, Roy, 1998: *Key Concepts in Popular Music*. London in New York: Routledge.

WALLIS, Roger in Krister MALM, 1984: *Big Sounds from Small Peoples: The Music Industry in Small Countries*. London: Constable.



Darja Hoenigman

MED POPOTNIŠTVOM IN ANTROPOLOGIJO



O Življenju v Ambonwariju, Papua Nova Gvineja

Leta 1998 sva med potovanjem po Papui Novi Gvineji s sopotnikom Rickom Gartnerjem teden dni preživela v vasi Ambonwari v provinci Vzhodni Sepik.

Glavni vir za ta prispevek so bili moji popotniški zapiski, da pa bi dokazala, kako ni dovolj biti popotnik, če želiš prikazati način življenja določene skupine, sem dodala tudi nekaj odlomkov iz strokovne literature.

Kot popotnik imaš občutek, da si v tednu dni izvedel ogromno, in če še nisi imel opravka z antropologijo, si kaj lahko začneš domišljati, da si že po tako kratkem času "na terenu" postal strokovnjak za določeno območje.

Toda tvoje poznavanje tamkajšnjega življenja je zgolj površinsko. V svojem posploševanju se lahko zelo hitro zmotiš in določen obred ali določene navade razglasiš za stvar preteklosti, čeprav ni tako. Obdobje, ki si ga preživel v tem okolju, je bilo namreč prekratko, da bi to opazil.

In kje je tista meja med popotništvom in antropologijo, med popotništvom in raziskovalnim delom na terenu? Kot popotnik v eni vasi ne ostaneš prav dolgo. Prej ali slej dobiš občutek, da si videl "vse", in se odpraviš naprej. Za antropologa je površinsko spoznavanje terena šele uvod. Naslednji pogoj je, da se naučiš lokalnega jezika in se vklopiš v vsakdanje življenje. Šele takrat začneš stvari, ki si jih že davno opazil, povezovati v celoto. Ustvariti je treba intimen odnos z vaščani – nikakor pa ne moreš postati Ambonwarijec – in se postopoma poglobljati v življenjski svet ljudi, s katerimi ste se odločili, da si boste delili vsakdan.

Razlika med popotništvom in antropologijo je v poglobljanju in globini vedenja, metodologiji dela, cilju, izobrazbi in poznavanju jezika – primerjava z drugimi jezikovnimi skupinami, podobnega s podobnim, je za antropologijo izredno pomembna. Popotnik si vse razlaga po svoje, ne more in ne zna razmišljati tako kot tisti, ki jih obišče; razlika med popotništvom in antropologijo je podobna razliki med računanjem doma in matematiko kot vedo, med domačo lekarno in medicino kot vedo, z vsemi pritikinami, ki spadajo zraven.

Sreda, 26. 8. 1998

Z višavja Papue Nove Gvineje priletiva v sagovo džunglo. Pristanemo v Amboinu ob reki Karawari. Amboin je področni center. Tu je pisarna vladnega uslužbenca, zdravstvena postaja in trgovina. V bližini je tudi Karawari Lodge, luksuzno opremljen hotel sredi džungle, namenjen bogatim turistom. Poiščeva bolničarja Stevena, Ambonwarijca, ki naj bi nama pomagal priti v vas. Njegova žena in otroci ter sosedje drug za drugim prihajajo gledat, kdo sta dva belca, ki nista šla v Karawari Lodge.

Ko izvejo, da sva Kapraymarijeva¹ wantoka,² se jim usta razlezejo v nasmeh. Sprašujejo naju, kam sva namenjena. "V Ambonwari k Tonyju? Toda Tonyja ni več. Umril je. Pred šestimi dnevi." "Kako umrl?" se čudim. Borutovo darilo imava zanj – torbo, ki naju je spremljala na vsej poti, celo na Mt. Wilhelm je romala z nama. In on naj bi bil vendar tisti, ki mu lahko popolnoma zaupava, tisti, ki bo poskrbel za naju, če prideva v vas. "Kaj se mu je zgodilo? Zakaj je umrl?" "Kronična driska. Ker so imeli precej bolnikov, ga je zdravnik poslal domov, češ da ni kritičen primer. Sicer pa je prejšnji teden v vasi umrlo pet ljudi ... Ne, niso bili bolni. Kar tako so umrli ..." Le kam greva, si mislim, in čeprav bi v tistem trenutku raje ostala, kjer sem, sem zaradi sopare in vročine preveč izčrpana, da bi svoje pomisleke glede poti v Ambonwari delila z Rickom, ki sedi poleg mene. Tako pač vdana v usodo čakava, da nama bo Steven priskrbel kanu za v vas ...

V desetmetrskem drevaku z Yamaho 25 naju poleg voznika spremlja še Steven. "Kam gresta ta dva bela turista?" zanima ljudi na bregu reke. Belce imajo do mačini najpogosteje za turiste (to so tisti, ki brez



Ambonwari, foto: Darja Hoenigman

pametnega razloga pripotujejo iz Avstralije, Evrope ali Amerike, imajo veliko denarja in od njih kupijo lesene kipe), misijonarje ali priseljence, ki delajo v kakem večjem avstralskem mestu. Besedo popotnik bi bilo bolj težko razložiti, zato se predstavim kot antropologinja. Odtlej naju imajo za študenta, ki, kot je to počel Kapray, raziskujeta njihovo življenje. "Nista turista. Kapraymari ju pošilja. V Ambonwari gresta. Nekaj časa bosta ostala pri nas," jim odgovarja Steven. "Kapraymari! Kapraymari!" odmeva ob bregu reke in novica o dveh belih prišlekkih se razširi kot požar. Po štirih urah vožnje po reki Konmei prispemo do Ambonwarija. Na rečnem bregu nas pričaka Jacob, ki se je ravno vračal z vrta, ko je zaslišal, da se približuje čoln, in je prišel pogledat, kdo prihaja. Pravi, da bo namesto svojega preminulega brata Tonyja zdaj on skrbel za naju. Na poti skozi gozd srečamo še precej ljudi, ki nosijo sagovo listje, pridelke z njiv ipd. Vsakemu posebej poveva, kdo sva in kako to, da sva prišla v Ambonwari. Na mah spustijo vse iz rok in nama pomagajo nesti prtljago. Od nenehnega smehljanja in ponavljanja enih in istih stvari ter od neznanske sopare sem kar malo omotična, toda ko vidim, kako iskreno veseli so najinega prihoda, vem, da to ni pravi čas za utrujenost. Kaprayeva sestra Joanita od veselja skoči name in me skoraj podre.

Najprej najino prtljago odnesejo v Kaprayevo hišo, kjer bova spala, ter z ovjalkami privežejo razmajane prečke na lestvi, medtem pa naju povabijo v hišo duhov, kamor nama prinesejo *kulau* - sveže kokosove orehe. Hiše duhov oziroma moške hiše so že na prvi pogled videti precej lepše in bolj dodelane od drugih. Stebri so večinoma izrezljani, pri čemer vsaka figura pripoveduje

svojo zgodbo ali ponazarja duha. V hišo duhov spada tudi velik lesen boben. Tudi ta je izrezljan in ima ime, saj je živo bitje oziroma duh. Teh bobnov se ne sme nositi iz hiš. Po vasi je sicer še več podobnih, a manjših bobnov, ki nimajo, duhovnega pomena, zato v zvezi z njimi ni tabujev. V hiši duhov, ki je v lasti klana Rajske ptice,³ sta še dva izrezljana krokodila, dolga približno dva metra in pol - eden od njiju je duh *Konggunyapan*, drugi pa je njegova reprodukcija, ki so jo vaščani naredili za vsak slučaj, če bi v vas prišli turisti in bi ga hoteli kupiti. Sicer pa so bili ti krokodili iz drugih karawarijsko govorečih vasi prvi izmed zaščitenih predmetov, ki jih ni bilo dovoljeno odnašati s Papue Nove Gvineje. Rezbarije na krokodiljih hrbtih med drugim ponazarjajo stvari, ki jih fantje med iniciacijo ne smejo jesti. Stole prinesejo v hišo ali odnesejo iz nje po potrebi. Že samo ime, "moška hiša", pove, da ženske in otroci vanjo nimajo vstopa.⁴ Moški so nama najprej razložili, da je to zato, da imajo pred njimi mir. Rezbarije, ki so v hiši, ponazarjajo to, kar morajo in smejo vedeti le moški. Fantje prvič vstopijo v hišo moških ob začetku iniciacije. Tam jih pripadniki očetovega in materinega klana naučijo vsega, kar mora

1 *Kapraymari* je ambonwarijsko ime antropologa Boruta Telbana, ki je v letih 1990-1992 in 1997 raziskoval v tej vasi.

2 Beseda *wantok* v melanezijskem tok pisinu pomeni tistega, ki govori isti jezik kot ti, daljnega sorodnika, prijatelja z istega geografskega območja.

3 V vasi je dvanajst totemskih klanov - poleg klana Rajske ptice sta vodilna še dva klana Krokodilov.

4 Ker z Ambonwarijci nisem sorodstveno povezana, se duhovi nad mano ne morejo razjeziti, zato mi je bil vstop v hišo moških dovoljen. Ženske v vasi niso bile zaradi tega videti prav nič užaljene ali ljubosumne.



Augustina Kumbimap s sinom Sangrmarijem, pokrita s kapuco *andayapo* in pomazana z ilovico, foto: Darja Hoenigman

vedeti ambonwarijski moški. V preteklosti so bile te iniciacije zelo boleče, saj so jim zarezovali kožo na hrbtu, da je postal podoben krokodiljemu, vendar pravijo, da tega že tri leta več ne počnejo, saj je pogosto prihajalo do okužb. Pri mlajših moških so na njihovih hrbtih še vidne brazgotine. Vendar pa lahko pričakujemo, da bodo takrat, ko bodo mlade fante ponovno zaprli v hišo moških, rezanje hrbta obnovili. V hiši duhov se moški zbirajo tudi na sestankih ali pa brez posebnega vzroka⁵ – da pač malo posedijo v senci. Vsak klan v vasi ima ime svoje moške hiše, zgrajene pa so le tiste od večjih klanov. Nekatere hiše moških si lastita dva sorodna klana.⁶

Ko se odžejava s kokosovimi orehi, naju Jacob odpelje k Tonyjevi vdovi. Počutiva se sila neprijetno, saj ne veva, kako naj se vede. Ob vstopu v veliko hišo nama ponudijo stole, sami pa sedijo na tleh. Tonyjeva vdova, Augustina Kumbimap, sedi na iz trave spleteni preprogi in pestuje sedemmesečnega sina Sangrmarija. Pokrita je z nekakšno kapuco, oba z otrokom pa sta namazana z ilovico.⁷ Z ilovico je namazanih še nekaj deklet; Jacob nama pove, da so to Tonyjeve hčere. Potem naju vsi gledajo in čakajo, kaj bova storila, Augustina pa upira pogled bolj v tla. Odkar sva prišla v vas, so to prvi trenutki, ko se ne smejimo. V tok pisinu⁸ ji rečeva, da nama je žal, da je Tony umrl, in čeprav ne veva, kako naprej, se nama nasmehne. Počasi steče pogovor in v hiši postane živahneje. Povedo nama, da mora biti s pokrivalom – *andaypo* – pokrita toliko časa, dokler možje v gozdu ne ulovijo prašiča. Takrat se gre lahko iz hiše umit tudi sama, dotlej pa ji vodo prinašajo v hišo.

Kako dolgo bo trajalo žalovanje, pove med divinacijo duh pokojnika. "Posmrtno vedeževanje se v Ambonwariju opravlja z dolgo bambusovo palico, ki jo položijo pokojniku v roko ali pa na mesto, kjer je še pred kratkim ležal. Divinacijo vedno opravljajo ponoči. Vse petrolejke, ognji in celo cigarete morajo biti ugasnjeni. Na drugi strani bambusa sedi tisti, ki zna brati znake, ki jih s tolčenjem posreduje duh umrlega. Takih mož je v vasi zelo malo. Tolčenje bambusa po tleh je podobno tolčenju posameznih klanskih znakov na velikih bobnih. Na ta način duh umrlega razkrije vzroke za svojo lastno smrt. Ti vzroki so prekršitve in pregrehe tistih, ki še živijo."⁹ Število udarcev bambusa pove tudi, koliko prašičev mora klan umrlega ujeti, preden lahko njegova vdova neha žalovati. Kadar gredo moški na lov, mora *mapnga* – vdova sneti z glave *andaypo* in jo dati na ramo, ker bi sicer lahko prekrila vse živali v gozdu in možje ne bi mogli ničesar ujeti. "[*Andaypa*] ... štiti vdovo pred duhom nedavno umrlega moža ali sina, hkrati pa zmanjša njen polucijski vpliv na ostale vaščane in okolje."¹⁰ Z *andaypo* pokrijejo tudi deklico, ki dobi prvo menstruacijo. Vsi, še posebej sorodniki umrlega, se spravijo na partnerja umrlega ali starše in jih celo pretepejo, ker niso dovolj pazili nanj ali pa so prekršili kak tabu in s tem razjezili duhove, ki so povzročili njegovo smrt. Kapraymari bi kot Tonyjev "brat" ob prihodu v vas lahko čisto pobesnel, ker na njegovega brata niso dovolj pazili. Ker se je po vasi v hipu razvedelo, da naju pošilja Kapray, pa tudi oni niso vedeli, kako bova reagirala in so bili ob najinem vstopu v hišo zato vsi precej zadržani.

Poleg Augustine, ki žaluje in je tu le začasno, so v veliki hiši, ki pripada rodu Yimari iz klana Rajske ptice, še njeni otroci, Tonyjeva klasifikacijska brata Niki in Greg z ženama Lindo in Jacinto in otroki ter njuna mama Marta. Čeprav za naju skrbi Jacob, nam vsem skupaj kuhata Linda in Jacinta, saj je pred nekaj leti za tuberkulozo umrla tudi njegova žena Veronica.¹¹ V veliko hišo Rajske ptice potem prihajava vsak dan. Pred naju vedno postavijo dve ogromni posodi hrane. Ker je toliko ne moreva pojesti, en krožnik takoj pošljeva naprej, drugega pa ponavadi izprazniva. Vendar ni nič narobe, če ga ne, saj hrane, ki ostane, nimajo za ostanke. Dovolj je, da rečeš "*mi pulap*" – sit sem, in krožnik takoj pošljeva naprej – ponavadi kakšnemu otroku, ki ga neverjetno hitro izprazni. Opazila sva, da otroci veliko pojedjo, vendar pa imajo na dan le en kuhan obrok – drugače morda pojedjo kakšno banano ali pa si razdelijo papajo. Šele ko so otroci siti, začnejo jesti tudi njihove matere. Ni hujšega, kot je užaljenost otrok, če mislijo, da so dobili premalo, oziroma manj hrane kot drugi. Takrat grozijo celo s tem, da bodo šli proti vratom in kar padli iz hiše, če ne bodo dobili dodatne porcije.¹²

Po večerji gremo naokrog po vasi, da spoznava še tiste, ki jih nisva srečala na poti v vas. Vsi navdušeno pozdravljajo, Jacob pa tistim, ki še ne vedo, da sta v vasi dva tujca, razlaga, kdo sva in od kod prihajava, nama pa predstavlja ljudi in pripoveduje, kdo je bil dober s Kaprayem, kdo je skrbel zanj, kdo mu je kaj povedal ... Tako pridemo tudi do Boba Kanjika, najstarejšega

moškega v vasi, ki je že nekaj let nepokreten. Pa vendar je človek bistrega uma, ki ga imajo v vasi za modreca, človek, ki je brez koščka papirja zasnoval obstoječo cerkev in masko ženskega duha na njej, človek, ki je bil pripravljen svoje široko védenje deliti z antropologom in ki mu je več mesecev dan za dnevno več ur razlagal ambonwarijsko mitologijo ...,¹³ človek, ki čaka na to, da bo izšla knjiga o Ambonwariju.¹⁴ In če ne prej, moraš vsaj ob njem doumeti, kako samovšečno in zmotno je pripadnike plemenskih družb zgolj zaradi drugačnega, tehnološko manj naprednega načina življenja označevati za primitivne ali jih celo postavljati na raven živali. Tudi tisti, ki so se z njimi že srečevali in nanje gledajo s precejšnjo simpatijo, jim včasih delajo krivico, saj se do njih vedejo pokroviteljsko, kot do nekakšnih velikih otrok. K temu precej pripomore popolno nepoznavanje njihovega jezika, saj zgolj z znanjem tok pisina, ki je jezik osnovnega sporazumevanja, ne moreš priti prav daleč. Pri komunikaciji v tok pisinu se ti lahko podzavestno vrine občutek, da ljudje, ki se s teboj pogovarjajo na preprost način, česa drugega tako ali tako niso zmožni. Pa smo kdaj pomislili, da je lahko tudi obratno?

"Nocoj imamo molitveni večer," pravi Jacob. "Bosta prišla?"

V petdesetih letih sta v Ambonwari prišla katoliška misijonarja, ki sta prebivalce vasi "pokristjanila". Katoliški škof Leo in oče Raymond sta prišla z nekaj možmi iz Manjamajja. Po molitvi so se vsi zbrali pred glavno moško hišo. Iz nje so prinesli izrezljane krokodile, bambusove piščali in druge predmete, oče Raymond pa je vsem skupaj govoril: "To ni duh - je le kamen; to ni krokodilji duh - je le kos lesa." Možje so morali pred ženskami in otroki pihati v piščali. Oče Raymond je krstil moško hišo in za preimenovanje ženskih mask uporabil krščanska imena. Krstil je tudi krokodile.¹⁵ Šele po dvajsetih letih so Ambonwarijci spet postavili hiše duhov in izrezljali predmete, ki spadajo vanje.

Odtlej Ambonwari uradno velja za katoliško vas. Postavili so veliko lepo cerkev, ki v nasprotju z drugimi hišami v vasi stoji na tleh, in ne na kolih, ob nedeljah

hodijo k maši, ki jo, ker v vasi ni misijonarja ali domačega duhovnika, v malo prirejeni obliki (brez darovanja in obhajila) vodi Ambonwarijec Raymond, ki je naredil nekakšen tečaj za molitvenega vodjo, okrog vratu je moderno nositi rožni venec ...

Pri vsem skupaj je treba poudariti, da so vse krščanske molitve in pesmi v tok pisinu, medtem ko se z duhovi pogovarjajo v karawarijščini. Zdi se, da je krščanstvo, nekakšen dodatek, ki je prišel v njihovo življenje, ki pa se vendarle ne more kosati z animizmom, ki je sestavni del njihovega načina življenja. Duhovi nimajo v življenju Ambonwarijca nič manjše vloge kot nekoč. Zmotno bi bilo torej trditi, da je vas pokristjanjena, animizem pa stvar preteklosti.

Pred petimi leti je Ambonwari, kot tudi večino Papue Nove Gvineje, skupaj z Novo Irsko in Novo Britanijo, preplavila nova veja krščanstva (pentekostalizem, karizmatično glosarično krščanstvo), za katero je značilno, da se v nekatere naselijo nebeška bitja (na primer Marijin angel), drugi pa, ki padajo v trans, govorijo v tujih jezikih. V vaseh imajo molitvene večere - v Ambonwariju trikrat na teden, t. j. v ponedeljek, sredo in petek. Niso vedno na istem mestu. Tokrat je molitev pred hišo Ronalda Kuaija. V mraku se tam zbere dobre tričetr vasi. Pred hišo je postavljen s cvetovi okrašen oltarček z Marijino sliko, ob njem gori plinska svetilka. Trije fantje s kitarami in še nekaj drugih se posede v krogu. Neka ženska kot ptič krili z rokami in obletava navzoče ter z zavijajočim glasom, kot da bi bila duh, govori: "Pray! Pray!" (slov.: moli). Kasneje izveva,

5 Nekega večera se nas zbralo kakih petnajst. Trije so igrali kitaro, ostali pa s(m)o peli. Ker so morali ženske in otroci ostati zunaj, smo se naslednjič dogovorili raje kar pred hišo, na nogometnem igrišču. Drugič smo se tam dobili z Julianom, nato z Jacobom ...

6 Več o moški hiši v Ambonwariju v: Telban, 1998.

7 Med žalovanjem se tudi v drugih predelih Papue Nove Gvineje namažejo z ilovico. V višavju v Kundiaui sem naletela celo na prizor, ko je bil z ilovico po obrazu in rokah namazan policist v uniformi.

8 *Melanezijski tok pisin* je mešanica angleščine, nemščine, melanezijskih in polinezijskih besed, na Papui Novi Gvineji pa lahko rečemo, da je poleg angleščine in jezika motu "lingua franca", saj je v državi več kot 730 različnih jezikov. Poleg svojega jezika večina Papuanovogvinejcev govori tudi tok pisin.

9 Telban, Traditiones, 1998, str. 140.

10 Telban, Traditiones, 1998, str. 137.

11 Diagnoza sodobne medicine je bila sicer tuberkuloza, po mnenju vaščanov pa je Veronica zbolela, ker ni prav opravljala svoje naloge "matere vasi" - podrobneje o tem glej v: Telban, 1996, str.14-19, in v: Telban, 1998, str. 96, 97.

12 Več o tem glej v: Telban, 1993.

13 Več o Bobu Kanjiku glej v: Telban, 1997 (Canberra Anthropology).

14 Knjiga *Dancing through Time* je izšla štiri mesece po tem (Telban, 1998).

15 Telban, 1998, str. 194: To me spominja na grozodejstvo zadnje vojne v Bosni, ko so morale muslimanke četnikom gole servirati kavo. Tudi tu je šlo namreč za skrunjenje najbolj skritih stvari z razgaljenjem.



Bob Kanjik, vaški modrec, foto: Darja Hoenigman



Leseni buben iz hiše duhov, ki je v lasti klana Rajske ptice, foto: Darja Hoenigman

da je to Nancy, v katero se naseli Marijin angel, ki spodbuja ljudi k molitvi. Tako je vse odkar je v vas prišel neki duhovnik, ki je pridigal o teh zadevah. Odtlej Nancy verjame, da Marijin angel uporablja njeno telo. Vendar pa se to dogaja le na molitvenih srečanjih in nikoli ob nedeljskih "mašah" oziroma čez dan. Začnejo igrati in peti. Pritegnejo jim vsi navzoči. Nato zmolijo očenaš in zdravamarijo, nakar molitveni vodja, nekaj pove in takoj začnejo vsi hkrati glasno moliti vsak svojo molitev. Marijin angel v Nancyjini podobi spet kroži med ljudmi. Še posebej se ovija okrog tistih, ki so bolni, nama razložijo kasneje. Naenkrat opazim, da je nekaj ljudi v transu. Ponavadi so to eni in isti: Robin, Elias in nekaj drugih. Oči zavijejo navzgor, globoko dihajajo ali sopejo in – čeprav stojijo pol metra od tebe – boljčijo nekam v daljavo, pri tem pa izgovarjajo neznane besede – menda v tujih jezikih. Množica počasi potihne, tako da slišimo le njih. Čez čas začne molitveni vodja, spet moliti očenaš in večer končajo s petjem.

Četrtek, 27. 8. 1998

Zjutraj se v hiši zbere precej ljudi. Pogovarjamo se o tem in o onem in ko omeniva, da bi šla rada k jezerom Chambri, nama to zgroženi odsvetujejo. Chambriji so namreč hudobni. Ravno prejšnji mesec so menda ubili nekega antropologa, ker ni imel toliko denarja, kolikor so ga od njega zahtevali. Začuda pa ne nasprotujejo, da bi odšli na obisk v sosednjo vas Imanmeri. Z Imanmerijci so namreč pogosto v sporu, toda očitno sva naletela na obdobje miru in trenutno niti slišati nočejo o tem, da so se z njimi sploh kdaj prepirali.

Pri nas sta na varnem, toda ne hodita dlje – tam so divjaki. Tega ne slišiš le v Ambonwariju, ampak po vsej

Papui Novi Gvineji,¹⁶ ali bolje, po vsem svetu. Mar ne slišimo tega vsak dan tudi v Sloveniji? "Pa ravno na Papuo Novo Gvinejo greš, tam je vendar nevarno!" Ali pa: "Le zakaj misli kupiti stanovanje v Fužinah, tam je vendar toliko kriminala!" Domače in varno se počutimo le v svojem malem svetu. O tistem, ki ga ne poznamo, pa do najmanjši priložnosti ustvarimo stereotipe. Tako pač je. Tudi na Papui Novi Gvineji. Tudi v Ambonwariju.

Julian in Elias sta vedno na voljo, kadar me zanima kaj o življenju in navadah v vasi, zato z njima še dolgo sedimo pred hišo in se pogovarjamo o vsem mogočem. Nadaljujemo isto kar, ki sva z Julianom začela že v hiši duhov. Zapisujem si namreč, kdo je s kom poročen, kateremu klanu pripada in kdo so njegovi otroci. Ko se kasneje pogovarjamo o prejšnjem večeru, naju vprašata, ali imava tudi midva "globoke duhovne izkušnje", kot opredelita stanje podobno transu, in ko zanikava, pravita, da nič zato, saj tudi v Ambonwariju to doživljajo le nekateri. Otroci, ki so okrog nas, se zabavajo po svoje, nekaj deklic pleče košarice, ženske pa poslušajo. Ko nanese pogovor na duhove, morajo ženske in otroci nemudoma oditi, da ne bi slišali kaj prepovedanega. Če pa bi prišli v moško hišo, bi se duhovi zelo razjezili. Maščevali bi se tudi, če bi na mestih, kjer je to prepovedano, kdo sekal drevesa ali delal kanu. Prav tako lahko nadte ali nad tvoje bližnje pošljejo bolezen, če varaš svojega partnerja. Najstarejši oziroma najstarejši poročeni brat v rodu mora živeti v veliki hiši in zanjo skrbeti, prav tako pa mora, če je njegov rod pomembnejši ali celo prvi v klanu, paziti tudi na hišo duhov in poskrbeti, da se zgradi nova, če se stara podre. To je le nekaj od nešteto pravil, ki jih mora odrasli

Ambonwarijec poznati in jih upoštevati, če se hoče izogniti jezi duhov. Kljub temu se raznorazne kršitve, tako kot povsod v svetu, stalno ponavljajo.

Ko kdo v vasi zboli, pokličejo enega od vaških zdravilcev – Tobiasa ali Noaha. Ta ob bolniku žveči betelov oreh in *kawar* – ingver, pri čemer stopi v stik z duhovi. Ti mu povedo, kaj bolniku povzroča bolezen. Nato zdravilec iz določenega dela telesa izvleče kost, kamen, školjko ali kak drug predmet in bolnik naj bi bil ozdravljen.

Jacob prinese za pol pesti velik oster kamen in pove, da so ga močno bolele oči. Kapljice, ki jih je dobil pri zdravniku, mu niso pomagale. Poklical je zdravilca Noaha. Ta mu je med obredom iz očesa potegnil kamen, ki ga zdaj drži v roki. Naslednji dan je bilo z njegovimi očmi vse v redu.

Če bolniku po takem zdravljenju ni bolje, se zdravilec vnovič posvetuje z duhovi. Morda je bolnik sam ali pa kdo od njegovih najbližjih sorodnikov naredil kaj, s čimer je duhove razjezil, zato mora storilec to priznati, če naj se bolniku stanje izboljša.

Vsako bolezen povzročijo duhovi. "Kaj pa driska?" vprašam. "Včeraj mi je Ishmael dejal, naj ne jem tistih banan, ker so bili notri nekakšni črvički, zaradi katerih bi lahko dobila drisko. Ali tudi to povzročijo duhovi?" "Seveda," odgovori Julian. "Vemo, da dobiš drisko, če ješ pokvarjeno hrano, vendar je duh tisti, ki povzroči, da takšno hrano poješ."

Zdravilec ne more postati kdorkoli. Izbrati ga morajo duhovi sami, če naj pozneje z njimi komunicira. Tobias je dobil ta dar na pokopališču, kamor ga je poklical duh. Ko je bil še samski, je na zemlji klana Rajske ptice naredil vrt in ga zasadil z bananami, tarom in sladkim krompirjem. Nekega dne je k njemu pristopil *Ambarmari*, duh te zemlje, in mu dejal: "Jutri moraš zgodaj vstati in iti naravnost na vrt." Tako je tudi storil. Pri vходу v vrt je opazil, da na sredi poti raste velik ingver. Spraševal se je, kako je prišel tja. Duh zemlje ga je spodbudil, da ga je nagonsko izpulil in pokusil. V tistem trenutku se je pred njim nenadoma pojavil sam duh. *Ambarmari* je dejal: "Pokusil si ingver in zdaj me lahko vidiš. Ali si pripravljen pomagati bolnim?" Tobias se je strinjal pod pogojem, da mu bo tudi duh pripravljen pomagati. *Ambarmari* je privolil. Ravno takrat je bil bolan neki starec. Tobias se je vrnil v vas in s prežvečenim ingverjem popljuval telo bolnega moža. Ko je to storil, je iz telesa padlo veliko stvari: človeške kosti, prašičje kosti, majhne puščice, spiralasta ovijalka. Tobias je končal svoje delo in bolnik je mirno spal. Zjutraj je bil starec zdrav, govoril je s svojo ženo, sedel in jedel. Vsi so čestitali Tobiasu, češ da je našel veliko moč.¹⁷

In prav Tobias je zdaj bolan. Čez nekaj dni (v soboto, 29. 8.) je Noah iz njega izvlekel nekaj predmetov. V nedeljo je prišla skupina vaščanov, da bi zanj molila. Izčrpan je sedel sredi velike hiše. Potem, ko so ob spremljavi kitar zapeli nekaj pesmi in zmolili nekaj molitev, so ženske iz hiše postregle s sagovimi ličinkami na sagovem pudingu. Popoldne je Jacob povedal, da se Tobias že bolje počuti.

Sklep

Potovanj je iz dneva v dan lažje, popotnikov je vse več, vse več jih o svojih doživetjih v daljnih deželah tudi piše. Na žalost pa prepogosto naletimo na s predsodki nasičene, celo žaljive potopise, pa naj bo to zato, ker si avtor želi večje pozornosti javnosti, ali pa zato, ker o stvari dejansko ne ve dovolj.

V prispevku sem se omejila le na prva dva dneva v Ambonwariju, verjetno pa je to dovolj, da sem opozorila na to, kako še tako natančni popotniški zapiski niso dovolj za globlje razumevanje nekega načina življenja.

Literatura

- TELBAN, Borut, 1993: *Imeti Srce: skrb in zamera v Ambonwariju, Papua Nova Gvineja*. V: *Etnolog* 3 (54): 158–177.
 1996, *Hierarchy of Social Institutions in a Sepik Society*, Manchester Papers of Social Anthropology, University of Manchester.
 1997, *Being and "Non-Being" in Ambonwari (Papua New Guinea) Ritual*, *Oceania* 67: 308–325.
 1997, *"Mutual understanding: participant observation and the transmission of information in Ambonwari"*, *Canberra Anthropology* 20 (1 & 2): 21–39.
 1998, *Dancing Through Time: A Sepik Cosmology*, Oxford University Press.
 1998, *Duhovi v akciji: umiranje in smrt prvorojenca v papuanovogvinejski vasi*, *Traditiones* 27: 125–144.

¹⁶ Kamorkoli sva prišla, so govorili podobno, tako tudi na otoku Nova Britanija, ko naju je obstopilo vsaj dvajset ljudi in nama odsvetovalo, da bi šla v Talaseo. Ker niso navedli nobenega drugega vzroka kot le, da so tam ljudje hudobni, sva vseeno odšla tja in ugotovila, da živijo na tistem območju zelo prijazni domačini, ki pa jim je vlada za smešno nizko ceno odvzela del zemlje in na njej postavila nekaj stavb. Takšnemu ravnanju so se seveda uprli in stavbe do tal porušili. Odkar se je to razvedelo, veljajo za vse okolišane kot hudobni divjaki.

¹⁷ Telban, *Oceania* 67, 1997, str. 310, 311.

dr. Svanibor Pettan

IZBRANI ASPEKTI IZ ZAKLADNICE ZUNAJEVROPSKIH IZKUŠENJ

»Nebo je črno,

Zemlja je modra. Gagarin«

(grafit na stavbi nasproti Akademije

za glasbo v Ljubljani)

Predigra

V pričujočem prispevku je poudarek na dogodkih, o katerih raziskovalci običajno ne poročamo v »resnih« prispevkih, pa so kljub temu del naših izkušenj. Marsikdo med nami je imel tragikomična doživetja (nekateri bolj tragična, drugi bolj komična, odvisno od končnega izida) že ob iskanju sredstev za raziskovanje zunajnacionalnega prostora, še posebej zunaj Evrope, da ne omenjam pogajanj o teh temah z morebitnimi mentorji in neposrednih razmer na svetovnem terenu. Menim, da je vpogled v izkušnje raziskovalca lahko poučen (hkrati pa tudi zabaven), zato vas vabim na kronološki sprehod po nekaterih svojih raziskovalnih poteh. Vsako od treh »dejanj« vključuje strnjen potek priprav, mnenja mentorjev, težave in pomoč na terenu ter nekaj poučnih misli.

Prvo dejanje: Zagreb - Zanzibar

Med dodiplomskim študijem muzikologije na zagrebški univerzi (1979-1983) sem začutil, da pri muzikoloških predmetih s poudarkom na eni »vrsti« glasbe (zahodna klasična ali umetna glasba) in etnomuzikologiji s poudarkom na ljudski glasbi v nacionalnem okviru marsikaj manjka. Iz literature, po kateri sem brskal večinoma samoiniciativno, in na podlagi takrat še razmeroma težje dostopnih posnetkov, sem spoznaval različne »ne-zahodne« klasične oziroma umetne glasbe, ljudskoglasbene tradicije z različnih koncev sveta ter druge glasbe, jih doživljal kot mešanico raznovrstnih vsebin in jih postopoma nehal tlačiti v namišljene predale. V Jugoslaviji kot članici skupnosti »neuvrščenih« držav je bilo takrat veliko študentov iz Afrike in Azije. Obiskoval sem njihove javne in interne

prireditve ter z nekaterimi navezal prijateljske stike. Takoj po izbiri Zanzibarja za raziskovalno področje sem se pri prijateljih iz Tanzanije začel učiti svahili. Hkrati sem zbiral literaturo in posnetke ter iskal možnosti za financiranje poti in bivanja. Nekatero državno institucije so mi sicer podarile nekaj svojih izdelkov (knjige, nosilci zvoka, prehrambni izdelki), o sponzoriranju dodiplomskega študenta pa ni hotel nihče niti slišati. Potovanje in skromno bivanje sem na koncu plačal iz lastnih prihrankov in posojil, z ostankom denarja sem kupil cenene vzhodnonemške magnetofonske trakove in filme, smemalno opremo pa mi je posodil zagrebški inštitut za etnologijo in folkloristiko.

Kako je predlagano temo sprejel mentor? Brez zadržkov, kljub glasnim očitkom nekaterih kolegov, češ zakaj hodim raziskovat drugam, ko je »doma« še toliko neraziskanega, etnomuzikologov pa tako ali tako kronično primanjkuje. Terensko delo sem opravil v dveh mesecih po značilnem modelu ekstenzivnega raziskovanja. Glasbo sem snemal v mestih in na podeželju, v gozdovih, stanovanjih in na šolah, na svatbah in koncertih; na mojo prošnjo in v avtentičnem okolju. Na podlagi opazovanja in s pogovori sem hkrati spoznaval tudi zunajglasbeni kontekst. Rezultat raziskovanja je bil vpogled v glasbeno življenje Zanzibarja s poudarkom na glasbenih stilih, plesih in glasbilih.

In kdo mi je pomagal med bivanjem v Tanzaniji? Nekateri člani jugoslovanskega veleposlaništva, predstavniki nekaterih jugoslovanskih podjetij, predstavniki tamkajšnjih državnih institucij in posamezniki, ki sem jih sproti spoznaval. Posebej sem bil vesel pomoči tehnika na zanzibarski radijski postaji, ki mi je popravil pokvarjeni magnetofon. Kot diplomant ljubljanske univerze je odlično govoril slovensko. Čeprav sem ves čas upošteval predpisane ukrepe za zdravstveno zaščito, sem imel po vrnitvi v krvi bistveno povečano število eozinofilov. Po neuspešnem zdravljenju sem si »čudežno« opomogel s sokom rdeče pese.

Med doživetji na terenu sem si posebej dobro zapomnil dogodek iz Dar-es-Salaama nekaj dni po pristanku v Tanzaniji. V pristanišču sem se po naključju vkrcal na ladjo, ki me je pripeljala na »drugo obalo«. Tam sem se sprehajal in fotografiral, dokler me naenkrat niso obkolili oboroženi ljudje v uniformah in me odpeljali do nadrejenega. Ta mi je povedal, da sem v vojaški



Avtor prispevka kot član orkestra Gamelon (levo prof. Mantle Hood) (Objavljeno v UMBC vol.7, no.3, str 8)

postojanki in da mi morajo vzeti film. Zaradi omejenega števila filmov, ki sem jih imel s sabo in zato, ker je bilo na tem filmu že nekaj pomembnih posnetkov, sem skušal »diplomatsko« preprečiti, da bi mi ga zaplenili. Priporočila in potrdila o raziskovalni naravi mojega bivanja niso zalegla. Moj sogovornik je bil na srečo velik ljubitelj glasbe, tako da sva postopoma s pogovora o neizogibnem uničenju filma prešla na pogovor o skupnih značilnostih in razlikah pri dojetju glasbe v Afriki ter Evropi. Nekaj ur kasneje sva se razšla kot stara prijatelja, film pa je ostal v fotoaparatu.

Kaj je poučnega v prvem dejanju? Predvsem je treba upoštevati pot, za katero verjamemo, da je »prava«. Imeti je treba ali pa poiskati mentorja (če ga še nimamo), ki je pripravljen podpreti pobudo. Pri nakupu opreme ne smemo varčevati (iz dveh poceni kupljenih filmov nisem dobil nobene slike). Imeti je treba priporočila in nekaj diplomatskih sposobnosti. Upoštevati je treba tudi zdravstvene nasvete in verjeti, da se bo vse srečno izteklo.

Drugo dejanje: Ljubljana - Egipt

Med tremi glasbenimi stili na Zanzibaru (ngoma, tarab, beni) me je najbolj zanimal tarab, ki se je na otoku uveljavil v 19. stoletju po zaslugi egipčanskih glasbenikov, ki so nastopali v sultanovi palači. Tako se mi je porodila ideja, da bi raziskovalno delo nadaljeval v

Egiptu. Na tečajih sem se začel učiti arabščino in iskati knjižno ter zvočno gradivo o Egiptu, predvsem o tamkajšnji ljudski plesni glasbi. Podiplomski študij (1985-1988) sem vpisal na Oddelku za muzikologijo Filozofske fakultete v Ljubljani in začel iskati možnosti za pridobitev štipendije. Jugoslavija in Egipt sta imela pogodbo o znanstvenem in tehničnem sodelovanju, tako da je vsaka republika in pokrajina nekdanje federacije imela »dostop« do ene štipendije. Prepričan sem bil, da bo pridobitev štipendije, ob predložitvi dobrega raziskovalnega načrta, zgolj formalnost, pa sem se krepko motil. Zataknilo se je že ob sprejemanju teme. Na mentorsko mnenje o nerelevantnosti teme, češ kaj pa imamo mi skupnega z Egiptom, nisem mogel vplivati. Pomagala pa sta dva kompromisa: somentorstvo in primerjalna zasnova teme, pri kateri sem poleg Egipta obravnaval še jugovzhodni del takratne domovine, torej Kosovo. Magistrska naloga je, tako kot diplomska, temeljila na deskripciji – poleg regionalne predstavitve glasbenih stilov, plesov in glasbil sem primerjal še pet izbranih glasbeno-plesnih pojavov v Egiptu in na Kosovu.

