

MONITORISH

XVI/2 • 2014

Revija za humanistične in družbene vede

Journal for the Humanities and Social Sciences

IZDAJA:

Alma Mater Europaea - Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana

PUBLISHED BY:

Alma Mater Europaea - Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities

Monitor ISH

Revija za humanistične in družbene vede / *Journal for the Humanities and Social Sciences*
ISSN 1580-688X, številka vpisa v razvid medijev: 272

Uredniški odbor / *Editorial Board*

NADA GROŠELJ (jezikoslovje), MATEJ HRIBERŠEK (antični študiji),
KARMEN MEDICA (socialna antropologija), JURE MIKUŽ (zgodovinska antropologija),
TADEJ PRAPROTNIK (teorija družbene komunikacije), TONE SMOLEJ (primerjalna književnost),
CIRILA TOPLAK (politologija), JOŽE VOGRINC (medijski študiji)

Mednarodni uredniški svet / *International Advisory Board*

ROSI BRAIDOTTI (University Utrecht), MARIA-CECILIA D'ERCOLE (Université de Paris I - Sorbonne,
Pariz), MARIE-ÉLIZABETH DUCROUX (EHESS, Pariz), DAŠA DUHAČEK (Centar za ženske studije, FPN,
Beograd), FRANÇOIS LISSARRAGUE (EHESS, Centre Louis Gernet, Pariz), LISA PARKS (UC Santa Barbara)

Revija je vključena v bazo dLib.si - Digitalna knjižnica Slovenije.

Revija je vključena v mednarodni bazi / *Abstracting and indexing*

ANTHROPOLOGY PLUS, IBZ - INTERNATIONALE BIBLIOGRAPHIE DER ZEITSCHRIFTENLITERATUR

Glavna urednica / *Editor-in-Chief*

MAJA SUNČIČ

Lektor za slovenščino / *Reader for Slovene*

MILAN ŽLOF

Lektorica za angleščino / *Reader for English*

NADA GROŠELJ

Oblikovanje in stavek / *Design and Typeset*

MARJAN BOŽIČ

Tisk / *Printed by*

Littera picta d. o. o., Ljubljana

Naslov uredništva / *Editorial Office Address*

MONITOR ISH, Kardeljeva ploščad 1, 1000 Ljubljana, Tel.: + 386 5 933 30 70

Založnik / *Publisher*

Alma Mater Europaea - Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana / *Alma Mater Europaea - Institutum Studiorum Humanitatis, Ljubljana Graduate School of the Humanities*

Za založbo / *For publisher*

LUDVIK TOPLAK

Korespondenco, rokopise in recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. / *Editorial correspondence, enquiries and books for review should be addressed to Editorial Office.*

Revija izhaja dvakrat letno. / *The journal is published twice annually.*

Naročanje / *Ordering*

AMEU-ISH, Kardeljeva ploščad 1, 1000 Ljubljana, tel. 059333070

E-naslov / *E-mail*: maja.suncic@gmail.com

Cena posamezne številke / *Single issue price*: 6,30 EUR

Letna naročnina / *Annual Subscription*: 12,50 EUR

Naklada: 200

<http://www.ish.si/publikacije-ish/monitor-ish/>

© *Alma Mater Europaea - Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana

Revija je izšla s podporo Javne agencije za knjigo RS in Študentske organizacije Univerze v Ljubljani.

J A K

JAVNA AGENCIJA ZA KNJIGO REPUBLIKE SLOVENIJE
SLOVENIAN BOOK AGENCY

Kazalo / Contents

MISLITI INTERVJU / THINKING THE INTERVIEW

- VLADO KOTNIK 7-44
Misliti intervju: k epistemologiji neke intersubjektivne terenske metode (1. del) / *Thinking the Interview: On the Epistemology of an Intersubjective Field Method (Part I)*

VEČNOST RIMEJKA / THE INFINITY OF THE REMAKE

- ERIK TOTH 47-65
Večnost rimejka / *The Infinity of the Remake*

V ISKANJU IDENTITETE / IN SEARCH OF IDENTITY

- TADEJ PRAPROTNIK 69-100
Identiteta v medgeneracijskem komuniciranju / *Identity in Intergenerational Communication*

- MARIJANCA AJŠA VIŽINTIN 101-126
Od kod prihajajo otroci priseljenci in čemu? / *Where Do Immigrant Children Come From and Why?*

- POLONA OZBIČ 127-158
Obred pokopa ob smrti bližnjega družinskega člana: kateri dejavniki žalujočim stisko lajšajo in kateri jo otežujejo? / *The Funeral Ritual for a Deceased Relative: The Factors Which Respectively Decrease and Increase the Distress of the Bereaved*

POJMOVNE PODOBNOSTI VII.-VIII. / CONCEPTUAL SIMILARITIES VII-VIII

- KARMEN MEDICA 161-169
Primordializem : instrumentalizem v študijah o etničnosti / *Primordialism v. Instrumentalism in Ethnic Studies*

KARMEN MEDICA 171-180
Avtohtonost : alohtonost v kontekstu etnično-manjšinske
problematike / *Autochthony v. Allochthony in the Context of Ethnic
and Minority Issues*

SEVERNA OBZORJA / NORTHERN HORIZONS

NADA GROŠELJ 183-184
Pompeji Maje Lundgren / *Maja Lundgren's Pompeii*

MAJA LUNDGREN 185-200
Pompeji. Odlomki / Pompeii. Excerpts

MISLITI
INTERVJU

VLADO KOTNIK¹

Misliti intervju: k epistemologiji neke intersubjektivne terenske metode (1. del)

Izveček: V članku je predstavljena problematika razumevanja in izvajanja intervjuja kot prevladujoče oblike empiričnega kvalitativnega raziskovanja. Uveljavlja se interdisciplinaren pogled na epistemologijo te specifične intersubjektivne terenske metode, čeprav se predpostavlja, da je antropološka znanost metodo intervjuja kot načina terenskega zbiranja podatkov in informacij bržčas pripeljala do najbolj diferenciranih rab in sofisticiranih osmislitev. Rdeča nit besedila je nenehna prilagodljivost, spremenljivost in zamenljivost subjektivnih in objektivnih pozicij, ki jih v intervjuju vzpostavljata raziskovalec in informator. Da bi lažje razumeli fluidno, fleksibilno in priložnostno skonstruiranost tega interpersonalnega razmerja v intervjujski situaciji, avtor predlaga osem perspektiv, utemeljenih na uveljavljenih teorijah nekaterih nosilnih mislecev s področja družboslovja in humanistike, ki so lahko v pomoč pri refleksiji položajev, vlog, investicij in početij obeh protagonistov intervjujskega dogodka: performativna perspektiva, izhajajoča iz teorije govornih dejanj (John L. Austin); polifonična perspektiva, utemeljena na teoriji izjavljanja (Oswald Ducrot); interpelacijska perspektiva, razvita na podlagi teorije ideologije (Louis Althusser); diskurzivna perspektiva, podprta s teorijo oblasti (Michel Foucault); psihoanalitična perspektiva, osrediščena okrog teorije nezavednega (Sigmund

¹ Dr. Vlado Kotnik je docent za področje socialne antropologije in predavatelj medijskih študijev na Oddelku za medijske študije Fakultete za humanistične študije Univerze na Primorskem v Kopru. E-naslov: vlado.kotnik@guest.arnes.si.

Freud); etnografska perspektiva, okronana s teorijo refleksivnosti (Pierre Bourdieu); mnemonična perspektiva, osnovana na teoriji spomina (Maurice Halbwachs); dramaturška perspektiva, oprta na teorijo interakcije (Erving Goffman). Naj intervju vzamemo kot raziskovalno metodo, specifično družbeno srečanje ali kot serijo nalog, ki jih uresničujeta raziskovalec in respondent, je jasno, da gre pri vsakem intervjuju za edinstven dogodek specifičnega človeškega stika in komunikacije.

Ključne besede: intervju, terensko delo, raziskovalne metode, etnografija, antropologija

UDK: 165:001.891

Thinking the Interview: On the Epistemology of an Intersubjective Field Method (Part I)

Abstract: The paper presents the complex issue of understanding and conducting an interview as the predominant form of empirical qualitative research. The epistemology of this particular intersubjective field method is viewed from an interdisciplinary perspective, despite the assumption that the interview method as a means of collecting data and information has been brought to the most differentiated uses and sophisticated reflections by the anthropological science. The red thread of the text's argument is the constant adaptability, changeability and interchangeability of the subject and object positions which are established by researcher and informant in an interview. For an easier grasp of the fluid, flexible and circumstantial construction of the particular interpersonal relationship within an interview situation, the author proposes eight perspectives, based on well-established theories of some important thinkers in the field of the social sciences and humanities, which may be helpful in reflecting on the positions, roles, investments, and doings of the two protagonists within an interview situation:

performative perspective, derived from the theory of speech acts (John L. Austin); polyphonic perspective, based on the theory of enunciation (Oswald Ducrot); interpellational perspective, developed on the basis of the theory of ideology (Louis Althusser); discursive perspective, underpinned by the theory of power and authority (Michel Foucault); psychoanalytic perspective, centred around the theory of the unconscious (Sigmund Freud); ethnographic perspective, capped by the theory of reflexivity (Pierre Bourdieu); mnemonic perspective, grounded on the theory of memory (Maurice Halbwachs); dramaturgical perspective, supported by the theory of interaction (Erving Goffman). Whether the interview is taken as a research method, a special social encounter or a series of tasks to be performed by interviewer and interviewee, it is clear that each and every interview is a unique event of specific human contact and communication.

Key words: interview, fieldwork, research methods, ethnography, anthropology



Uvod

Teško si je zamisliti kakšno resno družboslovno ali humanistično raziskovanje brez terenskega dela oziroma kvalitativnega zbiranja podatkov, saj je to eden najpomembnejših postulatov pridobivanja empiričnih podatkov, informacij, znanj, pričevanj, izpovedi in ljudske vednosti v nekaterih znanostih, denimo v socialni ali kulturni antropologiji, etnologiji, folkloristiki, sociologiji, ustni zgodovini, lingvisti, socialni in kognitivni psihologiji. Intervju je postal prevladujoča oblika kvalitativnega raziskovanja, toda zdi se, da je antropološka znanost metodo intervjuja zaradi notranjih potreb discipline in zu-

nanjih zahtev raziskovalnega okolja prignala do najbolj diferenciranih rab in sofisticiranih osmislitev. Bržčas tudi zato, rečeno z antropologinjo Ireno Šumi, *“ker je nerazrešljivo razpeta v krog zvrstne identičnosti subjekta in objekta”*.² Intervju je v nekaterih intelektualnih tradicijah postal tako uveljavljeno metodološko orodje, da je pri številnih znanstvenih rabah, zlasti pa pri psevdoznanstvenih aplikacijah (npr. v trženju izdelkov in storitev, oglaševanju, organizacijskih vedah ipd.) večinoma docela razrešen sleherne epistemološke nesamoumevnosti glede svoje temeljne družbene skonstruiranosti. Namen tega članka je zato enemu najbolj uveljavljenih metodoloških pristopov v družboslovju in humanistiki pridati preciznejšo konceptualno markacijo in epistemološko refleksijo. Dolgo časa je nad terenskim delom in z njim povezano etnografijo, katere intervju je eden od konstitutivnih elementov empirične eksekucije raziskovanja, imela primat antropološka znanost. Terensko delo in iz njega izhajajoča izdelava etnografije še danes veljata za bistvo antropološkega raziskovanja in sta konstitutivna elementa antropološkega metodološkega instrumentarija. Etnografija je za socialne in kulturne antropologe to, kar je laboratorij za biologe in kemike, kar je observatorij za astronome, kar je arhiv za zgodovinarje, kar je anketna raziskava za sociologe, kar je notno gradivo za muzikologe, kar je gledališka predstava za teatrologe, kar je kavč za psihoanalitike. Etnografija, ki se pogosto, čeprav ne povsem točno, enači z uveljavljenim antropološkim metodološkim postopkom *“opazovanja z udeležbo”*, temelji na preprosti ideji, da je razumevanje tega, kaj ljudje počnejo, in kako to, kar počnejo, sami razumejo, najboljše preveriti na način neposrednega opazovanja njihovih početij na kraju samem, kjer potekajo njihove prakse, ter sprotnega preverjanja videnega s pomočjo pogovorov, pomenkov bodisi med samo

² Šumi, 2000, 9.