Naslednji zaplet je bil s samo štipendijo. V skladu z meddržavno pogodbo bi moral egipčanski urad za mednarodno sodelovanje dobiti potrdilo ustrezne institucije v Egiptu, da na podlagi raziskovalnega načrta in priporočil sprejema tujega študenta, in to potrdilo poslati jugoslovanski strani. Vsi kandidati z območja

Jugoslavije so že zdavnaj imeli v rokah potrdila o sprejemu, sam pa sem iz dneva v dan zaman čakal pošto. Ker ni zalegla nobena uradna intervencija, sem se odločil odpotovati na lastne stroške in »na licu mesta« ugotoviti, kje se je zataknilo, in hkrati opraviti raziskovalno delo v obsegu, kot ga omogočajo omejena sredstva. Usoda je hotela, da sem se ob neki priložnosti, približno deset dni po prihodu v Egipt, ustavil na fakulteti za glasbeno vzgojo in izobraževanje ene izmed kairskih univerz in se srečal s predstojnico. Ko je rekla: »O, Vi ste Svanibor Pettan, jaz vem za Vas ...«, sem bil presenečen, ko pa je nadaljevala stavek: »... saj Vaša dokumentacija že nekaj mesecev leži na moji mizi«, sem mislil, da bom eksplodiral. Hitro je ugotovila, da se na to izjavo ne bom odzval z nasmehom in me takoj potolažila z odličnimi egipčanskimi sladkarijami. Naslednji dan sem začel dobivati štipendijo.

Kdo mi je pomagal v Egiptu? Če v prvem obdobju ne bi srečal duhovnika hrvaškega rodu, ki mi je dal streho nad glavo, mogoče nikoli ne bi imel priložnost odkriti, zakaj mi že prej niso odobrili štipendije. Ker je štipendija zadostovala samo za kritje stanovanjskih stroškov in skromno prehranjevanje, sem moral denar za raziskovalno delo pridobiti drugače. Učil sem v šoli za jugoslovanske otroke, vodil zbor in imel, po zaslugi »odkritja« staršev, da imajo muzikalne otroke, vse več zasebnih inštrukcij iz glasbe. Predstavljal sem se v strokovnih institucijah in sproti spoznaval profesorje, študente in druge posameznike, med njimi tudi uglednega glasbenika in razgledanega človeka, s katerim sem redno »tehtal« svoje ugotovitve. Žal je te stike pretrgala njegova smrt, še vedno pa si dopisujem in se srečujem z nekdanjo študentko, ki mi je pomagala pri študiju arabskih virov.

Kaj je poučnega v drugem dejanju? Kompromis (pri izbiri teme) ni nujno slab – zlasti kadar ni alternativne rešitve. Če je posameznik dovolj zagnan, mora biti pripravljen tvegati (vložiti denar, odpotovati v »neznano«) in verjeti v srečen izid. Dodatna sredstva si je mogoče priboriti na terenu samem. O ugotovitvah in virih je koristno in nujno debatirati s predstavniki kulture, v kateri poteka raziskovanje. Z ohranjanjem stikov po končanem terenskem delu pa lahko dobi raziskovalec odgovore tudi na tista vprašanja, ki so se pojavila že ob analizi gradiva in pisanju študije.

Tretje dejanje: Baltimore - Kosovo

Na podlagi spoznanja, da v svetovni etnomuzikološki literaturi prevladujejo drugačni raziskovalni pristopi in metodološki prijemi kot pri nas, sem se odločil, da študij nadaljujem v državi, ki si na tem področju največ prizadeva, torej v ZDA (1988–1992). Čeprav je bila pot do ameriške štipendije objektivno dokaj zahtevna, se mi je po izkušnji s pridobivanjem egipčanske štipendije zdela lahka. Če povem, da je bilo geslo podiplomskega programa iz etnomuzikologije na izbrani ameriški univerzi »Glasba kjerkoli in kadarkoli«, je takoj jasno, da z mentorjem nikoli nisva razpravljala o relevantnosti katerekoli teme za katerokoli nacionalno kulturo. Ob univerzitetnem študiju glasb sveta v njihovih

sociokulturnih kontekstih, neposrednem raziskovanju (na primer indijski pow-wow in bluegrass) in igranju v ansamblih (na primer balijski in javanski gamelan ter ansambel za turško klasično glasbo) sem počasi razmišljal tudi o geografskem območju, na katerem se bom lotil raziskovanja. Bistvo je bilo zasnovati disertacijo problemsko in z neposrednim raziskovanjem poiskati odgovore na zastavljena vprašanja.

Burma, današnji Mjanmar, je bila prva želja na seznamu. Ob vseh resnih načrtih je v ospredje prihajal vedno enak problem: vojna, ki v tej državi divja že dolga leta. Druga želja je bila Somalija. Navezal sem inicialne stike z uradniki in raziskovalci ter se začel poglobljati v literaturo in posnetke. Žal se je tudi v Somaliji začela vojna. Pomislil sem na kompromis, ki sem ga sklenil ob temi magistrske naloge, ko sem moral poleg v Egiptu opraviti raziskave še na Kosovu in odločitev je padla: raziskoval bom interakcijo romskih glasbenikov z raznovrstnimi publikami na Kosovu in skušal definirati parametre njihove kreativnosti. S fokusiranim terenskim delom, ki je temeljilo na novih metodoloških izhodiščih, sem v poletnih mesecih med letoma 1989 in 1991 nadaljeval raziskovalno dejavnost, ki sem jo iniciral že leta 1983. Zato sem do začetka vojne ob razpadu Jugoslavije leta 1991 lahko dokončal terensko raziskovanje. Disertacija je nastala na podlagi obsežnega zbranega gradiva.

Kdo mi je finančno pomagal pri raziskovanju na Kosovu? Prihranki od ameriške asistentske plače in finančna pomoč moje takratne matične ustanove, Inštituta za etnologijo in folkloristiko, so zadostovali za kritje stroškov, tako da štipendije sploh nisem potreboval. Po drugi strani so mi pomagali domačini, pripadniki različnih etničnih skupin, ki so mi zaupali v času naraščajoče splošne nezaupljivosti. Večkrat sem se v različnih življenjskih okoliščinah prepričal, da so sogovorniki imenu mojega romskega gostitelja v Prizrenu pripisovali večji pomen kot vsem priporočilom skupaj.

Čeprav nisem bil več na zunajevropskem terenu, nevsakdanjih izkušenj ni manjkalo. Nekega dne leta 1990 sem se v najetem avtu z beograjsko registrsko tablico pripeljal v etnično mešano vas. Navzočim vaščanom srbske narodnosti sem se na njihovo željo predstavil in odšel v romski del naselja. Čez manj kot pol ure je prišel neki fantiček in mi prenesel sporočilo, naj grem takoj nazaj k avtu, kajti z mano se hočejo pogovoriti miličniki. Zbrana je bila vsa vas in čakala na razplet. Miličnika sta sicer pregledala potrdila o znanstveni naravi mojih raziskovanj in priporočila znanstvenih institucij, vztrajala pa sta še naprej pri svoji trditvi, da sem novinar. »Ti si premlad, da bi bil lahko znanstvenik. Znanstveniki imajo dolge bele brade,« je trdil eden. Čez nekaj časa sem obupal ob spoznanju, da noben argument ne zaleže, in zahteval sem, naj me nehata vsaj »tikati« in mi začneta »vikati«, tako kot sem jaz njih. To sem dosegel, čeprav šele v zadnjem stavku, ki sta mi ga namenila: »Dobro, potem izginite in naj vas nikoli več ne zaslediva tukaj.«

Kaj je poučnega v tretjem dejanju? Vedno se lahko zgodi, da zaželeno območje za raziskovanje ni dostopno, zato je treba imeti realne cilje. Medčloveški odnosi in

zaupanje domačinov so na terenu pogosto več vredni kot potrdila in priporočila uradnikov, čeprav tudi teh ne kaže podcenjevati. V politično negotovih časih je sicer težje raziskovati kot v urejenih razmerah, toda znanstvenik lahko obrne tudi nevšečnosti sebi v prid in jih vzame kot del neposrednega raziskovalnega procesa. Če že naleti na silo, ki ne upošteva argumentov, naj ravna v skladu z reko »pametnejši popušča«.



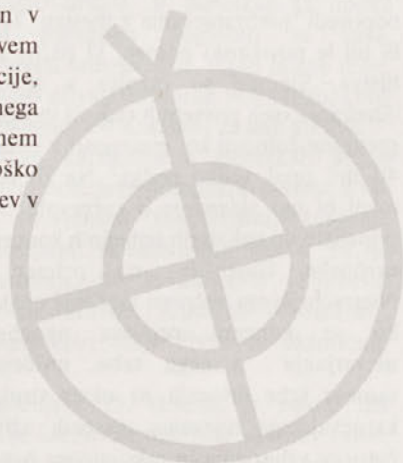
Prizor s terenskega raziskovanja. Zanzibar, 1982 (foto: Philemon Mollo)

Sklepno dejanje

V prvih dveh dejanjih sem se iz Evrope odpravil na zunajevropska območja in z raziskovalnimi prijemi, značilnimi za del

Evrope, iz katerega izhajam, obravnaval zunajevropske glasbene kulture. V tretjem dejanju sem se z zunajevropskega območja odpravil v Evropo in z zunajevropskimi (čeprav zahodnjaškimi) raziskovalnimi prijemi obravnaval izbrano temo na evropskem ozemlju. Menim, da da predvsem tretje dejanje jasno vedeti, da bistveno vprašanje sploh ni »kje«, temveč »kako«. Zato tiste slovenske kolege, ki menijo, da slovenske teme niso zanimive za mednarodne etnomuzikološke kroge, prepričujem, da problem ni v samem gradivu, temveč v raziskovalnem pristopu in načinu prezentacije. To misel bo vsekakor treba upoštevati ob razširitvi raziskovanja na glasbeno življenje Slovencev v zunajevropskih državah, pa tudi na manjšine v Sloveniji.

Našim študentom želim, da bi obravnavali čim več zanimivih in koristnih tem z vsega sveta, mentorjem pa, da predlaganih tem ne bi odklanjali zaradi njihove »zunajevropskosti« ali domnevne nacionalne nerelevantnosti, temveč da bi jih pri odločanju vodila le strokovna merila – kakovost zasnove projekta in možnost izpeljave raziskovanja. Somentorstvo, uveljavljena medbibliotečna izposoja, vse bolj založene knjižnice, knjigarne in trgovine z nosilci zvoka, cenovna dostopnost terenske opreme in navsezadnje možnost štipendiranja in sponzoriranja omogočajo Slovincem dostop do raziskav raznovrstnih glasbenih vsebin v Sloveniji in tudi po svetu. Zato ob nevprašljivem spoštovanju slovenske etnomuzikološke tradicije, utemeljene na raziskovanju ljudske glasbe lastnega ljudstva na tako imenovanem slovenskem etničnem ozemlju, zagovarjam tematsko in metodološko obogatitev izhodišč in pozdravljam njihovo uveljavitev v etnomuzikološki praksi.



IZKRIVLJEN KARNEVAL



Zdi se, da je življenje tako resna stvar, da človek v njem nima veliko možnosti za igro. Vendar brez igre človeštvo ne bi moglo pre-živeti, saj mu je tako potrebna kot otroku materino mleko. Še več, človek je nenehno napredoval v igrivosti, načinih izražanja in izvajanja izvirnega igralnega elementa. Človek se v resnici najbolj odpira med igro. Rimljani so se tega zelo dobro zavedali: ljudem je treba dati kruha in iger. Človek je skozi igro čarno razpiral, a tudi zastiral, tisto otroško prirojeno spontanost, pri kateri je prišla moč ustvarjalnosti do vrhunca. Poseben pomen je človeška igrivost dobila zlasti v specifični organizirani igri, ne kakršnikoli igri (čeprav nobena igra ni nedolžna po pomenu), v veličastni igri družbe, imenovani karneval, ki naj bi že od svojih davnih začetkov najpristneje pristopil h kolektivni preobrazbi posebnega stanja duha - veselemu stanju duha.

Sama beseda *karneval* naj bi izvirala iz starolatinskega izraza *carrus navalis*, kar naj bi pomenilo *voz v obliki ladje*.¹ Iz tega pa se je razvila srednjelatinska različica *carne* (in *vale* ali *slovo od mesa* in drugi sopomenski izraz *carnem levare* ali *pustiti meso*). Vsekakor je to pojmovanje povezano z zgodovino starega Rima, kajti za časa slednjega je bil december deseti mesec, dvanajsti, zadnji pa februar, katerega ime je izšlo iz latinske besede *februa* (*februorum*), kar sicer pomeni *čistilo*. Skratka, bil je mesec očiščevalnih obredov, ki jih lahko danes primerjamo s postom in drugimi oblikami asketskega postenja, značilnimi za čas po pustu, ki v korenu besede ne nedolžno prikriva pomen *pusta*, ki v svoji neokrnjenosti pomeni *pusti* (*meso*). Postni čas naj ne bi pogojeval ne očiščevalnih obredov, ampak tudi žrtvovanje materialnega duhovnemu. To je bil čas, ko si je kolektivni duh dal duška in »svobodno« zadihal v oklepu telesa, katerega ječa je po Platonu neizprosna do smrti. Vsekakor pa je bilo karnevalsko proslavljanje stoletja poslednje izlivanje *kozmične*² energije pred prihodom »okrutnega« postnega časa, tradicionalnega obdobja abstinence kot vzdrževanja v vzdržnosti in vzdržanja samega, postenja kot zapuščanja nečesa in pokore kot pokoravanja pred simbolno kaznijo zaradi grešnosti med požrešno razbrzdanostjo.

Shirley Rowen meni, da v izvirnem pogledu izhodiščne besede ne pomenijo zgolj odpovedi prehranjevanja z mesom. To naj bi bil le površinski pomen, ki pa ne pove bistva. Slednje se razpira v realnem odrekanju vseh posvetnih radosti in užitkov pretirane čutnosti kot mesenosti v obdobju 40 dni pred veliko nočjo.³ Na filozofski ravni bi nas sklepanje o karnevalu lahko pripeljalo do nekaterih temeljnih konceptov evropske filozofije, na primer do Nietzschejevega večnega vračanja enakega: ko se koncept procesa nenehnega ustvarjanja samega sebe, uničevanja samega sebe pripenja na okvir strukture karnevalskega rojevanja mesenih užitkov, čutnega vzburjenja in seksualnega nagona. Toda ta proces ne more potekati linearno, v

neskončnost. V svoji najvišji točki, na vrhuncu ekstaze se mora po čudni, a uspešni logiki ekonomije užitka prelomiti, zlomiti: to pa lahko udejanji le tako, da se zlomi vase. Karnevalski užitek je ustavljen, »uničen« v smislu Freudove potlačitve, ki v svoji rapidalni zatrtosti požene korenine za kasnejše občasno ustvarjanje potlačenega materiala človeštva. Karneval je simptom. Je simptom človekove nezmožnosti vzdržanja v nenehni racionalni koncentraciji in asketski praktiki. Karneval je pomenil, nekoč na realni ravni, v svojem neizmernem poudarjanju mesenosti, spolnosti in mesojedstva pripravo na post - čas »pomanjkanja«, danes pa na simbolni ravni ideologijo ponavljajoče se strukture. V orisih teologije in krščanstva je karneval struktura, vpeta v klasično diado greh - kazen. Od kod ta mazohizem človeštva, ki tako rekoč hrepeni po kazni?

Beseda *karneval* se uporablja v več pomenih. Lahko označuje predpustni čas in z njim vse, kar spada k pustovanju: maskiranje, gostije, ceremonije, plese v maskah, maškarade, sprevode z vozovi - povorke in maskirane skupine - procesije ... Zgled vsej Evropi so bili karnevali italijanskih mest. Rimski karneval leta 1788 je Goetheja tako navdušil, da ga je opisal z vznesenimi besedami. V novejših časih so znani karnevali v San Remu, Firencah, Rimu, Nici, Münchnu, Kölnu ..., še bolj karneval v Benetkah, najslavnejša po eksotiki pa sta gotovo v Rio de Janeiru in Sao Paulu. Torej, karneval kot tak je nastal na območju Italije, čeprav ima svoje daljne osnove v dionizijah in sorodnih obredih, predvsem v primitivnih kultih rodnosti oziroma plodnosti. Pomenil je ljudski praznik, v katerem je šlo za pred-pustno rajanje in veseljačenje s sprevodi v maskah, petjem in plesom. Imel je funkcijo preganjanja zime in naznanjanja pomladi kot rojstva vsega novega, hkrati pa je narekoval ritem večnega obnavljanja in vzdrževanja naravnega ter kozmičnega reda, ustvarjal je navidezno začasno harmonijo materialnega in duhovnega v njunem stalnem izpodrivanju ter sodeloval pri procesu ponavljanja igre minevanja in

vračanja vsega bivajočega. Pri tem se pokaže resnična moč slovite, a pretresljive Heglove teze, da se zgodovina ponavlja. Karneval je bil čas, ki je prinašal novi čas – mistični čas, ko so ljudstva v svoji zavezanosti časnosti slavila moč pravičnega naravnega reda nad morebitnim vesoljnim kaosom in potrjevala svoj obstoj v tem krogotoku neskončnega časa. Za ljudi srednjega veka je pomenil resno igro življenja, v kateri je bilo treba nenehoma potrjevati ravno to življenje in to igro. Še več, bil je zgled za urejanje zadev vsakdanjega občutljivega posvetnega področja. Srednjeveška Evropa je celo slavila praznik norcev – *fešta stultorum*, praznik oslov in velikonočni smeh – *risus paschalis*. Prenehanje obredov bi pripeljalo do strukturnega rušenja kozmičnega ravnovesja, ki vlada med svetom in nebom. Znotraj te simbolne manifestacije je imel realno latentno funkcijo. Bernard Nežmah je zapisal: »Karnevalskih praznikov niso prirejali ljudstvu, ampak jih je ljudstvo priredilo kar samemu sebi ...« In nadaljuje: »Karneval se ne začne s slavnostnim govorom, marveč s strelom, s trobentanjem. To je znak, da vsakdo lahko nori in bedači, kolikor ga je volja, dovoljeno je vse, razen pretepa in uporabljanja nožev. Za celotno atmosfero karnevala je bila značilna ukinitve vseh hierarhičnih meja, činov in položajev in splošna familiarnost karnevalskega razpoloženja. Karneval je edini praznik, kjer se ljudstvo počuti kot gospodar, tu ni gostov, ne gledalcev in povablencev, vsi, ki pridejo, so udeleženci. Za časa karnevala se živi po zakonih karnevalske svobode. Je drugo življenje ljudstva, organizirano po principu smeha.«¹

Kaj pa je od takega s simboli, metaforami in socialnimi funkcijami nabitega karnevala ostalo danes? Brez odlašanja se nam današnji karneval kaže kot brezfunkcionalni štrcelj v zelo funkcionalno sestavljeni zgradbi družbe, normirani in hierarhizirani. Nikakršne intence nima po potrjevanju človekove eksistence, nobene povezave z nadnaravnimi silami in kozmosom. Prej je, za nekatere še edino logična, analogija na daljna primitivna plemena in rituale domorodskih ljudstev. Ostal je le bled spomin na svojega nekoč mogočnega prednika. Dejstvo je, da se je podoba in funkcija karnevala spremenila kot vse drugo. Nekoč je imel poslanstvo, resno eksistencialno poslanstvo. Danes je njegovo poslanstvo v tem, da nima pravega poslanstva, temveč je le ohranjanje zgodovinske dediščine in odsevanje potreb absurda vpričnega časa. Spremljajo ga nepogrešljivi ognjemeti kot sodobni duhovi

tehnike in fascinacije. V pristnejših in manj skomercializiranih so vzneseno prakticirali mehko obsipavanje s cvetjem, blaženo škropljenje z vodo in dišavami. Po večdnevem rajanju se konča s slovesnim sežigom in pokopom velike lutke, ki je personifikacija princa karnevala. Toda če se osredotočimo na karneval v Benetkah, je ta res nekaj posebnega, drugačnega, izvirnega: brez klišejskega sprenevedanja in cinizma. Prebivalcem Benetk je zgodovina vselej narekovala prijetno dolžnost, da so v duhu ohranjali spomin na najzgodnejše predpostne karnevale, datirane okrog leta 1094, ko so vsi pomembnejši trgi plavajočega mesta ponavadi gostili različne oblike pompa takratne meščanske aristokracije, športna tekmovanja in predstave potujočih pevcev, komedijantov in igralcev. Shirley Rowen³ zato sklepa, da se je tradicija mask in rituala maskiranja najverjetneje rodila v istem času, saj so imele maske precejšnjo socialno težo. Do vratu zadržanim aristokratom so običajno omogočile, da so se ti brez težav pomešali med navadne ljudi ali karnevalsko množico. Plemstvo se je povsem anonimno sprehajalo po ulicah in trgih. Maska kot krinka je postala učinkovito sredstvo samozastite pred množico, pred drugimi in bogatila repertoar družabne kronike.

Karneval je v poznem srednjem veku postal na glavo postavljen svet, v katerem so tlačani lahko za nekaj dni postali fevdalci, gospodarji s temeljno iztočnico: nihče nima prav, nihče nima narobe. Shirley Rowen⁴ predvideva, kako je ravno ta vrtoglavost vlog vzvratno gledano bila nedvomno eden osnovnih razlogov, da se je tako dolgo obdržala popularnost beneškega karnevala. Celo danes, v demokratičnih Benetkah na pragu 21. stoletja, ljudi sili neka nezavedna želja po nadedju maske in prevzemu nove identitete. Vendar maske v Benetkah nikoli niso izražale običajno masko, ki jo poznamo drugje. V Benetkah je maska vselej pomenila poglobiti se vase, spoznavati samega sebe, iskati lastne meje, šele nato uživati v avanturi preobrazbe (bolj osvobajajoče od Kafkine) za dan ali dva. Tradicija karnevala v Benetkah se je razvijala stoletja in pompozno cvetela, z vse bolj dovršenimi fantazijami, kostumi, potratnejšimi slovesnostmi, vstevši 15. in 16. stoletje, ko je karneval vključeval akrobate, klovne, lutkovne predstave, občasno celo divje živali iz eksotičnih krajev.

V zgodnjem 15. stoletju je postal del tradicije karnevala tudi zelo zanimiv ritual, ko so se mladi Benečani moškega spola združili v klube, ki so oblikovali program

organizacije karnevalskih dogodkov, sodelovanje različnih skupin z raznovrstnimi spektakli. Klubi so se med sabo razlikovali po različni barvi nogavic. Seveda pa ni manjkalo tudi izvirno ogrinjalo in maska. Tako je splošno nošenje mask postalo celo pravilo in obveznost. Klubski možje, ki so imeli pravzaprav nekakšno licenco beneške vlade, so se lahko prelevili v prave nadzornike karnevalskega reda. Imeli so tako veliko avtoriteto, da so lahko takoj kaznovali vsakogar, ki ni nosil maske. Žal pa je ta velika era beneškega karnevala začela zamirati že proti koncu naslednjega stoletja, ko je svet v Trentu, ustanovljen v tem severnoitalijanskem mestu, združil tedanjo katoliško cerkev v skupnem uporu zoper Luthrovo reformacijo. V naslednjih letih je stroga morala reformacije začrtala romansko katoliško področje. Kakorkoli, duh karnevala ni izginil za vedno. Karneval je ponovno oživel. A ne za dolgo. Nenaden konec je doživel 1797, ko je Napoleon Bonaparte s francosko armado podjarmil Beneško republiko. Prepovedal je vse karnevalske aktivnosti (iz razumljivih varnostnih razlogov). Tako je karneval ostal naslednjih dvesto let v globokem dremežu. Poskus oživitve se je posrečil v 50. letih 20. stoletja, ko so premožni tujci prišli v Benetke, kupili razkošen *palazzo* in

1 To latinsko sintagmo je Damjan J. Ovsec razložil takole: »Nekateri menijo, da beseda izvira pravzaprav iz latinskega *currus navalis*, ladijski voziček. Vozičke s tem imenom so uporabljali Grki v dionizijskih procesijah, nekaj podobnega so poznali pri praznovanju v čast rimske Izide. V teh vozičkih se peljali podoba in simbole božanstva, kar pozna stoletja kasneje Nemčija s svojimi lesenimi ladjami, ki so jih spremljali orgiastični plesalci, namaskiranci, transvestiti in podobno. Vse skupaj je povezano s t. im. *Narrenschiiff*, ladjo norcev, ki se pojavlja v karnevalskem času, v resnici pa je nastala tako (po antičnih virih), da so nanjo v severnjaških mestih vkrcavali blazneže, da bi se jih določeno mesto znebilo, ker ni hotelo zanje skrbeti. Nesrečni norci so tako pluli od mesta do mesta in njihovo število se je ves čas povečevalo. Kot pri Grkih pa se pojavljajo ladjice tudi v rimskih saturnalijah in lupercalijah. Gre torej za prastare predstave, ki so se kasneje na različne načine, kot je to v zgodovini značilno, preoblikovale.« (Damjan J. Ovsec: O pustu, njegovem izvoru in pomenu, Gea, št. 2, Ljubljana, 1995).

2 To pomeni: vesoljne in človeške, zunanje in notranje.

3 Shirley Rowen: *Carnival in Venice*, Harry N. Abrams, Inc. Publishers, New York, 1989.

4 Bernard Nežmah: *Karneval – ljudski praznik*, Mladina, št. 18, Ljubljana, 30. april 199.

5 Shirley Rowen, *ibidem*.

6 Shirley Rowen, *ibidem*.

porabili neznanske vsote denarja pri reorganizaciji festivala. V 70. letih iztekajočega se stoletja so bili revni gostitelji karnevala deležni najstrožje kritike Cerkve, ki ni priznavala čezmernega veseljačenja, a tudi tarča lokalnih komunistov, ki so s svojo ironijo užalili delavski razred, ker je podpiral bahave ceremonije. Toliko o zgodovinskem razvoju karnevala, ki je v 80. resnično uspešno oživil starodavno tradicijo Benetk.⁷

Beneški karneval v bistvu »po definiciji«⁸ ne ustreza samemu karnevalu. Med karnevalom v Benetkah in karnevalom kot fenomenom na splošno na eni strani in na drugi med beneškim in drugimi karnevali je bistvena razlika. Karneval naj bi bil živo utelešenje razburkanega trenutka časa in simbolno poprisotenje kolektivne norosti, ki osvobaja ravno takrat, ko je kolektivna in organizirana, brez institucionalne degradacije. Karneval se zažre v divji ritem časa, ko odpove razumska sfera. Tako zaničevana čutnost se pri tem osvobaja večtisočletnega okovja filozofije. Beneški karneval je tu izjema. Aristokratska tradicija italijanskega duha ni dovolila, da bi podobe grških dionizij vzvišenemu evropskemu umu prišle do živega. Benetke ohranjajo nekakšno prikrito racionalnost, morda celo zvijačno, premeteno spiritualnost, ki je bila očitna obramba pred simptomatično tesnobo kulturnega renesančnika, da bi zapadel animalnosti. Beneški karneval je karneval v specifičnem pomenu. Je izkrivljen karneval, ki se je najbolj oddaljil od arhaičnih form, a ravno v tej izkrivljenosti črpa vsebino za svojo avtentičnost. Benetke ne reprezentirajo tipične narave karnevala. Skrivnostnost beneške »maske«, maske v najzlahtnejšem pomenu, pritegne občudovanje in pozornost mimoidočih s strašljivo eksistencialno izpovedno estetiko. Te maske v svoji teritorialni razpršenosti med uličicami dobesedno simbolizirajo zmago človekove individualnosti, avtonomije, nečrednosti. Mar korakajoče kolone preveč namigujejo na Kantovo idejo o nedoletnosti uma? Beneška maska v svoji srhljivi prikazni pozdravlja neizmerno digniteto človeka in obstoj zgodovine. Maske dajejo vtis, da jih bučno rajanje prav nič ne zanima. Predajajo se neskončni kontemplaciji stremjenja. Razkazujejo, razodevajo, a tudi prikrivajo skrivno globino obraza, kot da bi bil ta preveč svet in skušnjavski za preprost človekov pogled. Pod krinko hlinjenja nebogljenih oči s predirljivo iskro sekajo opazovalcu pogled in dajejo občutek stalne navzočnosti ter opazovanja. Opazovalec je hitro v zadregi, saj ga pomenljiva igra oči razgaljuje do globin. Pogled mask se zdi, kot

da želi biti absoluten, kot pogled serajskega despota iz knjige Alaina Grosricharda. Če v Rio de Janeiru maske več razkrivajo kot skrivajo in kažejo tako rekoč nekaj, česar vsakdan ne bi prenesel (ritmično poplesavanje v ritmičnih sambe in salse na javnih mestih, pridih erotičnosti, seksualnost razgaljenih teles ...), pa v Benetkah klasične maske sramežljivo skrivajo veliko skrivnost krinke.⁸

La Bauta (angl. the domino, slov. domino), *Il dottore* (slov. doktor, zdravnik), klovn *Harlequin*, *Il Punchinello* (angl. hunchback, slov. grbavec), *Pierrot* ... vse te maske nekako kritično, s satiro obravnavajo stanje družbe. To je svet mask, ki so virtualno vsepovsod. So vsenavzoče. Vase zaprte, skrivnostne, sramežljive, se z izjemno zapeljivim pozibavanjem kot duhovi premikajo po mestu tisočerih mostičkov. Njih spogledovanje v igri oči ne izraža le potrebe po individualni prezentaciji figure, marveč tudi priključuje neko temeljno bolečino človeštva ob njegovi nemožnosti priti do svojega najglobljega lastnega bista in hrepenenje po simbolnem ustvarjanju, da bi človeštvo presešlo svojo grozovitost lastne resnice in rešilo večno uganko Kantovih treh velikih vprašanj: Od kod prihajamo? – Preteklost, Kdo smo? – Sedanjost, Kam gremo? – Prihodnost. Beneška maska zares dovršeno poudarja neko pristno zaskrbljenost in temeljno bednost človeka, ki ni sposoben spoznati svoje resnične resnice. V Benetkah lahko v brezizrazju bledoličnih mask pri priči začutite vso globino človekove samokritike.⁹ In ko se zagledate v pomenljive oči izza mask, vas spreleti srh in nelagodni drget po telesu, ko prodirajo skozi vas. Beneška maska sproža v opazovalcu nemir in tesnobo v strahu pred morebitnim razkritjem, da bi bil prepoznan do dna duše in razgaljen do najbolj gole resnice sestva. Skratka, gre za živo fascinacijo karnevala, ki to ni, ravno zato, ker je več kot to.

7 Shirley Rowen, ibidem (povzeto in prirejeno, poslovenil V. Kotnik).

8 Podobno ugotavlja tudi Rownova, ki meni, da je atmosfera načičkanega proslavljanja *Mardi Gras* v Rio in New Orleansu precej drugačna od Benetk. Sicer tudi slednje težko krotijo sile sodobnega sveta, ki jih spremlja sodobna tehnologija in potrošniška družba, toda karneval tam še vedno diha s sofisticirano tradicijo. Rownova razpravlja tudi o tem, kako imajo celo današnji Benečani še vedno posebej izostren občutek za umetnost, estetiko in ostajajo zvesti tradiciji preteklosti in specifični karakterizaciji osebnosti.

9 Kritika, satira, ironija, sarkazem in cinizem so skupni beneškemu karnevalu in grškim dionizijam. Cilj je bil izražanje nezadovoljstva glede družbenih razmer s prefinjeno metodo legitimnosti.

Benjamin Bezek, Nuša Berce

ZGODBE VSAKDANA



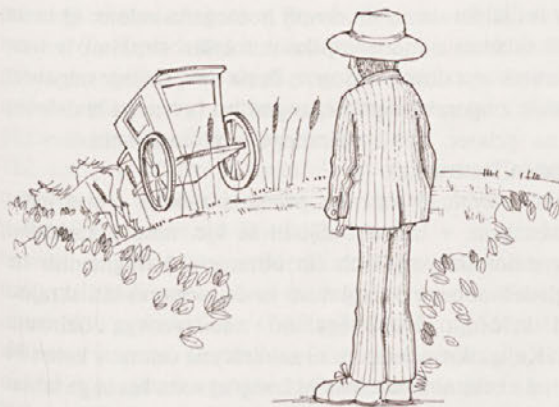
Risba: Tamara Korošec

Fantek mu je prekrizal pot

Nek človek mi je rekel, da se je peljal s kolesom iz Kamnika v Tunjice, kar so se mu pri znamenju na vrhu hriba skrivile špice pri kolesu in moral se je ustaviti. Ko je hotel nadaljevati pot, je srečal enega majčkenega fantka, ki se mu je na pot postavil. Hotel ga je stran postaviti, zato ga je zagrabil za lase, a se je v drot zbdel.

Spomnim se, da so ljudje govorili, da so tam gori pri znamenju med obema vojnama pobijali kamniške kaznjence.

Pripovedovala je ga. Marija Stele iz Tunjiške mlake, 10. januarja 1998.



Kočija je izginila v močvaru

Oče nekega Gradnika je imel za ženo Furlanko, ki je govorila samo italijansko. Nekega večera je šel v vas in se pozno ponoči vračal domov. Do hiše je bilo treba iti čez gozd in v strmino. Kar zasliši, da gre po cesti kočija s konji. Umaknil se je h grmovju in hotel videti, kdo se pelje ob tej uri. "Bom videl, kdo je in če bodo kakšni poznani, bom prosil, da grem z njimi domov." Pride kočija z dvema paroma lepih konj. Oče je že hotel iti v kočijo, ki je bila

prazna, konji pa kar naprej. Oče nekaj časa gleda za kočijo, potem pa gre zadaj za njo; bilo ga je pošteno strah. Nekaj časa je tista kočija lepo peljala, ko pa so prišli do neke močvare ob cesti, se je pa kočija dvignila, naredil se je ogenj in kočija je šla v tisto močvaro.

Pripovedovala je Olga Bezek iz Ankarana, 1998.

Kaj je blu u tistem kupe, še zdaj ne vajm...

Smo šle, sjestre, z mamu po moline u gozd. Smo šle, pa smo imajle tiste ajmrje žje poune, pa je mama rjekla: „Ala fije, zdaj se usjedmo, da buomo pojajle.“ Najsmo majle veliku sabo, ampak useenu. Puol smo se pa posajle na kukr en gričk zraun enga kupa smrajčja. Mama pa kar naenkrat: „Vidte kaj, tamla“ Mje kar sedimo une kup se je pa kar pruzdigvat začjeu, pa kar šum't, pa kar pruzdigvat se!!

Smo pobrale use, pa tjekle, da be čimprej od tam pršle!!

Kaj je blu u tistem kupe, še zdaj ne vajm, ampak nobena žvau se naj muogla zvlč med laune šprajne u vajah, da be lahku taku močnu kup pruzdigvala!!

Pripovedovala je ga. Ivanka Širca, Kozarišče, februar 1997.

Vile pr' grade

16 lajt je muogla takrat muoja sjestra m't!

Pa zvečer ata praujo: „Pajdte no u vas po cigaret“; zmjeraj se je šele zvečer spumnu zajne!

No, pa sta še sz starejšo sjestro šle u gostilno in k' sta se vračale je bla žje nuč!

Sta ble puozne pa sta se hitale,

katjera bo praj pršla damu. Ta starejša je rjekla, da gre okul pristave, ta je rjekla, da grje pa pr grade.

Je pršla do une stežičke pr smrajkah k' vuode k cvingerje od grada.

Tam jo je pa kar najkaj ustaulu, da naj muogla napraj!!

Pa obrne glavo pruot vratam od cvingerja, je biu tak čas, da so se pod večer meglice dajlale, pa zagljeda šjest vil plajsat!!

Use bajle so ble pa lajpe, nuo strah postaulu, da so je šle kar lasje u luft!!

Je huotla teč mimu, pa jo je nazaj pahnilu... Zatu je stjekla kar nazaj, pa naraunost damu!

Čez mnugu lajt je šla k vračare, vedeževauke. Pa je je ta rjekla: „K' ste bla 16 lajt stara vam je blu danu vid't vile. Ampak tiste vile so ble zle in ena od th vam je plunila na nuogo. Še zdaj nuoste tam madež!“

In rajs, cajlu žiulejne je sjestro do smrte strašnu nuoga bolajla!!

Pripovedovala je ga. Ivanka Širca, Kozarišče, februar 1997.



dr. Rajko Muršič

Zmago Šmitek, Kristalna gora: Mitološko izročilo Slovencev

Ljubljana, Forma 7, 1998, 199 str.

Ko na knjižnih policah ugledamo na prvi pogled ne ravno obsežno knjižico z naslovom, ki obeta še eno pisanje z mitološko temo, se nehote vprašamo, če nam je res usojeno, da desetletja nismo dobili mladane ničesar, potem pa pravo poplavo prikazov, analiz in diskusij o slovenski ter slovanski mitologiji. Videz vara. Obilica raziskav slovenske in slovanske mitologije je pravzaprav edino jamstvo, da bi lahko dosegli tisto »kritično intelektualno maso«, ki nas bo – na temelju vzajemne kritike in ob vzajemnem upoštevanju novih pogledov – pripeljala do novih spoznanj. Preučevalci slovenskega (in slovanskega ter indoevropskega) mitološkega izročila, ki so nas v zadnjem obdobju skorajda zasuli s prispevki (Vitimir Belaj, Alenka Goljevšček, Monika Kroječ, Mirjam Mencej, Nikolaj Mikhailov, Damijan Ovsec in Zmago Šmitek), po svoje potrjujejo, da je čas velikih paradigmatičnih metodoloških sistemov mimo in da ima vsak raziskovalec na voljo različna orodja, s katerimi naj bi prišel stvari do dna. Nameni so skupni – čim jasnejša in čim verodostojnejša rekonstrukcija temeljne mitološke »zgodbe« (impulz, ki so ga dale analize Ivanova in Toporova, je seveda očiten), poti pa različne. In tudi odgovori se praviloma zelo razlikujejo (čeprav se tu in tam dopolnjujejo). Kako tudi ne, ko pa je predstava o »prazgodbi« (vsaj) epistemološko zelo vprašljiva kategorija. A to ni bistvo problema: različna metodološka orodja, s katerimi se raziskovalci lotevajo posameznih mitoloških kompleksov, morajo voditi k različnim rezultatom, ne le zaradi polisemičnosti znaka, temveč zato, ker nobenega simbolnega sistema ni mogoče razložiti enoznačno, dokončno in brez preostanka. Vložek tistega, ki analizira, je pač del rezultata analize. *Kristalna gora* Zmaga Šmitka je delo, ki izzove naše predstave o tem, kakšna naj bo ustrezna analiza mitološkega »teksta« oziroma »tekstov«. Avtor namreč ne sledi standardni »induktivni« raziskovalni metodologiji, temveč se – z upoštevanjem neverjetne količine primerjalnih podatkov in literature – opira na »deduktivno« sklepanje, ki temelji na zelo preprostem premisleku. Gre nekako takole: »Med indoevropskimi ljudstvi imamo veliko zapisanih mitov v dokaj neokrnjeni obliki. Če iščemo starejše temelje mitoloških predstav, se moramo vprašati, če je mogoče najti prvine teh znanih mitoloških kompleksov – v prvi vrsti perzijskih in indijskih – tudi v našem mitološkem izročilu.« Seveda ne gre za deduktivno sklepanje v matematično-logičnem smislu (pri katerem izpeljana trditev vsebuje kvečjemu enak ali manjši obseg »veljavnosti« kot izhodiščne – aksiomske – trditve, čeprav je njena veljavnost na koncu sklepanja enaka gotovosti), temveč za pristop k analizi gradiva, ki temelji na poznavanju predpostavljene »splošnega« mitološkega kompleksa in primerjavi posameznih prvin tega kompleksa z empirično zbranim in dokumentiranim gradivom. Rezultat takšnega pristopa je trditev (nekoč bi bila radikalno heretična): »In naposled: ali bi si zapisovalci iz 2. polovice 19. stoletja (med seboj različni tako po izobrazbi kot tudi po krajevni pripadnosti in brez skupne



koordinacije) res lahko »izmislili« dovolj homogeno celoto, ki bi se tudi v detajlih skladala z indoevropsko mitološko strukturo?« (str. 99) Zmago Šmitek ima dovolj razlogov, da na to vprašanje odgovori z ne in to pokaže z uporabo »spornega« gradiva (s tem pa le deloma rehabilitira, na primer, anatomiziranega »mitologa-fantasta« 19. stoletja, Davorina Trstenjaka).