akcijo opazovanih bodisi ob posebej določenih situacijah za pogovor. Pogovor z ljudmi je hrbtenica etnografskega raziskovanja. Na ta način je možno z ljudmi vzpostaviti takšno vrsto zaupljivega ali blizkega oziroma do neke mere že kar "intimnega" odnosa, ki raziskovalcu omogoča poglobljen in večplasten uvid v njihovo družbeno realnost. Ta metodološki imperativ je bil v preteklosti pospremljen s predstavo, da je za takšen kvalitativen uvid potrebno daljše časovno obdobje antropološkega spremljanja ljudi pri njihovih vsakodnevnih opravilih ali profesionalnih praksah. Žal je ta metodološka zahteva po časovno dolgotrajnejšem in socialno nepretrganem bivanju raziskovalcev med ljudmi kot njihovimi objektiviranimi subjekti proučevanja danes čedalje manj mogoča, in to ne le zaradi spremenjenih razmer akademskega dela na univerzah in raziskovalnih inštitutih, ampak tudi zaradi znatne razširitve antropološkega raziskovanja na nove terene, ki takšnega vsakodnevnega in sistematičnega spremljanja ne omogočajo. Prav princip dolgotrajnega opazovanja z udeležbo na terenu so antropologi namreč dolgo časa imeli za identitetni simbol svoje discipline; torej kot nekaj, po čemer se antropologija bistveno razlikuje od vseh drugih humanističnih in družbenih znanosti.³ Spoznanje, da antropologi čedalje težje delujejo v skladu s tem tradicionalnim metodološkim imperativom, je bilo pospremljeno z velikim nelagodjem in se je zato izteklo v intenzivno iskanje ter preizpraševanje nove postkolonialne "antropološke identitete". Omenjene omejitve so zahtevale premislek nekaterih metodoloških prilagoditev klasičnega antropološkega terenskega dela. Glavna prilagoditev danes praviloma najdeva dokaj "varen metodološki pristan" v kombinira-

³ Za podrobnejšo seznanitev gl. Stocking, 1983; Clifford, 1983, 118–146; Fabian, 1983; Clifford & Marcus, 1986; Clifford, 1988; Hammersley & Atkinson, 1992; Van Maanen, 1995; Michrina & Richards, 1996; Amit, 2000; Brown & Dobrin, 2004; Bernard, 2011 in 2012; Bernard & Ryan, 2010.

nju različnih formaliziranih oblik empiričnega raziskovanja, od krajših bivanj, diskontinuiranega spremljanja terena, izvajanja različnih vrst intervjujev znotraj ali "zunaj terena" (denimo pri delu v institucijah, delovnih organizacijah ali družinskih miljejih), zbiranja življenjskih zgodb, beleženja pričevanj, visoko strukturiranih pomenkov tipa vprašanje-odgovor, neformalnih konverzacij do mimobežnih izmenjav med nepredvidenimi srečanji. Če pristanemo na ta novi eklektično sestavljeni epistemološki imenovalci v antropologiji, lažje razumemo trditve nekaterih naprednih antropologov, da se fotografski atelje, klub poslušalcev gramofonskih plošč, filmski studio, gejevski bar, ulica prodajalk ljubezni, televizijska oddaja, radijska postaja, uredništvo časopisa, oglaševalska agencija, tekstilna tovarna, visokotehnološko podjetje, virtualni svet spletnega portala ali interaktivna raba mobilnega telefona ne razlikujejo veliko od klasičnih terenov. Toda tovrstni novi antropološki tereni za disciplino niso pomenili le metodološkega izziva, ampak so postali podlaga za kreiranje številnih novih antropoloških "laboratorijev", tj. družbenih prostorov, iz katerih v zadnjih desetletjih vznikajo številna nova spoznanja, pomembna za razumevanje delovanja današnjih in preteklih družb ali njihovih posameznih regionalno ali lokalno določenih okolij.

Danes se znamenita antropološka terenska metoda izvaja zelo prilagojeno, zlasti v obliki neformalnih, nestrukturiranih, polstrukturiranih ali celo zelo strukturiranih intervjujev, zaradi česar bi bilo treba ponovno premisliti subjektne in objektne pozicije, ki definirajo intervjujsko situacijo in iz katere nato raziskovalci konstruirajo zgodbo o svojih objektiviranih subjektih proučevanja. Raziskovalci s pomočjo te metode proučujejo človeške skupnosti, družbene situacije, kulturne lege človekovega bivanja in udejstvovanja ter zbirajo podatke o njih. Zabeležen in na ustrezen analitski način ovrednoten kolektiviziran rezultat te terenske izkušnje je etnogra-

fija. V antropološki znanosti danes etnografija pomeni oznako za vsako raziskovalno delo, ki prinaša izvirne empirične podatke, pridobljene na način kvalitativne metode terenskega opazovanja z udeležbo, ki pa se večinoma izvaja s pomočjo intervjujev. K prevladi intervjujskega pristopa je prispevalo bržčas tudi razočaranje nad kvantitativnimi metodami, ki so dolgo prevladovale v družbenih znanostih. Danes raziskovalne intervjuje uporabljajo mnoge discipline družbenih in humanističnih znanosti, zaradi česar so postali po svoji perspektivi in praksi sila raznolika metoda.

Ponovno si zastavljamo že večkrat postavljena vprašanja, denimo, kdo je subjekt in kdo objekt v raziskovalnem intervjuju; kaj je subjektna in objektna pozicija znotraj intervjujske situacije; kaj obsega intervjujska situacija; v kakšnem kontekstu se nekaj izreka; kako razumeti naracijo individualnih življenjskih zgodb oziroma individualnih izpovedi in kasnejšo tendenco raziskovalcev po njihovi kolektivizaciji in generalizaciji; kakšne so pasti kreiranja imaginiranega intervjujskega teritorija; kako prepoznati robove pomenov izrekanja; kako povezati izrečene artikulacije z zamolčanimi gestami, mimiko; kako lokalizirati točko pogleda v terenskem intervjuju; kje je pri vsem tem raziskovalčevo mesto in njegov pogled; kako je lahko življenjska zgodba, pričevanje ali osebna izpoved nekega intervjuvanca oziroma informatorja objekt pertinentne analize; kako je možna konsistentna interpretacija subjektivnega posredovanja tovrstnih izrek in življenjskih pripovedi. To je le nekaj vprašanj, ki si jih postavljamo v razmislek.

Mnogi raziskovalci, ki v svojih terenskih zasegih z instrumentom etnografije običajno raziskujejo zakonitosti skupinskosti, s katero so ponavadi povezani pojmi etničnosti, rasizma, drugih kultur, drugih družb, družbenih skupin, kulturnih repertoarjev ipd., se velikokrat premalo zavedajo tega, da njihov terenski pogled na družbeno skupinskost najpogosteje in najverjetneje temelji na pogostokrat pona-

vljani izvršitvi biografske metode, v kateri zasledujejo življenjsko zgodbo ali izsek življenjske pripovedi enega posameznika oziroma posameznice. Lahko bi celo vztrajali na tezi, da sleherno proučevanje družbene skupinskosti pravzaprav temelji na individualnih oziroma separiranih življenjskih naracijah. In današnje izvajanje kvalitativnega terenskega dela v obliki intervjujev je predvsem to – nabor individualnih življenjskih pripovedi. Te so torej nekakšne raziskovalne enote v nadaljnjem procesu obdelave, analize in interpretacije empirično pridobljenega gradiva. Naš namen tukaj je torej pogledati na samo mikroraven tovrstnega intervjujskega raziskovanja, v katerem se srečata iz oči v oči dve osebi, raziskovalec/zbiralec/vpraševalec (izpraševalec)/intervjujoči in informator/pripovedovalec/respondent/intervjuvanec. Ukvarjamo se z interpersonalnim razmerjem in učinki, ki jih to razmerje sproži, v intervjujski situaciji med raziskovalcem in informatorjem oziroma med subjektivnim in objektivnim pozicioniranjem, ki ga vzpostavljata v intervjuju. Pri teoretizaciji intervjujske situacije kot epistemološke dileme razumevanja in izvajanja terenskega raziskovalnega dela imamo pravzaprav opraviti s strategijami mišljenja tistih ključnih pojmov, ki bistveno determinirajo družbeno polje vsakega iz oči v oči utemeljenega človeškega razmerja. Prispevek tako predstavlja nekoliko drugačno branje teorije intervjujske situacije in teorije subjekta.

Refleksija intervjujskega načina zbiranja oziroma pridobivanja empiričnega gradiva kaže na pomembnost percepcije koncepcij, ki jih razkriva takšna raziskovalna praksa, npr. relacije med subjekti, interpersonalno oziroma intersubjektivno razmerje, intervjujska situacija, razmerje med subjektom in objektom intervjuja, pomen govornih dejanj, vloga singularnega govornega dogodka, vloga pozicij izrekanja, transformacije in komodifikacije v izreki itn. Proces pridobivanja življenjske zgodbe, spominov ali podobnih osebnih izrek neke konkretne osebe z vidika nekaterih aspektov naracije in oblik

verbalizacije ne predstavlja le življenjske zgodbe kot produkta naracije, temveč zlasti razkriva način pripovedovalčevega oziroma informatorjevega vzpostavljanja odnosa do raziskovalca, do konkretne intervjujske situacije, do intervjujske dejavnosti nasploh, do tega, kako se življenjska zgodba gradi v interpersonalnem razmerju med raziskovalcem in informatorjem, in seveda do lastne življenjske zgodbe, torej do osebne zgodovine in osebne izreke. Proces transformacije in transpozicije subjektivnih osebnih doživetij v intervjuju kot relativno formalizirani obliki medčloveške socializacije na raven naracije pomeni gonilno silo delovanj subjekta.

Misliti subjektivnost in objektivnost intervjujske situacije

Vodilno vprašanje tukajšnjega premisleka je, kako deluje subjekt kot objekt intervjujske situacije. To vprašanje kajpak terja preciznejšo formulacijo: kako deluje subjekt kot "subjekt v naraciji" (pri zbiranju življenjskih zgodb, biografski metodi, metodi ustne zgodovine, etnografskem pristopu, psihološkem intervjuvanju ipd.) v različnih okoliščinah in razmerah, ki jih postavlja interpersonalno razmerje intervjujske situacije, in kako gesto naracije lastne življenjske zgodbe prilagaja skozi momente njene produkcije. To vpraševanje je del širše in zelo kompleksne dileme, ki je bistveno zaznamovala podobo in epistemološko ozadje filozofije zadnjih nekaj stoletij, in zadeva vprašanje meja in razmerij med subjektom in objektom. Premislek geste pridobivanja singularne življenjske zgodbe, pričevanja ali izpovedi je odprla eno bistvenih dilem, kaj je v intervjuju kot specialni metodi kvalitativne raziskovalne prakse subjekt in kaj objekt proučevanja. Zdi se, da je intervjujska situacija polje nekakšne dvorezne sopostavljenosti in zapletene izmenjave subjektivnih in objektivnih pozicij. Gre za to, da se informator ali pripovedovalec za raziskovalca kot naslovnika naracije vselej kaže v vsaj dvojni vlogi: raziskovalec se mora zavedati, da ima pred sabo

najprej nekoga, za katerega bi lahko trdili, da je subjekt, še več – je subjekt v naraciji; a istočasno mora ta subjekt obravnavati kot objekt svojega raziskovanja. To pomeni, da je prisiljen, če hoče vzpostaviti analitski diskurz do izrečenega, subjektu vnaprej pripisati tudi njegovo objektnost. Ta objektnost pa ne nastane sama od sebe, torej za raziskovalca ne sme biti samoumevna ali permanentna. Zdi se, da jo rodi prav intersubjektivno razmerje, kakršno se konstituira v intervjujski situaciji. Konstituiranje intervjujske situacije je odvisno od različnih okoliščin: predpriprava na terensko delo, izbira informatorja oziroma sogovornika za analizo, načrtovanje intervjujev, formalnost ali neformalnost srečanj, urnik oziroma razpored srečanj, strategije vzpostavljanja stika z informatorjem, priprava topik pogovora, definiranje intervjujske situacije, organizacija srečanj, semantika prostora in časa, formulacija vprašanj, konceptualizacija sprejemanja in izrekanja življenjske zgodbe, strategije postavljanja vprašanj, snemanje intervjuja – vloga tehnične opreme, strategije poimenovanja in naslavljanja v intervjuju, strategije intervjuvančevega in raziskovalčevega fraziranja izrek, različne intervjujske tehnike, strategije gradnje zaupnosti itn. Upoštevajoč potrebo po refleksiji vseh teh naštetih strategij lahko predvidevamo, da je interpersonalno razmerje pomenljivo konstituirano pravzaprav v slehernem trenutku intervjujske situacije.

Strukturni in metodološki problem glede mesta subjekta in objekta bodisi v intervjujski situaciji bodisi v sami gesti informatorjeve naracije prehaja v drug problem, ki zadeva vprašanje subjektivnosti in objektivnosti zbiranja in razumevanja partikularne izreke bodisi v obliki celovite življenjske zgodbe bodisi v segmentih posameznih doživetij. Intervju je kulturni kontekst intersubjektivnega razmerja znotraj intervjujske situacije. Pri tem velja upoštevati vlogo naracije pri dekonstrukciji proučevanega objekta kot “subjekta v naraciji”. Ne glede na to, ali gre pri intervjuju za pridobivanje

življenjske zgodbe, ustne zgodovine posameznika ali za vpogled v kakšen segment informatorjevega zasebnega ali profesionalnega delovanja, se je treba zavedati, da za razumevanje izrečene vsebine ni v prvi vrsti odločilna ontološka bit konkretne fizične osebe, temveč prej specifikacija mehanizmov tvorjenja identitete in v skladu s tem logika posameznikovega delovanja v okoliščinah intervjujske situacije. Singularna intervjujska izreka (bodisi v obliki življenjske zgodbe, ustne zgodovine, avtobiografije, bodisi v obliki segmentov posameznikovih interesov) in njena naratologija sta namreč sila izmuzljivi, nikoli povsem razprostrti, kompleksni in zelo zahtevni kategoriji preučevanja, in ju zato ni mogoče v celoti vpeti v predale obstoječe teorije. Ni objektivnega življenja in ni objektivne naracije o lastni eksistenci ali doživetjih lastnega in sveta drugih. Intervjuvanje kot družbena praksa je produkt številnih nepredvidljivih situacij in že vnaprej skonstruiranega imaginarija, v katerem se vzpostavi gesta naracije. Vendarle pa se z narativno gesto intervjujska situacija konstituira kot nekaj edinstvenega in neponovljivega. To pomeni, da projekt pridobivanja empiričnega gradiva na način intervjuja teži k "naturalizaciji" tako intervjujskih okoliščin kakor izrečene oziroma izmenjane vsebine. Specialist ustne zgodovine Stephen Caunce zato opozarja: "*Verjetno boste presenečeni nad sabo, nad svojimi prirojenimi veščinami in predvsem nad tem, da so mnoge od teh veščin, ki jih uporabljate pri svojem zbiranju, pravzaprav interpersonalne veščine, ki jih vsi mi uporabljamo vsak dan in ki se jih komajda zavedamo.*"⁴

Tukajšnji namen obravnave intervjuja ni v tem, da pokažemo na banalizacijo življenjske zgodbe, ustne zgodovine ali osebne pripovedi v interpersonalni okoliščini, povezani s percepcijo subjekta v njej, ampak, nasprotno, prispeva k odpiranju prostora za refleksijo

⁴ Caunce, 1994, 5.

življenjskih izrek “neznanih” (*no names’ persons*) in z vidika prevladujočih družbenih diskurzov praviloma “nepomembnih” subjektov oziroma posameznikov “brez glasu” (*voiceless subjects*). Dekonstrukcija specifične intervjujske situacije in intersubjektivnega razmerja med dvema sogovornikoma ni nekaj samoumevnega, prav tako ne nekaj nevtralnega. Teoretizacija konteksta zbiranja in produciranja življenjskih zgodb, pripovedi in izrek odpira mesto identifikacije za vsakega raziskovalca. Lakanovsko rečeno, raziskovalec prepozna sebe oziroma svojo lastno vpetost v terenski projekt prav prek točke subjekta, ki jo percipira kot zunaj njegove lastnosti, torej kot drugo.

Paul Thompson poudarja, da je najmočnejši argument v zagovor prakticanja povsem prostotekočega intervjuja (*free-flowing interview*) povezan s tem, da njegov namen ni iskanje informacij ali evidence vrednosti na sebi, temveč kreiranje “subjektivnega” posnetka tega, kako posameznik gleda na svoje življenje kot celoto oziroma na svoj posamezni del. To vključuje, kako informator govori o svojem življenju v intervjuju, kakšen odnos gradi do svoje pripovedi, kako jo oblikuje, kako jo razporedi, kaj poudarja, kaj izpusti, katere besede uporablja in kako jih uporabi. Vse to so po mnenju Thompsona pomembni dejavniki, ki šele omogočajo razumevanje in vpogled v izvedbo vsakega intervjuja posebej. Zaradi vsega naštetega sklepa, da povsem prost intervju ne obstaja.⁵ Na tej podlagi lahko predvidevamo, da vselej obstajajo oblike vzajemne konfrontacije skozi jezik in nekakšna vrsta “boja” za interpretacijo med raziskovalcem in informatorjem na ravni razumevanja, branja, kodiranja in dekodiranja njenih sporočil. Iz tega sledi, da projekt pridobivanja biografskega ali avtobiografskega materiala in poglobljenega vpogleda v razumevanje individualne življenjske zgodbe, pripovedi ali

⁵ Thompson, 1988, 199.

izreke ne more biti projekt, v katerem bi raziskovalec težil k iluzornemu iskanju “ene same resnice”, posredovane skozi model ustne zgodovine posameznika, marveč mora raziskovalec v svoj pojmovni instrumentarij vključiti pozicijo, ki mu dovoljuje analizo posameznikove življenjske zgodbe, pripovedi ali izreke razumeti skozi perspektivo recepcije intersubjektivnih resnic, interpersonalnih verzij resnice in podob, ki jih sicer informator v procesu pripovedovanja običajno postavi na mesto resnice, svoje “resnice”. To je namreč pozicija, ki jo vsi ljudje zasedamo v medsebojnih odnosih v vsakdanjem življenju. Mnogi antropologi, etnologi in nekateri predstavniki ustne zgodovine radi poudarjajo, da mora raziskovalec na terenu biti zmožen v vsakem trenutku intervjuja reflektirati svojo lastno vpetost v delo in analizirati terenske observacije z različnimi veščini, kakor so npr. izključitev potencialne absorpcije za identifikacijo z objektom raziskave, izključitev vsakršne empatije in argumenta v intervjujski situaciji, izogibanje vprašalnicam vodiljam, vzdrževanje distance in osebne vpletenosti, izogibanje angažmaju v intervjuju, izključitev indikacij, ki jih povzročijo informatorjevi pogledi na posamezno stvar, pasiven oziroma rezerviran odnos do informatorjevih izrečenih insinuacij, namigov, pretenzij itn. Toda treba se je zavedati, da so ti kriteriji raziskovalnih veščin pravzaprav del idealizirane normativne strategije, ki se ponavadi v vsakem intervjuju posebej, celo z isto osebo, nikoli ne uresniči ali pa uspešnost intervjuja celo zmanjšuje. Takšna prepričanja raziskovalcev so dostikrat neutemeljena idealizacija, ki rabi bolj temu, da lažje selekcionirajo in klasificirajo povsem neurejen empirični material in da lahko to “surovo gmoto” besed, stavkov, misli, premolkov in izrekanih ustrezno prilagodijo omejitvam svojega mentalnega sveta, pravilom svojih strokovnih standardov, zahtevam svoje analize in zakonitostim svoje discipline. Treba se je zavedati, da obstajajo številne strategije, ki vendarle vključujejo akcije in reakcije “subjekta v

intervjuju”, ki presegajo idealizirano strategijo pristopanja k intervjujskemu dogajanju, in obstajajo razni subtilni interesi, ki se jim ne raziskovalec ne informator ne moreta izogniti oziroma jih vsak trenutek svojega pomenka, pogovora ali srečanja nadzorovati. Želje raziskovalcev, da bi projekt analize intervjujskih izrek objektivirali do stopnje, da je sprejemljiv za teoretsko obravnavo in znanstveno kredibilnost, niso vselej analitsko podprte, saj intervjujska situacija pomeni križišče, presečišče, stičišče in očišče različnih konceptov in diskurzov. Na konstituiranje in lociranje vloge subjekta in objekta v intervjujski situaciji pri pridobivanju in interpretiranju intervjujskih izrek vplivajo številni dejavniki. Refleksije subjektivnih in objektivnih pozicij znotraj intersubjektivnega razmerja ponuja nekaj možnosti in perspektiv razlage vplivnih dejavnikov. V sleherni intervjujski situaciji tudi ne moremo govoriti o definiranju subjektivne in objektivne pozicije le v ednini. Govoriti je treba o fleksibilnih, nenehno spreminjajočih se in premeščajočih se subjektivnih in objektivnih pozicijah, za katere so značilne mutacije, transformacije, komodifikacije, oscilacije, adaptacije in podobne procesualne dinamike med dvema sogovornikoma. Te pozicije se zgoščajo, razpršujejo, premeščajo glede na intervjujski kontekst, se medsebojno podpirajo, druga drugi nasprotujejo, se križajo, spodkopavajo, dopolnjujejo, nadgrajujejo, srečujejo in razhajajo. Iz tega sledi, da te pozicije subjekta in objekta nikoli niso zares fiksne, še manj absolutne v svojih razmejitvah, saj so zlasti rezultat delovanja in součinkovanja raznih intervjujskih okoliščin, ki šele omogočijo vzpostavitev okoliščin za izvedbo intervjujskega dogodka. V raziskovalčevih očeh mora informator biti vselej dojet tako za objekt kakor za subjekt. Navsezadnje lahko izvajalci intervjujev hitro opazijo reverzibilnost tega procesa takrat, ko sami postanejo predmet informatorskih presoj in ocen. Razumevanje te epistemološke zarez, ki obstaja med vlogo subjekta in objekta, je namreč bistveno

tako za raziskovalčevo organiziranje intervjujskega dogodka kakor tudi za njegovo poznejšo dekonstrukcijo iz njega izhajajočih oziroma pridobljenih informacij.

Intervju kot polje analitske multiperspektivnosti

Na tem mestu podajamo eklektičen teoretski okvir nekaterih perspektiv, ki so lahko v pomoč pri razumevanju, načrtovanju in izvajanju intervjujev ter informacij, ki iz njih izhajajo. Spodaj navedene perspektive razširjajo teoretski instrumentarij v družbenih rabah raziskovalnih intervjujev kot metodoloških postopkov analitskega razumevanja življenja posameznikov in skupin. V terenski izkušnji, ki vključuje raziskovalčev poglobljeni vpogled v informatorjevo življenjsko zgodbo in bivanjske okoliščine bodisi skozi daljše obdobje in v več intervjujih bodisi v enkratni priložnosti, tako raziskovalec kakor informator v intervjujsko situacijo pritegneta tudi zelo osebne interese in intimna doživetja, vzpostavita komunikacijski kanal, standardizirata pomene izrekanj in razumevanje neverbaliziranih gest, se emocionalno navežeta, vzpostavita celo stike zunaj zamejene intervjujske situacije, morebiti ohranita kakšno vrsto odnosa tudi po končanih intervjujih itn. Vse to oblikuje kontekst, ki ga je treba upoštevati pri interpretaciji informacij – rezultatu intervjujskega dogodka.

1. Performativna perspektiva

Pri razlagi te perspektive se opiramo na knjigo angleškega filozofa jezika Johna L. Austina (1911–1960) *Kako napravimo kaj z besedami*, sestavljeno iz predavanj, ki jih je Austin imel na univerzi Harvard leta 1955, izšla pa je po njegovi smrti leta 1962. Obstajata vsaj dva razloga za pomembnost vključitve Austinove teorije v našo razpravo o intervjuju. Prvič, s svojo teorijo je Austin močno zaznamoval filozofijo jezika. Pri tem je poudarjal, da mora biti semantika rab

besed bolj preizpraševana in da so distinkcije v vsakdanji govorici in v medsebojni komunikaciji veliko subtilnejše in pomenljivejše, kakor bi si jih predstavljali. V svoji knjigi razlikuje med konstativi (to so izjave, ki jih lahko ocenjujemo kot resnične ali neresnične) in performativi (to so obljube, opozorila, grožnje, zahteve itn.). Z rafiniranjem klasifikacije izrek je konstituiral podlago za teorijo govornih dejanj.⁶ Ta teorija izhaja iz njegovega opažanja, da mnoge izreke, ki jih mi vsi prakticiramo v vsakodnevni komunikaciji, pravzaprav ne opisujejo realnosti, temveč nanjo tudi učinkujejo; torej govorna dejanja realnosti ne le oplazijo, ampak jo tudi določajo, oblikujejo, spreminjajo. Kakšen je torej lahko prispevek Austinove teorije na področju intervjujske situacije? V njegovem besednjaku rečeno: izreke v intervjuju moramo prej razumeti kot izvedbe nekih dejanj, kakor pa jih zgolj preprosto imeti za poročila te izvedbe.⁷

Drugi razlog je vezan na vprašanje, ki bi ga razločili na dva nivoja, in sicer, kaj informator in vpraševalec delata, ko nekaj drug drugemu govori in kaj napravita, ko nekaj izrečeta. Zdi se, da ti dve dilemi bistveno sodoločata označevalno verigo intervjujskih situacij, ki se vzpostavijo med govorcema prav z gesto komunikacije, sprejemanja in oddajanja sporočil. Pri informatorjevem strukturiranju njegovih izrek je pomen izjav močno povezan z učinki govornih dejanj, ki jih imajo na oba sogovornika. Valerie Raleigh Yow tako izpostavlja dvojni pomen učinkov v intervjujski komunikaciji, in sicer navaja učinke intervjuja na informatorja oziroma naratorja (npr. refleksija lastne pripovedi, ponovna presoja lastne verzije življenjske zgodbe, ki se posreduje raziskovalcu, samoizpraševanje, ponovno preizpraševanje vprašanj nekoga drugega, avtoanaliza, nenavadno počutje, občutje bizarnih situacij v lastnem izrekanju, emo-

⁶ Austin, 1990, 14-15, 17-18, 22.