Že v uvodnem besedilu, v katerem primerja zgodbe o stvarjenju sveta na Slovenskem, v Iranu, Indiji in še kje, nam prepričljivo pokaže, da v mitoloških zgodbah (in ohranjenih) fragmentih ne smemo spregledati nobene podrobnosti in da moramo biti skrajno previdni pri luščenju bistvenega od nebistvenega oziroma akcidentnega. Knjiga *Kristalna gora* ni zaokrožena celota, v kateri bi se avtor ukvarjal s celotnim mitološkim kompleksom, kot bi ga lahko glede na zbrano gradivo morda rekonstruirali pri Slovencih. Nasprotno: knjiga je zbir sedmih samostojnih razprav (nekatero med njimi so bile že objavljene v periodičnem tisku). Ker pa velja dobro staro pravilo, da se v delu zrcali celota, nas avtor na več mestih pripelje do gledišč, s katerih si lahko domišljamo, da smo zmožni ugledati celoto. Ali pa vsaj »stekleno goro«, ki simbolizira osrednjo os topografije mitološkega univerzuma, ki ga avtor skuša narisati na zemljevid imaginarne geografije indoevropskih ljudstev. Zmago Šmitek nas ne pelje na lahko potovanje. Nasprotno: prebijati se moramo skozi goščavo podatkov, skozi nešteto drobnih in na videz obrobni podrobnosti, velikokrat se povsem izgubimo, dokler se ne opremo na znano »predlogo«, ki nas vsakokrat pripelje v samo jedro problema. Avtorjev jezik je previden in po svoje asketski. Šmitek raje napiše kakšen stavek premalo kot preveč. Opombe pod črto so polne dodatnih pojasnil in napotkov za branje. Pri svojih sklepih je vedno previden in raje pusti gradivo, naj govori samo. A se vseeno pozna skrbna »redakcijska« roka.

Pravi mojstrovini sta analizi dveh zelo pomembnih mitoloških likov, ki sta »preživela« na Slovenskem: vedomca in kresnika. Status obeh likov je zelo nejasen in tudi primerjave z znanimi mitološkimi junaki ne odgovorijo dokončno na vprašanje, kakšen status naj bi imela v izhodiščnem mitu. Razumevanje njune vloge v praslovanskem panteonu oziroma v mitoloških predstavah o božanstvih še dodatno zaplete dvojni status gradiva, na podlagi katerega ju je mogoče analizirati. Zmago Šmitek nas prav sramežljivo – pravzaprav implicitno – opozori na to, da so mnogi preučevalci slovanske mitologije spregledali, da se v gradivu o kresniku skrivata dve različni predstavi: ekstatična in mitološka v ožjem pomenu besede. Prva je nedvomno povezana z evrazijskimi šamanskimi kulturi, drugo pa najjasneje artikulirajo razvite evrazijske oziroma – bolj natančno rečeno – indoevropske kulture.

Če na slovansko mitološko izročilo pogledamo skozi »oddaljeni pogled«, ki se mu pozna antropološka primerjalna in teoretska podlaga, je mogoče ugotoviti ne samo, da se presenetljivo sklada s starimi perzijskimi (ter precej tudi s staroindijskimi) mitološkimi predstavami, temveč tudi to, da so se do 19. stoletja na območju Srednje Evrope ohranile nekatere arhaične indoevropske predstave v skorajda neokrnjeni obliki.

Pri opisovanju slovenskih predstav o Indiji Koromandiji in pogledu na »zapuščino« pripovedi o Atili avtorja ne zanimajo zgolj morebitne eksplicitne povezave med srednjeazijskimi kulturami in Slovenci, temveč njihove »prostorske« predstave oziroma predstave o ureditvi sveta. Ni mogoče trditi, da bi lahko zgolj z difuzijo posameznih mitoloških prvin odgovorili na vprašanje očitnih sorodnosti med mitološkimi predstavami pri različnih indoevropskih ljudstvih. Čeprav jasno opozori na najverjetnejše iransko poreklo dobršnega dela slovenskih mitoloških in religioznih predstav (str. 6, 133), dodaja tudi, da je »marsikaj v zvezi s takšnimi orientalskimi vplivi še nejasno« (135). Vsekakor pa se izogne primerjalni analizi ritualov, saj se očitno zaveda njihove sinkretične narave. Tudi predstava o nekakšnem prajedru skupnih mitoloških predstav v daljnji preteklosti ga ne premami, čeprav na nekem mestu nedvoumno omenja »arhetipsko predstavo« (str. 178), kar pa je povsem druga zgodba.

Več kot prepričljivo je pokazal, da je s primerjalnimi analizami mogoče ne samo odgovoriti na ključna vprašanja o tem, kaj pomenijo posamezne mitološke prvine v slovenskem izročilu, temveč je mogoče s primerjalnim kvazideduktivnim pristopom nakazati tudi morebitne nadaljnje poti analize posameznih mitoloških prvin in likov. Gradiva je še veliko. Moč analiz simbolnih sistemov namreč še zdaleč ni izčrpana s tem, da skušamo zgolj osmisliti posamezne prvine in jih umestiti na predstavno zaporedje. Rekonstrukcija celotnega simbolnega sistema je enako ustvarjalno dejanje za preučevalca in nosilca oziroma uporabnika teh predstav. Ta vidik upoštevanja performativne improvizacije »nosilcev«, ki pogojuje nastanek določenih mitoloških prvin, ostaja izziv za prihodnje raziskovalce.

Knjiga *Steklena gora* Zmaga Šmitka nikakor ni lahko branje. Zaradi zgoščenega sloga in tudi precej kompresiranega tiska je knjiga precej obsežnejša, kot je videti na prvi pogled. Pri iskanju navzkrižnih povezav nam je v dragoceno pomoč izčrpno kazalo imen in pojmov. Pozorno branje se bo nedvomno obrestovalo, saj delo spodbuja domišljijo – to velja za gradivo in za avtorjeve analize – in od bralcev zahteva precej miselne akrobatike. Končno se moramo znajti v trirazsežnem svetu mitoloških predstav, ki je dodatno zapleten s tem, da je vsaka raven na kozmični osi zavita v Möbiusov trak brezčasja.

Čeprav delo ves čas spodbuja k razmišljanju in kritičnemu branju, sem si ob rob zapisal le eno kritično pripombo. Ker avtor ugotavlja,

da »del naših starih predstav o strukturi sveta in onstranstva temelji na indoevropski in praslovanski dediščini, del pa na antični in starokrščanski poetični in apokaliptični tradiciji« (str. 73), in ker tisti del, ki se sklada z indoevropsko dediščino, išče (in najde) v iranskih tradicijah, je skoraj neverjetno, da pri analizi oblikovanja te podobe »spregleda« manihejstvo, ki se je razvilo na iranskem območju in potem prenetlo semitske monoteistične kulte ter na koncu v dokaj spremenjeni obliki izrazilo zaznamovalo »krščansko« podobo Evrope. No, seveda, ta del zgodbe ni toliko povezan z mitološkimi, temveč bolj z religioznimi predstavami, toda vpliv perzijskega manihejstva na podobo Evrope je neločljiv del tega, kar imamo skupnega z iranskimi tradicijami.

Pronicanje v globine slovanske mitologije ponuja nove izzive za nadaljnje delo. Med mnogimi drugimi napotki za nadaljnje raziskave naj omenim le eno avtorjevo pripombo, zapisano dobesedno mimogrede: »Ob omembah »kačje kraljice« v slovenskih pravljicah se zastavlja vprašanje, ali je bilo glavno staroslovensko htensko bitje ženskega spola?« (str. 126)

Po sestopu s *Steklene gore* nas spremlja občutek, da smo bili na neverjetno slikovitem potovanju, toda ko skušamo rekonstruirati posamezne postaje potovanja, nas vedno bolj begajo preveč očitne ali premalo jasne podrobnosti. Očitno je, da je z difuzijo prvin ali celotnih kompleksov (v našem primeru pravzaprav njihovih nosilcev, saj se ideje in predstave v realnem prostoru ne selijo enako kot predmeti) mogoče odgovoriti na marsikatero vprašanje. Toda ne na vsa. Bolj ali manj je jasno, da je za prenašanje vsakega izročila potrebna – vsaj poustvarjalna – ustvarjalnost. Pri tem se obredje spreminja v povsem drugačnem tempu in je tudi zavezano povsem drugemu »logičnemu« registru kot pri predstavah, tako da ne more biti zanesljivo pomožno gradivo pri analizi mitoloških in religioznih predstav (končno je v vsakem obredu nekaj nesimbolizabilnega presežka, zaradi katerega ga ni nikoli mogoče razložiti s simbolnim kategorialnim aparatom). Namesto »induktivnih« pristopov k analizi gradiva in njihovih pasti ter naivnih analiz simbolnih sistemov, ki se v najboljšem primeru lahko sklenejo v interpretaciji oziroma tolmačenju, ne pa v razlagi obravnavanega predmeta, je avtor izbral komparativno metodo z »deduktivnim pristopom«, ki je temeljila na oblikovanju modela predstavne kompleksa in njegovi primerjavi z zbranim gradivom. Inovativen pogum se je avtorju obrestoval. Njegovi prikazi »mitoloških topografij« so več kot le zemljevidi imaginarnih geografskih območij indoevropskega mitološkega univerzuma. Jedki opisi krvoločnih mitoloških »junakov« onkraj dobrega in zlega nas opozarjajo, da ne smemo spregledati Freudovih opozoril o učinkovanju sanj na podlagi kompresije in transpozicije. Kaj če je mitološka resničnost bolj resnična od »resnične« resničnosti, tako kot so naše sanje bolj resnične od vsakdanjih »banalnosti«?

Mirjam Mencej

Diane Wolkenstein, Samuel Noah Kramer: Inanna, Queen of Heaven and Earth, Her Stories and Hymns from Sumer

Harper & Row, New York 1983, 227 strani

Knjiga Inana, Kraljica neba in zemlje, je primer uspešnega sodelovanja dveh znanstvenikov, ki sicer raziskujeta na dveh različnih področjih humanistike: Samuela Noaha Kramerja, enega največjih orientalistov 20. stoletja, strokovnjaka za klinopis, ki je svoje znanstveno delovanje v celoti posvetil restavriranju in prevajanju zapisanih sumerskih besedil, in Diane Wolkstein, folkloristke, ki se je sicer ukvarjala z zbiranjem in zapisovanjem zgodb, legend in pesmi v sodobnih družbah.

Inana, boginja, o kateri govori knjiga, je bila, kot vemo, sumerska boginja ljubezni in plodnosti, v sumerski mitologiji znana kot kraljica neba in zemlje, jutranja in večerna zarja, v obdobju, ko so jo najbolj častili, pa je veljala celo za boginjo vojne. Inana ustreza akadski boginji Ištar in kasnejši Astarti. Na Srednjem vzhodu je imela izjemen kulturni pomen.

Prvi, literarni, del knjige prinaša torej posodobljene in na novo povezane prevode zgodb o Inani: Drevo Huluppu (ki govori o Inaninem drevesu, posajenem ob začetku sveta), Inana in Bog modrosti (spev govori o tem, kako je Inana od boga Enkija dobila moč), Dvorjenje med Inano in Dumuzijem (spev, posvečen ljubezni med Inano in pastirjem Dumuzijem, kasneje Tamuzom), Inanin odhod v podzemlje¹ (spev, ki pripoveduje o tem, kako je Inana odšla v Ereškigalinovo kraljestvo in se vrnila, na onem svetu pa sta jo zamenjala Dumuzi in njegova sestra Geštinana) ter sedem himn, posvečenih Inani.

Mit o Inani je ena najlepših stvaritev »starega sveta«. Obsega več kot 400 vrstic in je bil zapisan približno 1750 let pr. n. š. Zgodba, o kateri govori mit, se začne z ljubezensko zgodbo: boginja Inana se poroči s pastirjem Dumuzijem. Kasneje sklone stopiti v podzemlje in izpodrinuti starejšo sestro Ereškigal. Inana, vladarka zgornjega kraljestva, je očitno hotela zavladati tudi spodnjemu svetu. Pride v sestrično palačo, toda ko stopa skozi sedmera vrata, ji vratar odvzame obleko in nakit. Pred sestrično stopi popolnoma gola, brez vsake »moči« – Ereškigal upre vanjo pogled smrti in Inana ostane

negibna. Čez tri dni Inanina prijateljica Ninšibur o tem obvesti bogove Enlila, Nano in Enkija, kot ji je naročila Inana, toda prva dva se nočeta vmešavati. Končno Enki ustvari dve bitji, kurgarro in galaturja, in ju pošlje v podzemlje s hrano in vodo življenja. Od Ereškigal izprosi Inanino truplo, obešeno na žebelj, ki ga z vodo in hrano oživita. Ko se hočeta povzpeti na površje, ju zadrži sodnik podzemlja Annuna, rekoč, da jim mora Inana izročiti nekoga, ki jo bo nadomestil.

Inana se vrne na zemljo skupaj z demoni (galla). Ti naj bi jo pripeljali nazaj, če jim ne bi izročila drugega božanskega bitja. Najprej hočejo ugrabiti Ninšibur, vendar Inana tega ne dovoli. Ko pridejo do mest Umma in Badtibira, ji njena sinova in zaščitnika mest, Shara in Lulal, izkažeta spoštljivost. Ganjena Inana išče naprej. Končno pridejo v Uruk, kjer Inana ugotovi, da se njen mož Dumuzi, namesto da bi jo objokoval, šopiri na svojem prestolu in od zadovoljstva, da je sedaj on edini vladar mesta – jezna naroči demonom, naj odvedejo njega.

Dumuzi prosi svojega svaka, boga Utuju, naj ga spremeni v kačo. Zbeži proti bivališču sestre Geštinane in naprej k svoji ovčji ogradi. Tam ga, potem ko demonom iz sestre ni uspelo izvleči, kje se skriva, izda njegov prijatelj. Demonji ga zgrabijo in po mučenju odvedejo. Geštinana obupana pride k Inani, ki se je usmili in jo odpelje k

Dumuziju. Sklene, da bo polovico leta v podzemlju Dumuzi, drugo polovico pa, kot je prosila, Geštinana.

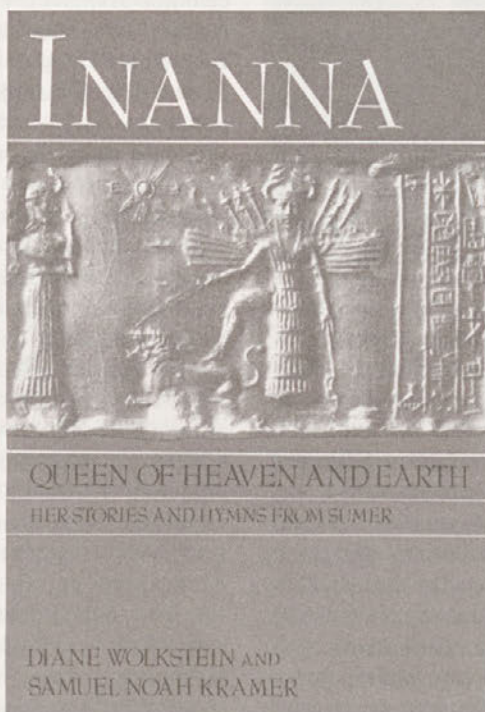
Odločitev o Dumuzijevem polletnem bivanju v spodnjem svetu (v drugi polovici leta pa ga nadomešča sestra Geštinana) konča mit o Inaninem odhodu v podzemlje. Ta se namreč navezuje na sumerski praznik novega leta, katerega vrhunec je bil obred svete poroke, hieros gamos: poročna ceremonija kralja in Inane, boginje ljubezni in plodnosti, ki jo je zastopala glavna svečenica. Poroka naj bi zagotovila rodovitnost zemlje in plodnost živih bitij. Osnovni namen besedil, ki jih prinaša knjiga, je bil pričarati bralcu avtentični portret najbolj priljubljene in oboževane sumerske boginje Inane. Zato je Kramer najprej zbral vsa sumerska besedila, ki jih je desetletja prevedel in objavil, in jih nato s pomočjo kolegov sumerologov posodobil. Predal jih je Wolksteinovi, ki jih je obdelala, povezala in oblikovala tako, da jih je, kot pravi Kramer, »ponovno oživila«, da so postala zanimiva tudi za sodobnega

bralca. Besedila je morala nekoliko spremeniti, kar pa ni bistveno vplivalo na samo zgodbo: izločila je nekaj ponovitev, dodala opombe in pojasnila, nekatere dele obnovila ter spretno zlila številne pesmi v smiselno povezano celoto.

Drugi del knjige obsega strokovne komentarje in je razdeljen na več poglavij.

V prvem poglavju nas Kramer na kratko seznanja s sumersko zgodovino, kulturo in literaturo, verovanji in mitološkim panteonom, obredi itd.

V drugem poglavju pripoveduje zgodbo o odkrivanju in dešifriranju besedila Inaninega odhoda v podzemlje, ki včasih skorajda spominja na detektivko. Ko je bila večina tablic odkopana v ruševinah



¹ Dobeseden prevod v slovenščino bi bil Inanin spust (The Descent of Inanna).

Nippurja v letih 1889-1900 (izkopavanja je vodila pensilvanijska univerza), so jih polovico prenesli v istanbulski muzej starega Orienta, polovico pa na pensilvanijsko univerzo. Začelo se je mučno in dolgotrajno sodelovanje med obema institucijama. Postopoma so sestavljali tablice z deli besedila, ki so spadali skupaj. Nato so ga lahko začeli tudi prevajati in interpretirati. Prvih pet tablic je bilo objavljenih pod naslovom »The Descent of Inanna« šele leta 1914, do leta 1937 pa je bila vsaj deloma rekonstruirana polovica mita. Kramer je nato ponovno odpotoval v Istanbul in tam ponovno kopiral več kot 150 tablic, med katerimi so tri pripadale mitu o Inani, ter leta 1951 ponovno objavil študijo o Inaninem odhodu v podzemlje. Kasneje so postopoma odkrivali manjkajoče dele in zadnja Kramerjeva študija o tem je bila objavljena leta 1963. Končno je bil mit sestavljen, dešifriran in preveden skoraj v celoti – manjka le še približno dvajset vrstic. Tablico, na kateri so bile zapisane manjkajoče vrstice, so kasneje celo našli, vendar je bil zapis na njih tako slabo ohranjen, da niso mogli razbrati besedila.

V naslednjem poglavju podaja Diane Wolkstein svojo interpretacijo mita o Inani. Zgodbam se skuša približati iz različnih zornih kotov, pri čemer se opira na sumerski okvir simbolike, ki se pojavlja v besedilih, in na svojo lastno intuicijo. Med drugim skuša prikazati sumersko poetiko, za katero so značilni pogosti paralelizmi in to, da ne pozna rime, čeprav kljub temu ustvarja zvočno resonanco. Drugi zorni kot, iz katerega se skuša približati prvotnem besedilu, je psihologija oziroma psihološki razvoj oseb, ki nastopajo v njih. Poleg tega pa skuša mite interpretirati tudi na podlagi najpomembnejših tem, ki se pojavljajo v besedilih.

Sledi še poglavje, ki ga je napisala Elizabeth Williams - Forte, z razlago k posameznim slikam.

Knjiga, ki sta jo izdala Kramer in Wolksteinova, je brez dvoma zanimiva za laike, vsaj zaradi dveh razlogov. Prvič, v njej so v celoto zbrani vsi do sedaj dešifrirani in prevedeni deli mita o Inani, kar precej olajša delo, če upoštevamo, da so bile dosedanje objave dostopne zlasti v specializiranih strokovnih revijah. Drugič, jezik in struktura teh besedil sta se po zaslugi Wolksteinove toliko približala sodobnemu bralcu, da lahko v njih resnično doživlja tudi umetniško vrednost besedil. Tudi njuni komentarji in interpretacije – ti so morda malce bolj svobodni – so pomemben vir za globlje razumevanje mita, njegovih oseb in dogajanja v njem ter rituala, povezanega z mitom. Poleg tega knjiga pomeni tudi nekakšen priručnik za – vsaj začetno – seznanitev s Sumerci, njihovo kulturo, religijo, zgodovino.

dr. Marija Stanonik

Koroški etnološki zapisi (Glasilo Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik) 1,

Celovec, 1999, št. 1, 83 str.

Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik iz Celovca postaja vse bolj prepoznaven in samostojen med slovenskimi etnološkimi

koroški etnološki zapisi

IN MEMORIAM PAVLE ZABLATNIK
ZABLATNIKOV DAN 1998: ETNOLOGIJA V VZGOJNEM PROCESU
TURKOSKI RAZISKAVI
ETNOLOGIJA V SOBOBNIM VIZUALNI DOKUMENTACIJI
KNJIŽNE NOVOSTI
ARHIVSKA DEJAVNOST

letnik I
1/1999

GLASILO SLOVENSKEGA NARODOPISNEGA INŠTITUTA URBAN JARNIK

ustanovami. Sicer z minimalno zasedbo, vendar je njegova vloga usklajevanja številnih znanstvenih projektov in pobud s terena za slovensko etnologijo izredno dobrodošla, za slovensko narodno skupnost na avstrijskem Koroškem pa naravnost neprecenljiva.

Znamenje njegove vitalnosti je njegov nov podvig, nova strokovna revija **Koroški etnološki zapisi**. Naslov je skrbno izbran, saj pove, prvič, da se nanaša na slovensko etnično ozemlje v Avstriji, drugič, iz katere stroke izhaja, in tretjič, da je vsakdo povabljen k sodelovanju v njej, ne le strokovnjaki, ampak tudi vsi slovenski rojaki, ki čutijo,

da bi lahko prispevali kaj koristnega, čeprav gre le za preprost zapis – kot vir – dokument o bitju in žitju naših rojakov na Koroškem. Prvo številko je uredila mag. Martina Piko, za neoporečno jezikovno podobo je poskrbel dr. France Vrbinc, likovno jo je dodelal @prouč, v imenu izdajatelja Narodopisnega društva Urban Jarnik je zanjo odgovoren dr. Pavel Apovnik, njen izid pa sta podprla Urad RS za Slovence v zamejstvu in po svetu in BKA, urad zveznega kanclerja na Dunaju.

Po prezgodnji smrti znamenitega slovenskega koroškega narodopisca Pavleta Zablattnika se v njegov spomin že nekaj let organizirajo Zablattnikovi dnevi, ki so pojem za strokovno srečanje s tujmami iz širokega diapazona področij, na katerih se je sukal duhovnik, etnolog, nekdanji ravnatelj slovenske gimnazije v Celovcu, predsednik celovške Mohorjeve družbe in še kakšne za Slovence pomembne koroške ustanove. Tako je bil leta 1998 Zablattnikov dan posvečen temi *Etnologija v vzgojnem procesu*. Sodelovali so: deset udeležencev domačinov in udeleženci iz Slovenije, ki so praviloma delovno povezani z etnologijo in Slovenci na Koroškem: Polona Sketelj, Terezija Kapus, Uši Sereinig, Lajko Milisavljevič, Engelbert Logar, Martina Piko, Marija Makarovič, Peter Fister, Breda Vilhar, Herta Maurer - Laussegger, Naško Križnar. Referati s tega posvetovanja sestavljajo jedro prve številke novega etnološkega glasila, ki mu odpirata vrata v svet predsednik Narodopisnega društva dr. Pavel Apovnik in mag. Martina Piko, znanstveni vodja Inštituta. Iz objavljenega govora dr. Petra Fistra ob odkritju spominske plošče na rojstni hiši dvornega svetnika dr. Pavleta Zablattnika 22. 5. 1998 se lahko poučimo o njegovi vsestranski delavnosti in prizadevanju za ohranjanje narodnostne istovetnosti koroških Slovencev. V rubriki *Na terenu* sodeluje Tom Priestly, veliki prijatelj koroških Slovencev, sicer jezikoslovec, ki se je že dodobra poglobil predvsem v narečje slovenske vasi Sele, tokrat pa sodeluje z vsestransko analizo o sociolingvističnem položaju slovenščine na avstrijskem Koroškem. Sledita rubriki z ocenami o novih knjigah in člankih, ki zadevajo koroško etnologijo in slavistično problematiko, in dvoje poročil o skrbnem urejanju arhivskega gradiva (zapuščina duhovnika Vinka Zaletela, slovenski nagrobni napis na južnem Koroškem). Na koncu je povzetek v nemščini.

Bojana Rogelj Škafar

LJUBEZEN JE V ZRAKU – LJUBEZENSKA DARILA V SLOVENSKI TRADICIJSKI KULTURI

*Razstava v Slovenskem etnografskem muzeju, 14.
februar – junij 2000*

Razstava Ljubezen je v zraku – ljubezenska darila v slovenski tradicijski kulturi avtorice Bojane Rogelj Škafar in oblikovalke Mojce Turk prinaša vedenje o tem, ob kakšnih priložnostih se je »delala ljubezen« med mladimi v slovenskem ruralnem okolju v 19. in v prvi polovici 20. stoletja, in o tem, kakšna ljubezenska darila so si poklanjali, da bi s tem izrazili svoja čustva. »Polemizira« pa tudi s sodobnostjo; na ogled smo namreč postavili tudi nekaj izdelkov, ki se jih danes kupuje in podarja tudi iz ljubezni.

Darila? Beseda, ki obeta, vzbuja misel na lepo, prijetno, celo bogato. Ljubezenska darila? Prejemali in darovali smo jih bolj ali manj vsi, jih še in upamo, da jih tudi bomo. Se o tem da povedati kaj oprijemljivega? Kaj splošnega, kar presega izkušnjo posameznika? Nedvomno.

Predmet obravnave je vreden globljega teoretičnega pretresa saj zanj velja, da je imel in ima pomembno vlogo tako v osebne življenju nekdanj in danes kot tudi v gospodarskih oblikah preteklih družb vse do potrošniške industrije modernih časov. Na podarjanje lahko znatno vplivajo gospodarske in demografske spremembe. Darila so odraz upov in strahov ljudi. So medij za razkrivanje družbenega vedenja. Študij slednjega je okno, ki nudi razgled nad življenjem ljudi v času in prostoru.

Slovenski etnografski muzej hrani nekaj zbirk predmetov iz 19. in prve polovice 20. stoletja, za katere je izpričano, da so jih naredili in predali iz ljubezenskega nagiba. Pri nekaterih predmetih moremo slednje le predpostavljati na osnovi njihove izjemne okrašenosti, motivike, oblike, pojavljanja simbolov, ilustracij in napisov. Najbolj dražljivo pa je poglobljati se v okoliščine in priložnosti, v in ob katerih se je ljubezen porajala in se nekoliko pozneje materializirala v podarjenih predmetih; ti so bili narejeni ali naročeni tako in zato, da so simbolizirali darovalkino ali darovalčevo čustvo. Bili so prinašalci točno določenega sporočila.

Pripoved začenjajo pomladni svetniki sv. Vincencij, sv. Valentin in sv. Gregor. Sledijo jim priprošnjiki za bodoče zakonce sv. Anton

Padovanski, sv. Anton Puščavnik in sv. Neža. Razstava prinaša v nadaljevanju razvid raznovrstnih vedeževanj, ki so se jih sodeč po tem, kar lahko izvemo iz objavljenih virov, posluževala zlasti dekleta in z njimi skušala zvedeti za bodočega zakonskega partnerja ali si ga pridobiti. O tem, da so bila zlasti različna kmečka delovna opravila, ki so se jih udeleževali mladi in stari iz bližnje in daljne okolice, najboljša priložnost za spoznavanje, govori sledeči tematski sklop. Sejmi kot prizorišče spoznavanja mladih in kot mesto ponudbe predmetov, ki so jih zlasti mladi kupovali za svoje izbranke (lectova srca, glavniki, rute in nakit), so tisti element razstave, ki povezuje uvodne teme z izbranimi kolekcijami opredmetenih pričevalcev ljubezenskega čustva. Preslice kot deli kolovratov, dolge preslice, vretena, prostoročno oblikovano pecivo (npr. krajčki), mali kruhki v obliki srca ali romba, trniči, pisave za trniče, obodne škatle in

skrinjice, mošnjički za tobak, velikonočni pirhi z ljubezen izpovedujočimi napisi, pa šopki, so bili izpričano tudi ljubezenska darila. Leseni predmeti so bili izjemno rezbarsko krašeni ali živahno poslikani. Slednje velja tudi za pirhe. S krajčkom in malim kruhkom je deklica pokazalo večino oblikovanja testa. Često so tem predmetom dodali napise, imena, inicialke in letnice, s katerimi so označili njihovo funkcijo. Fantje so se trudili, da so dekletom na sejmi kupili čim lepšo »židano« ruto. Predmeti, ki so bili podarjeni iz ljubezni, so bili cenjena vrednota. To se je odražalo v dejstvu, da preslic po tem, ko jih niso več uporabljali, niso zavrgli in da so podarjene trniče, male kruhke in pirhe še dolgo hranili v spomin na darovalca in na nepozaben trenutek, ko so jih prejeli.

Razstavo predmetov, ki jih hrani Slovenski etnografski muzej, dopolnjujeta zasebni zbirki gospe Sinje Zemljič Golobove in gospoda Aleša Gačnika. Prva obsega izjemno rahločutno oblikovana ljubezenska, drobnih stihov polna, pisma, ki jih je ustvaril lastničin oče in namenil bodoči ženi oziroma lastničini materi.

Druga, bolj šegava, je zbir razglednic z ljubezensko motiviko. Najstarejše so iz začetka 20. stoletja, zbirka pa obsega še mlajše in tudi najnovejše primerke.

Našo pripoved konča razstavni sklop, v katerem ponujamo na ogled predmete, za katere predpostavljamo, da imajo dandanes funkcijo daril iz ljubezni, in opozarjamo na današnje oblike spoznavanja preko sodobnih medijev. Obiskovalce pri tem nagovarjamo, da nam razkrijejo in napišejo, kakšna in katera ljubezenska darila so darovali ali jih dobili.

Razstavno pripoved dopolnjujejo štiri oljne slike na platnih akad. slikarke Irene Romih, skulpturi iz žice akad. kiparja Jožefa Vrščaja in zvočna kompozicija Pastoralna fantazija Andreja Zdraviča.

Ob razstavi smo pripravili vodnik ob razstavi (slovensko-angleški, 140 strani) in replike muzejskih predmetov: prstana, broška, pisava za krašenje trničev ter poslikana (po originalu) in neposlikana obodna škatla.



Ljubezen
je v zraku

6283516

Tanja Roženbergar Šega

VIRTUALNA AFRIKA

Poročilo o 3. Festivalu F@IMP v Ouagadougou
(Burkina Faso)

Poglavar manjše vasi nas je prijazno sprejel. Z njegovim dovoljenjem smo se lahko sprehodili po vasi in uživali gostoljubnost domačinov. (foto: Tanja Roženbergar Šega)

Začudenje nad obleko z »zgoj« kratkimi rokavi pri skorajda tridesetih stopinjah Celzija, lahko prav gotovo izrazi le nekdo z vročega kontinenta. A prav tako, kakor je bilo to začudenje zame nerazumljivo, se je drobnemu burkinskemu sogovorniku zdelo nepredstavljivo, da lahko ljudje živimo tudi v dosti bolj hladnih in mrzlih, snežnih razmerah. Utesnjena in »moreča« podoba človeka zavitega v debel plašč, se mu ni razblinila niti ob dodatni razlagi, da so naši domovi kljub zimi topli. Podoba doma z vrati, ki jih moraš za seboj nenehno zapirati, mu je »vso grozoto človeške zaprtosti« samo še okrepila. Lepše in prijetneje je bivati v hiši, ki vrat sploh ne potrebuje, kajne!

Ta »odprtost brez vrat« je prav gotovo ena izmed značilnosti prebivalcev dežele Burkine Faso, afriške države, ki sicer sodi med najrevnejše na svetu.

Morda je nenavadno, da je ICOM-ov komite za avdiovizualno tehniko AVICOM - *International Committee of Museums for Audiovisual and Images and Sound new Technologies* - ravno tu organiziral svoj vsakoletni festival, imanovan F@IMP, a glede na kolonialno preteklost te države, ima najverjetneje tudi tak zakaj svoj zato.

AVICOM deluje že od leta 1991, svoj sedež ima v Parizu. Združuje različne muzejske strokovnjake in predstavnike z računalniškimi in filmskimi znanji. Pestra družčina šteje že skoraj petsto članov iz petdesetih držav. Poleg skromnih obvestil v časopisu Avicom Flash, ki ga občasno dobivamo člani, pa je osrednja dejavnost komiteja vsakoletna organizacija festivala F@IMP, na katerega lahko svoje produkcije prijavijo muzeji in različne kulturne ustanove. Prvo selekcijo poslanega materiala opravi posebna komisija že v Parizu, izbrano gradivo pa nato na festivalu konkurira v treh tematskih sklopih: videoprodukcija, CD rom in domača stran. Prvi festival je potekal leta 1996 v Buenos Airesu v Argentini, leto pozneje v Parizu, leta 1998 pa je organizacijski komite festivala sprejel



Z blatom zidana domačija. (foto: Tanja Roženbergar Šega)

povabilo Ministrstva za komunikacijo in kulturo Burkine Faso in od 14. decembra do 19. decembra 1998 organiziral festival v Ouagadougou, glavnem mestu te afriške države. O tem, kako zahtevna je organizacija festivala v deželi, ki je bilo rečeno drugačna od sveta, v katerem živimo, vsekakor ne dvomim, a zatikati se je začelo že doma - v zvezi s preprostimi prijavitnicami, na katere vse do pozne jeseni nismo dobili odgovora. Tudi poslani materiali so doživljali svojo kaotično pot, saj sem šele manj kot mesec dni pred začetkom festivala dobila sporočilo (kar pomeni, da vse do takrat kaset še nihče ni vzel v roke) o neustreznem formatu videofilmov. Informacijo o uvrstitvi slovenskih filmov in CD romov v tekmovalni program pa sem prejela šele decembra - po telefonskem razgovoru, saj organizacijski odbor samoumevno ni obveščal nikogar.

Ne glede na zaplete, se je sredi decembra, po 4.500 kilometrih razdalje, tridesetih stopinjah Celzija razlike in dvodnevnem potovanju, saj sem v Parizu uspela zamuditi edino letalo za Ouago, festival tudi zame končno pričel. Drobnja knjižica s programom je precej obetala, le nekoliko teže sem se prebijala med zgolj francosko napisanimi besedami. Program je potekal na dveh lokacijah. V t.i. stavbi SGP smo lahko poslušali referate, ki so se dotikali predvsem računalniških znanj, predstavitev nekaterih CD romov in domačih strani ter različna vprašanja povezana s to vsebino. V Francoskem



John Iria z družino, pred mestno, z blatom zidano dvoprostorno hišo, sodi v srednji sloj prebivalcev glavnega mesta Burkine Faso. (foto: Tanja Roženbergar Šega)

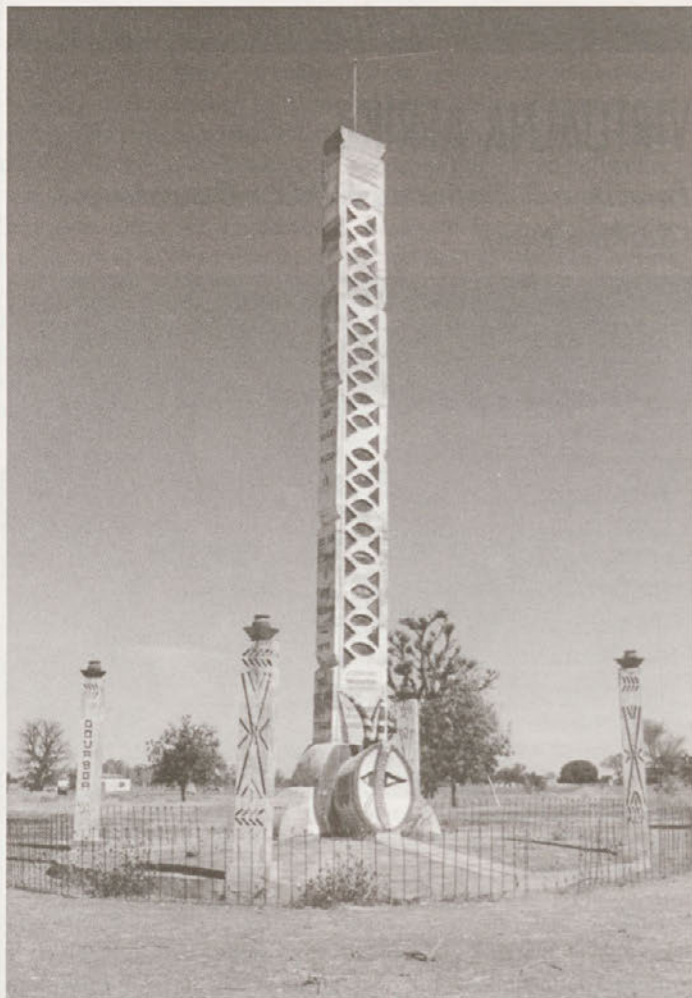
kulturnem centru Georges Melies pa je bil vse dneve festivala odprt Syber musee, v katerem smo si lahko ogledali vse prispele produkcije CD romov in domačih strani. Možnost pogleda v virtualni svet so izrabili predvsem domačini, saj so bili računalniki nenehno zasedeni. S tretjo kategorijo festivala - video produkcijo pa smo prišli v stik ob večerih, ko so v kinodvorani kulturnega centra predvajali različne filme, ki so na festival prispeli bodisi letošnje leto ali prejšnja leta. Na žalost pa si nismo mogli ogledati vseh izdelkov letošnjega tekmovalnega programa, zato so nam za protiutež obljubili kolaž vsega prispelega materiala na sklepni slovesnosti. Tako sem dodatna pričakovanja o pravem festivalskem razpoloženju strnila v ta dogodek, a tudi ta se je končal drugače. Po napornih in (pre)dolgih govorih smo sicer dočakali predvajanje filma, a že po nekaj minutah je film začel teči prehitro in čedalje hitreje, dokler nas ni zajela tema. Urgentna tehnična ekipa je neustrahovano »šarila« po napravah, vendar na naše veliko razočaranje neuspešno. Kljub temu pa so bile nagrade podeljene. Na festival je prispelo 81 produkcij iz 20 držav, po besedah Helen Page, predsednice ocenjevalne komisije, pa slovenskim izdelkom manjka predvsem ustvarjalnosti.