⁷ Prav tam, 18.

cionalne reakcije v intervjuju itn.), učinke intervjuja na raziskovalca (npr. aktiviranje emocionalnega aparata, imaginacija in fantazije, profesionalizacija ali intimizacija interpersonalnega odnosa, zблиžanje ali vzdrževanje distance s sogovornikom, monopolizacija komunikacije, pokroviteljski odnos itn.), učinke kulturne razlike, spola, starosti, razreda, etničnosti in subkulture, ter učinke intervjuja na ljudi, ki so blizu bodisi informatorju bodisi raziskovalcu.⁸ Upoštevanje pomena govornih dejanj v intervjuju pokaže, da je treba preusmeriti pozornost s pomenov stavkov na samo govorno dejanje oziroma na singularne dogodke izrekanja in jih vpeti v širši kontekst intervjujske situacije. Raziskovalca tukaj ne zanima vprašanje, *kaj je res*, kar je slišal od informatorja, temveč si mora za doseg analitske perspektive postaviti pomembnejše vprašanje, in sicer *kako deluje to*, kar je slišal; kako namreč deluje informatorjeva konstrukcija lastne pripovedi oziroma izreke, kako se vzpostavljajo obrambni mehanizmi v fazi izrekanja intimnejših, bolj travmatičnih delov pripovedi, kako se kreira komunikacijsko razmerje med intervjuvanecem in intervjujočim itn. Zdi se, da je za raziskovalca včasih boljše, da se vpraša, kaj je bilo s tem narejeno, ko je informator nekaj povedal, kakor pa to, kaj izrečeno pomeni na ravni smisla izjav. Nekatere terenske raziskave so indikativne v smeri komunikacijske in kulturne identifikacije raziskovalca z informatorji prav na točki govornih dejanj. Med takšne lahko uvrstimo kratko etnografijo avstrijskega antropologa z avstrijskim in ameriškim državljanstvom Mattija Bunzla o razcvetu avstrijskega gejevskega turizma v Pragi po padcu železne zavese. Bunzl se je namreč pridružil skupini družbeno dobro situiranih gejev z Dunaja, ki so v 90. letih začeli zahajati na seksualni turizem v češko prestolnico, kjer so bili njihova glavna tarča mladi fantje za avanturo. Bunzl je s precej avstrijskimi mo-

⁸ Povzeto po Yow, 1994, 177–187.

škimi opravil intervjuje o njihovih specifičnih “praških doživetjih”, v katerih so razkrivali zelo individualizirano ekonomijo seksualnih preferenc (v stilu izrek “*Fantje v Pragi so v postelji vselej zelo aktivni ... Tudi če je bilo kakšnega treba v akcijo zvabiti z denarjem, se je vselej obnašal kot pravi gejevski ljubimec*”, “*Ne spomnim se, da bi kdaj prej imel tako neverjeten seks kakor ravno v Pragi. In tam se je tudi prvič in edinkrat doslej zgodilo, da sem bil ‘zgoraj’ med analnim seksom. To je nekaj, kar sem si zmeraj želel uresničiti.*”)⁹ ter razkrivali personalizirano topografijo intimnih klubskih, rezidenčnih in drugovrstnih urbanih itinerarijev (npr. “*S tem tipom sem šel v Hansovo hišo [Haus Hans], kjer se je izkazal za pravo divjo žival. Tako hudo me je prefukal, da mi je takoj prišlo.*”)¹⁰ Menimo, da bi takšna intimna samorazkrivanja informatorjev bila otežena, če Bunzl ne bi izpolnjeval nekaterih socialnih pogojev za vstop v svet seksualnih avantur informatorjev. Dva dejavnika sta bržčas bila ključna za konstitucijo tovrstnih govornih dejanj: prvič, informatorji so ga dojemali kot sebi enakega po spolu, ni pa znano, ali tudi po spolni usmerjenosti, saj Bunzl te ne razkrije v študiji; in drugič, po etnični pripadnosti, saj ga informatorji vzajemno razpoznavajo kot Avstrijca, torej kot sebi kulturno enakega, na kar opozarja tudi avtor sam, ko pojasnjuje razloge za etnografsko “pristranskost”. Avtor namreč ni opravil intervjujev s češkimi informatorji s pojasnilom, da po svoji etnografski in jezikovni kompetenci ni antropolog Češke, ampak sodobne Avstrije, zato je njegova terenska raziskava narejena izrazito iz “avstrijske” perspektive, skozi katero je skušal dati glas avstrijskim gejevskim turistom v Pragi in ne njihovim češkim intimnim partnerjem. Ni dvoma, da je kljub tej okoliščini raziskava posegla na področje izjemno tabuiziranih kulturnih praks, katerih

⁹ Bunzl, 2000, 70–95.

¹⁰ Prav tam.

verbalizacija v intervjujih je na ravni govornih dejanj predstavljala svojevrsten *coming out of the closet*. Informatorji z izrekami o svojih spolnih praksah Bunzlu niso omogočili le vpogleda v svet svojih intimnih itinerarijev, ampak so se z delikatnimi informacijami, ki so jih navajali o sebi in drugih, vsakič znova konstituirali kot subjekti dejanja. S tem, ko so imeli priložnost v intervjujih govoriti o svojih nenavadnih seksualnih podvigih v Pragi, so homoseksualno usmerjeni avstrijski spolni turisti predvsem sporočali, da se njihov individualni življenjski slog izdatno realizira s spolno vitalnostjo, avanturističnim eskapizmom in kulturno prilagodljivostjo. Avtor z raziskavo njihovih posebnih življenjskih izbir na področju spolnega samouresničevanja ne naredi le vidnih in javnih, ampak jih s pomočjo akademske obravnave potrди kot družbeno veljavne in vredne pozornosti.

Perspektiva konceptualizacije govornih dejanj pri analizi življenjske zgodbe, pričevanja ali izpovedi lahko prispeva k lucidnejšemu in konciznejšemu dojetanju kontekstov vsebin, pridobljenih v intervjuju, če raziskovalec utegne razločiti pomen distinkcije med *'in saying ... something'* in *'by saying ... something'*. Lahko rečemo, da je Austin s svojo teorijo zakrivil to, da je subjekt izrekanja postal subjekt dejanja.¹¹ Naslov Austinove knjige si tako lahko za naš primer pomenljivo sposodimo za naslednjo parafrazo: "kako informator napravi samega sebe z besedami". Medtem ko nekdo pripoveduje svojo življenjsko zgodbo nekomu drugemu, ob tem sproti razvija podobo lastnega življenja nasploh in osebnega jezika, s pomočjo katerega nekaj izreka. Ponavadi se sčasoma posamezne narativne točke informatorja bodisi smiselno bodisi všečno povežejo v pripoved do

¹¹ Za dodatno in preciznejšo eksplikacijo zgoraj rabljene sintagme gl. Bogdan Lešnik, *Subjekt v analizi*, Studia humanitatis, Ljubljana, 1997; predvsem poglavje "Subjekt dejanja", str. 139–154.

te mere, da se ta zdi smiselna, verjetna, zanimiva, celo posebna, vendar cenzurirana. Temu pravimo standardizacija intervjujske naričije. Podobe življenjske zgodbe, ki jih raziskovalcu posreduje informator, so seveda reprezentacije njegove recepcije lastnega sveta: sama raba jezika v intervjuju je najprej reprezentacija mišljenja neke osebe, vsak stavek v pripovedi je delček podobe informatorjeve misli in življenjska zgodba, osebna zgodovina ali avtobiografska pripoved je le reprezentacija nekega trenutka specifično konstruirane intervjujske realnosti.

2. Polifonična perspektiva

Ko govorimo o aplikaciji lingvistike na področje intervjujske izmenjave, ne mislimo strogo vzeto na gramatično raven jezika, temveč na tisto raven, ki jo lingvistika s svojimi dognanji vendarle omogoča, in to je prodoren uvid v dejavnostno in intersubjektivno naravo jezika oziroma uvid v naravo intersubjektivnega izrekanja oziroma komunikacije.¹² V tej perspektivi se sklicujemo na francoskega jezikoslovca Oswalda Ducrota (roj. 1930) in na njegovo pomembno spoznanje iz knjige *Izrekanje in izrečeno* (1985), da je jezik predvsem in najprej polemično orodje in hkrati kraj subjektivne konfrontacije. Osrednje mesto Ducroteve teze je vezano na njegovo polifonično teorijo izjavljanja, za katero se zdi, da je lahko primeren instrument za razlago vloge lingvističnih struktur znotraj intersubjektivnega razmerja, kakršno vzpostavlja intervjujska situacija pri proučevanju človeških skupnosti v njihovi skupinskosti in posa-

¹² Zelo pripravno teoretsko orodje za razlago tega, kaj socialnega se v komunikaciji dogaja med raziskovalcem in informatorjem v intervjuju, ki si dejansko nenehno izmenjujeta funkcije naslovljenca in pošiljalca, oddajalca in prejemnika, bi bile verjetno tudi Jakobsonove funkcije jezike. Prim. Roman Jakobson, *Lingvistični in drugi spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana, 1988; predvsem poglavje "Lingvistika in poetika", odlomek – str. 147–161.

meznosti.¹³ Ducrot namreč nastopi proti dogmi tradicionalne lingvistike in filozofije jezika o enotnosti subjekta (*l'unité du sujet*). Iz tega izhaja, da subjekt izjave ne more biti enak subjektu izjavljanja, kar je osnova njegove teorije polifonije. Za razumevanje Ducroteve polifonične teorije jezika je ključno njegovo razlikovanje stavka in izjave. Medtem ko je stavek neka abstraktna konstrukcija, ki je stvar jezika, je izjava vselej konkretna in realizirana v govoru. Vsaka izjava je neponovljiva in je proizvod konkretnega in posameznega dejanja izjavljanja. Na osnovi ločitve med stavkom in izjavo Ducrot nato loči med pomenom (*sens*) in smislom (*signification*). Kadar se semantično opredeljuje stavek, imamo opravka z njegovim "pomenom", izraz "smisel" pa Ducrot prihrani za semantično opredelitev izjave. Odnos med smislom in pomenom pa je takšen, da smisel ne predstavlja nekakšnega seštevka pomenov oziroma kontekstov stavka, ampak je napotek oziroma skupek navodil, ki pomagajo razumeti smisel izjave. Glavni aspekt polifonije se nanaša zlasti na dve točki Ducrotevih idej: prva je vezana na distinktivno relacijo med pojmom 'izrekanje' in 'izrečeno', kar bi se v terminologijo izjavljalne situacije razprlo kot distinkcija med izjavljanjem in izjavo. Drugi moment je vezan na idejo, da se intersubjektivna situacija konstituira najbolj skozi diskurzivno situacijo, v kateri diskurz pogovora poteka še posebej iz razmerja med sogovornikoma. Intervju kot orodje za vstop v življenjski svet neke osebe odpira dilemo, kako z izjavo pravzaprav v medsebojnih odnosih zmerom rečemo več, kakor je v sami izjavi izrečeno. Gre torej za ireduktibilen presežek izrekanja nad izrečenim, ki se proizvede v gesti interpersonalne komunikacije, in ta presežek igra bistveno vlogo v polju kodiranja, dekodiranja, razumevanja sporočil in pozicioniranja med sogovornikoma. Temeljna

¹³ Ducrot, 1988, za tukajšnji interes pomembnejši pasusi na straneh 30–31, 173, 178, 182, 192, 194, 203–204.

ideja polifonične teorije je, da je mogoče smisel izjav označiti le kot konfrontacijo ali križanje več glasov oziroma subjektivnih pozicij sicer istega subjekta, ki se izraža z različnih gledišč. Govorec po temtatem ni nujno avtor kot tvorec izjave, saj vir njenega smisla ne more združevati vseh različnih idej, ki se pojavijo v eni sami izjavi, zato Ducrot izdelava nekakšno tipologijo subjektivnih instanc.

Razločitev subjekta izjave (*le sujet du dit*) od subjekta izjavljanja (*le sujet du dire*) se zdi v tem smislu pomemben vir za razumevanje Ducroteve teze o enem govorečem subjektu (*le sujet parlant*), ki lahko na ravni izjavljanja reprezentira več izjavljalcev (*les énonciateurs*). S tega vidika se celo morebitni kontradiktorni podatki, ki jih raziskovalci lahko pri informatorjih pogostokrat zasledijo v intervjujih, pokažejo kot smiselni in pomenljivi za razumevanje konteksta tako informatorjeve produkcije in reprodukcije življenjske zgodbe, osebne zgodovine ali situacijsko pogojene avtoinscenacije kakor raziskovalčeve analize in interpretacije tovrstnih informacij labilnega statusa. Prav zaradi tega je treba opozoriti, da Ducrot loči v pojmu govorečega subjekta (*le sujet parlant*), torej tistega, ki govori oziroma fizično izreka izjave (fizični nosilec glasu), tri diskurzivne like oziroma vloge, ki so vpisane v semantično strukturo izjave: *producent* (*le producteur empirique*), *lokutor* (*le locuteur*) in *enunciator* (*l'énonciateur*). Producent izreke, torej empirično svetno bitje, je tisti, čigar dejavnost rezultira v sami produkciji neke izjave, toda obstaja toliko, kolikor se priliči govorniku in izjavljalcu, četudi to priličenje ni nikdar popolno, saj producent kot "avtor" vedno pusti sled izjave. Lokutor ali govorec je oseba, ki se čuti odgovorna za svoje izjavljanje oziroma za posamezno izreko v smislu pomena prav te izreke. Ducrot zanj pravi, da je tisti, ki je zaznamovan *s samo izreko*, ali povedano drugače: je tisti, ki je označen *v izreki sami*, saj je tista instanca, ki je odgovorna za svoje lastno izrekanje. Instanca enunciatorja ali izjavjalca pa je tista, ki je zmožna izjavljalnega dogodeka ra-

zumeti v smislu, da vse izreke informatorja reprezentirajo eno ali več perspektiv oziroma točk pogleda (*les points de vue*). Ali povedano drugače: izjavljalci so liki, ki jih lokutor oziroma govorec vzpostavlja, ti liki pa so predstavljeni kot vir gledišč, izraženih v izjavljanju. Pravzaprav izvori teh različnih točk pogleda, ki so reprezentirane znotraj neke izreke, reprezentirajo različne točke pogleda. Izjavljalci kot viri točke pogleda so tiste "osebe", ki znajo diferencirati točko gledanja tako, da skozi njo prepoznajo različne statuse izrekanja. Vendar ko Ducrot govori o funkciji izjavjalca v komunikaciji, uporabi seveda metaforo, ki šele izčisti resnično delo izjavjalca v intervjuju: izjavljalci v resnici ne govorijo. Kakor razloži Ducrot, izjavljalci izjave nimajo ust, da bi govorili, so samo točke pogleda.¹⁴ Kako lahko to Ducrotevo znanje rabi našemu namenu? Pri spremljanju informatorja v njegovi izrekovalni akciji se pogosto dogaja to, da informator tako na ravni celotnega narativnega diskurza kakor na ravni ene same singularne izreke involvira v svoj naracijski akt neko število točk pogleda, pogosto mnoge od teh točk pogleda ne ozavesti ali celo nekaterim od njih izrecno nasprotuje. To je zelo pogosta praksa v tistih intervjujskih situacijah, kjer gre za poglobljene in dolgotrajne intervjuje z enim sogovornikom, kjer se sogovornika dotakneta občutljivejših, osebnih, tudi neprijetnih tematik za informatorja. Ducrot o narativnem diskurzu, ki ga – prav zanimivo – primerja s svojo teorijo izjavljanja zapiše: *"Treba se je zavedati tega, da je distinkcija med producentom in lokutorjem zelo blizu distinkciji, ustvarjeni v študijah o naracijah, med avtorjem, ki je na strani producenta, in naratorjem, ki je na strani lokutorja."*¹⁵ Ta Ducrotev pasus navajamo zato, ker lahko z njegovo pomočjo raziskovalec lažje osmisli marsikatero dilemo, povezano bodisi z navidez banal-

¹⁴ Povzeto po Ducrot, 1996, 56, 62, 68, 70, 86.

¹⁵ Ducrot, 1996, 66.

nimi naratologijami nesmislov bodisi pogostimi kontradikcijami ali s kompleksno "igro izrekanj", ki se pojavijo tako v metaintervjujski logistiki kakor znotraj informatorjeve pripovedi v obliki odgovorov na zastavljena vprašanja.

Za eno najbolj razvpitih antropoloških kontroverz, ki v svoji metodološki razsežnosti pravzaprav trči na ducrotevski problem, velja popadljiva kritika novozelandskega antropologa Dereka Freemana¹⁶ glede izvajanja terenskega dela znamenite ameriške antropologinje Margaret Mead na otoku Samoa, kakor ga je opisala v prelomni etnografiji *Coming of Age in Samoa*.¹⁷ Preden preidemo k Freemanovi kritiki, velja pojasniti nekaj stvari v zvezi z omenjeno študijo, v kateri Meadova pravzaprav na precej neortodoksen način opisuje odraščanje mladih Samoancev v prvinski družbi, s poudarkom na "svobodni spolnosti", ki jo je kot enega od elementov samoanske kulture na terenu opažala. Ta zaznava je Meadovo navedla na eno od njenih osrednjih tez raziskave, da je adolescenca na Samoi manj konfliktna, stresna in travmatična kakor v zahodni kulturi. Meadova je svoje terensko delo opravljala leta 1925, ko je bila ameriška družba še precej tradicionalna, in referenčni okvir presoje so Meadovi brščas predstavljali represivni vzorci takratne ameriške konservativne in stroge vzgoje. Z vidika vzgojnih prijemov, ki jih je Meadova poznala iz zahodne kulture, se je spolnost mladih Samoancev in Samoank zdela promiskuitetna, lahkoživa in hedonistična. Ker pa Meadova za to raziskavo ni imela toliko časa, saj je hkrati delala še neko drugo študijo, je nekatere terenske ugotovitve skoncentrirala na izpovedi dveh deklet, ki ju je vpraševala o dovoljenih zvezah na Samoi, dvorjenju, devištvu, prešuštvu in o spolnem ži-

¹⁶ Freeman je z Meadovo obračunal v treh svojih študijah: *Margaret Mead and Samoa*, 1983; posodobljena različica knjige iz 1983 *Margaret Mead and the Heretic*, 1997; *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead*, 1998.

¹⁷ Študija je izšla leta 1928 in je Meadovo izstrelila med antropološke zvezde.

vljenju nasploh. Na podlagi pridobljenih odgovorov je pre nagljeno sklepala na celotno situacijo, da so mladi Samoanci promiskuitetni, njihova puberteta pa nenapeta, saj sta ji dekleti pripovedovali o skrivnem shajanju nekje pod palmami, ljubezenskih pobegih, številnih dvorjenjih in celo o skrivnem posilstvu. Derek Freeman, ki je desetletje in pol po Meadovi obiskal ta otok, je ugotavljal, da je Meadova pri izvajanju intervjujev prišla do neverodostojnih podatkov in s tem do nekorektnih uvidov v domnevno svobodno spolnost samoanske kulture zgolj na podlagi nekaj partikularnih izpovedi. Ena od še živečih informatork je namreč priznala, da sta s prijateljico Meadovo "zafrkavali" oziroma zbijali šale na račun svojih seksualnih eskapad. Kakor je dejala v intervjuju, jima je Meadova postavljala takšna vprašanja, ki so ju spravljala v zadrego, zato sta se v intervjujih pošalili tako, da sta na vsako vprašanje odgovorili pritrdilno. To intervjujsko potegavščino pa naj bi bila Meadova, kakor trdi Freeman, sprejela povsem brez zadržkov, saj je na vsak način hotela najti kulturo, v kateri ni krize v adolescenci, in s tem potrditi svojo hipotezo. Naš namen ni razjasnjevati, kdo od njiju je na terenu pridobil pristnejši in verodostojnejši uvid v obravnavano kulturo, temveč primer navajamo, ker menimo, da bi Meadova takšne informatorske potegavščine lažje ustrezno ovrednotila, če bi imela na razpolago Ducrotevo polifonično teorijo izjavljanja, saj bi ta omogočila, da bi razpoznavala rabo različnih subjektivnih pozicij, ki jih prakticirajo isti informatorji (govoreči subjekti), da bi izrazili različnost enunciatorskih gledišč, ki jih pogojujejo bodisi kulturne okoliščine skupnosti bodisi intersubjektivni učinki intervjujev za informatorje same. In Freeman bi bržčas našel manj možnosti za tako rušilno kritiko njenega terenskega dela. Iz navedenega primera se da sklepati, da sta omenjeni dve dekleti enunciatorske like uporabljali tako, da so njune izjave ostale na ravni produkcije; torej na ravni govorečega subjekta brez slehernega označevalca v izjavlja-

nju, saj ju noben "jaz" ali uporaba prvoosebni oblik (npr. gledam, trdim, mislim, opažam, občutim itd.) ne označujejo niti ne zavezujejo. Z vidika lokutorske instance sta dekleti kot akterki intervjujske situacije očitno zavzeli položaj nosilk enega gledišča in stališča, ki ju je v očeh Meadove kazalo kot lahkoživki ali celo razuzdanki. Toda ta uniformna pozicija deklet kot govork v intervjuju spregleda odsotnost lokutorske vrednosti izjav v smislu lastnega pripisovanja odgovornosti za svoje izjavljanje, saj so bili standardi odgovornosti do izrečenega v samoanski kulturi drugačni kakor v zahodni kulturi, na kar je Meadova morda bila premalo pozorna. Koncepti romantične ljubezni, nezlomljive zakonske zvestobe, monogamije in zapleti zaradi partnerskega ljubosumja Samoancem, kakor pokažeta tako Meadova kakor Freeman, lahko delujejo celo komično. Vrednost izrekanja, rečeno v ducrotevskem besednjaku, tu ni prenesena izključno na izrečeno, kakor v zahodni oralni kulturi, kjer je bila komunikacija pretežno zreducirana na tisto, kar je bilo izrečeno, obljubljeno, izpovedano, priseženo (v slogu "dana beseda nekaj velja", "na dano besedo se računa", "dane besede se držijo"). Pri Samoancih ni bilo inhibicije ali potlačitve izrečenega, zato je lahko bilo izrekanje včasih tudi precej brezbrizno, prostodušno ali norčavo, torej situacijsko določeno in potemtakem precej nestabilizirano in pluralno enunciatorsko dejanje, saj ni bilo vselej sankcionirano z izrečenim. Drugače povedano: izrekanje je bilo včasih tudi v funkciji izrečenega. Ali še bolj ducrotevsko: omenjeni terenski primer lepo pojasnjuje možen družbeni presežek izrekanja nad izrečenim, na katerega je treba računati.