Ohlapen festivalski program mi je ob pomoči domačina Johna Irie, ki je znal nekaj angleških besed, in različnih bolj ali manj izkušenih šoferjev, omogočal sicer krajša, vendar nadvse zanimiva individualna raziskovanja mesta in bližnjih vasi ter njihovih prebivalcev. A tudi v sklopu festivala so nam ob njegovem zaključku



Večer ob reki, Ouagadougou (foto: Tanja Roženbergar Šega)

organizirali enodnevno ekskurzijo. Ko smo dobro uro na vročem soncu čakali na avtobus, so se nam znova prikradle »domače« neprijetne misli, polne nergaških vprašanj in podvprašanj. Tej naraščajoči nestrpnosti se je pridružila še čisto prava jeza, ko je mali avtobus sicer prispel, a za naša pojmovanja, skorajda poln potnikov. Le kdo vse so bili izletniki? Vendar smo se na koncu na izlet popeljali prav vsi, ki smo si tega želeli. Nekateri sicer v prtljažniku karavana, nekateri stoje, drugi pa prilepljeni na plastične sedeže avtobusa ter levega in desnega soseda. Prekrasno razpoloženje in pozitivno razburjenje, da se nekam potuje, je kaj hitro preraslo prej omenjene »simptome« in uživali smo v deželi Burkine Faso. Naš cilj je bila Manega. Kaj je pravzaprav Manega je težko opisati. Ni kraj in ne pokrajina in ne le muzej. Je simbol in nekakšno središče burkinske kulture, ki je nastalo s pomočjo fundacije burkinskega princa, odvetnika in poeta Frederica Pacere Titinga. Ograjeno ozemlje sredi puste, nenaseljene in ravne pokrajine je oaza kulturne dediščine. Tu so manjši skansen, ki predstavlja različne tipe bivališč v Burkini, galerija ter velik muzej. Sobe in zidovi kar kipijo od nakopičenih razstavljenih predmetov. Demonsko zre vate na desetine lesenih mask, te klasike afriške umetnosti, predstavljeni sta

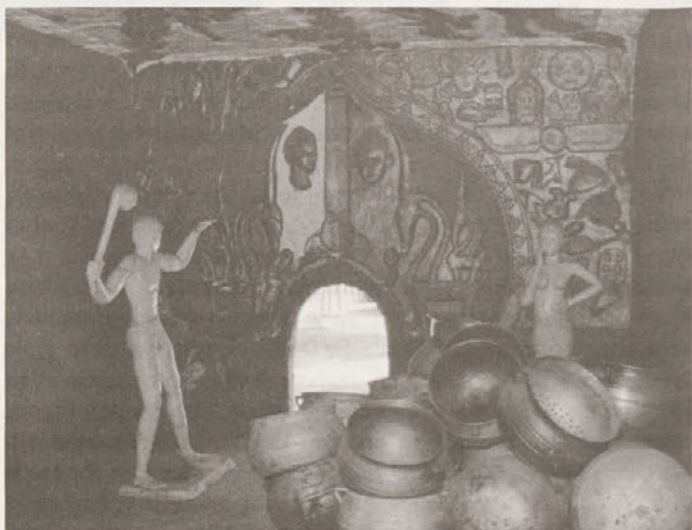


Manega je oaza kulture (foto: Tanja Roženbergar Šega)

tudi flora in favna, zbirka bronastih kipcev in drugih obrednih predmetov. Manega je ponos preteklosti in upanje na boljšo prihodnost.

Z večernim soncem smo po samorastniški cesti prispeli nazaj v Ouago in s polnočno luno odleteli pod domača okrašena božična drevesca.

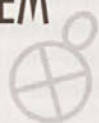
F@imp 98 je bil končan - le za nekatere.



Manega je oaza kulture (foto: Tanja Roženbergar Šega)

Tita Porenta

DELOVNA SKUPINA ZA ETNOLOŠKO MUZEOLOGIJU PRI SLOVENSKEM ETNOLOŠKEM DRUŠTVU



Delovna skupina za etnološko muzeologijo pri SED se je drugič sestala 29. novembra 1999 v Loškem muzeju, kamor nas je ob tej priložnosti na ogled prenovljenih stalnih etnoloških zbirk ob 60. obletnici Loškega muzeja prijazno povabila kolegica Mojca Šiferer-Bulovec.

Zaradi mrzlega in neprijaznega vremena s snegom se sestanka niso mogle udeležiti številne kolegice iz bolj oddaljenih muzejev, vendar sem bila prijetno presenečena, da so se nekatere kljub temu odzvale na problematiko dnevnega reda kar po telefonu. Vsebino naših pogovorov sem vključila v zapisnik sestanka, ki sem ga po zapisu Ide Gnilšak priredila za objavo v Glasniku SED.



Udeleženci in udeleženke 2. muzejske delavnice v Loškem muzeju 29. 11. 1999

Ob pregledu zapisnika 1. muzejske delavnice je vodja delovne skupine, Tita Porenta, poročala o izvedbi dogovorjenih nalog iz 1. muzejske delavnice:

o pregledanem in dopolnjenem seznamu etnologov iz slovenskih muzejev, ki je bil skupaj z razširjenim zapisnikom objavljen v Glasniku SED (39/3, 4 1999);

o dopisu, ki smo ga poslali ravnateljici Slovenskega etnografskega muzeja, mag. Inji Smerdel, s katerim smo želeli pritegniti kustose matične nacionalke k udeležbi na naših delavnicah; z zadovoljstvom smo ugotovili, da so se povabilu večinoma odzvali že na naslednjem srečanju;

o pobudi za oblikovanje etičnega kodeksa slovenskih muzealcev, ki smo jo Slovenskemu muzejskemu društvu predstavili na zborovanju slovenskih muzealcev oktobra 1999 v Bohinju; sprejet je bil predlog Tite Porenta, naj bo v komisiji za etiko pri SMD tudi članica delovne skupine za etnologijo Magda Peršič iz Notranjskega muzeja, ki bo zastopala interese etnologov;

enak sklep smo poslali tudi delovni skupini za zakonodajo pri SED, ki zbira prispevke za oblikovanje poklicnega etičnega kodeksa etnologov.

Sprejet je bil predlog, da bo naslednji sestanek delovne skupine

etnologov muzealcev zadnji ponedeljek v marcu 2000 (26. 3. 2000). Še vedno se pri nekaterih kolegih pojavljajo problemi v zvezi z udeležbo na sestankih delovne skupine. Te naj, bi reševali v okviru društva.

V zvezi z Murkovimi priznanji je bilo sprejeto mnenje, da bi za priznanja predlagali poleg razstavnih tudi izredne dosežke na drugih področjih dela v muzejih (na primer s področja muzejske pedagogike, dokumentalistike). Da bi se te do sedaj spregledane dejavnosti lahko ovrednotile, je delovna skupina v zvezi s tem predlagala čimbolj ažurno objavlanje delovanja etnologov muzealcev.

Inja Smerdel je predstavila projekt virtualnih vodnikov po evropskih tekstilnih centrih oziroma točkah, povezanih s tekstilno dediščino. Nosilka projekta je ETN (Evropska tekstilna mreža). Vodnik bo v okviru projekta predstavljen tudi na zgoščenki in na spletni strani interneta.

K sodelovanju so bili povabljeni muzeji in druge ustanove iz več evropskih držav. Vsaka ustanova bo za določeno državo projektne koordinator za vključitev do 20 kandidatov, ki so z vidika tekstilne dediščine najbolj reprezentančni. Za Slovenijo (tudi za Hrvaško in Makedonijo) bo koordinator SEM. Janja Žagar bo do konca leta pripravila vprašalnik oziroma vzorec za predstavitev ustanov, vključenih v vodnik. V vodniku bo posamezni muzej predstavljen s splošnimi podatki in podatki o tekstilni zbirki. V januarju in februarju naj bi bili zbrani vsi predlogi, med katerimi se bodo izbrali tisti, ki so primerni za vključitev v projekt. Poleg zbirk spadajo v tako predstavitev tudi proizvodni obrati (na primer Bombažna predilnica in tkalnica iz Tržiča, kraji s tekstilno dediščino ...).

Razpravljale so Inja Smerdel, Tita Porenta in Janja Žagar.

Inja Smerdel je predlagala ogled etnografskega muzeja Sauris v Italiji.

V razgovoru o izmenjavi predmetov je prevladalo mnenje, naj muzej gradivo sprejme in shrani, da se ne bi izgubilo. V zvezi s politiko zbiranja, kot jo opredeljuje kodeks ICOM, smo opozorili na vprašanja, kot so dokumenti o politiki zbiranja (ali jih muzeji imamo?), pravnoveljavno dokazilo o lastništvu predmetov, pridobivanju na terenu, etična vprašanja glede politike zbiranja ... Tema je bila razširjena z vprašanji o vračanju predmetov v zvezi z denacionalizacijo in o predmetih, ki jih imajo muzeji v varstvu; o pomembnosti publiciranja sprejetega gradiva; o cennosti predmetov; o realni in simbolični odškodnini; o načinu predavitve donacije. Razprava je pokazala precej nerešenih in nerazumljenih problemov, ki jih bo treba razčiščevati postopoma in na strokovni ravni.

Kolega iz Pokrajinskega muzeja v Celju moti, da so muzealce v zvezi s pristojnostjo glede dajanja mnenja za izvoz kulturne dediščine. S tem so izgubili pogled nad gradivom.

Delovna skupina za etnološko muzeologijo je bila opozorjena na vprašljivost pristojnosti v zvezi s politiko zbiranja. Skupina naj bi na podlagi naših vprašanj predlagala Slovenskemu muzejskemu društvu temo za predavanje v okviru Muzeoforuma. Na enega od naslednjih sestankov bomo povabili tudi Jožeta Hudalesa, novega predsednika Slovenskega muzejskega društva, da bi določili izhodišča za sodelovanje med društvoma v prihodnosti.

Kustosi naj bi pripravili predstavitev (vsebina, tehnična oprema, obseg) razstav, namenjenih gostovanjem. Trenutno sta na voljo dva predloga:

etnološka razstava o lanu in ovcí avtorice Irene Destovnik. Razstava je nastala kot del avtoričine diplomske naloge, ki je izšla tudi kot katalog, predstavlja pa gradivo iz etnografske zbirke Slovenske prosvetne zveze v Celovcu.

Potujoča razstava poslikanih panjskih končnic iz Čebelarskega muzeja v Radovljici. Razstava z več kot 100 primerki panjskih

končnic je slovenska posebnost in nepogrešljiv del naše ljudske kulture. Dopolnjujejo jo trije panji kranjiči, katerih prednji del so panjske končnice, barvna slika »kranjskega« čebelnjaka (delo akademskega slikarja Jake Torkarja) in osem fotografij tipičnih oblik slovenskih čebelnjakov ter spremno besedilo. Razstavo spremlja katalog z besedilom v slovenskem, angleškem, nemškem in italijanskem jeziku ter 28 barvnimi reprodukcijami. Sestavlja jo 10 pleksi škatel s končnicami, pano z barvno sliko čebelnjaka, 4 panoji s fotografijami, pano s spremnim besedilom in sestavljivo ogrodje, ki se lahko prilagaja prostoru. Razstava obsega 15 dolžinskih metrov.

Podrobnejše informacije lahko dobite po telefonu pri obeh avtorjih. Za objavo na internetu se bomo dogovarjali z Danom Podjedom.

Pred sestankom nas je prijazno pozdravil direktor Loškega muzeja, na koncu pa smo si ogledali novo postavitev stalnih etnoloških zbirk Loškega muzeja, po katerih nas je popeljala višja kustodinja Mojca Šifrer - Bulovec.

Sestanek je bil s prijetnim kramljanjem končan ob 14. uri. Ker je bilo to naše zadnje srečanje v letu 1999, smo si ob slastni torti, ki jo je »častil« Loški muzej ob svojem visokem jubileju, zaželeli uspešen delovni začetek v novem tisočletju, enako velja tudi za vse etnologe muzealce.

Irena Keršič je kot ponavadi poskrbela za fotodokumentacijo.

Inja Smerdel

SLOVENSKI ETNOGRAFSKI MUZEJ OD JANUARJA 1999 DO JANUARJA 2000 – POROČILO O DELU

Tako kot je ena in ena enako dve, tako je tudi seštevek dveh polletnih poročanj enak enemu celoletnemu poročilu. Vsote števil so dvojne ter tu in tam celo trojne, vsebina ustrezno zaokrožena. Že ko sem pred pol leta sedla pred svetleče prazen računalniški ekran, da bi ubesedila preteklih šest mesecev delovnega utripa v Slovenskem etnografskem muzeju, sem se spraševala, zakaj pisati o nečem, kar je bilo vendar vidno, celo odmevno, in o čemer najbolj prijemljivo pričča kup natisnjenih publikacij, lepakov, vabil in zapisanih vtisov. Odbijal me je občutek neobhodnega ponavljanja posameznih stavkov in nekaterih že večkrat zapisanih ugotovitev. Odbijala me je tudi večna dilema med »povedati vse« – kar ni niti potrebno in ne bi bilo niti smiselno, čeprav šele »vse« sestavlja celostno podobo raznolike muzejske dejavnosti – in »povedati selekcionirano«, poudariti le bistveno. Tudi danes ni ob seštevanju in vrednotenju dela v dvanajstih mesecih preteklega leta moje občutenje nič drugačno.

Slovenski etnografski muzej je nedvomno tudi svoje drugo leto na Metelkovi »preživel zelo intenzivno, ustvarjalno in izjemno delavno«. Izpeljali smo vse načrtovane, prijavljene in sofinancirane projekte in poleg tega še nekaj manjših akcij, kakršne kot živahna in odprta kulturna ustanova, ki se z občutkom odziva na ustrezne pobude, z veseljem sprejemamo v svoje okrilje.

Razstavna dejavnost

Tudi z letošnjim razstavnim ciklusom smo skušali čim dosledneje upoštevati našo programsko usmeritev, v skladu s katero v vsakokratnem ciklus umeščamo poleg osrednje, domače, »hišne« muzejske razstave vsaj po eno razstavo (ali kak drug kulturni dogodek), ki je plod sodelovanja z zamejskimi ustanovami, z ustanovami iz drugih evropskih držav; razstavo, ki približuje kulturno dediščino ali način življenja med nami živečih pripadnikov drugih etnij, ali razstavo oziroma dogodek z zunajevropskimi vsebinami.

Razstavna hiša SEM, začasno razstavišče

Ciklus leta 1999 je 4. marca (do 28. marca) odprla razstava **Vonj po morju** (kustodinja razstave Polona Sketelj, postavitev Mojca Turk, video Nadja Valentinčič) o slovenskem morskem ribištvu med Trstom in Timavo skozi stoletja. Pripravil jo je zamejski samohodec Bruno Volpi Lisjak (in ne katera izmed tamkajšnjih ustanov), pomorščak in ponosen Slovenec, zaljubljen v svojo kulturno dediščino. Na razstavi smo javnost seznanjali tudi z edinstveno muzealijo iz naših zbirk, s čupo, drevakom izjemne velikosti, oblike in namembnosti, ki čaka na svoj prostor v še vedno neprenovljeni razstavni hiši. Razstava se je aprila preselila v Tehniški muzej Slovenije.

V okviru gostovanj evropskih držav je s pomladjo, od 1. aprila do 16. maja, prišla k nam razstava **Pisane kraslice, pirhi z Moravske** (kustodinja razstave Bojana Rogelj Škafar, postavitev Mojca Turk in Jaroslava Mrhačova). Razstavo avtorice dr. Eve Večerkove, kustodinj Moravskega muzeja v Brnu, je »omogočil« 20. člen Programa sodelovanja v kulturi, izobraževanju in znanosti med slovensko vlado in vlado Češke republike za obdobje 1998–2002.

Poleg gradiva iz Moravskega muzeja so si obiskovalci lahko ogledali še zbirko devetdesetih čeških (med njimi tudi moravskih) *kraslic* iz zapuščine slovenskega arhitekta Ivana oziroma Johna Jagra (1871–1959) in njegove kolorirane risbe moravskih pirhov, ki jih hranijo v biblioteki Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Razstavili smo jih v sodelovanju s kolegico Sinjo Zemljič Golob z Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU.

Tretjega junija smo slavnostno in razigrano odprli našo osrednjo razstavo leta 1999, **Igrače - stare in nove, moje in tvoje**, avtorice Tanje Tomažič (postavitev Jurij Kocbek, zvok Boštjan Perovšek). Z njo smo stopali proti izteku predzadnjega in v začetek zadnjega leta tega tisočletja, saj je bila na ogled do srede januarja leta 2000. Poleg ogleda razstavljenih zbirk, ki je bila zvočno oživiljena, smo našim najmlajšim, mladim in tudi malo manj mladim obiskovalcem omogočili sproščeno igro v opremljeni muzejski igralnici. Okoliškim in drugim otrokom pa smo v parku pred vhomom v razstavno hišo uredili še pravo otroško igrišče z gugalnicami in vrtiljakom.

Upravna hiša SEM, razstavišče na hodnikih

Do srede marca preteklega leta si je bilo mogoče na hodnikih naše upravne hiše ogledati prigodno razstavo **SEM poldrugo leto na Metelkovi, vidni sadovi dela** (postavitev Mojca Turk), ki smo jo ponosno odprli tik pred iztekom leta 1998, 17. decembra. Z njo smo želeli vizualno predstaviti svoje delo muzeja: razstave, novo celostno podobo, založniško in pedagoško dejavnost ter nove pridobitve – nakupe in donacije.

Med 25. marcem in koncem aprila smo gostili vznemirljivo fotografsko razstavo ... **pozdravite mi Sarajevo**. Postavili so jo študentje Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, ki so v sklopu seminarja Etnologija Balkana predlani decembra obiskali Bosno in Hercegovino ter nato pripravili predstavitev svojih

povojnih fotografskih impresij.

Osmega aprila smo se ponovno poklonili svetovnemu dnevju Romov. Naš »hommage« svetovnemu dnevju Romov 2 je bila prigodna razstava Romi, kako jih vidimo? z večerom romske poezije (v sodelovanju z Zvezo romskih društev). Razstavili smo povedne risbe dvanajstih srednješolk (dijakinj Srednje vzgojiteljske šole in Gimnazije Ljubljana), ki so upodobile svoje predstave o Romih.

Ob mednarodnem dnevju pregnancev, 16. junija, smo odprli vrata še fotografski razstavi Fildžan (do 18. julija), s katero je skupina bosansko-hercegovskih študentov pregnancev, članov Fotoklepetalnice (dela projekta Pregnanci KUD-a France Prešeren), upodobila nekaj elementov njihove tradicijske kulture.

Jeseni smo sodelovali pari praznovanju stopetdesete obletnice prihoda prvega vlaka v Ljubljano. 16. septembra smo odprli razstavo Lukamatija je šembrano živ konj, ki sta jo samostojno pripravili mladi etnologinji Sonja Bregar in Boža Grafenauer. Sredi oktobra smo razstavo sklenili z gostom muzeja dr. Matjažem Kmeclom, ki je nastopil z esejem Železnica pride – kaj pride pa z njo?

Drugega decembra smo ob predstavitvi knjižne novosti Andrijana Laha Vse strani sveta – Slovensko potopisje od Knobleharja do današnjih dni odprli še istoimensko razstavo, ki smo jo postavili v sodelovanju z založbo Rokus in z nekaterimi potopisci (kustos razstave absolvent Jaka Repič).

Zunaj domače muzejske hiše

Z razstavno dejavnostjo smo seveda stopali tudi čez prag domače muzejske hiše. Med potekom generalne konference Evropske mreže etnografskih muzejev, ki je bila v Namurju v Belgiji (od 10. do 12. februarja), smo sodelovali (fotografije in spremno besedilo Irena Keršič) na skupni evropski razstavi Starost 1900–2000. Med 13. in 19. majem smo se predstavili na lanskem Muzejskem sejmu v Cankarjevem domu, s temo Moj najljubši predmet. Z vilo »Pri treh punčkah«, z razstavno sejemsko stojnico, oblikovano kot hišica za punčke (postavitev Mojca Turk, zamisel I. S.), in z izborom najljubših predmetov muzejske svetovalke Tanje Tomažič smo napovedovali njeno in našo razstavo Igrače – stare in nove, moje in tvoje. Junija pa se je začel čas za veliko selitev, za že lep čas dogovorjeno mednarodno gostovanje razstave Udomačena svetloba (etnološki pogled na svetila ...) avtorice Irene Keršič (postavitev Mojca Turk, video Nadja Valentinčič, zvok Lado Jakša) v Etnografskem muzeju v Zagrebu. Slavnostno odprtje je bilo 29. junija, gostovanje pa smo sklenili 12. oktobra.

Število obiskovalcev

V obeh muzejskih hišah na Metelkovi si je naše razstave do konca decembra 1999 ogledalo 19.684 obiskovalcev. Skupaj z udeleženci muzejskih delavnic, predavanj, etnovečerov (Slovenskega etnološkega društva) in različnih sestankov smo v muzeju do konca leta našli 22.988 obiskovalcev.

Redna dejavnost

(raziskovalna dejavnost, delo v muzejski dokumentaciji in knjižnici, odnosi z javnostmi, pedagoška dejavnost, delo v konservatorsko-restavratorskih delavnicah, nove pridobitve, izobraževanje)

Raziskovalno delo kustodinj in kustosov je bilo večinoma povezano z večletnim, že kar stalnim, »rednim« hišnim projektom sistematičnega urejanja zbirk in njihovega raziskovanja. Mag. Andrej Dular je spomladi končal katalog zbirke modelov za modritisk in jeseni še uvodno študijo o tej obrtni dejavnosti na Slovenskem ter o zbirki modelov v SEM-u. Do konca leta ju je pripravil za objavo v Knjižnici SEM. Mag. Janja Žagarjeva je urejala zbirki pokrival in perila ter začela raziskave in priprave, povezane z objavo zbirke pokrival. Raziskovala je tudi arhivsko in drugo primerjalno gradivo, ki bo pomagalo ovrednotiti vzorčno knjigo loškega tkalca Jožefa Bernika iz leta 1878 (odkrito med raziskavo v okviru projekta Linen on Net). Bojana Rogelj Škafarjeva je preučevala zbirke predmetov, ki so bili v rabi kot ljubezenska darila (trniči in pisave za trniče, preslice ...), ter napisala razpravo o ljubezenskih darilih v slovenski tradicijski kulturi za katalog razstave Ljubezen je v zraku (odprli smo jo letošnjega februarja), Irena Keršičeva pa je nadaljevala pisanje razprave o še neobjavljeni zbirki svetil. Sklenjeno je bilo, naj bi vsak kustos – ne glede na objavo (odvisno od ritma izhajanja Knjižnice SEM) in še posebej z mislimi na stalno postavitev študijskih zbirk, Urejeni svet predmetov in Enciklopedijo stvari – (odvisno od obsega zbirke) sistematično uredil in preučil vsaj eno zbirko na leto. Kontinuirano, čeprav bolj umirjeno (zaradi nam neljubega odlašanja s prenovo razstavne hiše), je potekalo tudi delo za stalno razstavo, zlasti izdelava podrobnejšega scenarija »Zgodbe o preživetju in o razkošju«, muzejske upodobitve slovenske tradicijske kulture skozi življenjsko zgodbo o posamezniku in njegovih družbenih vlogah (mag. Janja Žagar).

V oddelku muzejske dokumentacije so se v prvi polovici tega leta intenzivno ubadali s sistemskimi rešitvami (še posebej z usklajevanjem z mednarodnimi etnološkimi standardi) za vnos dokumentacijskega sistema v program, ki so ga razvili v Mestnem muzeju. Tako prilagojen program je bil do konca leta tudi testiran in ima že prve poskusne uporabnike.

V okviru rednega dela je bilo inventariziranih 1.364 fotografij, 1.251 negativov in 497 diapozitivov. 4.700 diapozitivov je bilo urejenih po novi metodi shranjevanja. Natisnjenih je bilo 570 kartotečnih kartonov o glasbilih, ki so bila fotografirana in popisana ob razstavi Godci in godčevstvo na Slovenskem. Pridobljen je bil celoten hišni arhiv (25 listin) iz Posavja, 171 starih fotografij in zvezek izgnanskih pesmi.

Pri pripravi razstave o fotografu Franu Veselu je oddelek sodeloval tudi z Moderno galerijo in nadaljeval aktivno delo v okviru delovne skupine za etnologijo CIDOC. Za projekt Handbook of Classification Systems Used in Ethno Museums so naredili pregled etnoloških klasifikacijskih sistemov, kakršne uporabljajo slovenski muzeji. Izsledki navedenega projekta so že objavljeni. Mednarodna delovna skupina za etnologijo je začela delo pri novem projektu Multilingual Dictionaries of Ethno Data Standards. Njegovo usklajevanje je prevzela Alenka Simikič, izvoljena soproedsdnica delovne skupine.

V muzejski knjižnici je nemoteno potekalo redno knjižnično delo: katalogizacija monografij, katalogizacija periodičnih publikacij, izdelovanje bibliografij delavcev muzeja in njihovo vnašanje v COBISS, izdelovanje bibliografije revije Etnolog, iskanje po elektronskih virih za potrebe kustodinj in kustosov, izposoja, posredovanje različnih informacij in izdelovanje hemeroteke.

Statistika bibliografske obdelave knjižnice SEM za leto 1999 je

videti takole:

sprotna in retrospektivna katalogizacija monografij - 230 enot, članki - 88 enot.

Pregledanih in bibliografsko obdelanih je bilo 2.239 letnikov revij oziroma 5.489 enot.

Med dejavnosti naše knjižnice spadata tudi distribucija in popularizacija publikacij, ki jih izdajamo. Med muzejem in nekaterimi drugimi ustanovami je potekala redna izmenjava publikacij, izdelana sta bila baza podatkov za vodenje evidence o nakupu ter izmenjavi serijskih publikacij in poseben prodajni katalog. Knjižnična študijska čitalnica pa je prijazno gostila tudi hišne tiskovne konference.

Vodja knjižnice dr. Nena Židov je razmeroma dosti časa posvečala uredniškemu delu pri izdaji nove knjige v zbirki Knjižnica SEM (Tanja Tomažič, Igrače) in pripravi obeh zvezkov naslednjega, devetega letnika Etnologa (zbornika referatov mednarodnega simpozija Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti in redne številke). Poleg rednega dela in drugih navedenih dejavnosti knjižnice pa je ta vključena še v projekt priprave priročnika za odpis gradiva, ki ga vodi sekcija za specialne knjižnice.

Delo *službe za odnose z javnostmi* oziroma *komunikacijske službe* je potekalo v neposredni povezavi z razstavnimi projekti in drugim javnim muzejskim delovanjem. Poleg koordinacije projektov, marketinga, protokola in organizacije odprtij, oglaševanja in obveščanja, dopolnjevanja spletnih strani muzeja (skupaj s Tonetom Pircem), pisanja vlog, pisem in zahvalnih pisem pokroviteljem, priprave gradiv in sporočil za tisk, organizacije tiskovnih konferenc ipd. je Nina Zdravič Poličeva, vodja komunikacijske službe, sodelovala tudi pri organizaciji letošnje konference EMYA v Ljubljani.

V neposredni povezavi z razstavnimi projekti je potekalo tudi delo naše *pedagoško-andragoške službe*. Muzejska pedagoginja Sonja Kogej Rusova je po razstavah vodila 79 predšolskih, 115 osnovnošolskih in 13 srednješolskih skupin. V okviru razstav in (že tradicionalno) tudi sicer so potekale tudi dobro obiskane muzejske delavnice, izdelovanje vozlov in barčic iz orehovit lupin (ob razstavi Vonj po morju), pirhov in velikonočnih živalic (ob razstavi Pisane kraslice, pirhi z Moravske), ter »četrtkove delavnice« (ob razstavi Igrače) *Ecate bekate, Naredi si zmaja, Jaz možiček kopitljaček, Punčka iz cunj - igrača naših babic, Prstne lutke, Moda iz kartona, Naredi si svojo vas, Prehitimo šolski zvonec, Punčka iz volne, Cvetje, ki ne ovne, Moja hiška ima psa čuvaja, Pisana zvezda, Ptič iz papirja, Okrašena sveča, Miklavž, parkelj in angelček, Izdelovanje jasic iz testa* ... Poleg popoldanskih delavnic (ponavadi jih obiše 10 do 30 otrok) je muzejska pedagoginja priredilo še več delavnic za predšolske in šolske skupine, ki jih je obiskalo kar 3.590 otrok. Z najmlajšimi je izdelovala zajčke iz papirja, gugalne konjičke in poslikane lesene deščice - »panjske končnice« (slednje v sodelovanju z zunanjo sodelavko Vinko Mičlavčič), s šolarji pa cvetice iz papirja, pustne maske, »panjske končnice«, pisanice, vozle, možičke kopitljačke ... V prvih poletnih dneh je priredila delavnico slikanja »panjskih končnic« tudi za udeležence 35. seminarja slovenskega jezika, literature in kulture. Organizatorji seminarja so več kot štirideset udeležencev z navdušenjem sprejeli tako neposredno seznanjanje z dediščino. »Bili so navdušeni in veseli nas, da so lahko s seboj odnesli tako pristen dokaz slovenske kulturne dediščine, ki so ga tudi sami oblikovali.«

V letu 1999 so postale naše »četrtkove delavnice« tako priljubile, da so postale stalnica muzejskega pedagoškega programa. Poleg delavnic je muzej v času razstave Igrače - stare in nove, moje in tvoje, svojim najmlajšim obiskovalcem omogočil še ogled nekaj lutkovnih in gledaliških predstav: 28. novembra *Kljukca in Pavliho*

(Gledališče Unikat), 5. decembra *Skrinjico želja* (Sven Vilar) in 12. decembra *Meh za smeh* (Gledališče Unikat).

Muzejska pedagoginja Sonja Kogej Rusova pa je precej sodelovala tudi z drugimi ustanovami, na primer z Zvezo prijateljev mladine Slovenije. Ocenila je trideset raziskovalnih nalog mladih zgodovinarjev s temo Obrt v mojem kraju.

V naših *konservatorsko-restavratorskih delavnicah* so se v prvi polovici tega leta - upoštevati moramo tudi redno konservatorsko vzdrževanje predmetov v depozju - še posebej ukvarjale z razstavnimi projekti. Poleg konserviranja oziroma restavriranja predmetov (med njimi tudi številnih novih pridobitev) za razstave Igrače - stare in nove, moje in tvoje, Ljubezen je v zraku in Modrotisk (v pripravi) so izdelali ali predelali razstavno opremo za razstave Vonj po morju, Pisane kraslice in Igrače ter skupaj s *tehnično službo* sodelovali pri postavljanju in podiranju razstav. V sodelovanju s tehnično službo za »likof« ob končani prenovi strehe - »pete fasade« so uredili tudi podstrešje razstavne hiše. za skupino konservatorsko-restavratorskih delavnic (in tehnične službe) pa je bilo verjetno najbolj zamudno obnavljanje opreme razstave Udomačena svetloba pred njenim gostovanjem v Zagrebu.

Za oddelek, še posebej za delo v depozju, je bilo v letu 1999 nabavljene nekaj nujno potrebne opreme. S prenosnim merilcem relativne vlage so začeli redno meriti in zapisovati vlago v depozju. Med najbolj ogrožene predmete so jeseni na osnovi meritev razmestili pet merilcev. V depozju je bilo opravljenega še nekaj adaptacijskega dela, kot so popravilo strehe, oken, prenova sanitarij in popravilo oziroma obnova dotrajane električne napeljave.

V konservatorsko-restavratorskih delavnicah so po potrebi sodelovali tudi z drugimi muzeji in s sorodnimi ustanovami, bodisi da je šlo za strokovne ogled, nasvete bodisi za pomoč pri konservatorskih in restavratorskih posegih (na primer svetovanje Šolskemu muzeju, pomoč Mestnemu muzeju ...).

Med *novimi pridobitvami muzejskih predmetov* poleg manjših sprotnih nakupov (na primer žrmlje, sadni mlin, nekaj oblačilnih kosov, krogle za tretje indiga, roši za označevanje lastništva blaga ... - skupaj 354 predmetov) še posebej omeniti številne na novo pridobljene igrače (podarjene in kupljene), ki so med nastajanjem razstave smiselno dopolnile zbirko. Poteka pa tudi postopek pridobivanja predmetov iz Šantlove zapuščine (56 likovnih del in 96 kosov meščanskega pohištva ter drugih predmetov iz Šantlovega delovnega ali bivalnega okolja). Zbirka je bila korektno popisana, fotografirana in ocenjena.

V redno dejavnost spada tudi *izobraževanje*. Pri tem lahko omenimo delo mag. Mojce Terčelj, mag. Marjete Mikuž in mag. Andreja Dularja v zvezi z njihovimi doktorskimi disertacijami; Irene Keršič, Polone Sketelj in Ane Motnikar v zvezi z njihovimi magistrskimi nalogami; priprave na strokovne izpite; dopolnilno računalniško izobraževanje v zvezi z novim dokumentacijskim programom; skupen strokovni ogled razstave o Majih v Benetkah in udeležbo (mag. Janja Žagar, mag. Inja Smerdel) na delavnici *Strategic Management*, ki jo je decembra v okviru projekta Matra organizirala Skupnost muzejev Slovenije.

V okviru naše redne dejavnosti moramo omeniti tudi sodelovanje pri izobraževalnem programu Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete (vodeni obiski študentov po razstavah in depozjih, v muzejskih prostorih, tematska predavanja kustodinij in kustosov SEM v okviru splošnega seminarja za slušatelje četrtega letnika in podiplomskega študija), sodelovanje pri izobraževalnem programu Univerze za tretje življenjsko obdobje (premistitev etnoloških predavanj v prostore muzeja, predavanja kustodinij in kustosov SEM), sodelovanje (pisanje gesel) pri skupnem etnološkem projektu, Priročniku slovenske etnologije, in

aktivno udeležbo posameznikov na različnih konferencah, strokovnih sestankih ipd., na primer na zborovanju Slovenskega muzejskega društva oktobra v Bohinju (A. Simikič, I. Keršič, N. Zdravič Polič, mag. I. Smerdel), na seminarju Arhivi, knjižnice, muzeji novembra v Rovinju (M. Drpič), na strokovno znanstvenem srečanju ob 80. obletnici Etnografskega muzeja novembra v Zagrebu (mag. I. Smerdel) ...

Založniška dejavnost

Osmi letnik naše znanstvene periodične publikacije **Etnolog**, ki je vsako leto obsežnejša (z lanskih 517 strani smo jo razširili na 558), zato z izidom vedno malce zamuja, smo predstavili na tiskovni konferenci 18. marca. Posvetili smo ga nekdanjemu direktorju dr. Ivanu Sedeju in ga vsebinsko zamejili s področji ljudske umetnosti, stavbarstva, konservatorstva in notranje opreme, s katerimi se je tudi največ ukvarjal. Drugi večji muzejski založniški podvig, izdajo nove knjige v zbirki Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja, delo Tanje Tomažič **Igrače**, smo realizirali v maju in predstavili na tiskovni konferenci 2. junija. Poleg navedenega smo natisnili še zloženko ob razstavi **Vonj po morju** (tiskovna konferenca 4. marca), zloženko ob razstavah **Igrače – stare in nove, moje in tvoje in Udomačena svetlost**, katalog češke gostujoče razstave **Pirhi na Moravskem** (tiskovna konferenca 1. aprila), tri lepake (**Vonj po morju**, **Pisane kraslice ...**, **Igrače ...**), vabila (**Vonj po morju**, **Pisane kraslice ...**, **Igrače ...**) ter razmnožili tudi nekaj drugega informativnega gradiva o dogajanju v naši ustanovi (delavnice, predavanja, obe fotografski razstavi) in nekaj vabil (»hommage« svetovnemu dnevu Romov 2, »likof« na podstrešju razstavne hiše ...). Junija nas je razveselil dolgo pričakovani izid našega zbornika **Linen on Net** (tristo izvodov smo odkupili s pomočjo MK), s katerim smo reprezentančno sklenili mednarodni projekt *Linen on Net – the Common Roots of the European Linen Patterns*, ki je v preteklem letu potekal v okviru programa EU Raphael. Prispevki piscev iz vseh partnerskih držav so objavljeni v materinščini – finščini, švedščini, italijanščini, slovenščini – in v angleščini. V novembru je izšel deveti letnik **Etnologa**, prva številka, zbornik prispevkov z mednarodnega simpozija Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti. V začetku decembra smo dočakali izid reprezentančnega **koledarja za leto 2000**, ki smo ga založili skupaj s Tiskarno Ljubljana. Z njim smo svojstveno napovedovali razstavo Ljubezen je v zraku. Konec decembra pa smo na pobudo slovenskega veleposlaništva v Canberri in v sodelovanju z Upravo RS za kulturno dediščino izdali še zloženko **A Little Piece of Slovenia in Australia**, The Slovene contribution to Cockington Green (Košček Slovenije v Avstraliji, slovenski prispevek za Cockington Green).

Mednarodno sodelovanje

V sklopu mednarodnega sodelovanja je v prvi polovici tega leta nemoteno potekalo delo v NET, Mreži evropskih etnografskih muzejev. Pri organizaciji tretje generalne konference Mreže evropskih etnografskih muzejev v Namurju v Belgiji je sodelovala slovenska dopisnica Irena Keršičeva (od 10. do 12. februarja 1999), se je aktivno udeležila in pripravila slovenski del skupne fotografske razstave s temo starosti (ki jo je realiziralo dvanajst evropskih muzejev, med njimi tudi SEM). Pisne prispevke v zvezi s temami šestih okroglih miz so napisale Tanja Tomažič, Nina Zdravič Polič, Bojana Rogelj Škafar in mag. Inja Smerdel. Referati konference bodo objavljeni v zborniku, ki smo ga uredili v SEM in pripravili za tisk v Ljubljani.

Raphaelov projekt *Linen on Net* se je zaradi subjektivnih težav finskega koordinatorja januarja leta 1999 končal, čeprav smo vsi

partnerji že načrtovali novo prijavo in oblikovali izhodišča za nadaljevanje projekta. Marca 1999 pa je sledilo vabilo znanega koordinatorja, ETN, European Textile Network, k novemu Raphaelovemu projektu *Virtual European Textile Heritage Sites »Itineraries«* (Virtualni vodniki za potovanja po mestih evropske tekstilne dediščine). Evropska komisija je namreč podaljšala program Raphael in razpisala »Action III«, za projekte, od junija 1999 do decembra 2001. V skupini je deset dokaj različnih evropskih muzejskih ustanov: nizozemski tekstilni muzej v Tilburgu, italijanska fondacija tekstilni muzej v Chieriju, nemški muzej tehnike in znanosti v Berlinu, finski muzej obrti v Jyväskylä, muzej Rubensova hiša v Antwerpnu, avstrijski etnografski muzej na Dunaju, nacionalni muzej noš v Lizboni, Embroiders' Guild Museum v Londonu, ruski etnografski muzej v St. Petersburgu in Slovenski etnografski muzej v Ljubljani. Prvega delovnega sestanka partnerskih ustanov v St. Petersburgu (25. in 26. junija) sva se udeležili mag. Janja Žagar in mag. Inja Smerdel. Sredi julija nam je koordinator sporočil, da je Evropska komisija predlog sprejela. Tako se za nas začelja delo pri novem, skoraj triletnem mednarodnem projektu, s katerim Slovenski etnografski muzej (kot izbrani kontaktni informator za jugovzhodno Evropo) tokrat ne bo predstavljal le svojega gradiva, temveč bo na zemljevid evropske tekstilne dediščine, na podlagi pričakovanega sodelovanja, vnašal tudi tekstilne zbirke drugih slovenskih muzejev.

V okvir mednarodnega sodelovanja spada še junijski obisk (19. 6.) prof. dr. Patricie Lysaght z oddelka za irsko folkloro univerze v Dublinu, predsednice mednarodne komisije za etnološko preučevanje hrane, ki je prišla na ogled ustanov (SEM, ISN ZRC SAZU) in lokacij, gostiteljic in prizorišč 13. mednarodne konference s temo *Hrana in praznovanje – od posta do preobilja*. Konferenca bo od 5. do 11. junija leta 2000 v Ljubljani, Preddvoru in Piranu, s slavnostnim odprtjem in prvima dvema delovnima dnevoma v Slovenskem etnografskem muzeju.