3. Interpelacijska perspektiva

Tu nam je teoretski orientir znameniti prispevek francoskega marksističnega filozofa Louisa Althusserja (1918–1990) k pojmovanju ideologije in subjekta, čigar konceptualizacija vznikne v aktu ideo-

loške interpelacije individuuma. Intervju lahko v althusserjevskem smislu beremo kot specifičen teritorij ideološkega aparata, ki lahko razkrije precej tega, kako informator in raziskovalec reagirata na okoliščine, ki jima jih postavi intervjujska situacija. Althusserjev pogled na ideologijo izhaja iz razumevanja relacij med državo in subjektom. Za razumevanje kontekstov zbiranja kvalitativnega empiričnega gradiva na terenu, kakor so življenjske zgodbe, ustne zgodovine, osebne pripovedi, je dobrodošlo poznavanje delovanja t. i. ideoloških aparatov države. Ti naj bi delovali kot nekakšne institucije z nalogo, da generirajo ideologije, da delujejo v skladu z njimi, mi kot individui pa jih potem internaliziramo do tiste stopnje, da jih sprejmemo za svoje. Temu lahko rečemo tudi naturalizacija percepcije življenjskih okoliščin in samih realnosti. Kakor jezik je tudi ideologija struktura oziroma sistem, v katerem vsak trenutek prebivamo; sistem, ki govori skozi nas, vendar kot takšen, ki nam daje iluzijo, da imamo nadzor nad nečim, da svobodno izbiramo naše verjetje v stvari, za katere mislimo, da jim verjamemo, in za katere mislimo, da lahko najdemo mnogo razlogov, zakaj verjamemo ravno vanje oziroma vanje ne verjamemo. Tako Althusser poda osrednjo tezo o strukturi in delovanju ideologije v naslednji slavni definiciji: *“Ideologija je ‘predstava’ imaginarnega razmerja med individui in njihovimi realnimi eksistenčnimi okoliščinami.”*¹⁸ Ideje okrog reprezentacije in realnosti dopuščajo, da se to, kar se reflektira v imaginariju reprezentacije sveta, najdenega v ideologiji, kaže kot “realen svet” ali kot realne eksistenčne okoliščine. Althusser zato pravi, da ideologija ne reprezentira realnega sveta *per se*, temveč individuovo relacijo do realnega sveta, do njegovih percepcij realnih eksistenčnih okoliščin. Iz tega sledi, da ljudje ne moremo spoznati realnega sveta neposredno; to, kar lahko poznamo, so zmerom že reprezen-

¹⁸ Althusser, 1980, 65.

tacije tega ali onega sveta, ali reprezentacije našega razmerja do tega ali onega sveta. Ideologija je potemtakem imaginarna verzija, reprezentirana verzija. In zgodbe ali izreke, ki jih raziskovalci zbirajo od ljudi za raziskovalne namene s pomočjo intervjujev, razkrivajo relacijo vpletenih do posredovanega realnega sveta, ne pa realnega sveta samega.

Interpelacijska perspektiva omogoča dodatno razumevanje praks izvajanja, zbiranja in pripovedovanja življenjskih zgodb, ustnih zgodovin in osebnih pripovedi s pomočjo intervjujev. Pravzaprav lahko govorimo o dveh stvareh: na eni strani o življenjski zgodbi ali osebni zgodovini kot intervjujski naraciji, ki jo ima vsak informator (kot produktu naracije – to je raven objekta) in na drugi o intervjujskem kontekstu naracije (kot produktu interpersonalnega razmerja znotraj variabilnih intervjujskih situacij – to je raven procesa subjektivacije), ki je rezultat vzajemnih rab narativnih praks tako informatorja kakor raziskovalca. Upoštevanje te distinkcije pripomore k lažjemu uvidu tega, da izpovedane življenjske zgodbe, osebne zgodovine, pričevanja ali izpovedi, ki jih informatorji podajo raziskovalcu, niso nekaj, kar bi bilo objektivno dano, ampak je nekaj, kar je produkt raziskovalčevih in informatorjevih razmerij do vsebin, ki so bile izmenjane v intervjuju; je nekaj, kar je rezultat ideoloških reprezentacij, ki ustvarijo nit specifične podobe življenjskih zgodb, osebnih zgodovin ali izpovedi, kakor so se poustvarile skozi narativni proces intervjujskega dogodka. Intervjujsko zbiranje ustnih zgodovin ali seznanjanje z življenjskimi zgodbami informatorjev potemtakem ne sme biti pri obravnavi obsojeno na golo deskripcijo nekih življenjskih prilog ali doživetij nekoga drugega, akumulacijo skonstruiranih biografij skozi linearizme in “generične” kronologizacije; obsojeno tudi na to, da takšen ustni diskurz ljudskih teorij ostaja v sferi znanosti docela pojmovan kot antiintelektualističen, neteoretski, poljuden, literariziran, poetiziran, skratka, nepri-

meren za analitsko obravnavo. Prav iz tovrstnih epistemoloških zmot izvira tudi prepričanje nekaterih znanstvenih tradicij in intelektualnih okolij, ki menijo, da je zatekanje v tovrstno z intervjuji omogočeno zgodbarsko ali pripovedno empirijo neznanstveno početje, saj še zmerom prisegajo na pozitivistično vrednotenje "družbenih dejstev" kot objektivnih danosti časa in prostora. Treba se je zavedati, da kategorije objektivnosti, reprezentativnosti in kalkulabilnosti niso vselej najkoristnejši metodološki imperativi na področju družboslovnega in humanističnega raziskovanja, saj se s slepo vero v njihovo izključno interpretativno moč spregleda prenekatera družbena skonstruiranost domnevnih objektivnih okoliščin, zaradi česar ustni viri še danes trpijo neutemeljeno znanstveno marginalizacijo ali celo diskriminacijo.

Intervjujska situacija je vselej ideološko skonstruiran dogodek med dvema subjektoma; toda dogodek, ki je resničen. Raziskovalcu ne sme iti zgolj za to, da pridobi neko življenjsko zgodbo ali osebno izpoved, ki jo bo naknadno podvrgel interpretaciji, temveč mora ugotoviti, kako se je polje pripovedi življenjske zgodbe ali osebne izpovedi konstituiralo, enako mora spremljati, kako se je narativni diskurz posredoval skozi številne intervjujske okoliščine, kaj je ta diskurz določalo, kaj ga je oblikovalo, kaj ga je preoblikovalo, kaj ga je ustavilo in na katerih točkah izrekanja itn. Realna življenjska zgodba ali osebna izpoved informatorja za raziskovalca ne sme obstajati. Obstaja zgolj zgodba, pripoved ali izpoved neke osebe, za katero se moramo zavedati, da je skonstruirana s pomočjo intervjuja in determinirana z mnogimi ideološkimi učinki spola, starosti, družbenega razreda, etničnosti, družbenih norm, kulturnih repertoarjev, subkulture, bivanjskega okolja, družine, seksualnih opredelitev, imaginacije, osebnih želja, vsakodnevnih praks, kolektivne mentalitete, igre identitet itn. Raziskovalci pri svojem terenskem raziskovanju in stiku s svojimi informatorji radi pozabljajo, da tudi sami v interv-

juijske dogodke vstopajo s podobno obteženo ideološko prtljago. Refleksija te prtljage ne more biti izključena iz obravnave empiričnega gradiva, ki so ga pridobili s pomočjo intervjujskih, participativnih in podobnih socializacijskih srečanj z informatorji. Ni odveč opozorilo, da sta tako raziskovalec kakor informator transmieterja ideologije v intervjuju. Ideologija kot materialna praksa (pridobivanje in podajanje življenjske zgodbe, ustne zgodovine, osebne izpovedi je takšna praksa) je odvisna od razumevanja položaja subjekta. Ne obstaja praksa razen prakse v neki ideologiji in prek neke ideologije in ne obstaja ideologija razen ideologije prek subjekta in za subjekt. Kako potemtakem deluje to, da se individualni subjekt, ki v intervjuju podaja osebno izpoved ali doživetja, konstituira v polju ideološke strukture? Z drugimi besedami: kako ideologija ustvari pojem subjekta v intervjuju? Althusserjevsko gledano sta namreč tako raziskovalec kakor informator *vselej že subjekta*,¹⁹ subjekta ideologije, subjekta v ideologiji, subjekta v svoji lastni personalizirani ideologiji, v specifični intervjujski ideologiji, v kateri se gledata iz oči v oči, tehtata drug drugega, spremljata geste in poglede drug drugega, si izmenjujeta vprašanja in odgovore, vodita pomenek, skratka, se gibljeta v ideološki strukturi, ki jo spoznavata kot svojo lastno ali tujo in pogostokrat tudi samoumevno evidentno osebno ali resnico drugega. Ideologija kot struktura nas dobi in spremeni v subjekte tako, da potlej vselej ne razpoznavamo svojih subjektnih pozicij znotraj katere koli partikularne ideološke tvorbe v primeru takšne priložnostno oziroma začasno vzpostavljene človeške socializacije, kakršna je raziskovalni intervju. Althusser takšen trenutek pojasni s pojmom interpelacije. Življenjska zgodba, izpoved oziroma intervjujska izmenjava ne reprezentira resničnega informatorjevega življenja, ampak njegovo razmerje do njega; prav

¹⁹ Prav tam, 76.

tako vsak singularen intervjujski dogodek reprezentira osebno držo intervjuvanca in intervjujočega do njunega razmerja. Naposled lahko rečemo, da moramo to, kar v intervjujski situaciji uprizarjata oba, dojeti kot del njune avtoprezentacije in avtoinscenacije. Vsebina intervjuja je torej ideološka konstrukcija *par excellence*. Ideologija interpelira individua, v našem primeru raziskovalca, zbiralca oziroma iniciatorja intervjuja enako kakor informatorja, pripovedovalca oziroma intervjuvanca, kot subjekta intervjujskega dogodka. Ta uvid v akademski praksi nikakor ni samoumeven, saj še obstajajo šole raziskovalcev s področij etnologije, ustne zgodovine, etnomuzikologije ipd., ki proučujejo življenjske zgodbe, terenska doživetja, ljudske teorije in intervjujske izmenjave tako, da jih obravnavajo kot samozadostne objekte, izolirane od širšega družbenega sveta, pri tem pa zanemarijo refleksijo raziskovalnih okoliščin lastnega početja, lastne vpetosti v projekt terenske logistike zbiranja in poznejšega kabinetnega analiziranja tovrstnega ustnega gradiva. Ena izmed pogostih epistemoloških napak, ki jo raziskovalci še vedno pogosto zagrešijo, je, da informatorjem vnaprej pripišejo "temeljne" in docela naturalizirane lastnosti, utemeljene na stereotipnem ter z biologizmi, organicizmi in esencializmi prepojenem privzemanju družbenih kategorij, kot so npr. starost, spol, spolna umerjenost, družbeni razred, etnična pripadnost informatorjev, in jih fiksirajo v sfero registrov, ki potem usmerjajo njihovo terensko delo in kajpada tudi njihov odnos do tega, kar v intervjujih od svojih informatorjev pričakujejo, in pogostokrat prav to tudi izvedo.

Narativno orientirane antropologija, etnologija, folkloristika in ustna zgodovina,²⁰ ki že nekaj desetletij v središče svojega interesa

²⁰ Za več gl. Clements, 1980; Titon, 1980; Robinson, 1981; Tonkin, 1992; Jambrešić Kirin, 1995 in 2000; Kotnik, 2001; Antonijević, 2009 in 2013; Ramšak, 2003.

postavljajo proučevanje življenjskih zgodb različnih posameznikov ali skupin, so bile pogosto tarča dominantnih zgodovinskih, socioloških, filozofskih in antropoloških akademskih struj, saj se tem proučevanje pripovedi življenjskih zgodb, ustnih zgodovin, pričevanj ali izpovedi ni zdelo dovolj relevantno in znanstveno, četudi so ravno tovrstna empirična gradiva edini vir za uvid v alternativne, neinstitucionalizirane, neetablirane in "zasebne" zgodovine ter kolektivne kulturne koncepte, s katerimi se prelamljajo individualni doživljaj, individualizirane vrednote, osebno moralno stališče. Srbska antropologinja Dragana Antonijević, ki se je v svoji študiji *Stranac ovde, stranac tamo* ukvarjala s proučevanjem življenjskih zgodb srbskih zdomskih delavcev (gastarbajterjev), takole utemeljuje raziskovalno vrednost zbiranja življenjskih zgodb: "*Narativni teoretiki vidijo življenjske zgodbe kot pomembno orodje samoidentifikacije in načina, na kakršnega dajemo smisel svojemu življenju. Pomagajo nam retorično formulirati in preizprašati življenjske izkušnje ter postavljati vprašanja glede eksistencialnih okoliščin, raziskujoč možne odgovore in probleme različnih okoliščin. V širšem kontekstu so pripovedi o življenju pomembne, saj se prepletajo z etiko, politiko, ideologijo, zgodovino ter družbenimi in kulturnimi procesi.*"²¹ Pri zbiranju takšnih ustnih virov so poglobljeni polstrukturirani in nestrukturirani intervjuji, ki rezultirajo iz življenjskih zgodb informatorjev, najboljša metoda. Individualne življenjske zgodbe morda res niso vselej primerne za koncipiranje širših teoretskih zastavkov, a nudijo bogato teksturo doživetih izkušenj in partikularnega kulturnega konteksta. Pri življenjskih zgodbah je posameznik enota analize, ki raziskovalcu omogoča, da za trenutek sestopi iz stolpa abstrakcije teorij in procese človeškega udejstvovanja in individualne ideološke investicije zagleda iz insajderske perspektive oziroma iz osebne točke gledanja,