Tik pred koncem leta pa smo dobili v podpis pogodbo za projekt *Museums Energy Efficiency and Sustainability in Retrofitted and New Museum Buildings*, ki je bil prijavljen na razpis v okviru generalnega direktorata za energijo pri Evropski komisiji. K sodelovanju pri projektu nas je povabila skupina strokovnjakov ljubljanske Fakultete za gradbeništvo in geodezijo; naša razstavna hiša je bila zaželeni vzorčni objekt. Slovenski etnografski muzej bo s projektom pridobil nezanemarljiv delež finančnih sredstev za energetske izboljšave pri prenovi razstavne hiše, po prenovi pa do 50 odstotkov varčnejši, za vzdrževanje cenejši objekt.

Druge prireditve SEM

V našem muzeju se je tudi v tem letu »poleg vsega navedenega, ki nikakor ne more biti popolno, saj so v poročilih sodelavcev SEM nanizana še mnoga bolj ali manj vidna delovna prizadevanja, še marsikaj dogajalo«. Naj omenim le delovna srečanja in predavanja kulturnega društva Folk Slovenija in Društva čipkaric, delovna srečanja in ciklus predavanj članov skupine seniorjev Društva za prostovoljno in preventivno delo, sestanke članic Sile, sestanke in Etno večere Slovenskega etnološkega društva. Med 14. januarjem (prvo muzejsko predavanje za »tretjo univerzo«, predstavitev muzeja in razstave, mag. I. Smerdel, mag. J. Žagar) in 27. majem (javno predavanje mag. Veronike Aplenc o zgodovinskem razvoju ameriške etnologije) se je v SEM tako zvrstilo kar 26 različnih predavanj (dr. Gorazda Makaroviča, dr. Matjaža Kmecla, dr. Marka Terseglava, dr. Vita Hazlerja, dr. Ivana Šprajca, mag. Mojce Terčelj, mag. Janje Žagar, mag. Andreja Dularja, Polone Sketelj, Marina Kranjaca, Daria Marušiča ...) in nato do konca leta 1999 še 19 predavanj

(Bogdane Herman, Julijana Strajnarja, dr. Matjaža Kmecla, dr. Svaniborja Pettana, dr. Rajka Muršiča, Polone Sketelj, Tanje Tomažič, Irene Keršič ...); zadnja, ki so spremljala izid knjige Andrijana Laha o slovenskem potopisju od Knobleharja do današnjih dni in prigodno razstavo, pa so bila predavanja Boruta Koruna (V porečju Orinoka), Aleksandra Zalarja (Vietnam) in Marena Cestnika (Samotno je pokušanje sveta).

Pod prenovljeno streho razstavne hiše smo od 26. do 30. maja gostili Labirint »Križanke«, skrivnostno predstavo v okviru festivala Exodos, v režiji Gabriela Hernandeza (produkcija ŠOU Ljubljana). Naša posebno blavnostna in malce nenavadna osrednja prireditev tega leta pa je bilo **odprtje prenovljene strehe in podstrešja sicer še neprenovljene razstavne hiše**, nevsakdanji »likof« v čast »peti fasadi«. Veseli, da smo spet nekaj premaknili, in željni čimprej nadaljevati prenovu naše tako pričakovane razstavne hiše od temeljev proti vrhu, smo priredili »likof« na predvečer mednarodnega dneva muzejev, 17. maja, in nanj povabili Milana Kučana, predsednika Republike Slovenije, častnega pokrovitelja projekta novega Slovenskega etnografskega muzeja. V zadnjem trenutku se je opravičil s prijaznim pismom ter zamudil očarljiv večer, množico vzhicanih, praznično in optimistično razpoloženih ljudi in kulturni program: muziciranje *Ante Upedanten bande* s Pivke, enodneвно razstavo barvitih tkanih teles samostojne umetnice *Ete Sadar Breznik*, njenih *Imaginarnih prostorov*, in nastop *Polone Janežič*, študentke pri Studiu za pantomimo Andresa Valdesa, ki je ob razstavljenih statvah – krosnah iz Bele krajine iz 19. stoletja iz zbirke Slovenskega etnografskega muzeja – *tkala čas*.

V ta sklop je mogoče uvrstiti tudi tri protokolarnе obiske muzeja: 31. marca obisk soproge portugalskega finančnega ministra, 10. aprila obisk Jožefa Školčca, ministra za kulturo, in 15. aprila obisk Viktorije Potočnik, ljubljanske županje.

In na koncu, vendar ne kot najmanj pomembna, spada v ta sklop še majska podelitev Valvasorjeve nagrade in priznanja za dosežke v muzealstvu, saj so bile dobitnice letošnjega (skupnega) priznanja kar tri sodelavke Slovenskega etnografskega muzeja: kustodinja mag. Mojca Terčelj in Polona Sketelj ter muzejska svetovalka mag. Marjeta Mikuž.

Kadrovske spremembe in novosti

V tem okviru je mogoče za leto 1999 zapisati dobrodošlo novost, možnost odprtja novega kustodiata za slovenske izseljence in zamejce, za pripadnike narodnih manjšin in drugih etnij v Sloveniji. To pomembno vsebinsko pridobitev za Slovenski etnografski muzej bo nedvomno oživila mag. Daša Hribar, ki se nam je pridružila septembra.

Na kratko o investicijah

Ob izteku pomladi smo izpeljali nakup opreme za fotografski laboratorij in atelje, del opreme za avdiovizualni laboratorij in videoprojekcijsko opremo. Fotografski laboratorij in atelje sta sedaj kakovostno opremljena in bosta bodočemu muzejskemu fotografu zagotavljala ustrezne delovne razmere. Veliko pridobitev za kakovost muzejskega programa pomenita tudi nabavljeni videotop in večje projekcijsko platno. Za avdiovizualni laboratorij pa smo za zdaj pridobili le del načrtovane opreme. Nakup naprave za videomontažo bo namreč aktualen šele z odprtjem ustreznega delovnega mesta.

Pozno jeseni smo izpeljali tudi nabavo in montažo premičnih videokamer za zunanji nadzor bližnje okolice muzejske hiše na Metelkovi. Vdor nasilnega, destruktivnega in kriminalnega obnašanja v naše le na videz mirno okolje se žal še povečuje.

Celostna prenova naše razstavne hiše in drugih objektov na jugu Metelkove pa kljub vloženi energiji poteka že nekaj časa nerazumno počasi. Objekti medtem vidno propadajo. Loteva se nas občutek, da smo moteč urejen element v cenemem odprtem filmskem studiu z naravno povojno sceno. In vendar se z lastno energijo korak za korakom in docela nekonvencionalno premikamo. Pozno jeseni smo začeli končno prenavljati tretjino podstrešja razstavne hiše, na katerem so bila končana groba gradbena dela po prenovi strehe oziroma »pete fasade« in izvedbi železobetonske plošče. Tako bomo pridobili prostorno večnamensko dvorano, primerno za občasne razstave, predavanja, simpozije, predstave, koncerte ...

Muzej grad Goričane

Po majski novici, da so za leto 1999 na voljo sredstva za nadaljevanje prenove dvorca Goričane, je v oktobru gradbišče ponovno oživelo. Do konca junija smo pregledali staro dokumentacijo in pogodbe ter v juliju izbrali inženiring. V sodelovanju z občino Medvode smo sestavili strokovno komisijo za izbiro izvajalca in 20. avgusta objavili javni razpis. Oblikovan je bil tudi predlog programa dvorca (na temelju veljavnih programskih izhodišč, sprejetih leta 1996). Ta predvideva sožitje muzejskega in občinskega programa, ki bi bilo lahko okvir za delovanje kakovostnega kulturnega središča, privlačnega v občinskem in širšem merilu.

Vodja Muzeja grad Goričane kustos Ralf Čeplak Mencin je v letu 1999 s pomočjo dveh študentk etnologije in kulturne antropologije reinventariziral ter fotodokumentiral 239 predmetov kitajske zbirke Marije Skušek. Sodeloval je tudi pri pripravi in organizaciji razstav in kulturnih dogodkov drugih ustanov, tematsko osredotočenih na Tibet (na primer pri razstavi *Tibet v besedi in podobi* v Narodni in univerzitetni knjižnici ...), ter bil dejaven kot predsednik Slovenskega odbora ICOM.

V dvorcu Goričane je bilo kljub neustreznim možnostim za javne prireditve, zlasti v okviru občinskih kulturnih prizadevanj, izvedenih osem glasbenih, likovnih in gledaliških (lutkovnih) prireditev, v septembru pa so se zvrstili še štirje večeri *Jesenskih serenad*.



Tita Porenta, Nadja Gartner -Lenac

POROČILO O DELU KUSTOSINJ ETNOLOGINJ V TRŽIŠKEM MUZEJU V LETU 1999

Navadili smo se že, da v našem muzeju ves čas potekajo velike spremembe in da moramo programe ter način dela stalno prilagajati novim zahtevam in dodatnemu delu, ki ni popolnoma v pristojnosti kustosa. V začetku leta 1999 nam je »ušla« na drugo delovno mesto dolgoletna sodelavka zgodovinarica, ki nam je zapustila skrb za njene zbirke in gradivo (med drugim tudi muzejsko specialno knjižnico), ravno med zborovanjem muzealcev v Bohinju v oktobru pa smo zamenjali tudi direktorico. Hkrati smo se vse leto pripravljali na razcepitev Zavoda za kulturo in izobraževanje na tri samostojne zavode – Tržiški muzej, Knjižnico dr. Toneta Pretnarja in Ljudsko univerzo, kar v tako majhnem kolektivu, kot smo mi, povzroča nemalo problemov. Z odhodom direktorice se je dosedanji strokovni vodja Janez Šter predvsem posvetil vodstvenim opravilom, tako da je strokovno delo skoraj v celoti predal kustosinjama. Ker je naš muzej splošen muzej, pristojen za varovanje naravne in kulturne dediščine v tržiški občini, je najino strokovno delo vse manj etnološko obarvano. To bo razvidno tudi iz poročila o delu v letu 1999.

1. Razstavna dejavnost

Tita Porenta

Gregorjevo

Od 10. 3. do 15. 4. 1999 sem v razstavni rotundi Abanke v Trziču (povsem neprimernem prostoru za razstavno dejavnost) na pobudo lokalnega turističnega društva pripravila že tradicionalno priložnostno razstavo o gregorjevem v Trziču. V sedmih vitrinah sem predstavila slikovno, fotografsko in delno predmetno gradivo, ki ga hrani Tržiški muzej v zvezi s to temo.

Razstava je dokumentirana pod inventarno številko razstav 12-1/99.

4. slovenski muzejski sejem

Tržiški muzej je podobno kot vsa leta doslej sodeloval na 4. slovenskem muzejskem sejmu, ki je bil v Cankarjevem domu v Ljubljani od 13. do 19. maja 1999. Na sejmu smo se pod skupnim naslovom Moj najljubši predmet v družbi 40 slovenskih muzejev in med zasedanjem EMYA (združenje za podeljevanje naslova »evropski muzej leta«) predstavili z gregorjevimi hišicami in fotografskim gradivom o njihovem spuščanju po Tržiški Bistrici. Idejo za razstavni paviljon je dal Janez Šter, izvedla pa sem jo skupaj z aranžerko Sabino Razgoršek. Ob tej priložnosti je Skupnost muzejev Slovenije izdala tudi katalog, za katerega sem napisala strokovno besedilo.

Našo predstavitev smo dopolnili še s prikazom izdelovanja gregorjevih hišic, ki jih izdelujejo pri Rožičevih v Gasi v Trziču. Povabili smo Petra Rožiča, ki se je z veseljem odzval.

Nadja Gartner - Lenac

1. Prenova stalne oglarske zbirke

Po odhodu kustosinje Mateje Gašpirc sem prevzela postavitev oglarske zbirke, ki je bila vsebinsko že pripravljena. Do julija je potekalo urejanje prostora, ki je vključevalo elektrifikacijo (ureditev osvetlitve) in obnovo ter beljenje sten. Za izdelavo panojev je bilo izbrano podjetje Melior, iz Kranja, ki je poleg grafične izvedbe in izdelave panojev izvedlo tudi montažo. Prerez kope sta postavila Franci Pogačnik st. in Franci Pogačnik ml. iz Nemilj. Žlefe – sani za prevažanje oglja je konserviral Igor Vujić iz Ljubljane. Oglarska zbirka je bila postavljena v začetku septembra, vendar jo bo treba v prihodnosti še dopolniti.

Glede na tradicijo oglarjenja v Trziču, ki se je ohranilo še po drugi svetovni vojni, njegovi začetki pa so tesno povezani z razvojem fužinarstva in kovaštva, starih in razširjenih tržiških obrti, smo se odločili, da bomo v dosedanjo gozdarsko zbirko vključili tudi oglarjenje. V zbirki so predstavljeni koparjenje (priprava drv, postavljanje in pokrivanje kope, zažiganje, kuhanje, čiščenje, hlajenje in razdiranje kope), zgodovina oglarstva, orodje, tovorjenje oglja in oglar na kopišču (njegovo bivališče, oblačila in prehrana). Najprej nas pozdravi oglar. S fotopovečave nas vabi k ogledu in v vsej slikovitosti predstavlja oblačila, ki so jih oglarji tržiške okolice nosili med koparjenjem v obdobju med obema vojnama.

Za predstavitev naštetih vsebin smo uporabili sedem panojev s tekstovnim in slikovnim gradivom. Izbrali smo deset črno-belih fotopovečav in pet povečav risb, ki so nastale pri terenskem delu in ki jih je izdelal absolvent arhitekture Matjaž Meglič, ter štiri fotokopije dokumentov.

Dvema panojema smo dodali vitrini, v katerih sta pod segmentom prehrana razstavljeni ponvi dveh velikosti, ki so jih oglarji uporabljali za kuhanje, pod segmentom transport oglja pa je dodana originalna vreča s koščki oglja in z nakazanim načinom šivanja, ki je bilo del priprave na transport.

Osrednji muzejski eksponat oglarske zbirke so »žlefe«, s katerimi so oglje odvažali s kopišča. Skico žlef smo uporabili tudi kot logotip oglarske zbirke v našem muzeju. Žlefe so vlekli voli. Med pridobljenimi eksponati, razstavljenimi v stalni zbirki, je tudi igo (čelni jarem) – »ježe«, ki so ga uporabljali pri vpreganju vola v žlefe. Med razstavljenimi muzejskimi predmeti je tudi oglarsko orodje.

Zbirko smo popestrili z maketo izseka kope (v naravni velikosti »male kope« po Franju Sevniku), pri katerem so vidni skladi in stržen kope. Okrog makete so nameščene veje, listje in kopišna prst za pokrivanje kope.

Poseben kotic stalne zbirke je namenjen otrokom. Vsebine, ki so tekstovno namenjene odraslim in starejši mladini, smo slikovno priredili za predšolske otroke in učence razredne stopnje. Slikovni strip v šestih risbah je predstavljen v posebni zloženki, njegov avtor pa je Božo Kos.

Ob postavitvi zbirke je izšel tudi katalog kot vodnik po stalni postavitvi.

Fotopovečava oglarja je oblikovana kot lepak, ki vabi na otvoritev in k ogledu zbirke ter muzeja.

2. Nove pridobitve in dokumentiranje gradiva

Urejanje gradiva

V letu 1999 smo zaradi boljšega pregleda začeli muzejski fond sistematično urejati po vrstah gradiva. Gradivo bomo postopoma vsebinsko računalniško povezali z zbirkami, fizično pa bo nameščeno po osnovnih merilih (predmeti, fototeka, arhiv, knjižnica, avdio-vizualna gradivo, slikovno gradivo in muzejski

pripomočki). V sistemizaciji delovnih mest v novem Trziškem muzeju smo sicer predvideli zaposlitev dokumentalista-bibliotekarja, ker pa novi akti še niso bili sprejeti, sva s kolegico Nadjo Gartner - Lenac v preteklem letu v novih prostorih uredili muzejsko knjižnico, razdelili in delno popisali arhivsko gradivo ter fototeko Bombažne predilnice in tkalnice Trzič.

Prešli smo na novi način shranjevanja negativov, in sicer v posebnih mapnih žepkih. Tako smo shranili 1.505 negativov, kolikor jih je trenutno dokumentiranih v računalniškem programu Modes.

Inventarizacija in dokumentacija

Tita Porenta: inventarizacija 99 predmetov, 113 fotografij, 144 negativov, 1,5 m arhivskega gradiva, 14 akcesij, 26 vhodov in 39 reverzov.

Nadja Gartner - Lenac: dokumentacija 78 razglednic Trziča in njegove okolice, ki smo jih pridobili v letih 1997-1999.

Pridobljenih je bilo devet predmetov:

dva zajca za sezuvanje škornjev (inv. št.: TRŽ; 2013 in 2015 - čevlarska zbirka);

dva čevlarska gladilnika za robne ploskve (TRŽ; 2014 in 2002 - čevlarska zbirka);

kovani ključ (TRŽ; 2003 - zbirka upravne zgodovine Trziča);

bakla za gregorjevo (TRŽ; 2001 - zbirka Gregorjevo);

par čevljev z lesenimi podplati (TRŽ; 2000 - čevlarska zbirka);

operacijske galoše (TRŽ; 1990 - čevlarska zbirka);

škornji iz blaga (TRŽ; 1995 - čevlarska zbirka);

goveji jermen za čelni jarem volovske vprege (TRŽ; 2016 - oglarska zbirka).

Za arhiv sem pridobila dva dokumenta:

1. najemniško pogodbo št. 2339 serije E za čevlarske stroje med Petrom Kozino & Co. Österreichische Vereinigte Schuhmachinen Gesellschaft iz leta 1911;

2. spomenico Janezu Mikiču (1897-1969, borec za severno mejo) ob 40. letnici bojev iz leta 1958.

Za fototeko je bilo pridobljenih: dve fotografiji, tri razglednice in pet negativov na steklo:

1. fotografija taborišča Ljubelj;

2. fotografija Petra Kozine v prodajnem oddelku tovarne Peko;

3. tri razglednice Trziča oziroma okolice (sv. Ana) iz obdobja pred prvo svetovno vojno;

4. štirje negativni na steklenih ploščah družine Engelsberger;

5. negativ na steklo Petra Kozine v prodajnem oddelku tovarne Peko.

V letu 1999 je bilo konserviranih tudi 36 predmetov, predvsem iz Kurnikove hiše. Največji problem so bile ročne statve iz tekstilne zbirke (inv.št.: TRŽ;927), ki nam jih je uspelo restavrirati in ponovno vključiti v stalno postavitev.

Muzejska knjižnica

V letu 1999 smo za potrebe specialne muzejske knjižnice uredili nov prostor. Muzejska knjižnica je postala tako dostopnejša tudi zunanjim uporabnikom.

Nadja Gartner - Lenac je nadaljevala inventarizacijo knjižnega gradiva, ki je bilo že v muzeju, vendar še ni bilo popisano, in na novo pridobljenega knjižnega gradiva, ki je bilo zaščiteno z ovitki in opremljeno z UDK-klasifikacijo.

Na novo je inventarizirala skupno 202 enoti knjižnega gradiva.

3. Bibliografija

Porenta, Tita: Obutvena kultura Gorenjcev v 20. stoletju, Letopis Gorenjska 1900-2000, str. 692-695.

Porenta, Tita: Izobraževanje za muzejsko dokumentacijo, zborovanje slovenskega muzejskega društva, Bohinj, 6.-8. oktobra 1999, str. 38

Porenta, Tita: Dobro orodje je pol dela - predstavitev zbirke čevlarskega orodja v Trziškem muzeju, Etnolog, 2000.

Porenta, Tita: Andrej Tišler (1898-1973), čevlarski mojster in strokovni učitelj iz Trziča, Šolska kronika, 2000.

Porenta, Tita: Delovna skupina za etnološko muzeologijo pri Slovenskem etnološkem društvu, Glasnik S. E. D., št. 39/3, 4 1999, str. 110-113.

Porenta, Tita: Die Schuhmacherwerkstatt im Museum von Neumarkt, Vodnik po čevlarski zbirki v Trziškem muzeju, tipkopis, Trzič, 1999.

Porenta, Tita: Trziški muzej - prispevek za Vodnik po slovenskih muzejih, muzejskih zbirkah in galerijah 2000, Skupnost muzejev Slovenije.

Porenta, Tita: Predstavitev Trziškega muzeja za predšolsko mladino, CICIBAN in CICIDO - priloga za starše, sodelovanje s Slovenskim šolskim muzejem.

Porenta, Tita: Predstavitev Trziškega muzeja za Interaktivni atlas Slovenije, Mladinska knjiga.

Gregorjeve hišice iz Trziča - moj najljubši predmet, Katalog 4. slovenskega muzejskega sejma, Cankarjev dom 13.-19. 5. 1999, Ljubljana, str. 49.

Porenta, Tita: Poročilo o delu kustosa etnologa v Trziškem muzeju v letu 1998, Glasnik S. E. D., št. 39/1 1999, str. 65.

4. Pedagoška dejavnost

Tita Porenta

V letu 1999 sem po muzejskih zbirkah vodila 17 skupin osnovnošolske in srednješolske mladine.

Posebnost manjših krajevnih muzejev je tudi, da se kustosi posvetimo tudi posameznim obiskovalcem in jih pospremimo po zbirkah v bolj sproščenem pogovoru. Vodstva sem imela med poletnim dežurstvom, čez leto ob četrtkih, in sicer skupno 25 oseb, od tega dva nemško govoreča in dve skupini angleško govorečih tujcev.

Nadja Gartner - Lenac

V letu 1999 sem imela vodstva posameznikov (približno 70 oseb), med dežurstvom ob torkih in poletnim dežurstvom.

Šolske skupine (13 skupin) sem vodila po muzeju, Kurnikovi hiši in mestnem jedru.

V letu 1999 sem zbrala in uredila rodoslovne podatke za literarni krožek: Znameniti Trzičani, v izvedbi Osnovne šole Bistrica. V okviru tega literarnega krožka so otroci pod mentorstvom prof. Tanje Ahačič raziskali življenje in delo zdravnice in prve akademsko izobražene Trzičanke Amalije Šimec (* 30. 10. 1893 v Trziču, † 21. 10. 1960 v Ljubljani).

Skupaj sva pripravili osnutek pravilnika o izvajanju pedagoške službe v Trziškem muzeju. Ker se nekatere šolske skupine za vodstvo po našem muzeju napovejo tudi preko informacijske pisarne tržiške občine, je bilo treba uskladiti informacije o načinu sprejemanja prijav za vodenje po muzeju in mestnem jedru, organizaciji vodenja, ceniku in načinih plačevanja posameznih ogledov, vodenju dokumentacije o izvajanju pedagoške službe (sprejemni obrazec napovedi, računalniško vodenje vodstev), času odprtja muzeja za obiskovalce ter ceniku brošur in katalogov.

5. Izobraževanje

V letu 1999 se je Tita Porenta udeležila naslednjih izobraževalnih programov:

- Lokalna identiteta v procesih globalizacije, od ekomuzeja do turizma, Muzeoforum;
- Evalvacija (vrednotenje) kot muzejsko orodje, Muzeoforum;
- Zborovanje Slovenskega muzejskega društva od 6. do 8. oktobra 1999 v Bohinju, v okviru delovne skupine za muzejsko dokumentacijo sem sodelovala s strokovnim člankom Izobraževanje za muzejsko dokumentacijo; na zborovanju sem se vključila tudi v skupino za pripravo zanimivih tekstilnih poti po Evropi, v kateri bom v letih 2000-2003 predstavila tekstilno zbirko BPT v Trziškem muzeju;
- 40-urni individualni tečaj nemške strokovne korespondence, katerega rezultat je Vodnik po čevljarški zbirki Trziškega muzeja v nemškem jeziku pod naslovom Die Schuhmacherwerkstatt im Museum von Neumarkt!;
- redno delovno srečanje etnologov konservatorjev in muzealcev na območju ZVNKD Kranj, na katerem smo si ogledali konservatorske posege na Stari Savi na Jesenicah in ureditev Pocarjeve domačije v Radovni (Terensko poročilo, št. 4-2/99);
- ustanovni sestanek sekcije za muzejsko dokumentacijo pri Skupnosti muzejev Slovenije v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani;
- razstava Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani: Igrače - stare in nove, moje in tvoje.

Nadja Gartner - Lenac se je udeležila:

- strokovne ekskurzije bibliotekarjev v Zagrebu, kjer so si pod strokovnim vodstvom ogledali narodno in univerzitetno knjižnico in se seznanili z njihovim načinom dela.
 - ob mednarodnem dnevu muzejev (18. maj) je v Kovaškem muzeju poslušala predavanje z naslovom A t Karlovc gori? Dialektologinja dr. Jožica Škofic je v zvezi z ledinskimi imeni v Kropi in bližnji okolici predstavila posebnosti kroparskega govora;
 - od 6. do 8. oktobra 1999 se je udeležila zborovanja Slovenskega muzejskega društva v Bohinju.
 - ogledala si je razstavo Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani: Vonj po morju: Slovensko morsko ribištvo med Trstom in Timavo skozi stoletja, Igrače - stare in nove, moje in tvoje;
 - v galeriji Šivčeva hiša v Radovljici: razstavo nagrajenih slik slovenskega dela svetovnega slikarskega natečaja Moja dežela v letu 2000.
- V organizaciji Slovenskega rodoslovnega društva je poslušala predavanja:
- dr. Andrej Hozjan: Rodoslovni viri v Škofjskem arhivu Maribor in
 - dr. Stane Granda: Pomen rodoslovja za novejšo politično zgodovino.

Raziskovalna dejavnost in terensko delo

Tita Porenta je opravila šest terenskih obiskov, in sicer v Gorjah pri Bledu, Ljubljani, Bistrici pri Trziču, Kranju, Tacnu in Hrastniku.

Njeno raziskovalno delo je bilo usmerjeno v pedagoško delo za pripravo Vodnika za predšolske otroke po čevljarški zbirki v Trziškem muzeju (Narodna galerija in Pedagoška fakulteta v Ljubljani) in iskanje podatkov o razvoju strokovnega čevljarkega izobraževanja v Sloveniji (Arhiv RS).

Raziskovalna dejavnost Nadje Gartner - Lenac je bila povezana z

delom z arhivskimi viri, ki jih hranita Nadškofjski arhiv in Zgodovinski arhiv v Ljubljani.

Za naročnika iz Ljubljane je zbrala podatke o rodbini Štefančič, ki je živela v Trziču v obdobju od leta 1750 do približno leta 1770, ko so se preselili na Bled. Pregledala je matične knjige za župnijo Trzič in župnijo Bled (rojstna, mrliška in poročna) za obdobje 1700-1800 in družinske knjige za isto obdobje.

Pregledala je matične knjige za župnijo Trstenik za obdobje 1800-1900 in za župnijo Leše za obdobje 1850-1900.

Za zbornik 50 let Glasbene šole Trzič je v Zgodovinskem arhivu v Ljubljani pregledala personalne mape učiteljev, ki so učili na meščanski in ljudski šoli v Trziču.

7. Razno

18. maj, mednarodni dan muzejev

Trziški muzealci smo vključeni tudi v ICOM - mednarodno muzejsko organizacijo, ki vsako leto razpiše temo za 18. maj, mednarodni dan muzejev. V letu 1999 je imela naslov Radost odkrivanja (Pleasures of Discovery), s katerim so želeli poudariti vlogo muzejev v zvezi z zabavnim, razvedrilnim in ustvarjalnim preživljanjem prostega časa.

V našem muzeju smo se tega dneva spomnili nekaj dni kasneje, 25. maja, pred stavbo lokalne skupnosti v Trziču, kjer smo na petih panojih predstavili domačinom poslanstvo ICOM, naša prizadevanja in možnosti za zabavnejši način privabljanja obiskovalcev (geološki tabor, Kurnikova hiša in muzejske delavnice), stojnico na 4. slovenskem sejmu v Ljubljani in zloženke drugih slovenskih muzejev.

Poročilo z vsebino naše predstavitve in fotografijami smo v angleškem jeziku poslali na sedež društva ICOM, slovenskega odbora mednarodnega muzejskega sveta v Ljubljani.

Delo za zunanje uporabnike

Vsako leto namenimo precej časa tudi svetovanju strankam, ki se zanimajo za določeno vrsto gradiva. Letos smo posredovali gradivo več kot 20 strankam. Večinoma gre za svetovanje glede informacij o čevljarstvu in rodbinskih vezeh.

Za objavo knjige o zgodovini leasinga na Slovenskem (Pogodbe o leasingu, Ljubljana, 1999) smo Gospodarskemu vestniku posodili fotografiji notranjosti tovarne Peko s prvimi najemniškimi stroji z Dunaja tik pred 1. svetovno vojno.

V poletnih mesecih smo urejali depoje. Pri tem so pomagale dijakinje na počitniškem delu. Uredili smo eksponate gasilske zbirke, zbirko kovancev in žigov ter sortirali dopise.

V maju smo pripravili vsebinsko in finančno (predračuni) prijavo za projekt Trziška berštat, ki smo ga poslali na Ministrstvo za kulturo RS kot program za leto 2000.

Tita Porenta je sodelovala v komisiji za zgodovinske krožke pri ZPMS. Pregledala in ocenila je 25 nalog s temo Obrt v našem kraju, sodelovala na zaključnem izboru nalog maja v Škofji Loki in junija v Ljubljani ter se udeležila uvajalnega seminarja za raziskovalno temo v letu 2000 (Bivanjska kultura), za katero je navdušila tudi OŠ Bistrica pri Trziču (mentorica Marta Frantar).

Po občnem zboru Slovenskega etnološkega društva 7. aprila 1999 je bila izvoljena v izvršni odbor SED kot vodja sekcije za etnološko muzeologijo. Kot vodja se je udeležila pet sestankov OI SED (11. 5., 7. 6., 20. 10. in 7. 12.) in pripravila ter vodila dve muzejski delavnici (27. 9. in 29. 11.). Poročilo o programu in delu naše sekcije po 1. sestanku je bilo objavljeno v Glasniku S. E. D. (Porenta, Tita: Delovna skupina za etnološko muzeologijo pri Slovenskem

etnološkem društvu, Glasnik S. E. D., 39/3, 4 1999, str. 110-113), poročilo našega drugega sestanka pa je objavljeno v tej številki.

Strokovno delo Čebelarkega muzeja je bilo omejeno na študij in pripravo gradiva za dokončanje prenove stalne postavitve, predvidene za leto 2000.

Ida Gnišak

ČEBELARSKI MUZEJ V RADOVLJICI V LETU 1999



V letu 1999 je Čebelarški muzej v Radovljici (enota Muzejev radovljiške občine) praznoval štiridesetletnico. Ob obletnici smo pripravili razstavo z naslovom Neznano iz depoja, znano iz zbirke. Na razstavi je bil predstavljen del gradiva iz depoja - panjske končnice, ki večinoma še niso bile razstavljene, in pisno ter slikovno gradivo o historiatu muzeja. Razstavo je dopolnjevala multimedijška predstavitev čebel (biologija čebel, čebelja paša, pridelek, simbolika) in čebelarjenja (slovenski čebelarji in slovstvo, panjske končnice, čebelnjaki, čebelarjeva opravila). Po končani razstavi je bila multimedija prenesena v stalno zbirko. Občasna razstava je deloma nadomestila stalno zbirko Čebelarkega muzeja, ki je bil v juliju in avgustu zaprt zaradi elektroinstalacijskih in pleskarskih del. S potujočo razstavo panjskih končnic je muzej gostoval v Liznjekovi hiši v Kranjski Gori, v galeriji v Idriji in v Freisingu (Nemčija) - v križnem hodniku nekdanjega samostana, kjer so zdaj uradi deželne vlade.

V sklopu razstave v Liznjekovi hiši je bilo tudi predavanje z diapozitivi s temo panjskih končnic.

Čebelarški muzej se je z izbranim panojem predstavil tudi na 4. muzejskem sejmu v Cankarjevem domu. Z vprašalniki smo obiskovalce muzeja (osnovnošolce) spraševali po najljubšem predmetu, kar je bila tudi tema letošnjega sejma.

Posamični predmeti so bili predstavljeni še na manjših priložnostnih razstavah, ki so jih organizirala čebelarstva društva.

Muzej je izdal serijo razglednic z dvanajstimi motivi panjskih končnic in lepak, na katerem so predstavljene tudi panjske končnice (v celoti ali z detajlom).

Pripravnica za kustosinjo pedagoginjo Katja Praprotnik je imela vodstva po muzeju in vodila nekaj muzejskih delavnic, na katerih so predšolski otroci (v župnišču v Rodinah) in osnovnošolci (na gradu Kamen v Begunjah ob kresovanju, na sejmu Alpe-Adria in na Osnovni šoli Prežihovega Voranca v Ljubljani) izdelovali sveče iz voska in poslikovali panjske končnice.

Muzej je dobil v dar 6 predmetov (tri panjske končnice, tri kose orodja).

Dokumentacija Čebelarkega muzeja se je povečala za 432 negativov, 145 fotografij in 40 diapozitivov.

V sodelovanju s Krajevno skupnostjo Radovljica smo decembra izdali in predstavili javnosti zvezek pesmi z naslovom Radovljiško izročilo - Nekaj »radolških« za pokušino. Nekatero pesmi so z razstave o Radovljici, ki smo jo pripravili že pred dobrimi desetimi leti, druge pa so od zbiralcev. Objavljene pesmi smo opremili s fotografijami mesta in prebivalcev, ki so bile posnete približno takrat, ko so pesmi nastale.

Za registrirani Mestni muzej se je nadaljevalo zbiranje slikovnega gradiva. V tem letu se je fotodokumentacija povečala za 24 negativov in 58 fotografij.

Mojca Šifrer Bulovec

POROČILO O DELU KUSTOSINJE ZA ETNOLOGIJO V LOŠKEM MUZEJU ZA LETO 1999

V letu 1999 sem se najbolj zavzemala za prenovo etnoloških zbirk. Jeseni 1998 smo morali zaradi prenove grajskega stolpa umakniti zbirke o črni kuhinji, svetilih, stavbarstvu, poljedelstvu, živinoreji, prehrani in transportu. Spomladi 1999, ko so bila končana dela in prostori prebarvani, smo očiščene predmete ponovno prenesli na staro mesto. V prostoru za zbirko črna kuhinja in svetila smo prejšnji betonski tlak zamenjali s tlakovcem, v prostoru za stavbarsko zbirko pa smo na novo betonsko ploščo obesili še dobro ohranjen lesen strop iz leta 1808 in jo tako še obogatili. Prenovili smo tudi spremna besedila in podnapise k eksponatom.

Kot že dve leti prej sem tudi leta 1999 nadaljevala prenovo stalnih etnoloških zbirk. Letos je bila na vrsti platnarska in barvarska zbirka. Dela smo začeli že januarja, za javnost pa smo jo odprli 26. 8. 1999. Zbirko je oblikovno zasnovala d. i. a. Mojca Turk.

Začela sem tudi že prenovo zbirke o malem kruhku in umetnem cvetju. Jeseni sem zanj napisala nova spremna besedila ter izbrala predmete in fotografije. Nov mrliški venec in poročni šopek iz povoščenega krep papirja za zbirko o umetnem cvetju mi je po spominu izdelala Pavla Raznožnik iz Žirov. To zbirko bomo dopolnili še s klekljanim cvetjem, ki so ga izdelale klekljarice v Žireh in Železnikih. Prenovljeno zbirko sem želela odpreti za javnost že jeseni 1999, žal pa sem morala zaradi tehničnih težav ta datum preložiti na pomlad 2000. Prenovljene etnološke zbirke vzbujajo pri obiskovalcih Loškega muzeja in tudi pri strokovni javnosti veliko zanimanja. Po njih sem vodila pedagoške (15. 3. 1999) in etnologe muzealce (29. 11. 1999) ter člane Slovenskega muzejskega društva. Delo kustosa etnologa in zbirke sem predstavila tudi študentom z Oddelka za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

Zaradi obilice dela pri prenavljanju omenjenih zbirk je v preteklem letu nekoliko zastalo delo v zvezi z dokumentacijo. Lani sem pridobila 105 novih predmetov. Med njimi so še posebej zanimivi kmečka miza iz leta 1830 in dva pripadajoča stola ter skrinja iz leta 1828. Fototeka se je povečala za 78 enot, hemeroteka pa za 343.

Pripravila sem tudi dva predloga za muzejske spominke. Tkalka iz Murske Sobotice je natkala prtiče po vzorcu, narisanim v edini doslej znani vzorčni knjigi na Slovenskem, ki jo hrani naš muzej. Knjigo je lastnoročno napisal in narisal tkalski mojster Jožef Bernik iz Škofje Loke leta 1878. Strugar pa mi je izdelal kopijo starega, lesenega svečnika.

Poleg tega sem napisala spremno besedilo za zloženko, ki smo jo izdali ob razstavi modelov za mali kruhek, avtorice Petre Plestenjak Podlogar (11. 5. 1999). Čebelarstva zveza Slovenije je izdala koledar za leto 2000, v katerem so posnetki naših panjskih končnic, v njem pa sem napisala spremno besedilo Poslikane panjske končnice na Loškem. Za knjižico Med in medeni kruhki v ljudskem izročilu.

avtorice Dušice Kunaver, sem napisala uvodno besedilo k poglavju O malem kruhku. V Loških razgledih, št. 48, 1998, pa sem objavila članek o prenovljeni klekljarski in sitarski zbirki v Loškem muzeju. Kot članica komisije za delo zgodovinskih krožkov pri Zvezi prijateljev mladine pa sodelujem tudi pri pripravah na seminarje za učitelje in pri ocenjevanju dijaških nalog.

Zdenka Torkar Tahir

MUZEJ JESENICE

POROČILO O DELU V LETU 1999

Terensko delo

1. Ogled starejše notranje opreme v za rušenje predvideni Cvitarjevi hiši na Borovski c. 83 v Kranjski Gori. Domenjeno je bilo, da bodo muzeju prepustili nekaj drobnega inventarja in večjih kosov pohištva. Zaradi nesporazuma oziroma ker nismo bili pravočasno obveščeni, pa so bili izbrani predmeti uničeni.
2. Ogled in prevzem moške narodne noše za zbirko v Liznjekovi hiši in ogled originalnega Prešernovega portreta slikarja F.Vesela pri Ani Kališnik v Vranskem selu 12.
3. Obisk pri fotografu Jaku Čopu na Rodinah in prevzem 22 kopij fotografij in 4 originalov, posnetih na prireditvi ob 100-letnici pesnikove smrti v Vrbi. Dogovor za pridobitev filma iz leta 1949.
4. Pregled Prešerniane v rokopisnem in slikovnem oddelku NUK.
5. Ogled filma o Francetu Prešernu iz leta 1949 v Arhivu Slovenije.
6. Bukvarna v Radovljici in Trubarjev antikvariat v Ljubljani (izdaje Prešernovih del in prešernoslovje).
7. Ogled stavbe in notranjosti nekdanje gostilne, predvidene za rušenje na Javorniku.
8. Ogled in prevzem predmetov pri Alojzu Noču na Cesti 1. maja na Jesenicah (prva svetovna vojna).
9. Obisk pri župniku Kljunu v župnišču na Breznici (dokumentarno gradivo o Prešernu).
10. Ogled etnoloških predmetov za zbirko v Liznjekovi hiši pri Jožici Černe v Kranjski Gori.
11. Železarna: ogled in odvoz pokalov ter fotografij za železarsko zbirko.
12. Ogled in prevzem 17 predmetov od zasebnega zbiralca starin Antona Grašiča z Naklega za zbirko v Liznjekovi hiši v Kranjski Gori.

Pridobitve

- 62 predmetov etnološke dediščine (34 podarjenih, 28 odkupljenih, od tega posodje in kuhinjska oprema, omara - nakup, slovesna učiteljska obleka - nakup, 7 kosov moške noše - nakup, 7 kosov ženske noše, 17 kosov ognjiščne opreme idr. - odkup)
- 6 predmetov iz zgodovinske dediščine (3 podarjeni, 3 odkupljeni), od tega zastekljena diploma obratnega zdravnikarja na Savi iz leta 1875 - nakup, medalja KID s predvojnega smučarskega tekmovanja - nakup, partizanska štampiljka - nakup, vojaški kovček, nož in škarje)
- 18 knjig - nakup, od tega 17 izvodov za zbirko v Prešernovi rojstni hiši in 1 izvod za muzejsko knjižnico (večinoma gre za antikvarne knjige)

2 izvoda periodike - nakup (Tovarniški vestnik, letnik 1937; Naš kovinar, letnik 1948)

1 arhivska skatla dokumentarnega gradiva, ki vključuje tudi približno 70 fotografij iz družinske zapuščine jeseniških učiteljev J. Korošec ter Ivana in Milice Černut - odkup

15 razglednic (5 - nakup, 10 - darilo)

20 fotografij, od tega 1 - darilo

1 film (kopija iz leta 1949 o Prešernu)

53 tiskovin - nakup

Inventarizacija

42 predmetov, od tega 1 umetnostni, 30 kulturnozgodovinskih in 10 etnoloških

Vodenje po stalnih zbirkah

8. februarja - pomoč pri vodenju v Prešernovi rojstni hiši, dvakrat vodenje po železarski zbirki

Posredovanje gradiva

9 posameznikom (o lastništvu kapelice na Prihodih, o sokolskem društvu, Mariboru, arheološki dediščini Zasipa, kmečkih stolih, starih šivalnih strojih, literaturi o Finžgarju, razglednice s temo Prešeren) in

4 institucijam (fotografivo o bohinjskih fužinah, za zgodovinski krožek o delavski kulturi jeseniških barakarjev, o Janševem čebelnjaku, o poti kulturne dediščine na sejmu Alpe-Adria, ki sem se ga aktivno udeležila)

Preučevanje gradiva

rokopisno, slikovno, arhivsko in knjižno gradivo o življenju in delu Franceta Prešerna (posebej o odkupu in opremi rojstne hiše, rodu in družini)

Muzejske delavnice

organizacija in izpeljava muzejske delavnice - poslikavanje zibelk z narodnimi ornamentami - v okviru 4. slovenskega muzejskega sejma v Cankarjevem domu

Muzejske prireditve

8. februarja v Vrbi, spominska prireditev z predstavitev novega vodnika Prešernova Vrba - organizacija

2. junija v Doslovčah, spominska prireditev z gostom J. Toporišičem in veseloigro - organizacija in izvedba

3. decembra v Vrbi, spominska prireditev s kulturnim programom, organizacija in izvedba

19. decembra, koledovanje v Finžgarjevi rojstni hiši v Doslovčah, organizacija in izvedba

Razstavna dejavnost

Prenova oziroma nova postavitve razstave Življenje in delo dr. Franceta Prešerna v galerijskem prostoru pesnikove rojstne hiše (triletni muzejski projekt, ki ga sofinancira ministrstvo za kulturo). V lanskem letu sem za razstavo pripravila z zunanjim sodelavcem - primerjalnim jezikoslovcem dokončne verzije razstavnih besedil in slikovno gradivo za panoje, vsebino lepaka in delovno besedilo za zloženko.

Na 4. slovenskem muzejskem sejmu sem pripravila predstavitev osrednjega eksponata - originalno zibelko iz Prešernove rojstne hiše.

Objave in informiranje

2 članka v časopisu Gorenjski glas (o novem vodniku Prešernova Vrba - 1 stran in odgovor na polemični članek novinarki o odcepitvi žirovniške občine od Muzeja Jesenice - 2 strani)

objave o naših muzejskih zbirkah v rubriki Kažipot v Delu - 2 strani
informacije novinarki Dnevnika o stalni zbirki in občasni razstavah v Liznjekovi hiši

informacije za TV Slovenija za oddajo Slovenski magazin o gorenjski noši

informacije za TV Slovenija za izobraževalno oddajo o Lambertu Pantzu

sodelovanje pri snemanju etnološkega filma z Naškom Križnarjem in Tatjano Eržen (o tovarništvu z železnimi izdelki oziroma prikaz muzejskih sodarskih izdelkov)

prispevek v katalogu 4. slovenskega muzejskega sejma

prispevek v letopisu Gorenjska 1900-2000

uredniško delo pri pripravi novega vodnika po slovenskih muzejih in galerijah (zbiranje in urejanje ter recenziranje besedil o muzejskih zbirkah in nekaterih galerijah na gorenjskem območju in pisanje besedil o zbirkah Muzeja Jesenice)

recenzija in sodelovanje pri pripravi besedil o naših muzejskih zbirkah za Pedagoški plakat

priprava prevodov vodnika Prešernova Vrba v tri tuje jezike

Izobraževanje in strokovna srečanja

ogledi razstav (Prešerniana - iz muzejskega trezorja, Leonardo da Vinci v Narodnem muzeju, fotografije Slavka Smoleja v Moderni galeriji, razstava noš na Javorniku, jeseniške razstave ...)

enodnevni posvet v Žirovnici o poti kulturne dediščine in praznovanju 200-letnice Prešernovega rojstva

srečanje pedagoške sekcije pri SMD v Novi Gorici

udeležba v delovni skupini etnologov SMD v Etnografskem muzeju

udeležba na posvetovanju SMD v Bohinju in v njegovem okviru

strokovni ekskurziji po PKD in na Ajdnu

štiri sestanki uredniškega odbora za pripravo novega vodnika po slovenskih muzejih in galerijah, ki ga bo izdalo SMD v Ljubljani in Celju

tri sestanki odbora Občine Žirovnica za pripravo prireditve v Prešernovem letu

udeležba na dveh sejah sveta zavoda in na vseh sejah strokovnega sveta Muzeja Jesenice

Jana Mlakar Adamič**ZASAVSKI MUZEJ TRBOVLJE
POROČILO O DELU V LETU 1999****Razstavna dejavnost**

Največ časa in energije smo v tem letu namenili stalni razstavi. Avtorji smo štirje. Vse se suče bolj ali manj okoli premoga, teme, ki so ostale etnologu pa so: a) socialni položaj večinskega prebivalstva, b) kultura in šport ter c) obrt, trgovina in gostinstvo. Teme so obsežne, gradivo zbiramo že nekaj let, ker pa je bil naš muzej do leta 1986 muzej NOB in delavskega gibanja še na marsikaterem področju orjemo ledino. Za katalog ob stalni razstavi sem pripravila dve besedili o socialnem položaju ter kulturi in športu. Gradivo za obrt, trgovino in gostinstvo aktivno zbiramo, saj je za drugo leto predvidena občasna razstava v sodelovanju z občinsko obrtno zbornico, ki praznuje 25 letnico obstoja.

Pripravila sem tudi scenarij za občasno razstavo z začasnim naslovom Kmečko orodje in oprema. Ker je način življenja delavstva v ZMT razmeroma dobro raziskan in predstavljen, kmečki način pa ne, se je zdelo smiselno pripraviti tovrstno razstavo kot primerjavo in hkrati kot dopolnilo prej omenjenemu. Zbrani material bo hkrati temelj za posodobitev/dopolnitev stalne zbirke na Čebinah. Večji del eksponatov bodo za občasno razstavo zagotovili zasebni zbiralci, s katerimi zelo dobro sodelujemo.

Terensko delo

Za stalno in predvidene občasne razstave smo v zadnjem letu in pol pridobili 163 predmetov, 26 smo jih odkupili, 2 sta nam bila izročena izročena v trajno hranjenje, druge pa so nam podarili.

Evidentirala sem dve zbirki zasebnih zbiralcev:

oprema kmečke hiše in različno kmetijsko orodje, posneta je VHS-kaseta; zbirka gramofonov.

Posnela sem štiri intervjuje z informatorji s temo obrt-gostinstvo-trgovina.

Arhiv

V Zgodovinskem arhivu Celje sem pregledala 10 AŠ (občina Trbovlje od 1875 do 1941).

Vodstva po razstavah.

Ker nimamo sistemiziranega delovnega mesta kustosa pedagoga, niti zaposlenih vodnikov po razstavah, to delo opravljamo kustosi. Skupine, ki hkrati pomenijo večino naših obiskovalcev, vodimo sami. Pod okrilje etnologa spadajo zbirke:

Rudarsko stanovanje na Njivi. Gre za ohranjanje dediščine »in situ« - prikaz bivalne kulture rudarskega življa v 20. letih 20. stoletja. Ogled zbirke so osnovne šole v Zasavju vključile v svoj učni načrt. Pripravila sem učne liste za dopolnitev in utrditev.

Lutke in lutkarji je stalna razstava z leta 1997. V njej je 97 eksponatov, večinoma marionet, javank in nekaj rekvizitov. Gre za zapuščino lutkovnega gledališča, razstava pa med drugim govori o tem, kaj je dediščina, in o odnosu do nje.

Hoffbauerjeva zbirka, imenovana tudi etnološka, je rezultat zbirateljskih podvigov nadučitelja iz Hrastnika. V njej so tehnični predmeti, povezani z rudarstvom in industrijo, kmečko orodje.

predmeti povezani z obrtjo, nekaj eksponatov se navezuje tudi na šolstvo, najstarejša pa je verjetno kositrna posoda. Nadučitelj, ki je bil tudi krajevni kronist, je zbiral materialno dediščino iz svojega okolja in včasih posegel tudi malo dlje. Zbirka, ki nima pravega koncepta, je preživeta, zato jo bomo razpustili. Z njenimi eksponati bodo dopolnjene druge zbirke, kositrna posoda, za katero je že zagotovljena restavracija, bo predstavljena kot samostojna zbirka. Tudi za to »mini« zbirko je že pripravljen scenarij.

Sodelovanje

Naše stalne stranke so zgodovinski krožki osnovnih šol. Letos smo sodelovali pri nalogi o obrti. Neka študentka FDV je delala nalogo o rudarskih kolonijah, dve pa o življenju rudarskih žensk v začetku stoletja. Dobro sodelujemo s turističnim društvom Trbovlje. Bila sem članica uredniškega odbora za turistični prospekt, ki sta ga izdala občina Trbovlje in turistično društvo. Z novinarjem radia Trbovlje sva sodelovala pri pripravi oddaje o »vaškem posebnem« - glasbeniku. CD z njegovo glasbo bo izšel v kratkem. Organizirala sem tudi tri ekskurzije po rudarskih kolonijah.

Helena Rožman

KOZZJANSKI REGIJSKI PARK – POROČILO O DELU KUSTOSINJE ETNOLOGINJE V LETU 1999

Preteklo leto je bilo za našo institucijo pomembno z več vidikov. V februarju smo proslavili 15. letnico delovanja. Pri tem smo pripravili priložnostno razstavo, ki je bila na ogled marca in aprila v prostorih severnega palacija gradu Podsreda. V sklopu obletnice smo odprli tudi prvi del prve označene pešpoti na območju Kozjanskega parka.

V Uradnem listu Republike Slovenije je bil 13. julija 1999 objavljen Zakon o ohranjanju narave, ki v 166. členu določa, da se Spominski park Trebče z dnem uveljavitve zakona šteje za regijski park z uradnim imenom Kozjanski park.

V spomladanskih in poletnih mesecih smo izvedli pilotni projekt Evidentiranje, dokumentiranje in vrednotenje podeželske stavbne dediščine Kozjanskega parka, v katerem so sodelovali visoka šola za gradbeništvo iz Regensburga, univerza v Ljubljani in Mariboru, Bavarsko-slovensko društvo in Kozjanski park. Projekt sta podprli Ministrstvo za kulturo RS in bavarsko ministrstvo za gospodarstvo. V okviru pilotnega projekta je bilo v izbranih območjih Kozjanskega regijskega parka dokumentiranih približno 300 objektov anonimne podeželske dediščine. Okrog 150 objektov ima poleg fotodokumentacije izdelane tudi izrise, za pet objektov, ki so bili izbrani po skrbnem premisleku, pa so nemški študenti, ki so evidentirali stavbe na terenu, izdelali predlog prenove. Lanskoletno delo je bilo zaokroženo s predstavitvijo dela skupin v okviru mednarodnega simpozija, ki je potekal v Kozjanskem parku od 1. do 3. oktobra. Gradivo hranimo v Kozjanskem parku, na voljo pa je tudi na CD ROM-u. Delo na projektu bomo nadaljevali tudi v letošnjem letu.

Na gradu Podsreda je bila 18. septembra slovesna otvoritev prireditve Dnevi evropske kulturne dediščine in razstave Fotografska izkušnja (projekt sicer vodi Ministrstvo za kulturo RS – Uprava RS za kulturno dediščino).

V preteklem letu si je zbirke, razstave in druge programe, ki smo jih organizirali v naši instituciji, ogledalo 12.957 obiskovalcev.

Muzejska dejavnost

Etnološka zbirka

V januarju smo v Kozjanskem parku začeli urejati prostore nad dvorano KIC v Podsredi, kjer smo imeli začasen depo. To je bil razlog, da smo urejeni del etnološke zbirke, gre za 1.050 predmetov, preselili na začasno lokacijo. Stalni depo bomo uredili na podstrešju gasilskega doma v Podsredi, kjer je že shranjen Fiketov fond.

V letu 1999 je bilo za etnološko zbirko pridobljenih 65 novih predmetov. Del je namenjen za etnološko zbirko v Kolarjevi hiši na Trebčah, ki bo za obiskovalce ponovno odprta letos spomladi.

Razstave

Nagrada fundacije Jerwood za uporabno umetnost 1998: Steklo

V prvi polovici preteklega leta je bila gostujoča razstava, ki smo jo »pripeljali« v Slovenijo na pobudo Mojce Račič Simončič, ena od njenih osrednjih nalog.

Predstavitve sodobnega oblikovanja stekla je del realizacije širše zastavljenega projekta Steklo, v katerem našo stalno razstavo stekla dopolnjujemo s predstavitvijo vrhunskih dosežkov sodobnega oblikovanja. Na razstavi, ki je bila v maju in juniju na ogled na gradu Podsreda, se je predstavilo osem umetnikov, ki so bili finalisti natečaja fundacije Jerwood in londonskega Crafts Council. Eksponati so bili na ogled v prostorih severnega palacija in galerije gradu Podsreda. Razstava je bila vključena v program mednarodnega sodelovanja Ministrstva za kulturo Republike Slovenije.

V dobrih sedmih tednih si je razstavo ogledalo 4.648 obiskovalcev.

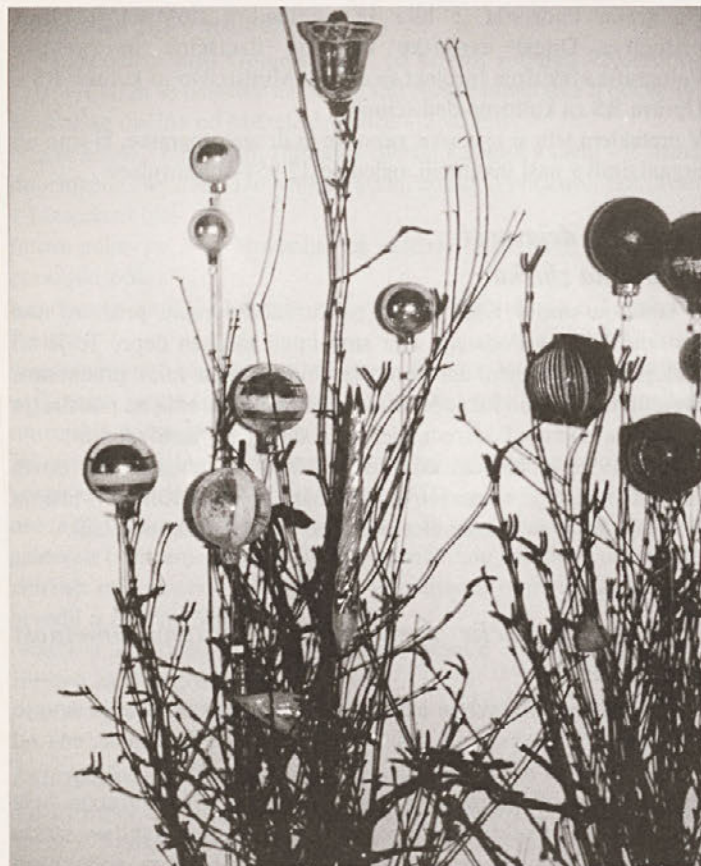


»Skrity vrt« Keiko Mukaide v prostorih galerije gradu Podsreda (foto: Helena Rožman, fototeka Kozjanskega parka)

Razstava Okras božičnega drevesca

Predstavljena razstava je bila izvedena v okviru programa Male tematske razstave, ki ga izvajamo v Kozjanskem parku zadnja tri leta.

Cilj razstave je bil prikaz raznolikosti krašenja božičnih in



Detajl z razstave (foto: Helena Rožman, fototeka Kozjanskega parka)

novoletnih drevesc v našem okolju v preteklosti in sedanjosti kot segmenta bogatega izročila šeg in običajev z našega območja. Ciljna publika so bili predvsem učenci osnovnih šol na območju Kozjanskega parka, krajani Podsrede in seveda tudi drugi prebivalci zavarovanega območja, pa tudi tisti, ki tudi sicer spremljajo dejavnosti našega Zavoda. Na predlanski razstavi smo poudarili jaslice kot osrednji simbol božičnega obdobja, s predstavljenim projektom pa smo v »prvi plan« postavili božično zelenje in okrasje, ki se je uporabljalo in se še uporablja za krašenje božičnega drevesca.

Razstava je bila le del programa, ki smo ga naslovili Božič 1999 v Podsredi. V okviru programa smo organizirali tudi sejem, ki je potekal vsako sredo popoldan, in kreativne delavnice. Potekal je med 8. in 22. decembrom in medtem smo izvedli 14 sklopov delavnic - udeleženci so imeli tokrat možnost izbirati vsebine svojega dela, saj smo imeli vedno (izjema sta le prvi dve delavnici, ko smo izdelovali adventno okrasje) na voljo po dve do štiri tematike. Na delavnicah je ustvarjalo 352 udeležencev - 172 učencev iz osnovnih šol, ki so prihajali organizirano v dopoldanskem času, drugi udeleženci pa so prihajali na popoldanske sredine in petkove delavnice.

Božični program smo zaokrožili z glasbeno pravljico Lunino kraljestvo, ki so jo izvedli učenci OŠ Kostonjevec na Krki, in s prihodom božička.

Pedagoško delo

V prvih dveh mesecih minulega leta sem sodelovala pri projektu Obrti v našem šolskem okolju, ki so ga izvedli v OŠ Koprivnica. Projekt sta 26. februarja zaokrožili razstava in živa predstavitev posameznih dejavnosti. Izsledki terenskega dela učencev so bili predstavljeni v posebni publikaciji. Kozjanski park je program



Izdelovanje sveč (foto: Helena Rožman, fototeka Kozjanskega parka)

sponsoriral z delom, ki sem ga opravila (gre za pripravo vprašalnika, ki so ga učenci uporabljali za terensko delo, besedila za knjižico in postavitev razstave).

Raziskovana delavnica Podsreda '99

Delo v raziskovalni delavnici je potekalo med 4. in 8. oktobrom 1999, sodelovalo pa je 13 študentov etnologije in kulturne antropologije, ki so delali v treh skupinah. Prva se je ukvarjala z inventarizacijo predmetov s Fiketove domačije v Lesičnem 15, druga s pregledom stanja nepremične etnološke dediščine na izbranem območju Kozjanskega regijskega parka, tretja pa je raziskovala kulturo branja in pripovedovanja.

Rezultati dela posameznih skupin bodo objavljeni v publikaciji, ki bo predvidoma izšla še v letošnjem letu.

Izobraževanje

V sklopu priprav na razstavo stekla, ki je prav tako predstavljena v poročilu, sem si v aprilu ogledala Glassmuseum v Ebeltoftu na Danskem.

29. septembra nam je o razvoju regije Waldviertel v Avstriji predaval Richard Greindl. Na zelo zanimivem predavanju je predstavil delovanje skupine, ki je v zadnjih dvajsetih letih vodila razvoj tega območja.

Pod to točko spadajo seveda tudi obiski predavanj v Sloveniji.

Aktivnosti društev, ki delujejo na območju Kozjanskega regijskega parka

V Kozjanskem parku smo že v preteklih letih spremljali delovanje društev na celotnem zavarovanem območju. Delo smo si razdelili, tako da se jaz srečujem predvsem s člani društev na območju Bizeljskega in Pišec, skratka na južnem delu regijskega parka. Med najaktivnejša društva v Kozjanskem parku vsekakor spada TD Bizeljsko oziroma sekcija za popis kulturne in naravne dediščine, ki deluje v njegovem okviru. V septembru preteklega leta je bila predstavitev njihovega dela - razstava: Kulturna in naravna dediščina Bizeljskega. Pri pripravi in izvedbi je sodeloval tudi Kozjanski park.

Glasbena dejavnost

V Kozjanskem parku smo pred petimi leti začeli pripravljati in izvajati glasbeni program (koncerti, seminarji in drugi glasbeni dogodki). Programska shema, povezovanje s Festivalom Ljubljana, Narodnim domom iz Maribora (festival Glasbeni september),

Glasbeno mladino Slovenije, z mednarodno glasbeno sceno (Nemčija, Češka, Francija, ZDA, Hrvaška), ocene eminentnih strokovnjakov in kritikov z glasbenega področja in odzivi publike nam dokazujejo, da je tovrstno programsko oživiljanje obnovljenega kulturnega spomenika zelo pozitivno in uspešno.

V minulem programskem letu smo v Kozjanskem parku imeli:

- koncert učencev GŠ iz Chama na Bavarskem in GŠ Rogaška Slatina,
- koncert tamburaškega orkestra KUD Oton Zupancič Artiče,
- koncert Slovenskega kvinteta trobil,
- koncert tria Arcadia,
- klavirski recital Branimirja Biliška,
- koncert slušateljev mednarodnega seminarja za violino,
- koncert Litvanskega komornega ansambla - sodelovanje s Festivalom Ljubljana,
- koncert Tria saksofonov,
- koncert slušateljev mednarodnega seminarja za klasični saksofon,
- koncert Kvarteta pozavn Slokar - sodelovanje s Festivalom Ljubljana,
- koncert slušateljev mednarodnega seminarja za pozavno,
- klavirski recital Arba Valdme in Christiane Frucht,
- koncert slušateljev mednarodnega seminarja za klavir,
- Collegium Musicum - koncert v okviru festivala Glasbeni september '99,
- Viva Beethoven - koncert v okviru festivala Glasbeni september '99.

V programski shemi smo imeli nekaj sprememb, zlasti bi opozorila na sodelovanje z našim najstarejšim festivalom - Festivalom Ljubljana, v okviru katerega smo organizirali dve gostovanji. Koncert Slokarjevega kvarteta pozavn in zlasti koncert Litvanskega komornega ansambla sta pomenila vrhunec letošnjega koncertnega cikla. Sodelovanje na festivalu baročne glasbe - Glasbeni september '99 je že utečeno in oba koncertna programa sta bila dobro sprejeta. Collegium musicum je koncertiral v izjemnem ambientu Marijine cerkve na Sv. gorah nad Bistrico ob Sotli, ki tako postaja drugo koncertno prizorišče v okviru Glasbenega poletja na gradu Podsreda.

Kot je v Kozjanskem parku že navada, smo tudi letos predstavili glasbeno zasedbo, ki deluje na zavarovanem območju - tamburaški orkester KUD Oton Zupancič iz Artič nas je zastopal tudi na Evropskem festivalu ljudskih godcev na Bavarskem.

Magda Peršič

POROČILO ETNOLOŠKEGA ODDELKA NOTRANJSKEGA MUZEJA POSTOJNA ZA LETO 1999

Podobno kot že prejšnja leta, tudi leto 1999 ni prineslo rešitve prostorske problematike Notranjskega muzeja, saj še vedno nima razstavnih niti primernih depojskih prostorov. Zato je delovanje etnološkega oddelka omejeno oziroma so onemogočene nekatere

dejavnosti v sklopu redne dejavnosti.

V letu 1999 je etnološki oddelek Notranjskega muzeja pridobil 63 predmetov, večina jih pripada bodoči depandansi muzeja - Fužini v Grahovem. Vsi pridobljeni predmeti so bili podarjeni.

V okviru **muzejske dokumentacije** je bilo evidentiranih 96 predmetov, 56 pa dokumentiranih, diateka se je povečala za 260 in fototeka za 32 enot. Na terenu smo bili 34 dni. Z zunanjo sodelavko (muzejsko ljubiteljico) sva zbirali gradivo v zvezi z vzgojnovarstvenim delovanjem v občini Postojna in Pivka.

Poleg tega, da urejam etnološko dokumentacijo, sem kot bibliotekarka in vodja **muzejske knjižnice** odgovorna tudi za inventarizacijo tekočega knjižnega gradiva.

Delovanje na **razstavnem** področju je potekalo zunaj muzeja, in sicer v Slovenskem šolskem muzeju, kjer sem skupaj z Brankom Šuštarjem pripravila razstavo Radosti odkrivanja: mladi raziskovalci zgodovine - trideset srečanj (18. 5.-30. 10. 1999). Razstava je pregledno predstavila čedalje širše raziskovalno delo osnovnošolcev - mladih raziskovalcev zgodovine, ki jo spodbuja in vodi komisija za delo zgodovinskih krožkov pri ZPMS in raziskovalno delo srednješolcev s področja zgodovine v sklopu gibanja Znanost mladini pri ZOTK.

Notranjski muzej je maja sodeloval na Muzejskem sejmu, oktobra pa je pripravil spominsko-likovno razstavo Ob stoletnici rojstva muzealca in slikarja Lea Vilharja v prostorih Inštituta za raziskovanje krasa (v nekdanjih prostorih muzeja).

V sklopu **pedagoško-animativne dejavnosti** sem predstavila delovanje in problematiko muzeja posameznim skupinam ter individualnim obiskovalcem, nekatere obiskovalce sem vodila po polharski zbirki, depandansi muzeja na pristavi gradu Snežnik (kolektiv Muzeja Jesenice). Problematiko muzeja pa sem predstavila tudi v lokalnih medijih (Radio'94).

Že sedmič sem sodelovala v zgodovinski komisiji za ocenjevanje raziskovalnih nalog mladih raziskovalcev zgodovine pri Zvezi prijateljev mladine Slovenije. Zaradi rekordnega števila nalog (156) sta mi ocenjevanje nalog in priprava zaključnega srečanja vzela kar precej časa. Letos je bilo zaključno srečanje prvič razdeljeno na tri regionalna srečanja (osrednja Slovenija - Škofja Loka, zahodna Slovenija - Idrija in vzhodna Slovenija - Ptuj) in državno srečanje s predstavitevjo nalog, nagrajenih s posebnimi priznanji.

S predavanjem Povratek meseca: popotovanje po Južnoafriški republiki, Namibiji in Bocvani sem sodelovala v spremljevalnem programu ob razstavi Droge - ne hvala! v Slovenskem šolskem muzeju.

V koordinacijskem odboru polharskih društev Slovenije sem strokovno sodelovala (gradivo o polharski tradiciji na Notranjskem, predstavitev polharske zbirke na pristavi gradu Snežnik) pri pripravi nove lovske zakonodaje o polhah, zaradi uskladitve slovenske zakonodaje z evropsko.

Za Muzejsko sekcijo SED sem pripravila okvirna izhodišča etičnega kodeksa za etnologe muzealce (gradivo za razpravo).

Kot predstavnica Notranjskega muzeja sem sodelovala v sekciji za dokumentacijo pri SMS.

Nadaljevala sem sodelovanje s krožki na OŠ, s kmetijsko svetovalno službo Postojna, z Društvom kmečkih žena Pivka in Postojna, s Turističnim društvom Loška dolina, Inštitutom za raziskovanje krasa, z nekaterimi muzeji in etnologi v Sloveniji ter tujini.

Prav tako so me v muzeju pogosto »obiskovali« posamezniki - folklorni ljubitelji oziroma podjetniki in posredniki kulturne dediščine, ki so prihajali na etnološki oddelek po pomoč oziroma »informacije«.

V **publicističnem pogledu** sem strokovno sodelovala s prispevkom Etnološki vidik raziskovalnih nalog mladih raziskovalcev zgodovine

(pri ZPMS) v jubilejnim zborniku 30 let mladih zgodovinarjev: 1969–1999 in s prispevkom dveh recenzij pri nalogah s posebnim priznanjem s temo Obrt v domačem kraju (mladi raziskovalci zgodovine pri ZPMS) v Zborniku Kako so stanovali naši predniki: spremembe v bivalni kulturi.

Izobraževalna dejavnost je v letu 1999 zajemala: strokovna srečanja; krasoslovna šola, sodelovanje v krasoslovnem društvu Anthron, udeležba na zborovanju muzealcev v Bohinju, obisk nekaterih predavanj na srečanju arhivistov Slovenije v Postojni obiski razstav, etnoloških in folklornih prireditev v Sloveniji in tujini

Tanja Roženbergar Šega

DELOVNO POROČILO kustodiata za urbano etnologijo za leto 1999

1. Pridobivanje muzejskih predmetov

način pridobitve	zbirka: obrti	zbirka: tehtnice
darilo	550 (129 – zlatarstvo)	3
odkup	208	
zbrano na terenu		
hranjenje		
začasni prevzem		
zbrano SKUPAJ	758	3

Način pridobitve - primerjava s preteklimi leti:

Zbirka obrti

Način pridobitve	do 1997		1997		1998		1999	
	število	%	število	%	število	%	število	%
darilo	278	95	237	91	477	94,8	550	72,56
odkup	5	5	20	9	26	5,2	208	27,4
trajno hranjenje								
začasni prevzem								
SKUPAJ	283		257		503		758	

Zbirka tehtnic

Način pridobitve	do 1997		1997		1998		število	%
	število	%	število	%	število	%		
darilo					5		3	100
odkup					2			
trajno hranjenje								
začasni prevzem								
SKUPAJ							1	100

2. Obdelani muzejski predmeti

Dokumentirani muzejski predmeti

dokumentiranje in obdelava zbirke	zbirka: obrti	zbirka: tehtnice
inventarizacija zbirke	758	3
fotografiranje predmetov	500	3
računalniško dokumentiranje		
deponiranje	758 (+ stalna razstava)	3

Restavrirani muzejski predmeti

restavriranje predmetov v zbirki	zbirka: obrti	zbirka: tehtnice
v muzeju	200	
zunaj našega muzeja	21	
restavrirano SKUPAJ	21	

3. Fotografsko gradivo

	fotografije - muzealije	fotografije - dokumentarne	negativi	diapozitivi	st. plošče	video
pridobljeno	44	652 (etnol. fot.) 365 (muzeol. fot.)	652 365	28 (etnol. dia.) 1779 (muzeol. dia.)		40
obdelano	44	1017	1017	1807		40
objavljeno						
razstavljeno		59				

4. Publicistično in izdajateljsko delo

Pisanje prispevkov

- (januar) referat za 3. generalno konferenco NET v Namurju z naslovom Kustos etnolog – kronist mesta
- besedilo za katalog razstave Živeti v Celju
- v sodelovanju z novinarko Matejo Podjed – podlistek v Celjskih novicah Stare obrti

Objave

- ROŽENBERGAR ŠEGA, Tanja (1999): Muzej za Gaberje, v: Muzejska poletna delavnica Gaberje 1997–1998, Celje, str. 5–9
- ROŽENBERGAR ŠEGA, Tanja (1999): Društveno življenje v Gaberjah, v: Muzejska poletna delavnica Gaberje 1997–1998, Celje, str. 100–113
- ROŽENBERGAR ŠEGA, Tanja (1999): Kaj se skriva pod klobukom, v: Glasnik Slovenskega etnološkega društva 1/99, Ljubljana
- ROŽENBERGAR ŠEGA, Tanja (1999): Pred poletjem, uvodnik v Glasnik SED 2/99
- ROŽENBERGAR ŠEGA, Tanja (1999): Uvodnik v Glasnik SED 3, 4/99

Izdajateljska dejavnost muzeja

- zbornik Muzejska poletna delavnica Gaberje 97 & 98, uredila Tanja Roženbergar Šega
- glavna urednica Glasnika SED

5. Delo na terenu

- 26.2. snemanje, krojač Franjo Podbregar, Mariborska ul., intervju
- 26.2. snemanje, šiviljstvo Bernarda Arlič, Celje
- 11.3. ogled domačije Strtenica 21, kulturni spomenik, teren s konservatoriko Tanjo Hohnec
- 18.3. modistinja Mara Premšak, Celje, razgovor
- 18.3. krojač Milko Gregorn, Celje, razgovor
- 19.3. snemanje klobučarske delavnice Željko Tomažin, Celje
- 20.3. snemanje izdelave klobuka, klobučarstvo Tomažin, Celje
- 9.4. frizerstvo Škoflek, Celje (intervju), urarstvo Trglavčnik, urarstvo Lečnik (prevzem eksponatov)
- 12.4. krojač Milko Gregorn - snemanje izdelave suknje
- 15.4. Radeče - prevzem eksponatov (frizerska delavnica), ogled obnovljene tehtnice pri g.Korošču
- 5.5. KS Aljažev hrib - MPD Jožefov hrib 99 (priprave na terenu)
- 12.5. prevzem eksponatov - urarstvo Trglavčnik
- 14. 5., 15. 5. Ljubljana - Muzejski sejem - dežurstva
- 21.5. Brdce, Nova cerkev (s Simono Čater)
- 25.5. Muzej na prostem Rogatec
- 8.6. priprave na MPD Jožefov hrib
- 18.6. Dobrna, ogled spalnice, 60. leta (z go. Darjo Pirkmajer)
- 27.6. - 2.7. MPD Jožefov hrib 99
- 2.9. Vransko - prevzem sedlarske delavnice
- 8.10. Muzej na prostem Rogatec - inventarizacija kovačije
- 15.10. Muzej na prostem Rogatec - inventarizacija kovačije
- 9.11. - Urarstvo Trglavčnik, Celje, razgovor
- december - prevzem izložbe klobučarja Željka Tomažina
- december - odkup predmetov, stanovanje Slapnik, Celje
- december - krojač Zagrušovcem Štefan, Socka, intervju
- 23.12. - krojač Gerjevič Ivan, Celje
- 26.12. - štefanovo v Teharjih

6. Pedagoško delo

- Muzejska poletna delavnica Jožefov hrib' 99 - vodstvo, mentorstvo
- priprava pedagoških programov za vodenje na stalni razstavi - Ulica obrtnikov
- mentorstvo (mentorstvo Danu Podjed in Simoni Čater)

7. Razstave

Naslov: MPD Jožefov hrib 99

Avtor: Udeleženci MPD Jožefov hrib '99

Razstava odprta: 2. 7. - 12. 7. 1999

Število in vrsta razstavljenih predmetov: priložnostna razstava ob koncu delavnice

Sodelovanje pri pripravi razstav

- gostujoča razstava Ko bo cvetel lan (14. 4 - 13. 5.)
- postavljanje stalne razstave - Ulica obrtnikov

8. Priprava programov**Za udeležence MPD**

- program dela, uvajanje v terensko in muzejsko delo

Predlogi novih izdelkov za muzejsko trgovino

- klobuki
- škatla za klobuk
- skodelici za kavo (komplet + vrček za mleko)
- skodelica za čaj

9. Prireditvena dejavnost**Kongresi, simpoziji**

- 3. generalna konferenca NET, Belgija, Weipon, 10.-13. 2. 1999
- EMYA v Ljubljani, 13., 14. 5.

Novinarske konference

- 18. 5. predstavitev zbornika Muzejska poletna delavnica Gaberje '97 in '98
- 5. 7. predstavitev ob koncu delavnice MPD Jožefov hrib

10. Strokovno izobraževanje**Strokovne ekskurzije**

- 14.1. ekskurzija v Novo Gorico (ekskurzija skupine za stalno postavitev)
- 10.9. ekskurzija na Koroško

Ogledi razstav

- 14.1. Življenje pod zvezdami, Grad Kromberk, Goriški muzej
- 14.1. Primorska 1918-1947, Vila Bartolomeo, Solkan, Goriški muzej
- 6. 2.-12. 2. konferenca NET v Belgiji, ogledi muzejev in razstav: občasna razstava Kako preživeti (Prirodoslovni muzej v Bruslju), muzej Arhivi in flamsko življenje (Bruselj), Pivovarski muzej (Bruselj), Narodna galerija (Bruselj), Kraljevi muzej (Bruselj), Etnografski muzej - Muzej valonsekga življenja (Liege), Etnografski muzej (Brugge)
- 3. 6. Igrače stare in nove, moje in tvoje (razstava v SEM)
- 3. 9. Muzej premogovništva v Velenju
- 9. 10. Deželni muzej v Celovcu
- 2. 10.-7. 10. ekskurzija v Berlin, ogledi razstav in muzejev: Museum Europäischer Kulturen, Topography of Terror (Skansen), Wege der Deutschen, Museumhaus am Checkpoint Charlie, Charlottenburg, Deutsches Technikmuseum Berlin, razstava The Story of Berlin, Pergamon Museum

11. Zunanji sodelavci

V oddelku sta občasno delala tudi absolventa etnologije in kulturne antropologije Dan Podjed in Simona Čater.

Tanja Hohnec**LETNO POROČILO 1999****ZVNKD Celje****1. Evidenca**

Evidenca etnološke dediščine je bila narejena na podlagi izdelovanja občinskih planov, lokacijskih ogledov in preverbe stanja kulturnih spomenikov.

Poleg tega še: Log pri Vrhovem, Prapretno, Skomarje, Resnik. Vsaka enota dediščine je bila vpisana v obrazec zbirnega registra dediščine z vrisom na karto 1: 5000.