²¹ Antonijević, 2013, 26.

ki teoretske generalizacije nekoliko prizemlji. In pronicljiv ter zverziran raziskovalec lahko pri proučevanju življenjskih zgodb, osebnih zgodovin, izpovedi in pričevanj izkoristi vso analitsko potenco, da prepozna delo ideologije v tovrstnih naracijah ter identificira funkcioniranje interpelacijskih mehanizmov na konkretnih empiričnih gradivih. Antonijevičeva v omenjeni antropološki študiji kaže, kako so individualne zgodbe gastarbajterjev, ki so odšli iz Srbije delat v Avstrijo, Švico, Nemčijo ali kakšno drugo državo, obtežene z dvema kolektivnima mitoma, in sicer mitom o uspehu in mitom o povratku. Idealno tipski obrazec naracij gastarbajterskih življenjskih zgodb je intervjujska avtoinscenacija informatorjev o uspešni socioekonomski transformaciji njihovih življenj. Gastarbajterski mit o uspehu namreč računa na ideologijo kolektivnih predpostavk tistih, ki niso zapustili doma in odšli v tujino, da je uspeh mogoče doseči s takšno življenjsko izbiro. Ideologija gastarbajterjev temelji namreč na potrebi po opravičenosti odhoda v tujino in po prepričevanju drugih o pravilnosti odločitve. Potreba, da ljudi v rodni državi prepričaš o doseženem uspehu na takšen način, je po mnenju avtorice študije gonilna sila gastarbajterskih zgodb. Toda idealizirano gledanje na gastarbajterstvo kot pot do življenjskega uspeha, ki ga nekateri informatorji tudi sami intencionalno reproducirajo v intervjujih z avtorico študije, ima tudi temnejšo plat, ki je povezana z mitom o povratku. Gastarbajter svoje "boljše življenje" praviloma zastavi kot kratkoročno avanturo, ki se manifestira v njegovi želji po hitrem doseganju konkretnih in lahko dosegljivih materialnih ciljev v tujini, zaradi česar se ne želi spremeniti navznoter. Svoj odhod na delo v tujino dojema kot nekaj začasnega, prehodnega, zato gastarbajtersko spremembo veže na zunanje vidike svoje osebnosti, zlasti v opredmetenje uspešno doseženega kratkoročnega cilja z materialnimi dobrinami.²² Zaradi tega

²² Prav tam, povzete naslednje strani: 241-242, 245-247.

gastarbajter ostaja tujec v državi dela, saj nima želje, da bi prevzel kulturo države ali okolja dela. Imperativ mu je, da svoj uspeh ter novi ekonomski in družbeni položaj pokaže v državi porekla, v svojem rojstnem kraju. Toda ob povratku se najpogosteje izkaže, da gastarbajterja družbene okoliščine tudi v njegovi rojstni državi interpelirajo v tujca, saj kot nosilec domnevnega "uspeha na tujem" postane preveč drugačen za rodno družbeno okolje.

Namesto sklepa

V uvodnih dveh razdelkih članka smo dokazovali, da problematika razumevanja in izvajanja intervjuja kot prevladujoče oblike empiričnega kvalitativnega raziskovanja ni le stvar metodologije in empirije, ampak zlasti in predvsem vprašanje epistemologije. Prav glede tega pa se zdi, da je antropološka znanost metodo intervjuja kot načina terenskega zbiranja podatkov in informacij bržčas pripeljala do najbolj diferenciranih rab in sofisticiranih osmislitev, čeravno je treba dodati, da skuša prispevek ta uvid interdisciplinarno nadgraditi. V nadaljevanju prispevka zatorej specifično raziskovalno situacijo fluidne in priložnostne skonstruiranosti interpersonalnega razmerja, ki ga opredeljuje soočenje (iz oči v oči) med raziskovalcem in informatorjem v intervjujski situaciji, utemeljujemo s pomočjo prikaza prvih treh obravnavanih perspektiv: v performativni perspektivi, izhajajoči iz teorije govornih dejanj Johna L. Austina, polifonični perspektivi, utemeljeni na teoriji izjavljanja Oswalda Ducrota, in interpelacijski perspektivi, ki jo je razvil Louis Althusser v povezavi s teorijo ideologije. Omenjene perspektive v svojem disciplinskem temelju resda niso antropološke, saj svojo uveljavitev prej dolgujejo filozofiji, lingvistiki ali sociologiji, toda antropologija jih ni povsem prezrla zaradi koristi, da lahko iz njih črpa pomembno spoznavno oporo za prenekatero teoretsko preokupacijo in analitski uvid.

V drugem delu članka, ki bo objavljen v prihodnji številki revije, bo prikazanih še preostalih pet pomembnih perspektiv: diskurzivna perspektiva, podprta s teorijo oblasti francoskega filozofa in teoretika kulture Michela Foucaulta, psihoanalitična perspektiva, osrediščena okrog teorije nezavednega avstrijskega nevrologa, psihologa in utemeljitelja psihoanalize Sigmunda Freuda, etnografska perspektiva, okronana s teorijo refleksivnosti francoskega sociologa, filozofa in antropologa Pierra Bourdieuja, mnemonična perspektiva, osnovana na teoriji spomina francoskega filozofa, sociologa in teoretika spomina Mauricea Halbwachsa, in dramaturška perspektiva, oprta na teorijo interakcije kanadskega sociologa in teoretika komunikacije ter socialnih situacij Ervinga Goffmana.

Bibliografija

- ALTHUSSER, L. (1980): "Ideologija in ideološki aparati države", v: Skušek-Močnik, Z., ur., *Ideologija in estetski učinek*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 35-100.
- AMIT, V., ur. (2000): *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, London & New York, Routledge.
- ANTONIJEVIĆ, D. (2009): "Okviri proučavanja ličnih i porodičnih priča o materijalnom gubitku i porazu", *Etnoantropološki problemi*, 4(1), 13-35, Beograd.
- ANTONIJEVIĆ, D. (2013): *Stranac ovde, stranac tamo: Antropološko istraživanje kulturnog identiteta gastarbajtera*, Beograd, Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- AUSTIN, J. L. (1990): *Kako napravimo kaj z besedami*, Ljubljana, Studia humanitatis, ŠKUC Filozofske fakultete.

BROWN, S. G., DOBRIN, S. I. (2004): *Ethnography Unbound: From Theory Shock to Critical Praxis*, New York, State University of New York Press.

BUNZL, M. (2000): "The Prague Experience: Gay Male Sex Tourism and the Neo-Colonial Invention of an Embodied Border", v: Berdahl, D. & Bunzl, M. & Lampland, M., ur., *Altering States: Ethnographies of the Transition in Eastern Europe and the former Soviet Union*, University of Michigan Press, Ann Arbor, str. 70-95.

CAUNCE, S. (1994): *Oral History and the local Historian: Approaches to Local Historian*, London & New York, Longman.

CLEMENTS, W. M. (1980): "Personal Narrative, the Interview Context, and the Question of Tradition", *Western Folklore*, 39(2), 106-112.

CLIFFORD, J. (1983): "On Ethnographic Authority", *Representations I*, 2, 118-146.

CLIFFORD, J. (1988): *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass. & London, Harvard University Press.

CLIFFORD, J., MARCUS, G. E. (1986): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

DUCROT, O. (1988): *Izrekanje in izrečeno*, Ljubljana, Studia humanitatis, ŠKUC Filozofske fakultete.

DUCROT, O. (1996): *Slovenian Lectures / Conférences slovènes. Argumentative Semantics / Sémantique argumentative*, ur. Igor Ž. Žagar (bilingual, English-French edition; from Fr. to Eng. translated by Sebastian McEvoy), Ljubljana, ISH - Ljubljana Graduate School of the Humanities.

FABIAN, J. (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Objects*, New York, Columbia University Press.

FREEMAN, D. (1983): *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge, Harvard University Press.

FREEMAN, D. (1997): *Margaret Mead and the Heretic: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, New York, Penguin Putnam.

FREEMAN, D. (1998): *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead: A Historical Analysis of Her Samoan Research*, Boulder (CO), Westview Press.

HAMMERSLEY, M., ATKINSON, P. (1992): *Ethnography: Principles in Practise*, London, Routledge.

JAKOBSON, R. (1988): *Lingvistični in drugi spisi*, poglavje "Lingvistika in poetika", odlomek - 147-161, Ljubljana, Studia humanitatis.

JAMBREŠIĆ KIRIN, R. (1995): "Svjedočenje i povijesno pamćenje: O pripovjednom posredovanju osobnog iskustva", *Narodna umjetnost*, 32(2), 165-187.

JAMBREŠIĆ KIRIN, R. (2000): "Personal Narratives on War: A Challenge to Women's Essays and Ethnography in Croatia", *Topos*, 2(1/2), 285-322.

KOTNIK, V. (2001): "Kako so preživele: O ženskem doživljanju vojnega nasilja na Kozjanskem", *Anthropos*, 33(1/3), 289-318.

LEŠNIK, B. (1997): *Subjekt v analizi*, Ljubljana, Studia humanitatis.

MEAD, M. (1928): *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, New York, William Morrow & Company.

MICHRINA, B. P., RICHARDS, C. A. (1996): *Person to Person: Fieldwork, Dialogue, and the Hermeneutic Method*, Albany, State University of New York Press.

RAMŠAK, M. (2003): *Portret glasov: Raziskave življenjskih zgodb v etnologiji - na primeru koroških Slovencev*, Ljubljana, Društvo za proučevanje zgodovine, antropologije in književnosti.

ROBINSON, J. (1981): "Personal Narratives Reconsidered", *Journal of American Folklore*, 94(371), 58-85.

STOCKING, G. W. jr., ur. (1983): *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, The University of Wisconsin Press.

ŠUMI, I. (2000): *Kultura, etničnost, mejnost: Konstrukcije različnosti v antropološki perspektivi*, Ljubljana, Založba ZRC SAZU.

THOMPSON, P. (1988): *The Voice of the Past*, Second Edition, Oxford & New York, Oxford University Press.

TITON, J. T. (1980): "The Life Story", *Journal of American Folklore*, 93(369), 276-292.

TONKIN, E. (1992): *Narrating our Past: The Social Construction of Oral History*, Cambridge, Cambridge University Press.

VAN MAANEN, J., ur. (1995): *Representation in Ethnography*, Thousand Oaks & London & New Delhi, Sage Publications.

YOW, V. R. (1994): *Recording Oral History: A Practical Guide for Social Scientists*, Thousand Oaks & London & New Delhi, Sage Publications.

VEČNOST
RIMEJKA

ERIK TOTH¹

Večnost rimejka

Izvleček: Drakula je spet med nami, enako velja za pojav rimejka. To pomeni, da je nov film posnet na podlagi preteklega filma. V zadnjih desetletjih se pogosto pojavlja znotraj filmske ponudbe. Glede na to, da je rimejk še nekoliko neraziskan pojem, se v tekstu osredotočam na njegovo vlogo. V tem delu bodo predstavljene različne teorije, ki se posredno in neposredno dotikajo razlag za pojav rimejka. Osrednja točka analize so predvsem vzročni pojavi in razmere za vznik rimejka (ponavljanja) v družbi. Poudarek analize temelji na diskurzu izvora rimejka na podlagi pojavnosti ponavljanja kot pogoja za legitimnost in pojavnost rimejka znotraj družbe in tudi znotraj filma.

Ključne besede: rimejk, priredba, nihilizem, ponavljanje, ponovitev, ugodje, nujnost

UDK: 1:791.31

The Infinity of the Remake

Abstract: Dracula is back among us, and so is the remake. The term denotes a new film recorded on the basis of another, earlier film. There have been many such cases in the film repertoires of the recent decades. Since the concept of the remake has not been fully explored, the paper focuses on its role instead, presenting several theories which touch – directly or indirectly – on the explanations for this phenomenon. The analysis focuses on the causes and con-

¹ Erik Toth je mladi raziskovalec na Inštitutu za zgodovinske študije, UP ZRS, in doktorand na programu Zgodovina Evrope in Sredozemlja na Fakulteti za humanistične študije v Kopru. E-naslov: erik.toth@zrs.upr.si.

ditions necessary for the emergence of the remake (repetition) within society. The origins of the remake are attributed to the phenomenon of repetition as a condition for the legitimacy and occurrence of the remake, both within society and, consequently, within the film sphere.