2. Lokacije

1. Sv. Jurij (obnova gospodarskega poslopja)
2. Andraž nad Polzelo (valorizacija in obnova hiše)
3. Frankolovo 1 (valorizacija manjšega gospodarskega poslopja - žganjekuhe)
4. Šentvid pri Zavodnju 12 (valorizacija stare hiše)
5. Spodnji Dolič 30 (obnova gospodarskega poslopja)
6. Trnava 23 (kulturnovarstveni pogoji za nadomestno gradnjo hiše)
7. Babna Gora 33 (kulturnovarstveni soglasje za gradnjo garaže)
8. Vrenska Gorca 12 (kulturnovarstveni soglasje za gradnjo gospodarskega poslopja)
9. Šentjanž 8 (valorizacija in obnova hiše ter gospodarskega poslopja)
10. Šentvid nad Zavodnjem 11 (obnova kašče)
11. Homec 13 (obnova hiše)
12. Jagnjenica 30 (obnova hiše)
13. Donačka Gora 8 (možnosti predstavitev hiše in gospodarskega poslopja v MNP Rogatec)
14. Škalce 52 (nadomestna gradnja stanovanjske hiše)
15. Brezje 55 (valorizacija in obnova hiše s kovačijo)
16. Logarska Dolina 27 (valorizacija in obnova gospodarskega poslopja)
17. Rovt pod Menino 19 (valorizacija Tomiškovke domačije)
18. Rovt pod Menino 21 (valorizacija Brčunove domačije)
19. Grajska vas 28 (obnova kozolca)
20. Grajska vas 29 (valorizacija in obnova hiše)
21. Pondor 25 (valorizacija domačije in priporočilo za obnovo hiše)
22. Frankolovo (obnova kozolca)
23. Radeče, Na Dobravo 8 (valorizacija železničarske hiše)
24. Radeče, Pot na jez 13, 15 (valorizacija domačije)
25. Lipje 29 (valorizacija domačije)
26. Šmartinske Cirkovce 8 (valorizacija hiše)
27. Tlake 8 (obnova Gajserjevega mlina)
28. Tlake 31 (nadomestna gradnja stanovanjske hiše)
29. Polzela 125 (legalizacija posegov na gospodarskem posloplju)
30. Lemberg 12 (ogled mlina, valorizacija)
31. Tlake 1 (obnova stare hiše)
32. Logarska Dolina (obnova Logarjeve majerije)
33. Dol 9 (valorizacija stare stanovanjske hiše)
34. Florjan 31 (obnova kašče)
35. Cerovec pod Bočem 40 c (valorizacija in obnova Calske Gorce)

36. Šoštanj, Kajuhova 7 a (valorizacija Šolnove domačije)
37. Polzela 125 (soglasje za obnovo gospodarskega poslopja)
38. Brnica 57 (valorizacija domačije)
39. Prapretno (obnova gospodarskega poslopja)
40. Resnik 22 (obnova stanovanjske hiše)

3. Akcije, obnove kulturnih spomenikov

1. Čebine 3, Šrubarjev hlev (ustavljena akcija)
2. Dobrič 24, Štobarjeva hiša (uspešna, obnova fasade)
3. Podolševa 20, Macesnikov hlev (uspešna, obnova strehe)
4. Strtenica 21, Sedovška domačija (uspešna, obnova gospodarskega poslopja)
5. Muzej na prostem Rogatec (uspešna, vzdrževalna dela, postavitve informativnih in usmerjevalnih tabel)
6. Podsreda 3, Kukovičičev mlin (obnova oken)
7. Zavodnje 43, Kavčnikova domačija (obnova strehe)
8. Podvrh 24, Jazbečev kozolec (uspešna, končana obnova kozolca)
9. Vranje 6, Mickina hiša (v okviru arheloškega območja, obnova hiše)

4. Dokumentacija

Letno poročilo za leto 1998
Poročilo o akcijah v letu 1998

Kulturnovarstveno mnenje za UN Rakovec (občina Vitanje)
Kulturnovarstveno mnenje na izdelavo projekta gospodarskega poslopja Vrenska Gorca 12
Konservatorske smernice: Lipoglav, Iršičeva gorca
Konservatorske smernice: Robanov kot, Robanova kovačija
Konservatorske smernice: Grajska vas 29, obnova hiše
Konservatorski program: Čebine 3, Šrubarjev hlev
Konservatorski program: Strtenica 21, Sedovška domačija
Konservatorski program: Podsreda 3, Kukovičičev mlin
Konservatorski program: Podvrh 24, Jazbečev kozolec

Strokovne osnove za razglasitev kulturnega spomenika: Cerovec pod Bočem, Calska Gorca; Brezje 55, Kovačeva kovačija, Rovt pod Menino 19, Tomiškova kašča; Rovt pod Menino 21, Brčunov mlin; Šmiklavž 32, Ramšakova velika kašča; Lipje 29, Grilova domačija
Prostorski plani občin: Štore, Radeče, Rogaška Slatina, Šmartno ob Paki
Izpolnjevanje prijav za akcije 2000 (Homec 13, Rovt pod Menino 19, Rovt pod Menino 21, Šmiklavž 32, Podolševa 20, Strtenica 21, Dobrič 24, Okonina 11, Gorenje 7 (lastniki sami niso bili sposobni izpolniti prijave, zato je bila nujna pomoč konservatorke)

Vodenje lastne evidence in vodenje ZRD
Urejanje etnološke fototeke in diateke

5. Službena potovanja in izobraževanje

Udeležba na delovnih srečanjih etnologov konservatorjev: LRZVNKD 17. in 18. 3. 1999, ZVNKD Novo mesto 20. 5. 1999, MZVNKD Piran 8. in 9. 9. 1999, ZVNKD Gorica 28. in 29. 10. 1999
Udeležba na ekskurziji na Madžarskem 29. 9.–1. 10. 1999
Udeležba na strokovni ekskurziji ZVNKD Celje v Nemčiji 4.–8. 5. 1999

6. Razno

Opravljenih je bilo 362 terenskih ur in 358 računalniških ur
Članica komisije za ocenjevanje mladinskih raziskovalnih nalog
občine Celje
Članica uredništva Glasnika SED

Bibliografija

- T. Hohnec, *Vežilje iz Slovenske Bistrice*. V: Glasnik SED, št. 1/1999, Ljubljana, 1999.
T. Hohnec, *Mladinske raziskovalne naloge občine Celje*. V: Glasnik SED, št. 2/1999, Ljubljana, 1999.
T. Hohnec, *Strokovna ekskurzija etnologov konservatorjev na Madžarsko 29. 9.-1. 10. 1999*. V: Glasnik SED, št. 3,4/1999, Ljubljana, 1999.

Božena Hostnik

POROČILO O DELU ZA LETO 1999

Leto 1999 je bilo na področju etnološkega konservatorstva na Zavodu zelo pestro.

Naloge, ki sem si jih zastavila v delovnem načrtu za leto 1999, so bile v celoti izpolnjene in tudi presežene, saj je prišlo vmes precej nenačrtovanih zadev.

Etnološke akcije

Vodila sem šest etnoloških akcij:

- Koble 26 - celovita obnova hiše, prva faza (akcija je končana)
- Ravno 13 - celovita obnova hiše (akcija še ni končana)
- Repuš 13 - obnova strehe in nekaterih detajlov (akcija je končana)
- Zagaj 5 - obnova zidanega kozolca (akcija je končana)
- Polže 2 - celovita obnova hiše, prva faza (akcija je končana)
- Polže 5 - celovita obnova (rekonstrukcija) kašče (akcija še ni končana)

Z izvedbo akcij sem zadovoljna (razen v dveh primerih), saj so potekale brez težav in so bile zadovoljivo izvedene.

Konservatorski programi

Narejeni so bili štirje konservatorski programi, potrebni za potek akcij: Koble 26 - hiša, Ravno 13 - hiša, Repuš 13 - hiša, Zagaj 5 - kozolec.

Predlogi za razglasitev

Naredila sem predloge za razglasitev za naslednje objekte: Vrbje 47 - hiša, Ravno 13 - hiša, Koble 26 - hiša, Škarnice 1 - kovačija.

Konservatorska izhodišča

Izdelana so bila konservatorska izhodišča za naslednje objekte:
Vodule 18 - obnova mežnarije, Vrbje 47 - sanacija slamnate strehe, Ravno 13- začetek prenove, Zagaj 5 - sanacija strehe, Polže 5 - obnova, Zaloška gorica - mlin.

Evidenca etnološke dediščine

V zvezi z evidenco etnološke dediščine je še neraziskano območje občine Laško (poleg Sevnice in Žalca). Evidenca je zahtevno terensko delo, ki zahteva veliko časa. Zato sem organizirala delo na terenu s pomočjo študentk etnologije. Tako je delo steklo veliko hitreje, kakor bi ga zmogla sama ob svojem rednem delu. Naloge študentk so fotodokumentacija objekta in opis ter vnos lokacije na TTN 1: 5000. Kabinetno nato skupaj pregledamo vsak objekt. Sama izdelam valorizacijo, objekte, ki so zanimivejši, pa tudi sama pregledam na terenu. V kratkem času nam je tako uspelo pregledati skoraj dve tretjini terena in upam, da bomo v letu 2000 evidenco občine Laško končali.

Lokacijski ogledi

Veliko časa sem v letu 1999 porabila za lokacijske ogled. Opravljenih je bilo več kot 60 terenskih ogledov, ki so zahtevali tudi odgovore z dopisom (v nekaterih primerih tudi dva- do trikrat). Pretežni del ogledov je bil opravljen v občini Šmarje pri Jelšah, saj je ta občina ena izmed redkih, ki upošteva PUP in PIN. Od nas zahteva soglasja, tudi za posege v prostor, ki niso v domeni spomeniškega varstva, ker pa so objekti v kulturni krajini (ki jo je pred leti opredelil in zamejil naš Zavod), potrebujejo naše soglasje.

Izdelava prostorskih ureditvenih planov - PUP

V začetku leta sem sodelovala pri pripravi PUP za občino Radeče. Izdelala sem evidenco etnološke dediščine za področje Vrhovega. Ob koncu leta sem sodelovala pri izdelavi PUP za občino Šentjur.

Kozjanski regijski park

V letu 1999 smo precej sodelovali, vendar žal še ne v takšni obliki, kot bi si želeli. Pregledani so bili vsi objekti, ki so kandidirali na razpis za akcije v letu 2000. Ugotovljeno je bilo, da je kljub »uradni« evidenci na področju parka še nekaj belih lis (območje okrog Zagorja), ki jih bo treba pregledati, nato pa vpisati objekt v zbirni register dediščine.

V pripravi je konservatorski program za hišo Lesično 15, ki jo bomo začela obnavljati v letu 2000. Sodelovali smo pri začetkih revitalizacije domačije Vrenska gorca 12. Delno smo bili kot Zavod vključeni tudi v projekt Dokumentiranje in evidentiranje podeželske stavbne dediščine na primeru Kozjanskega regijskega parka.

Izobraževalne dejavnosti

Udeležila sem se štirih etnoloških ekskurzij, ki jih redno pripravljamo s kolegi iz drugih Zavodov. Potekala so na območju ljubljanskega, novomeškega, piranskega in novogoriškega Zavoda. Meseca marca sem se v Romuniji udeležila tudi simpozija o ljudski arhitekturi.

V maju smo na ZVNKD imeli strokovno ekskurzijo po Nemčiji. Maja sem kot predstavnica Zavoda z uvodnim govorom sodelovala na otvoritveni slovesnosti ob tednu gozdov na Boču.

Jeseni smo etnologi obiskali muzej na prostem v Budimpešti, kjer smo videli in izvedeli veliko novega. Prijetno smo bili presenečeni glede visoke stopnje ohranjenosti in kakovostne prezentacije objektov v muzejih na prostem.

Raziskovalni tabor

Jeseni je potekal raziskovalni tabor Podsreda 1999. Raziskovali smo etnološko dediščino jugozahodnega območja spominskega parka Trebče, ki doslej še ni bila evidentirana. Kot mentorica sem koordinirala delo dveh skupin. Po končanem taboru sem gradivo tudi uredila.

Študentska praksa

V avgustu je na ZVNKD opravljala študentsko prakso študentka I. letnika etnologije Saša Renčelj. Kot mentorica sem poskrbela, da je bila seznanjena s pravno ureditvijo službe, področjem dela, ki ga pokriva etnolog – konservator, elaborati, narejenimi na našem Zavodu, terenskim delom itd. Prakso je uspešno opravila.

Petra Škodlar

REVIJA ŠEGAVEC

Šegavec je revija, ki jo izdaja Študentsko etnološko gibanje. Z njo dajemo priložnost vsem, ki bi se radi preizkusili v pisanju. Prednost imajo članki z etnološko tematiko, recenzije in druga strokovna besedila, vendar pa bomo objavljali tudi potopise, vtise z ekskurzij,



članke o dogajanju na Oddelku in informativne članke. Sponzor naše revije je ŠOU Založba, ki nam je dala denar za dve številki revije. Naklada revije je 150 izvodov na številko.

V prvi številki so izšli le informativni članki (Članek o zgodovini društva ŠEG, informacije o štipendijah, informacije o delovanju knjižnice); članek o etnološkem večeru s češkim študentom Josefom in potopisni članek o Maroku. Zaradi manjšega števila člankov je prva številka bolj informativne narave in jo bomo delili zastoj. V drugi številki, ki bo izšla predvidoma konec maja, pričakujemo več člankov, ki bodo vsebovali tudi fotografije in slikovno gradivo. Druga številka se bo predvidoma prodajala.



OB ŠTEVILNIH NAGRADAH SLOVENSKIM ETNOLOGOM IN ETNOLOGINJAM



Lansko leto in na začetku letošnjega leta so nekateri slovenski etnologi in etnologinje dobili ugledna strokovna priznanja oziroma nagrade (poleg Murkovih nagrad/priznanj in Valvasorjevih priznanj, o katerih smo obširneje pisali že v lanskih izdajah Glasnika SED). Vsem naštetim iskreno čestita tudi naše uredništvo, v nadaljevanju pa objavljamo izseke iz utemeljitev.

Predsednik Milan Kučan je 24. novembra lani na posebni slovesnosti izročil dr. Vilku Novaku za bogato in ustvarjalno življenjsko delo v etnologiji srebrni častni znak svobode. Pri tem je predsednica Slovenskega etnološkega društva dr. Duša Krnel - Umek predlog za omenjeno odlikovanje utemeljila z besedami: »Etnologija, ki jo je razvijal profesor dr. Vilko Novak pri študiju na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, je bila predstavljena kot široka veda, ki daje znanje o različnih kulturah, ki so se razvile na Zemlji. Predstavljena pa je bila tudi kot ena osrednjih nacionalnih ved, ki daje globlje spoznanje o nas samih in v okviru naroda, ki mu pripadamo po jeziku in kulturi. Profesor dr. Vilko Novak je bil po drugi svetovni vojni prvi in dolgo časa edini profesor na Oddelku za etnologijo. Vendar je bilo znanje o stanju in dosežkih stroke v Evropi, ki ga je posredoval, ob srečanjih s tujimi profesorji in študenti povsem enakovredno. Poseben poudarek pri študiju

etnologije je bil na slovenski ljudski kulturi, ki je bila predstavljena kot sestava treh področij življenja: gmotnega, družbenega in duhovnega. Področja življenja so bila prikazana še po različnih slovenskih območjih: alpskem, osrednjeslovenskem, panonskem in sredozemskem. Temu konceptu je sledila usmeritev varovanja in preučevanja etnološke dediščine, ki so ga razvijali akademjska inštituta, muzejske in spomeniško-varstvene ustanove. Smer je sledila gojenju in razvijanju narodne istovetnosti, ki so jo evropski narodi z lastnimi nacionalnimi državami oblikovali v 19. in 20. stoletju. Široko dimenzijo narodnega je profesorju dr. Vilku Novaku dajala srečna povezava slovenistike in etnologije, kar je njegovim predavanjem etnologije dajalo globlji smisel o pomenu maternega jezika v našem življenju. Generacije študentov so tako dobile sistematičen, podroben in analitičen pregled slovenske ljudske kulture. Svojo ustvarjalno moč je izrazil v številnih delih, med katerimi sta dve temeljni za področje narodne etnologije: Slovenska ljudska kultura (1960) in Raziskovalci slovenskega življenja (1986).«

Pedagoški kolegij Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete na Univerzi v Ljubljani je za slovesno listino Univerze v Ljubljani predlagal dr. Zmaga Šmitka, ki je 3. decembra lani ob prazniku Univerze priznanje dejansko tudi prejel, a ne omenjeno listino, temveč vrednejše priznanje - zlato plaketo Univerze. Pri utemeljitvi zanjo so predlagatelji izhajali predvsem iz dejstva, da je dal pobudo in da je zaslužil za organizacijo odmevnih šestih Mednarodnih etnoloških poletnih šol oziroma simpozijev (MESS- Mediterranean Ethnological Summer School/Symposium) med letoma 1994 in 1999. S tem je prispeval naprecenljiv delež k uveljavitvi slovenske etnologije in kulturne antropologije v svetu.

Dr. Zmaga Šmitek, redni profesor za

neevropsko etnologijo in antropologijo religije na omenjenem oddelku, je kot predstojnik organizacijskega odbora in član mednarodnega znanstvenega sveta s svojim strokovnim znanjem, znanstvenim ugledom in organizacijskimi sposobnostmi nesporno najbolj zaslužen za nastanek in uveljavitev mednarodno najodmevnejšega projekta slovenske etnologije in antropologije doslej. MESS si je zamislil kot srečavanje predavateljev in študentov iz številnih evropskih univerz in možnost za preverjanje različnih metodoloških izhodišč ter najnovejših raziskovalnih dosežkov s področja etnologije in antropologije. Vsebinsko je simpozij/poletno šolo razdelil na tri tematske sklope: geografskega, metodološkega in predmetnega, v njihovo organizacijo pa vložil svoje bogate izkušnje in predvsem svojo znanstveno reputacijo doma in v tujini. Skupaj s sodelavci je povabil v Slovenijo najbolj uveljavljene raziskovalce in raziskovalke v mednarodnem merilu. Tako je na dosedanjih mednarodnih etnoloških poletnih šolah oziroma simpozijih MESS v Piranu sodelovalo več kot 50 predavateljev in predavateljic ter več kot 200 njihovih študentov in študentk iz 22 držav. Poleg tujih predavateljev in predavateljic pa so svoje raziskovalno delo redno predstavljali tudi slovenski etnologi in etnologinje oziroma antropologi in antropologinje. Tudi z združitvijo znanstvenega simpozija in šole je profesorju Šmitku uspelo MESS uveljaviti kot inovativno in zato mednarodno jasno razpoznavno institucijo, ki se opazno razlikuje od nepreglednega števila strokovnih simpozijev po svetu. Ustanovil je znanstveni forum, ki na mednarodno primerljivi ravni postavlja nova merila stroki in izobraževanju, kar dokazujejo tudi prvi poskusi posnemanja njegovega modela v Avstriji in Nemčiji. Tako je omogočil mednarodno primerjavo različnih metodoloških konceptov in raziskav, ponudil alternativno obliko



Nagrajenec prof. dr. Vilko Novak (levo dr. Ingrid Slavec Gradišnik, desno ga. Jadranka Šumi)

izobraževanja študentov, ustvaril možnosti za sodelovanje med različnimi etnološkimi in antropološkimi institucijami v Evropi in navsezadnje (so)izdal tri mednarodno odmevne publikacije (MESS 1, 2 in 3).

Ob 80-letnici Filozofske fakultete pa sta veliki priznanji Filozofske fakultete prejela dr. Vilko Novak in dr. Vitomir Belaj, ki sta pomembno pripomogla k razvoju Filozofske fakultete in njenih strok.

Prvemu smo dolžni zahvalo za njegovo znanstveno predanost ne le etnološkemu in slavističnemu, temveč tudi širšemu filološkemu in kulturnozgodovinskemu raziskovanju, pa tudi za njegovo pedagoško delo. Njegovo znanstveno delo, kot med drugim navaja tudi utemeljitev predloga za omenjeno nagrado, je bilo predstavljeno in ocenjeno precejkrat in bo zagotovo še predmet strokovnega kritičnega navdiha: izjemna bibliografija samostojnih in uredniških publikacij, razprav v znanstveni periodiki in zbornikih, kritičnih pretresov, priložnostnih zapisov, polemik, prevodov. Etnološka besedila se dotikajo vseh disciplinarnih področij: splošnih vprašanj, disciplinarne zgodovine, empiričnih

obdelav poglavij iz materialne, družbene in duhovne kulture Slovencev, etnološke kartografije. Nič manj številni niso tisti, ki odsevajo Novakov vsestranski interes za rodno pokrajino, njegovo ambasadorstvo med slovensko in madžarsko kulturo, spoštljiv dolg do svojih učiteljev in vzornikov, kritičnost pri obravnavah širših kulturnozgodovinskih vprašanj. Poleg vsega, kar je ostalo zapisano izpod njegovega peresa, pa se utegnejo v spominu izgubiti občudovanja vredne podrobnosti, s katerimi je v znanstveno delo vpeljeval iz leta v leto večje število študentov. Nekatere, danes kdaj pa kdaj pozabljene vrline znanstvenikov – kritičnost, razgledanost, filološka akribija, doslednost, zahtevnost po temeljnem znanju, sprejemljivost za argumentirano drugačnost, so zagotovo ostale vsaj v spominu, če že ne v praksi študentk in študentov pokončnega in strogega, predanega in neposrednega, skromnega velikega profesorja. Želimo, kot navaja utemeljitev, da bi ob nizu drugih priznanj, ki so mu bila podeljena, vendar jih je v svoji zadržanosti, a najbrž tudi nezaupljivosti do ceremonialov, priznanje Filozofske fakultete sprejel kot ponižno

oddožitev in hvaležnost študentov ter naslednikov za to, da nam je osvetlil mnogotere poti etnološkega spoznavanja in dopustil, da si vsak izbere svojo – tako kakor on sam. Navsezadnje je etnologijo uveljavil na univerzni ravni, jo nesramežljivo vpeljal v družbo humanističnih ved in Filozofsko fakulteto obdaril z dragocenim ter plodovitim pogledom nacionalne in primerjalne vede. Ne vemo, kakšna bi bila etnologija brez njega, takšna, kakršna je danes, pa je tudi plod njegovih prizadevanj.

Temeljni interes dr. Vitomirja Belaja, od leta 1988 zunanji predavatelj za komparativno mitologijo in (od leta 1993) etnologijo Evrope na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo, sicer tudi dekan Teološke fakultete Matije Vlačiča Ilirika v Zagrebu in redni profesor Filozofske fakultete v Zagrebu, je usmerjen k preučevanju zgodovine etnološke misli (zlasti pri Hrvatih), ljudske pobožnosti in verovanj, obenem pa tudi raziskovanje mitološkega ozadja slovenskih običajev. Izdal je več kot 150 pomembnih člankov, doma in v tujini, leta 1998 je v Zagrebu izšla njegova monografija z naslovom Hod kroz

godinu, mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja. Njegova predavanja na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo ljubljanske Filozofske fakultete pa so pomenila pomembno novost – predmet komparativna mitologija je bil uveden prvič, odkar je bil ustanovljen omenjeni oddelek, z njegovimi predavanji pa je postal študijski program vsekakor bogatejši. Od leta 1991 sodeluje tudi pri programu podiplomskega študija smeri komparativna mitologija, v okviru katere je že prevzel mentorstvo pri magistrski nalogi in doktorski disertaciji. Profesor Belaj pa ni pomembno pripomogel le k obogatitvi študijskega programa oddelka, temveč je s svojimi predavanji dobesedno navduševal in še navdušuje nove in nove generacije študentov. V svojih odličnih predavanjih študentom odkriva starodavna verovanja, šege in mite starih Slovanov ter jih seznanja z njihovo kulturno zgodovino, njegova predavanja pa so obenem tudi metodološki napotki za analizo in interpretacijo tovrstnega gradiva. S svojim znanjem in znanstveno preciznostjo je dr. Vitomir Belaj zgled mnogim študentom – bodočim raziskovalcem.

Znanstvenoraziskovalni center SAZU je zlati znak ZRC za leto 1999 podelil tudi antropologu dr. Borutu Telbanu, za

vrhunske znanstvenoraziskovalne rezultate, za delo, predstavljeno v knjigi *Dancing Through Time: A Sepik Cosmology*.

Za diplomsko nalogo **Grand hotel Union v Ljubljani: razvoj in družabno življenje v njem** sta njeni avtorici, **Maša Bizovičar** in **Barbara Šterbenc Svetina**, 9. februarja letos prejeli *fakultetno Prešernovo nagrado* za študente za leto 1999. Predlagatelj, red. prof. dr. Janez Bogataj in red. prof. dr. Božidar Jezernik, sta v svoji utemeljivi med drugim o nalogi, ki je bila izdelana v študijskem letu 1998/99, zapisala tudi to, da je razdeljena, tudi avtorsko, na dva dela. V prvem avtorica Maša Bizovičar podrobno predstavlja Grand hotel Union in njegovo vlogo v družabnem življenju Ljubljančanov od ustanovitve do druge svetovne vojne, v drugem pa govori Barbara Šterbenc Svetina o maškaradah v njegovi Veliki dvorani, in sicer v obdobju od 1906 do druge svetovne vojne. Naloga je opremljena z vrsto izčrpnih opomb, pregledom uporabljenih virov, literature, navedeni so informatorji, priložen pa je tudi vprašalnik, ki sta ga uporabili za zbiranje gradiva. Avtorici sta zbrali tudi veliko število slikovnih virov, ne samo pisnih, in jih vnesli v nalogo, vendar ne kot ilustracije, ampak kot gradivo, enakovredno besedilu in izrazni »jezik« hkrati. Avtorici sta izdelali izredno kakovostno raziskovalno nalogo, ki je glede

na svoj predmet **novost v stroki**. Tudi v širših medstrokovnih okvirih na področju družboslovja je naloga prva celovita etnološka in kulturnoantropološka raziskava hotela, okolja s specifičnimi življenjskimi slogi ter razmerji med gosti, zaposlenimi v hotelu in predvsem tudi prebivalci kraja. Vpetost hotela Union v življenjski utrip Ljubljane, vsakdanjik in praznike njenih prebivalcev odstira prvi del naloge, ki govori tudi o družbenem dogajanju na ravni zabave, prireditve, telovadnih nastopov, razstav in seveda skrbi ter odnosov do gostov. Maškaradi, najznačilnejšemu mestnemu ritualu v pustnem času, je namenjeno celo drugo poglavje. Tako skozi posamezne razvojne in tipološke modele maškarade spoznavamo pravzaprav tudi strukturo ljubljanskega prebivalstva glede na njegovo politično, družbeno in tudi družabno pripadnost. Avtorici sta pri oblikovanju diplomske naloge dosegli visoko stopnjo samostojnosti. Inovativnost je vidna pri podrobni rekonstrukciji naštetih, na prvi pogled drobnih in nepomembnih, slikovnih in pisnih virov, ki s poglobljeno analizo posredujejo pomembna spoznanja. Prav v zvezi z viri ni nepomembna pripomba, da v Grand hotelu Union seveda nimajo kakega urejenega arhiva. Zato so bili zbiranje gradiva, njegova analiza in interpretacija precej metodološko zahtevnost. Naloga je bila tudi javno predstavljena z zagovorom v Café teatru. Obiskovalci so do zadnjega kotička napolnili dvorano in med drugim smo lahko slišali tudi zagotovilo direktorja hotela, da bodo nalogo v letu 2000 natisnili v samostojni knjižni izdaji. Tako bomo dobili prvo celovito monografijo o hotelu Union, ki je ob zgraditvi leta 1905 pomenil enega največjih, najsodobnejših in najpopolnejših hotelov v jugovzhodnem delu Evrope, južno od Prage in Dunaja.



Etno večer 7.12.1999, razgovor z dobitnikom Murkovega priznanja prof. dr. Božidarjem Jezernikom, (foto: I. Keršič)

Marjan Dvornik

KULTURNO IN ETNOLOŠKO DRUŠTVO GALLUS BARTHOLOMAEUS IZ ŠENTJERNEJA

V soboto 10. aprila 1999 smo v muzeju na prostem pri kartuziji

Pleterje ustanovili kulturno in etnološko društvo Gallus

Bartholomaeus. Namen društva je ohranjati in razvijati kulturno ter etnološko izročilo Dolenjske.

V imenu društva smo hoteli zajeti osnovne prvine, ki zaznamujejo

Šentjernej kot kraj, in ljudi, ki živimo na tem območju. Osnovni prvini sta prav gotovo sv. Jernej

(lat. Bartholomaeus), patron šentjernejske župnije, in petelin

(lat. gallus), simbol in prepoznavni

znak naše občine in tudi našega društva. Naj poudarim, da je

lansko leto Šentjernej praznoval 750-letnico, ko je bil prvič

omenjen.

Ker je dejavnost društva zelo raznolika, imamo v njem tri sekcije: etnološko, kulturno in selekcijsko.

Čeprav je društvo Gallus Bartholomaeus zelo mlado, je priredilo že kar nekaj odmevnih prireditev:

29. maja smo predstavili prvega od večjih projektov, novo pasmo šentjernejskega petelina, ki se bo imenovala Gallus Bartholomaeus. Z vzrejo šentjernejskega petelina želimo poudariti simbol občine Šentjernej s kulturnega in etnološkega vidika.

23. junija je bilo na hipodromu v Šentjerneju kresovanje. Pomen kresovanja je predstavila Ivica Križ, etnologinja iz Dolenjskega muzeja.

24. junija s koncertom v pleterski gotski cerkvi, na katerem je nastopil oktet Adoramus iz Novega mesta, slovesno počastili dan državnosti.

22. avgusta 1999 smo v sklopu velikih kasaških dirk priredili »petelinjado '99«, petelinje dirke za veliko nagrado Pivke, d. d. Naj omenim, da je prvič na kasaških dirkah

zmanjkalo vstopnic.

Poleg omenjenih prireditev je naše društvo priredilo prvo slikarsko kolonijo, ki je potekala od srede, 18. avgusta, do nedelje, 22. avgusta 1999. Potekala je pod delovnim naslovom Šentjernej '99. Udeleženci so svobodno ustvarjali likovna dela po motivih iz narave in sakralnih ali profanih objektov iz okolice. Ker pa smo v kulturnem in etnološkem društvu Gallus Bartholomaeus začeli vzrejati novo pasmo šentjernejskega petelina, so udeleženci kolonije uporabili tudi ta motiv.

Svojo prvo slikarsko kolonijo je kulturno in etnološko društvo Gallus Bartholomaeus priredilo, da bi kulturno promoviralo svoje delovanje in da bi z navzočnostjo slikarjev med domačini in z razstavo del, nastalih v koloniji, širilo zanimanje za likovno umetnost in poglobljalo estetske vrednote slikarstva, hkrati pa naj bi s slikarsko kolonijo dali praznovanju občinskega praznika kulturni poudarek in popularizirali enega od najvidnejših simbolov občine Šentjernej, petelina.



Ustanovni člani društva Gallus Bartholomaeus. Od leve: Matej Rešetič, Stane Bregar, Jozica Medle, Simon Udvanc in Marko Vrhovšek (foto: FVS Marijan Hočevar)



Predstavitve nove sončne ure 25. avgusta. Pater Josip predstavlja novo sončno uro na parkirišču pri kartuziji Pleterje. (foto: FVS Marijan Hočevar)

Kolonije se je udeležilo šest priznanih, že uveljavljenih slovenskih slikarjev: Aleš Sedmak, Janko Orač, Marjan Skumavec, Jerca Šantej, Martina Koritnik Fajt, Jožica Medle in Drago Mom. Dela, nastala v slikarski koloniji, so predstavili na razstavi, ki smo jo odprli 25. avgusta 1999 v prenovljeni galeriji kartuzije Pleterje.

Pred otvoritvijo razstave je bila predstavitve nove sončne ure na pleterskem parkirišču. Sončno uro so izdelali pleterski menihi in jo tudi predstavili. Poudariti je treba, da je izredno zanimiva in vredna ogleda.

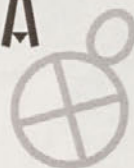
5. januarja 2000 smo na javni prireditvi predstavili koledniške skupine iz različnih krajev Slovenije, s čimer želimo ohraniti tako imenovano trikraljevsko koledovnje.

V kulturnem in etnološkem društvu Gallus Bartholomaeus želimo ohraniti kulturno izročilo naših krajev tudi ob vstopu Slovenije v Evropsko unijo, zato bomo temu posvetili posebno pozornost.



Koledovanje treh kraljev 2000. Na sliki je gost večera etnolog dr Boris Kuhar, ki je predstavil pomen koledovanja in praznika sv. treh kraljev. (foto: FVS Marijan Hočevar)

KMEČKO ŽIVLJENJE IN DELO KMETA NA KOZJANSKEM



Predstavitvi naše revije v časopisu

Večer se je prijazno odzval tudi

g. Franc Perc, ter nam v objavo

ponudil svoje avtobiografske zapise.

Objavljamo del zapisov iz širšega

poglavja o kmečkem življenju in

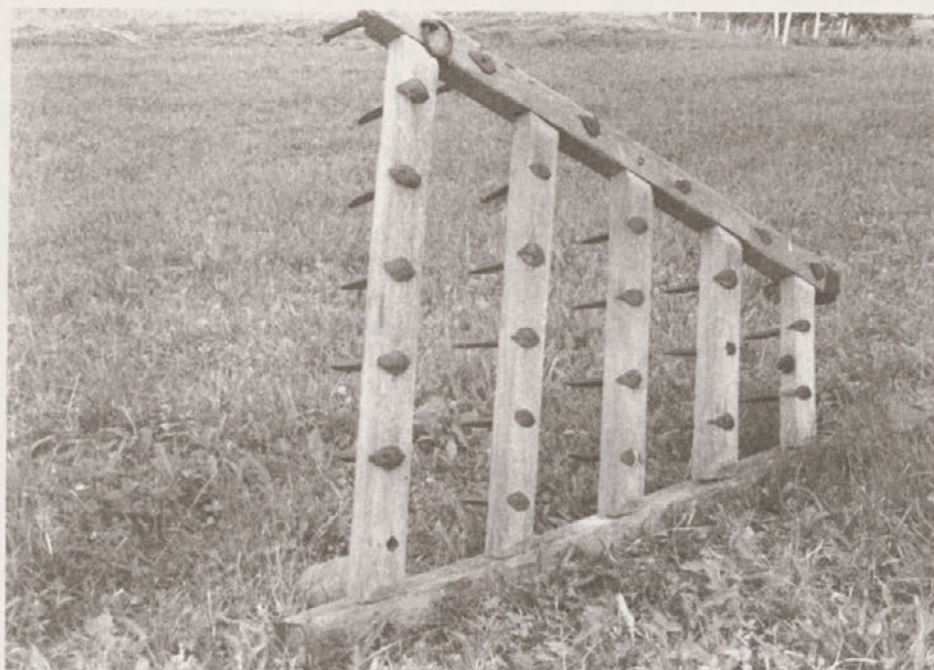
delu kmeta na Kozjanskem.

Z marcem se je začela sezona kmečkih del. Najprej kopanje vinograda, nato so prišli na vrsto travniki. Najprej so pograbil listje, ki je jeseni odpadlo s sadnih dreves ali ga je veter zanesel iz gozda, če je bil ta ob travniku. Listje so zvozili domov in ga uporabili kot steljo v hlevih. Krt, sicer spoštovana žival, čez zimo napravil na travniku mnogo krtin, ki jih je bilo treba »razgrniti«, da ne bi ovirale pri košnji.

To delo so opravili ročno z grabljami in motikami, v ravninskem predelu tudi z branami. To so bile travniške brane, železne, z gibajočimi zobmi, uporabljali pa so tudi navadne lesene njivske brane (Slika 1), tako da so med zobe vstavili veje črnega trna in jih z govejo vprego vlačili po travniku. Vse skupaj je bilo zelo zamudno in fizično precej zahtevno delo. Takrat je veljalo pravilo, »da kmetu nikoli ne zmanjka dela, če ga hoče videti«. Tako je komaj opravil delo v vinogradu in na travniku, že so ga čakale njive oziroma spomladanska setev. V spomladansko setev sta spadala setev ova in koruze ter sajenje krompirja in fižola. Za oves je bilo treba njivo zorati, posejati seme in ga z brananjem potisniti v zemljo. Več priprave so zahtevali koruza, krompir in fižol, saj so bili potrebni gnojne, oranje, brananje in setev. Čez zimo se je na gnojišču nagrmadilo veliko hlevskega gnoja, ki ga je bilo treba spomladi zvoziti na njive. To je bilo težaško delo, za prevoz so uporabljali kmečke vozove, na

katere so namestili do štiri metre dolge deske, dve vodoravno in po eno, širšo, vertikalno, na vsaki strani. Obenem je lahko peljal 2 do 2,5 m³ gnoja. Gnoj so natovarjali ročno, z gnojnimi vilami, ki so bile široke 25 cm, s štirimi rogli - zobmi, dolgimi približno 30 cm. Vile so bile nataknjene na 1,5 m dolgo palico (»štil« ali ročaj), tako debelo, da jo je odrasel človek lahko držal v roki. Delo je bilo razdeljeno tako, da sta eden ali dva natovarjala gnoj na voz, tretji pa je vozil na njivo. Voz so vlekli običajno voli, včasih tudi krave. Na njivi je voznik s posebnim orodjem, nasajenim na palici (to je bil železni kavelj z dvema upognjenima zoboma - imenovali smo ga »krugl«), gnoj metal na manjše kupe, oddaljene oddeljene 4-5 m po vsej dolžini njive. Naslednjo vrsto je naredil 3-4 metre stran, vzporedno s prejšnjo vrsto. Tako je razporedil gnoj po vsej njivi. Na dan so razvozili do 30 m³ gnoja. Če sta bila primerna vreme in setveni čas, so naslednji dan gnoj z »gnojnimi« vilami raztrosili tako, da je vsaka vrsta pokrila 3-4 m široki pas njive po vsej dolžini. Včasih so natrosili samo eno vrsto, da sta dva lahko začela orati, tretji pa je imel čas, da je natrosil naslednjo vrsto ... Oranje je bilo zelo počasno, ker je vlekla plug volovska vprega, ki jo je eden (včasih večji otrok) vodil in na koncu obrnil ter usmeril v novo brazdo. Plug je bil izdelan iz lesa in železa (slika 2). Osnovni drog, »dregel«, je bil lesen; to je bilo bukovo deblo debeline 15-20 cm, ki je moralo biti posebej upognjeno. Dolg je bil približno 1,5 m, prednji del je bil raven, tanjši in debel približno 10 cm, nekoliko ovalno obdelan, zadnja tretjina droga se je v krivini dvignila za kakšnih 10 cm in spet tekla v osi droga. Na zadnjem delu droga (»dregla«), ki je bil malo debelejši, so bili priviti železni deli pluga. Osnova so bili različni vezni in podporni železni drogi manjše debeline, trdo priviti z vijaki in objemkami na les. Na to železno ogrodje je bil privit »lemež«, trikotno železno rezilo (veliko približno 3-4 dm²), na katerega je bila pritrjena pločevinasta »deska«, na zadnjem koncu

droga pa sta bili priviti leseni ali železni ročici, obrnjeni nazaj in navzgor. S temi ročicami je orač med oranjem vodil plug. Nekoliko pred konico lemeža je bilo v drog vtaknjeno vertikalno železno črtalo. Črtalo je kot nož rezalo v zemljo, do globine predvidene brazde. Takoj za črtalom se je v zemljo zaril lemež, ta je imel na notranji strani (levi) okrepljeno železno vertikalno oporno steno, ki je drsela po zarezi, ki jo je naredilo črtalo. Desna stran lemeža je bilo nekako krilo, ki se je spredaj z oporno steno spojilo v obliki konice, na desno pa je bila oblikovana 3-4 mm debela pločevina, ki je spodaj luščila (odvajala) brazde od celine. Brazda, ki je bila široka približno 30 cm in 20 cm debela, je po lemežu zdrsela nazaj na desko, ki je bila zavita v spiralo navzven, in se odrinila in obrnila ter se naslonila na prejšnjo brazdo. Prednji del pluga je bil enoosni voziček, ki so ga imenovali kolce ali kocete, plužnice (slika 2). Osnova kocet je bila nosilna železna os, debeline približno 20 mm in dolžine 70 do 80 cm, na vsakem koncu osi je bilo nataknjeno leseno kolo s premerom okrog 50 cm. Na sredini osi je bila vertikalno pritrjena lesena plošča, debela 10-12 cm, približno 40 cm dolga in 20 cm visoka, z malim usekanim sedlom na zgornji ploskvi. Na spodnji tretjini vertikalne stene je bila vstavljena lesena letev, debela 2-3 cm, široka približno 10 cm in dolga 80 cm. Na spodnjem koncu te letve (oje) je bil pritrjen železni vlečni kavelj, za katerega je bila vpeta živina, ki je vlekla plug. Za povezavo med kocetom in plugom je bil posebej oblikovan kos ploščatega železa, dimenzije 2 cm po širini in 1 cm po debelini. Spodnji del je bil upognjen pravokotno z zavihanimi kraki, med kraki je bila enaka razdalja, kot je bila širina vlečne letve. Na vsak krak je bil skozi luknjo vstavljen en verižni člen. Zgornji del je bil upognjen lok z enakimi kraki kot spodnji del in z enim členkom na vsakem kraku, povezan s spodnjim delom. Na vrhu loka je bila luknja, skozi katero je bil vstavljen sornik, ki je imel v podaljšku verigo s petimi do sedmimi členki, debeline 5-6 mm.



Slika 1. Lesena brana

Veriga je bila dolga 45 cm. Skozi lok zgornjega dela je bil vtaknjen prednji, tanjši del lesenega droga pluga (dregla), ki je bil na koncu (40 cm) okovan, na zgornjem okovju pa je bil pritrjen železni kavelj za spoj med kocetom in zadnjim delom pluga. Verigo je orač zapel za kavelj in manj ko je bila veriga zategnjena, bolj je plug rezal globoko. Pomožno orodje je bila ob strani dregle vtaknjena »otka«. To je bil kos debele pločevine, ki je bila tako oblikovane, da se je lahko pritrdila na palico – ročaj. Z otko je orač med oranjem čistil črtalo, če se je na njem nabiral odrezan plevel ali gnoj. Lesenemu plugu je sledil železni plug (slika 3). Spomladanskem oranju oziroma setvi je sledilo brananje. Brane (slika 1) so bile vse do približno leta 1970 lesene, z vstavljenimi železnimi zobmi (klini). Brana je bila običajno izdelana iz suhega bukovega lesa. Stranice so bile debele približno 10 cm, obdelane v kvadratno obliko, dolge pa so bile približno 150 cm. Prečke so bile enake debeline in oblike ter s čepi (jezičnim spojem) spojene s stranicami. Prednja prečka je bila najkrajša (60–70 cm), zadnja pa najdaljša (120–130 cm). Med prvo in zadnjo prečko so bile še tri, prilagojene zahtevani razdalji in enakomerno razdeljene med seboj. V te prečke so bili vdeleni (vtaknjeni) železni klini, tako da so na spodnji strani prečke moleli iz nje približno 20 cm. Klini so imeli na zgornji strani železo, razkovano v trioglato, listu podobno glavo, ki je imela v sredini luknjico, skozi katero so lahko z žebli kline pribili in jih tako zavarovali proti izpadanju. Pri oranju so uporabljali

kot vprego vole, pri brananju pa krave ali drugo manjše govedo, to pa zato, ker je bila vleka lažja in je manjše govedo manj pohodilo zemljo. Brananje je imelo dva namena: prvič, zdrobiti brazdo in drugič, pokriti z zemljo posejano zrnje. Da so z brananjem zdrobili brazdo, so morali včasih vleči brano tudi trikrat po istem mestu, ker je bila ilovnata zemlja težko drobljiva. Pokrivanje semena z zemljo je bilo potrebno, ker so nekako do leta 1935 sejali žitarice in koruzo ročno, to pomeni, da so zrnje raztrosili (posejali). Pozneje so začeli sejati v vrste. Najprej so uporabljali tako

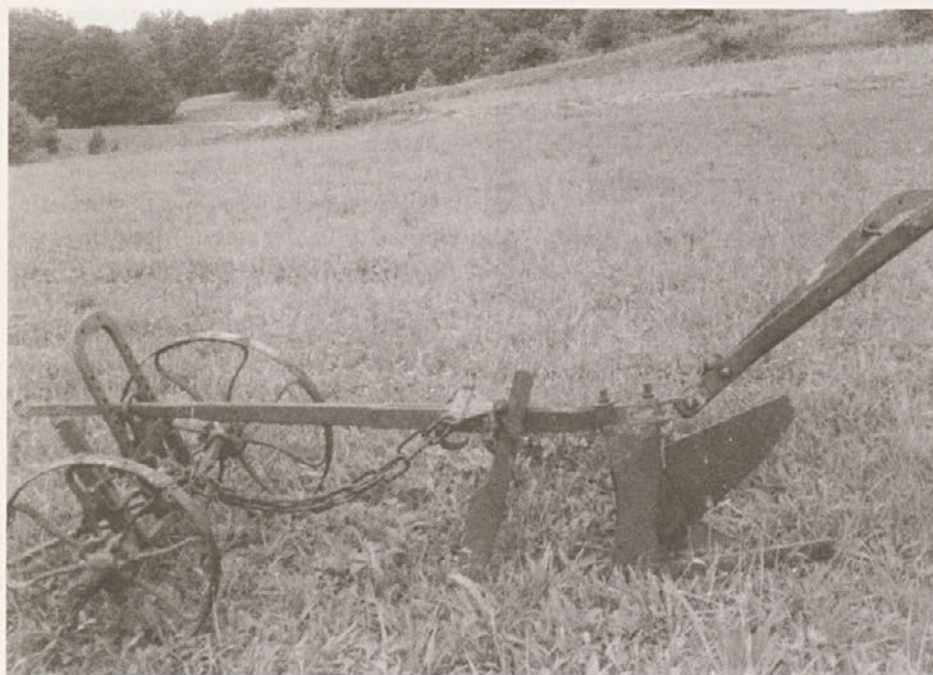
imenovani črtalnik, ki je bil podoben grabljam. Prečka je bila lesena gred, obdelana pravokotno, z mero 10 krat 10 cm in dolžino 130 cm. V to prečko so bili vstavljeni trije leseni čepi 50 cm narazen. Čep je bil nekako črtalo, spredaj ostro, zadaj pa široko 10–12 cm in 15 cm dolgo. Spredaj je bil v prečko vstavljen leseni vlečni drog, za katerega so vpregli vola ali kravo. Iz prečke sta štrleli dve ročici, s katerimi je običajno krmaril moški. Čepi ali črtala so se zarinili v zemljo in so pri vleki puščali za seboj jarek, globok 7–8 cm. V te jareke so nato ročno natrosili koruzo po 20–30 cm narazen. Nato pa so z motikami zagrebli zrnje. V vrste so začeli sejati zaradi lažjega okopavanja. Okopavalo se je seveda ročno, z motikami.

Tudi za krompir so zemljo dobro prebrnali (zdrobili) in nato krompir ročno posadili »pod motiko«. Takšno sajenje je bilo zelo zamudno in tudi fizično dokaj naporno. Močnejši je vsekoval (mahal) z motiko v zemljo in nato motiko malo pridvignil, da je lahko drugi (otrok ali ženska) vrgel krompir pod motiko. Z dvigom motike je zemlja pokrila gomolj. Vrste so delali prek ogonov, in ne po dolžini njive, in 40–50 cm narazen. Gomolje niso sadili cele, ampak so jih prej narezali na »šnite« (rezine). Ko so ženske rezale krompir za seme, so pazile, da so imele rezine vsaj tri »okice« (poganjke). Tako so iz vsakega gomolja dobile več rezin in vsaka je nadomestila pri sajenju en gomolj. Ostanke gomoljev so uporabili za svinjsko hrano.

Ko so začeli sejati v vrste koruzo, so tudi pri krompirju spremenili način sajenja, in sicer



Slika 2. Leseni plug in lesene kocete



Slika 3. Železni plug in železne kocete

so s plugom vrezali na vsakih 40 cm bolj plitko brazdo in v njo nametali krompir (20 cm narazen). Z naslednjo brazdo so prvo zasuli in odprli drugo.

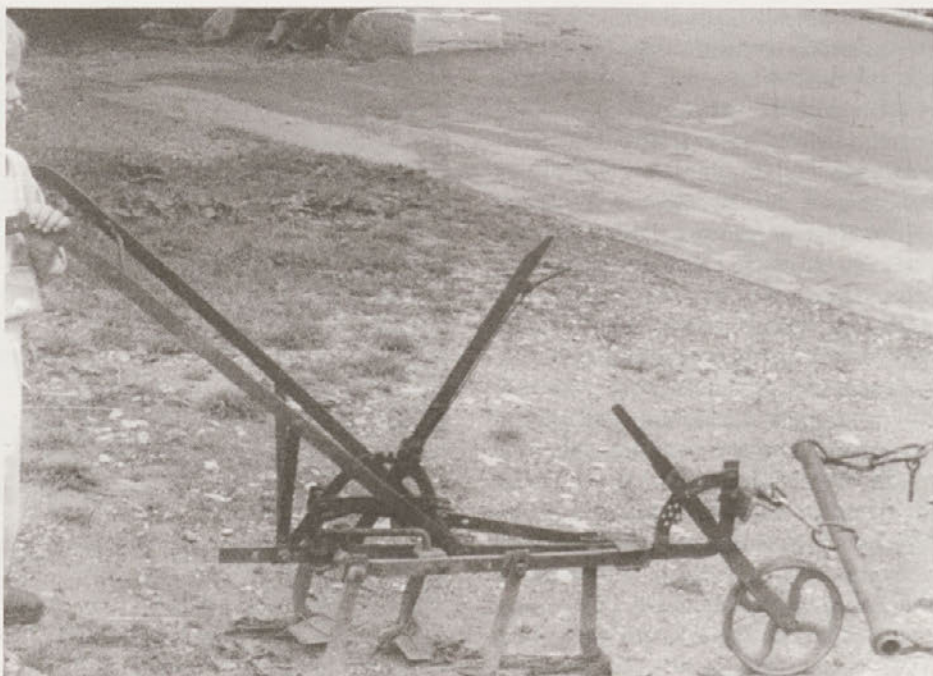
Ko so prešli na vrstno sajenje koruze in krompirja, je bila mogoča strojna obdelava, okopavanje in ogrebanje.

Najprej so se pojavili **leseni okopalniki**, katerih osnova je bil sredinski drog kvadratnega preseka (12 krat 12 cm) in približno 160 cm dolg. Na sprednjem koncu je bil kavelj za vleko, za njim pa vertikalno vstavljen železni stebriček debeline 1 krat 3 cm, na katerega je bilo na sprednjem koncu privito dvokrilno rezilo (motika), podobno lemežu pri plugu. Spodnji robovi tega rezila so bili ostri, ker so morali pri vleki seči 10–15 cm v globino in odrezati korenine plevela. Za tem sredinskim rezilom sta bili na osnovni drog priviti še dve stranski gredi enakega preseka, v vsako stransko gred pa sta bili vstavljeni po dve rezili (enostransko). Stranski krili sta bili gibljivi in ju je lahko upravljalec (orač) s posebnim drogom med delom razmikal do širine 50 cm in več. Ko so se rezila (motike) razmaknila, jih je vseh pet rezalo tako, da je bila celotna površina med dvema vrstama obdelana – okopana. Ročno je bilo treba obdelati le ostanek zemlje okrog rastline. S tem pa so prihranili precej ročnega dela in časa.

Po drugi svetovni vojni se je pojavil v Lesičnem kovač Jakob Perc, na katerega so sosedje skoraj že pozabili, saj je bil več let v Nemčiji. Bil je zelo spreten kovač, zato ga je moj oče vprašal, ali bi lahko napravil **okopalnik** (slika 4). Iz ploščatega železa je

napravil okopalnik, ki ga je bilo možno med vleko z ročaji regulirati v širino in globino. To je bil prvi **železni okopalnik** v naši okolici. Pozneje so se pojavili tovarniško izdelani okopalniki, ki so bili podobne konstrukcije, kot je bil naš. Kdo je koga posnemal, ne vem. Ker smo koruso okopavali dvakrat, je bila to velika pridobitev.

Kmalu se je pojavil še **osipalnik**, to je bil nekakšen plug, ki je rezal brazdo na obe strani in tako osipal koruso oziroma krompir. Kakor pri okopalniku je bila tudi pri osipalniku za vleko potrebna precejšnja



Slika 4. Okopalnik domače izdelave

moč, zato so za vprego uporabljali vola ali kravo.

Tudi krompir so najprej izkopavali ročno, z motikami, ko so ga sadili v vrste (riže), so to opravili z navadnim plugom, pozneje pa s posebnimi stroji, toda to je bilo šele po letu 1970.

Od skrbi, kako mu bo uspelo pravočasno opraviti vse spomladansko delo, si je moral kmet malo oddahnuti, zato se je veselil drugega največjega družinskega praznika v letu, velike noči.

page 8

dr. Zmago Šmitek

Architecture of Indian Stupa, its Symbolism and Range

In India, as well as in places which were still influenced by the Indian culture, different sects interpreted identical symbols in a very different manner. These sects, which were operating in the same time periods, had different religious and metaphysical orientations. The architecture of the *stupa* (*caitye*) therefore held more than one meaning. According to G. Tucci such interpretations may have been wholly arbitrary, but are nevertheless just as "real" and deserve a careful study. The "reality" of these interpretations lies in the fact that throughout centuries they were acknowledged by numerous believers who drew inspiration and spiritual guidance from them. The symbolism of the *stupa* is thus inexhaustible, and may take a researcher looking for connections between various meanings in different directions. The basic idea of the *stupa*, however, remains the vision of the "world mountain," the "world tree" or the "tree of life." This is further substantiated by written documents and also by the *stupas* themselves.

page 14

dr. Jana S. Rošker

Function and Methods of Propagandizing State Ideology in China - Comparison between the Traditional and the Modern

In her article the author analyzes traditional elements within the existing practice in the sphere of state or, better yet, political propaganda in the People's Republic of China.

Even in traditional China propaganda represented a means of forming opinions and behaviour of the Chinese population. The earliest available sources document the interest of Chinese emperors in realizing such goals. Throughout centuries these emperors tried to attain the loyalty and obedience of their subjects by employing political propaganda.

Confucianism, although marked by the assimilation of essential elements of Legalism, was officially elevated to the state doctrine during the period of the Han dynasty (206 B.C. - 220). It had kept this function in all later periods of the empire. Its teachings, which emphasized status, respect, "proper" behaviour and obedience, served the needs of the bureaucratic state which needed subjects who placed great value on official hierarchy. Another attractive aspect of Confucianism, among other things, was the fact that it preserved and further developed social ethics which had developed in China even before the era of Confucianism. Chinese emperors therefore felt no need of introducing a new ideology; Confucianism turned to be an ideal means of propaganda which built upon the existing moral principles, conveying the necessity to respect and to remain loyal to legal

authorities.

Such propaganda can also be termed as reaffirming the cultural values of China. Its most effective tool was spreading the influence of the state to all spheres of life. In order to achieve this emperors leaned on educated civil servants who mainly came from landowner clans. Contemporary methods of propaganda employed by the People's Republic of China are therefore not inventions of the "socialist" totalitarian régime, but often contain elements of traditional methods of advertizing the doctrine and indoctrination of Confucianism.

The article analyzes historic and cultural reasons for the fact that after assuming control the Chinese Communist Party was offered multiple opportunities of propagandizing its own ideology; it was able to draw upon traditional, well-tested methods of the state Confucian indoctrination as well as upon modern means of propaganda by using centralized mass media.

page 18

Ralf Čeplak Mencin

Greetings to the Year of the Dragon 4357

The author tries to relativize the transition into the year 2000 which was celebrated by the majority of the world's countries a short while ago. This transition is but a convention, merely the result of the use of the Gregorian calendar. The author substantiates his opinion by citing the story about different calendars which used to be, or are still, in use. As an example

of a different calendar which deviates from the seemingly generally valid model of the western civilization he mentions the Chinese calendar which is used by a quarter by the world's population. In his article Čeplak discusses in detail the origin, development and contents of this calendar, describing customs celebrated on the Spring Holiday - the Chinese New Year. In this manner he tries to illustrate the richness of our planet reflected in great cultural diversity and in one's respect for this diversity.

page 26

Wang Huiqin

The Art of Chinese Calligraphy

In her article the author, who practices the art of calligraphy herself, explains the process of calligraphy, how it has developed since the period of the first Chinese dynasties, the importance of this Chinese art for traditional Chinese painting and for the development of Chinese characters. She also discusses the importance of calligraphy in everyday lives of every Chinese, and its strong connection with other art forms. Finally, she discusses its popularity in the past as well as the present.

page 30

*dr. Maja Milčinski**Yūgen, Aware, Wabi and Sabi in the Motifs of Japanese Aesthetics*

Two important concepts of Japanese aesthetic are the traditional Japanese style of painting and the influence of Chinese painting, which clearly reflects the influence of Buddhism. The concept of beauty in Japan is also connected with the nature around Kyoto. Until the second half of the 19th century Kyoto was the capital of Japan and as such also the center of Japanese culture. The author is of the opinion that Japanese art is mainly connected with the questions of the heart (soul); a number of notions from aesthetics, namely those that continue to express aesthetic aspects, constitute the literary opus of Japan. One of these is the aware, the "oh" feeling which actually denotes the author's capability of finding great and basic meaning in ordinary things, and also his or her capability of conveying these feelings to the reader. Another important expression from the 8th century is the yugen, which can be sometimes defined as mystery, depth, and which suggests transcendental beauty, beauty beyond the material, existing on another plane of reality; a reader can reach this plane through a work of art. Traditional literary criticism often uses the term sabi as well. The word implies the feeling of peace within loneliness; some perceive it only as a more familiar form of the more aristocratic yugen. In the traditional tea ceremony the wabi denotes a special connection with the teachings of Buddhism, but at present also refers to exterior phenomena. It is an imperfection which contains no thought of imperfection.

page 33

*Vlado Šlibar**Traveler Alma Karlin*

Aside from the collection of objects once owned by Alma M. Karlin the Celje Regional Museum has in its possession also an extensive collection of her postcards. Since most of the postcards contain descriptions of what they represent, this collection of more than 400 postcards represents a kind of travelog illustrating Karlin's journeys around the world. If a postcard contains a place name in Chinese or Japanese characters, she often added the name of the place as well. A series of postcards from the same locality is numerized.

The first series of such postcards dates from the period when Alma Karlin studied in London. It consists mostly of postcards written to her mother in Celje from London, England.

There are only two postcards from her journey through Sweden and Norway; they illustrate a scene from a Lapp camp in Skansen, Sweden. Very extensive, on the other hand, is the collection of postcards from her travels around the world; most of these postcards are from Japan nad India.

This interesting collection enables a fairly accurate reconstruction of Karlin's travels and places where she stopped. Since she has not left a diary of her journeys these postcards, a herbarium containing descriptions of different plants from South

Sea Islands, and Popotne skice (Travel Sketches, a feuilleton published in the Cillier Zeitung) are the only aids which help us define the course of her travels around the world.

page 37

*Jernej Mlekuž**The four stories in this travelog occurred during the author's kayak trip through Nepal*

They describe situations in which the actual, or only seeming, superiority of a person from the developed, Old World is transformed into feelings of historically and economically conditioned collective guilt and arising doubt in the rationality of one's actions. The article does not analyze, comment upon, or moralize, but attempts to convey the situations often encountered by travelers, tourists, or researchers of "non-European cultures. Such situations not only shape and form the understanding of and the relationship toward "others," but makes us reflect upon ourselves, us and others, as well.

page 40

*Maja Lambergar**The Position and Role of Women in Jordan*

The process of rapid changes, and severe contradictions which accompany this process, have greatly affected the women of Jordan. In comparison with the past period of several decades life is much easier for them. On the other hand, however, they are still bound by traditional restrictions. The demands of everyday lifestyle, official politics, viewpoints and values of an individual and the entire society have created a complex, sometimes also puzzling, web which affects women's thoughts, emotions, actions, hopes and prosperity.

By mid-1980's most citizens of Jordan experienced a considerable improvement of their income, standard of living, and available services. Such data, however, can be misleading since a family was able to survive with only one salary until several years ago. A woman who worked outside her home denoted a poor family. The only exception were highly educated women whose employment was a matter of prestige. Better income per capita resulted in new needs of the Jordan population so that, in the long run, higher wages do not necessarily denote a higher standard of living. According to certain data one fourth of the Jordan population lives with less than minimal income sufficient for survival.

Preliminary results of a 1996 survey on living conditions in Jordan indicate that as far as education is concerned parents have greater expectations for their daughters than for their sons; the only exception is a college degree. Aside from this, traditional expectations still prevail, especially when men spoke about how

active women should be outside their homes. Almost every second man was of the opinion that women should not be involved with politics nor conduct a business. Every third man does not like it if a woman drives a car or works as a volunteer; every fifth man thinks women should not be allowed to vote. Very surprising, however, is the fact that a considerable percentage of women supports these opinions. Most people of both sexes strongly oppose to independent life for women. Women, on the other hand, clearly feel that their freedom of movement is limited. Every second woman cannot see a doctor by herself, every third is not allowed to shop on the local market or visit her relatives living nearby. These conditions and way of thinking change according to women's level of education.

Women's clothing culture indicates that traditional values are still very much present. Most women cover their heads, more than one half wear the long "jilbab" or the traditional "thobe" which hide their body shapes. Some cover their hands and faces as well. Head covering, however, implies different messages. Numerous university students started to cover their hair, conveying that their head covering symbolizes their deliverance from family oppression, and is simultaneously a symbol of a developed cultural authenticity.

Family opinions on the choice of partners changed drastically. Most families feel that their daughter's decision about her partner should take precedence over family wishes. Most families hope that their daughter will have married at least by the time she is twenty, and 80 % of them do not want a relative to marry their daughter.

Let me emphasize that officially women as citizens of Jordan have equal rights as men. The official status of Jordan women is based on the concept of Islam that women are "equal, but different." Social roles of men and women are different. The royal family actively participates not only by preserving, but also by creating tribal values. The man, an Arab Beduin (only 2% of them are still actual nomads), is the cultural ideal. Hospitality, honor, independence and loyalty to a group are simultaneously a weakness and a virtue. Women are the carriers of honor, and their virtues are of utmost importance when man's honor is concerned. Women are ideologically connected with the state (i.e. with the royal family) and have always been

connected with their relatives. Women's organizations, if political, are not welcome. Members of welfare organizations, serving mostly the needs of women such as sewing or gardening for the poor, are mostly women from the middle or the higher classes. In the last decades the primary goal of women's organizations has been to make it possible for women to take part in politics. Activities in these organizations are mainly led by women conducting a religious "training" which concerns women's affairs and family ideals. Such activities are thus the springboard for political engagement outside one's family and one's circle of relatives. All political activities of the 1980's were carried out in the name of Islam. Restoration of Islam was more or less supported by the state and by the royal family. Women should acquire religious and political education, but according to their specific role - to be good wives and mothers. In spite of this, the women of Jordan found a new meaning in expressing themselves within these religious sanctions and the traditional division of roles between the sexes. For a number of them the Islamic movement denoted a new kind of public freedom outside the web of the patriarchal family. Within the confinements of her Islamic robe a young woman is physically mobile, educated, capable of choosing her (Moslem) husband, work and friends beyond the control of her family. For a woman a modern Islamic robe denotes

a new freedom in public. Women who must and wish to work demonstrate their good and honest intentions by wearing such robes. Through these garments women express their allegiance to Islam and its lifestyle, but also the fact that they are able to combine work and religion.

The royal family of Jordan plays a double role. On one hand it has to demonstrate its liberal views following the example of its allies and donors in the West, showing the world that the state of Jordan treats all its citizens on an equal basis. On the other, however, it has to prove that it is a legitimate Islamic, Arabic country, building a modern state which will be perceived as authentic by the others. One of the paradoxes of Jordan lies in the fact that the state, which is symbolically a very "masculine" one, greatly depends on the presence of women in the public sector. Female university students, for instance, have become part of the state apparatus, contributing to the handsome average and demonstrating the status of women in a very visible manner.

Let me finally stress the fact that the women of Jordan enjoy better health care than in the past, have a better access to education than their mothers, and equally contribute to the development of their country. Since traditional viewpoints still prevail in many areas, coloring the mentality and views of numerous individuals, men, women, families and the entire community alike, women are still not equal to men in many social areas. Traditional views are reflected in numerous laws and state regulations, especially in family code which is the domain of the sharia (Islamic code). Women and their organizations still have a long way to go to build a better society and to attain progress which will benefit to men and women alike. Because of all the discrepancies between the state patriarchy and the state feminism the women of Jordan are paying a high price. On one hand a good mother is only the one who does not work outside her home, on the other women are "invited" to help and work on creating a better society and to rise the standard of their families. The amount of women's work has thus doubled.

Despite all the changes Jordan has experienced, and despite its liberal laws, its society remains patriarchal. A patriarchal family gives an assurance of economic growth and emotional fulfillment within the mutually independent roles of both sexes.

page 49

Gregor Erjavec

Tibet in Word and Picture

The exhibition of books and photographs of Tibet, opened at the Slovene National and University Library in September 1999, tries to present to the Slovene public at least a part of the ancient, unique and spiritually exceptionally rich Tibetan culture which can be found in the archives of the Library. Together with a bibliography on publications about Tibet, its culture and religion, the text in the catalogue illustrates individual and very diverse publications about this outstanding country. Aside from artistic photographs by Matjaž Krivic, sensitively capturing the magic of the vast Tibetan plains and the faces of people living at the top of the world, the author also exhibited fourteen original religious and ritual objects from Tibet. These objects, kept at the Goričane Museum in Ljubljana, date from the period between the 16th and the 19th centuries.

On of the goals of the exhibit was also the wish that in Tibetan religious values which advocate tolerance, peacefulness and compassion for all living creatures, we can find answers in our search for peaceful planetary coexistence.

page 54

Magda Persič

Acculturation of the N'coakhoe Ethnic Group and the Kuru Development Trust

In her article the author writes about the process of acculturation of the Basarwa in relation to the Kuru Development Trust (KDT). The Basarwa, also called Bushmen or Sans (since 1993), belong to the N'coakhoe ethnic group living in the western part of the Kalahari desert in Botswana. The Kuru Development Trust developed with the merger of different government and non-government programs which began to operate in Botswana after its independence. Their goal is to protect the Botswana minority population, which consists of the Sans. These programs had been incorporated into the Remote Areas Development Project, but most of them did not include protection of the Bushmen rights. Due to the pressure from other parts of the world and of human rights fighters the government of Botswana concluded the Remote Areas project, replacing it by the Income Generating Services Project. Its main object is to stimulate the population of remote areas, consisting mostly of Bushmen, to lead independent, self-sufficient lives also in the present, changing living conditions. The program of the KDT organization, whose seat is in D'Kar, is based on new orientations and is looking for the best ways to acculturate the N'coakhoe within the new, consumer society. The leaders of the organization and its experts are of the opinion that the reason for the lack of success of this program is partly the specific "particular cultural aspect" of Bushmen which has been neglected so far. The future of the KDT as a leading or model organization of this kind is doubtful since its program is based on independence of Bushmen who, on the other hand, do not view it as indispensable. Ethical aspects of changing or molding smaller ethnic groups according to the "general and only valid" ideals of superior ethnic groups thus remain a burning question even in the twenty-first century...

page 63

dr. Julia Elyachar

Masters without Craft, Apprentices without Masters: properties of mastery in three Craft Workshops in Cairo

Masters without Craft, Apprentices without Masters: Contested Authority in Cairene Workshops Under the Reign of the Free Market. This paper links the micropolitics of relations between apprentice and master in the city of Cairo to global processes that created the "informal economy" in Egypt: the massive transformation of property relations in Egypt followign a decade of circular migration to the Arab Gulf states, and championing of the informal economy on the part of international organizations (IOs) and NGOs. It examines what happens to the categories of master and apprentice when workshops become alienable property and microenterprises funded by IOs and NGOs replace the workshop in discourse about the future of Egypt. What happens to the idea of apprenticeship when workshops are bought and sold as property? Does "apprenticeship" retain any meaning when master means boss rather than master of the trade? Is a microenterprise funded by loans from IOs or NGOs a workshop? The paper addresses these questions through analysis of contestation between master and apprentice in three workshops of one neighborhood of Cairo: one run by man who trained through the apprenticeship system; another run by a "buyer in" as an investment; and another run by a college graduate in debt to World Bank financed microenterprisie lending programs.

page 72

Jože Hudales

František Fojt and His Collection of African Art at the Velenje Museum

František Fojt, a Czech sculptor, is one of important European experts on Africa art. Since his first trip to Africa in 1991 he travelled through many African countries. He was familiar with East Africa, where in 1961 he settled down in Kenya, Nairobi. František Fojt was born in 1900 in Tabor, and died in Celje on August 31, 1997 as victim of a tragic car accident, only several days after he had donated his precious collection to the Velenje museum. His collection of African art comprises more than one thousand items and in the largest of its kind in Slovenia. One can see a number of items made by his students from the Kenyatta College in Nairobi as well as numerous other items: weapons, musical instruments and various objects for everyday use. The largest part of the collection are undoubtedly traditional African artefacts: wooden ritual sculptures - fetishes, an interesting puppet theatre from Congo, and especially the wonderful collection of masks from various African tribes from East Central and West Africa.

page 80

dr. Ivan Šprajc

Astronomy in Mesoamerica

The article is a brief synthesis of the author's research of astronomy in Mesoamerica. The author first describes the history of astronomy as a science, then discusses in detail the history of the research on the calendar and astronomy in the pre-Spanish cultures of Mesoamerica. He writes about the astronomic basis for the calendar, the importance of the sun, moon, eclipses, planets, stars, constellations and other sky phenomena, explaining astronomy in Mesoamerica as described in codes, monumental inscriptions and sources from the period after the Spanish conquests. He also analyzes astronomical properties of architecture, results of researching temples, their characteristics, and hypotheses on their importance. He concludes by explaining important research conclusions based on the analysis of alienation in architecture, by writing about the people who had possessed the most sophisticated knowledge about astronomy, and the complex social role astronomy had in the Mesoamerican society. He is of the opinion that the archaeoastronomy of Mesoamerica is a very relevant part of anthropological sciences, for it enables us to globally understand how the societies in Mesoamerica functioned and developed throughout history, but also the general processes of cultural evolution.

page 95

Maja Rijavec

***Salesian Missionaries and two Slovene
Salesian Missionaries
among the Jívaros in Ecuador (Outline
of the Salesian Missionary
Activities between 1925 and 1943)***

The article, which deals with the topic mentioned in the title mainly from the theoretical point of view, is based on literature, letters and newspaper sources, and on the reports from the letters of two Slovene Salesian missionaries; these letters were published in the Salezijanski vestnik newspaper between 1925 and 1943. The author first explains missionary work and lifestyle, then describes missionary work of Slovene Salesian priests in a given time period. This is followed by an extensive analysis of Salesian missionary work in South America, especially in Ecuador, by the description of the Jivaro Indians, and by the outline of the journey undertaken by both missionaries from Slovenia, Bogomil Trampuž in Dionizij Vrhovnik.

page 102

dr. Blaž Telban

***Para Brillar la Pinta (To Clear One's
Head)***

In the course of his research of Columbian ethnic groups between 1985 and 1987 the author decided on a planned field research of the influence of hallucinogenic substances, narcotic drugs and stimulatives on shamans and other participants in ritual ceremonies, and on their dreams. He centered his attention on yaje, a hallucinogenic drug, and participated in a yaje séance. The article first defines shamanism as a form of belief among hunters, explains the choice of the research area, and briefly outlines the way of life of ethnic groups living in the area. This is followed by the description of the events leading to the author's encounter with yaje - preparation of the drug, introduction to the seance, and his experience of the event.

page 105

Breda Pivk

The Bambu Kuning

The author writes about one of her most exciting experiences in Bali, her encounter with the ritual practice of the Bambu Kuning group. Activities of this organization with over 28.000 members are centered in Singaraja, a town in northern Bali. While group sessions of the organization try to develop the potential of group dynamics, healing and an exchange of experience, most of its activities emphasize the individual. According to the author the Bambu Kuning organization is but a point of contact of locally organized groups whose structure continues to change with regard to new knowledge and the development of individual members. One of its more important functions is also social application of newly-attained spiritual knowledge, especially within the existing local tradition. Ritual practices of this group are proportionally new, building upon traditional religious principles. Standard commands and prohibitions, which refer to various deities and demons in classical Hinduism, have been in the Bambu Kuning practices replaced by man as individual and by developing his or her own potential. The techniques practiced by the members serve to develop personal protection, activate powers necessary for healing oneself as well as others, and to continuously develop the four basic principles. The first principle teaches that god is the only teacher, experienced by each individual in a different manner. In order to realize oneself one needs to practice the love of god, of oneself, and of all living creatures; in practice this is demonstrated by how much true harmony an individual is capable of generating in everyday life.

The article, part of the author's B.A. thesis titled Bali -Ritual Culture, describes the author's encounters with and experiences of the Bambu Kuning ritual practices, among which is also the day of initiation.

page 111

dr. Rajko Muršič

"World Music": Marginalized Worlds between Exploitation and Emancipation

Music production from the United States of America and western Europe comprises the largest proportion of the world's popular music; these countries are also the largest exporters of such music. Yet this economically dominant "western" music production, supported by the media industry, has not yet entirely suppressed and destroyed local, traditional music. It is true that in many places older, traditional music, along with the musicians performing it, is often shoved aside or has even completely vanished, but on the whole such traditional music responded to new challenges by new, creative ways of adapting to them, and by infusing popular music with traditional elements. Even though tape production in the countries of the so-called "third world" has not been incorporated into statistical analyses of the profit of multinational gramophone companies, its quantity is far from negligible. The process of adapting traditional music to popular tunes, however, started long before the 1980's when the "World Music" trademark was invented.

Acceptance and transformation of popular music styles is often used as a weapon of emancipation. Reggae and rap are two styles in popular music which are used by "colored" peoples throughout the world as their answer to colonizational, economic and cultural pressures. In his article the author writes about rock/pop music played by the Aboriginal peoples of Australia, which very effectively illustrates how the popular music of today affects local, so far marginalized communities which are starting to awaken and become increasingly more confident.

page 120

Darja Hoenigman

Between Traveling and Anthropology

In the following article the author describes two days in the Ambonwari village in the East Sepik Province in Papua New Guinea. Her notes and observations are combined with extracts from professional literature. She wishes to point at the difference between travelling and anthropology, which depends only on the length of fieldwork, but also in the depth of engagement and depth of knowledge of the subject on one's purpose and aims as well as on one's previous education and knowledge about neighbouring linguistic groups.

The article describes the authors arrival at the village, we can learn about the spirit houses and the way of mourning. The author then writes about the village wise man, about the villagers beliefs and the role of Christianity in their everyday life, their views on other inhabitants in the area, and about one of the two village healers, etc.

page 126

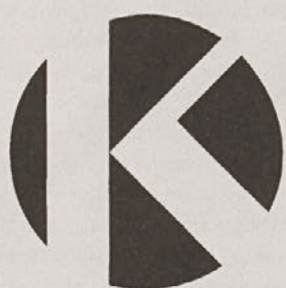
dr. Svanibor Pettan

Selected Aspects from the Treasury of Experience from non-European Countries

The author writes about some of his instructive experience from his research journeys around the world between 1982 and 1992. His B.A. paper, which he obtained from the Zagreb University, was based on the research of Zanzibar (Act One); his M.A. studies at the Ljubljana University were based on a research journey through Egypt (Act Two); finally, he concluded his Ph.D. studies in Baltimore, USA, with a dissertation on Kosovo (Act Three). He also discusses fund-raising for conducting research outside of one's own country, the relation of mentors toward "foreign" topics, and obstacles and how to solve them in the field. On the basis of this experience, as well as better living and research conditions at present, he is in favour of broadening the thematic and methodological ethnomusicological concept in Slovenia.



- ČEPLAK MENCIN RALF, kustos, Muzej grad Goričane, Slovenski etnografski muzej
- DVORNIK MARJAN, kulturno in etnološko društvo Gallus Bartholomaeus Šentjernej
- ELYACHAR JULIA dr., Ljubljana
- ERJAVEC GREGOR, bibliotekar, NUK, Ljubljana
- GARTNER LENAC NADJA, kustodinja, Tržiški muzej
- GNILŠAK IDA, višja kustodinja, Čebelarski muzej Radovljica
- HABINC MATEJA, mlada raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL
- HOENIGMAN DARJA, samostojna prevajalka, Ljubljana
- HOHNEC TANJA, konservatorica, ZVNKD Celje
- HOSTNIK BOŽENA, konservatorica, ZVNKD Celje
- HUDALES JOŽE mag., direktor, Muzej Velenje
- HUIQIN WANG, akademska slikarka, Ljubljana
- KOTNIK VLADISLAV, dipl. soc. kult. in prof. filoz., Ljubljana
- LAMBERGER K. MAJA, dipl.etn in kult. antrop. ter prof.soc., Cirkovce
- MENCEJ MIRJAM, mag., mlada raziskovalka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL
- MILČINSKI MAJA, dr., Oddelek za filozofijo FF UL
- MLAKAR ADAMIČ JANA, kustodinja, Zasavski muzej Trbovlje
- MLEKUŽ JERNEJ, mladi raziskovalec, Inštitut za slovensko izseljenstvo ZRC SAZU
- MURŠIČ RAJKO, dr., Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL
- PERC FRANC, upokojenec, Maribor
- PERŠIČ MAGDA, kustodinja, Notranjski muzej Postojna
- PETTAN SVANIBOR, dr., Glasbena akademija, Ljubljana
- PIVK BREDA, dipl.etn. in kult. antr., absolv. soc. kult., Ljubljana
- PORENTA TITA, kustodinja, Tržiški muzej
- RIJAVEC MAJA, absolv. etn. in kult. antr. ter španskega jezika, Ljubljana
- ROGELJ ŠKAFAR BOJANA, kustodinja, Slovenski etnografski muzej
- ROŠKER S. JANA, dr., Oddelek za azijske in afriške študije FF UL
- ROŽENBERGAR ŠEGA TANJA, kustodinja, Muzej novejšje zgodovine Celje
- ROŽMAN HELENA, kustodinja, Kozjanski regijski park
- SMERDEL INJA, mag., direktorica, Slovenski etnografski muzej
- STANONIK MARIJA, dr., višja znanstvena sodelavka, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
- ŠIFRER BULOVEC MOJCA, kustodinja, Loški muzej Škofja Loka
- ŠKODLAR PETRA, štud. etn. in kult. antr., Ljubljana
- ŠLIBAR VLADO, višji kustos, Pokrajinski muzej Celje
- ŠMITEK ZMAGO, dr., Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL
- ŠPRAJC IVAN, dr., višji znanstveni sodelavec, Prostorskoinformacijski center ZRC SAZU
- TELBAN BLAŽ, dipl. etn., Etnogalerija Skrina, Ljubljana
- TORKAR TAHIR ZDENKA, kustodinja, Muzej Jesenice



KRKA

KRKA d.d., Novo mesto

zahvala za pomoč

pri delovanju Slovenskega etnološkega društva

RAZPIS

*za podelitev Murkove nagrade
in Murkovih priznanj za posebne
dosežke v etnologiji na
Slovenskem za leto 1999*

Na podlagi pravilnika o podeljevanju Murkove nagrade in Murkovih priznanj za posebne dosežke v etnologiji na Slovenskem, ki je bil sprejet na občnem zboru SED 7. aprila 1999, objavljamo razpis za podelitev nagrade in priznanj za leto 1999.

Pri predlogih upoštevajte naslednja temeljna izhodišča za podelitev nagrade in priznanj:

Nagrado in priznanja prejme posameznik ali ustanova, ki s svojim delom prispeva k uveljavljanju slovenskih etnoloških spoznanj in spoznanj tujih etnologij o Sloveniji. Nagrado ali priznanja lahko prejmejo domači ali tuji strokovnjaki s področja etnologije, domači in tuji posamezniki, ki na tem področju delujejo ljubiteljsko, oziroma posamezne strokovne in ljubiteljske ustanove in društva (2. člen pravilnika).

Med posebne dosežke v etnologiji na Slovenskem štejejo (3. člen pravilnika):

- za podelitev Murkove nagrade*
- Izjemni etnološki znanstveni in raziskovalni dosežki posameznikov, skupin ali ustanov,*
 - Dosežki, ki jih zaokroža življenjsko delo posameznikov*

- za podelitev Murkovih priznanj*
- Dosežki na področju etnološke vede na Slovenskem (ali o Sloveniji) v preteklem letu.*

Predloge bo pregledala in ocenila komisija za Murkove nagrade in na posebni svečanosti podelila po eno nagrado in eno ali več priznanj.

Podpisane predloge z utemeljitvijo pošljite do

15. septembra 2000

Naslov:

Slovensko etnološko društvo
Komisija za Murkova priznanja
Metelkova 2
1000 Ljubljana

NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA

č 121

II 131 829₂₀₀₀



900100730,1/2

COBISS

Slovensko etnološko društvo, Metelkova 2, 1000 Ljubljana