Key words: remake, nihilism, repetition, repeat, pleasure, necessity



Uvod

Pred leti sem pisal o rimejku² v filmski industriji in o njegovi korelaciji z družbenim delovanjem, zdaj pa me je ponovno prevzela želja po pisanju o tej tematiki, ker se je v začetku oktobra v slovenskih kinodvoranah pojavila nova adaptacija stare zgodbe o Drakuli, ki jo je konec 19. stoletja v tiskano obliko spravil irski pisatelj Bram Stoker.

Drakula deluje kot večna zgodba in vzbuja venomer zanimanje, četudi je veliko prerekanj o verodostojnosti povezave z zgodovinskim likom Vlada III. Tepeša in vampirsko dejavnostjo. Kljub vsemu pa se zgodba redno pojavlja v vseh oblikah, ki jih mediji ponujajo: film, TV-serije in seveda knjige. Omenjena (pretirana) produkcija je tematiko vampirizma preprosto patetizirala in jo spravila na obupno raven.

Filmskih adaptacij Drakule je izjemno veliko (govori se o več kot 200 filmih, ki vključujejo njegov lik ali pa zgolj tematiko vezano na ta lik), med pomembnejše pa štejejo kar 80 naslovov. Groza. Drakula je nekakšna pop in filmska ikona 20. stoletja, ki svojo slavo širi že v novo tisočletje.

² V angleškem izvorniku *remake*.

V prvi izdaji Stokerjevega romana leta 1897 je poslovodja londonskega gledališča venomer prebiral zgodovino in folkloro srednje ter vzhodne Evrope, dokler ni naletel na Tepeša oziroma na njegov naziv – Drakula.³ Najdba ga je tako prevzela, da je začel pisati eno izmed najuspešnejših fikcij v zgodovini. Z Drakulo sta prišla še pojma *vampir* in *nosferatu*.⁴ Prvi izhaja iz grščine in ima pomen pitja, medtem ko je *nosferatu* romunska beseda za vampir.

Pravo slavo je pripoved doživela s filmom. Znameniti *Nosferatu* je zgodbo dodobra populariziral, zatem pa jo je leta 1931 film *Dracula* utemeljil znotraj filmske in zdaj tudi sodobne zgodovine. V tem filmu je vlogo grofa Drakule odigral legendarni Bela Lugosi in z njo oblikoval podobo princa teme, ki jo še danes pridno uporabljajo za različne zadeve.

Poleg omenjenih filmskih uprizoritev, ki sodita med najpomembnejše adaptacije Stokerjevega romana, bi lahko navedli še film *Dracula* iz leta 1960, in sicer gre za prvi film o Drakuli britanske produkcijske hiše *Hammer*, specializirane za grozljivke, ki je dobil v naslednjih letih in desetletjih veliko nadaljevanj, *Nosferatu the Vampyre* (Vampir Nosferatu),⁵ katerega režiser je Werner Herzog, posnet pa je bil 1979. Svoj lonček je med razvpitimi režiserji pristavil tudi Francis Ford Coppola s filmom *Bram Stoker's Dracula* (1992), v katerem Drakulo igra Gary Oldman, itd.

Po predstavitvi (filmske) zgodovine Drakule lahko preidemo na glavno tematiko članka – rimejk. Zgodba o Drakuli je filmsko najbolj

³ Dracul v romunščini pomeni zmaj ali hudič. "Dracula" je dejansko pozdrav vitezov zmajevega reda, ki pomeni "sin dracul", med temi sinovi pa je najznamenitejši transilvanski vladar Vlad III. Tepeš.

⁴ Zlasti poznana zaradi legendarne prve filmske adaptacije, ki jo je posnel znameniti F. W. Murnau.

⁵ Pleonazem.

in največkrat obdelana in predelana. Ponekod se filmi ponašajo z dvema, tremi, tudi štirimi priredbami, toda pri princu teme jih je krepko več kot 100. Pogostost je precej bizarna, skorajda perverzna. Morda bi lahko povezali vse s hiperprodukcijo hollywoodske industrije, vendar bi bilo potlej več tovrstnih specifičnih ponavljajočih se zgodb. Kaj bo družba s tolikimi priredbami?

Rimejk je že sodoben in pogost pojav v filmski produkciji ter integriran pojem v družbi. Rimejk bi lahko nosil vlogo družbenega zrcala. Med rimejkom, ponavljanjem in Drakulo (naj bi) obstaja(la) korelacija, vendar tu ne bo (samo) govor o surovem ponavljanju (ali ponovitvi), temveč o drugačni obliki ponavljajočega se pojava, ki pa načeloma ni nujno ponovljen.

Menim, da je pri rimejku prisoten pojav zrcaljenja družbenega stanja, toda z visokim deležem prisiljene identifikacije (z likom), ki je delno odsev hiperprodukcije hollywoodske filmske industrije. Ta vsiljuje potrošnikom željo po vseh (ali neskončnih) oblikah enega oziroma nečesa, kar nudi ali preprosto omogoča možnost izkoriščanja, hkrati pa išče točko celovitega ugodja ali sreče.

Iskanje korelacije bo potekalo s postopno analizo avtorjev in njihovih teorij ponavljanja. V študijo rimejka sem vključil pomembne avtorje, ki so se ukvarjali predvsem s tematiko ponavljanja, ki je še najbližje pojmu rimejka. Mednje sodijo Nietzsche, Freud, Adorno, Horkheimer in Baudrillard. Gre namreč za začetke konkretnejše študije o pojavu rimejka in ta članek ima vlogo nekakšnega temelja za bodoče raziskovanje.

Ponavljanje

Ponovitev ali ponavljanje je pojem, ki je v današnji družbi prežet s samoumevnostjo in nepomembnostjo, toda na neki način v sebi združuje bodisi nujnost po lastnem obstoju bodisi potrebo po njeni vpetosti v družbeni red sveta. V povezavi s ponavljanjem se pojavi

rimejk kot dokaz obstoja in nujnosti ponavljanja v temeljih družbenega delovanja.

Rimejk je pojav, ki se je zelo razširil v zadnjih 20 letih. Gre za priredbe že obstoječih filmov. Ne govorimo (zgolj) o kopiji, temveč o drugačnem načinu prikaza enake vsebine. Rimejk kot pojav (in pojem) se je predvsem zakoličil znotraj novodobne filmske industrije in je izraz stanja družbe.

Nietzsche in ponavljanje

Dejstvo ponavljajoče se naravnosti biološke in sociološke sfere družbe, kar pomeni, da je ponavljanje prisotno v večji meri, kot si lahko predstavljamo, nakazuje morebiten vznik nekakšne začetne stopnje nihilizma, ki ima kot nujni element ravno ponavljanje, ki ga je v svoji filozofiji predstavil Nietzsche. Ponavljanje kot človeška naravnost ali usmerjenost je vseprisotno, obdaja nas in vodi. Znotraj ponavljanja se tako pojavljajo elementi, ki sledijo zastavljenemu življenjskemu ciklusu družbe. Najboljši predstavnik in znanilec sprememb je velikokrat umetnost, v našem primeru ravno film kot del celotne sfere umetnosti. Znotraj filmske umetnosti pa se pojavi rimejk zaradi prisotnosti ponavljanja znotraj družbe in vpliva ponavljanja na družbo, umetnost in vse druge sfere, ki sodijo v posameznikov vsakdanjik.

Po Nietzscheju je ponavljanje opredeljeno kot temeljna narava bivajočega (enako kot pri pojmu volje do moči): "večno vračanje istega (enakega)".

Večno vračanje istega⁶ ali ponavljanje se kot pojem pojavi v Nietzschejevi nihilistični filozofiji in določi premiso nujnosti in poteka družbe in sveta. Ne glede na naše zmožnosti in vedenje smo postavljeni v krog ponavljajočih se dogodkov, ki naj bi vodili naš vsakdanjik. Nenadoma smo postavljeni pred dvom o smiselnosti

⁶ Ponekod se pojavi oblika: "večno vračanje enakega".

bivanja, pri čemer Nietzsche predstavi ponavljanje kot del novega reda. V povezavi s tem lahko postavimo v ta kontekst ravno rimejk kot dejanski del našega vsakdanjika, kot dejanska posledico (morebiti tudi izdelek) svetovnega nazora nihilizma in njegove komponente ponavljanja (po Nietzscheju).

Ponavljjanje v Nietzschejevi filozofiji kot način prevrednotenja in deloma tudi kot nova vrednota je nujno. Nujno za dojetanje našega sveta. Kot se sam opredeli za svoj nihilizem, ki se mora pojaviti oziroma je že na poti pojavljanja, če ga že ne doživljamo znotraj lastnega družbenega in življenjskega diskurza, je točno ta napovedani novi sistem vrednot in sveta pomemben za preoblikovanje, četudi je težko dojemljiv.

V nadaljevanju razlaganja večnega vračanja Nietzsche argumentira nujnost pojava novega načina dojetanja sveta ne več samo kot nujnega, temveč tudi kot neizbežnega. Ni treba zgolj poskušati sprejeti novega – treba se je sprijazniti z dejstvom prihajajoče spremembe, saj ni drugačne opcije, če želimo razumeti svet, kot naj bi postal – ker spremembe so neizbežne.⁷ Potrebna je zrelost sprejemanja. Vendar občutimo ravno na tej točki dvom o zrelosti človeštva za sprejemanje takšnega podviga.

Nietzsche se tudi zaveda, da spremembe zahtevajo “paniko”.⁸ Zaveda se, da sprejemanje dejstva večnega vračanja ni enostavno. Poleg tega, da je ponavljanje nujno in dobro, je del nas. Mi smo del dolge verige ponavljajočega se ustvarjanja in oblikovanja sveta. Mi smo sila, ki poganja nov način mišljenja in učenja, nov način dojetanja sveta. Ravno v tem okviru je za nas ponavljanje nujno, kakor smo tudi mi nujni za ponavljanje. Ponavljanje je tudi dobro, saj nismo samo komponenta neke naprave, ki poganja in ustvarja, tem-

⁷ Nietzsche, 2004, 572.

⁸ Nietzsche, 2005, 81.

več jo mi s svojim načinom uokvirjanja lastne subjektivitete znotraj družbenega diskurza (so)ustvarjamo in skupaj poganjamo.⁹ Prisotna je energija, ki vse to omogoča. Ni mišljena brezizhodna premisa negativnega, da smo zdaj dejansko prekleti. Bistvo najdemo lahko v tem, da se svet in družba sproti regenerirata.

Kot smo že povedali, je ponavljanje nov način življenja. Vse se vrača; prisotna energija se regenerira in ponovno prikaže svet, kot ga razumemo oziroma kot s(m)o ga razumeli.¹⁰ Nietzscheju uspe poenotiti in obenem poenostaviti razumevanje sveta v povezavi s ponavljanjem. Zdi se nam, da je svet nastavljen za sprejemanje (nujnega) ponavljanja, ki je po Nietzscheju že del svetovnega nazora (v katerem vlada nihilizem). Prišli smo do točke, ko nas Nietzsche za trenutek ustavi, prisili v premislek, ki pa nas *a priori* vodi k njegovemu že prej znanemu sklepu: ponavljanje – kot del nihilizma – je nujno za dobro sveta, da lahko obstoji.

Rimejk nastopa kot dokaz nihilizma v okvirih Nietzschejeve ideologije o nihilizmu. Pojavi se recipročna legitimacija med nihilizmom in rimejkom. Ponavljanje ima tudi ključno vlogo pri ohranjanju nihilizma in vzniku rimejka. Ponavljanje je pri Nietzscheju pozitivno sprejeto in umeščeno v celotni kontekst svetovnega razvoja. Rimejk dejansko poudarja nujnost prihoda in ohranitve nihilizma, potrditev prisotnosti ponavljanja in lastno bit znotraj celotnega sistema.

Freud in ponavljanje

Sigmund Freud se je prav tako lotil opisovanja in povezovanja nezavednega s ponavljanjem.¹¹ Izhajajoč iz razdejanja spomina, ki nas

⁹ Nietzsche, 2004, 574.

¹⁰ Nietzsche, 2004, 575.

¹¹ Freud, 2001, 16.

sili v nasprotno, da lahko iz popolne regresije spomini ponovno privrejo na dan. Za Freuda razumevanje ponavljanja in obravnava njegove pojavnosti izhajata iz načela konstantnosti.¹² Ljudi naj bi samo načelo ugodja¹³ (uravnavanje duševnih procesov, zmanjšanje napečnosti, izogibanju neugodja) vodilo v sprejemanje ponavljanja oziroma življenjski slog ponavljajočih se nezavednih dejanj, ki nam prinašajo ugodje in ki nas "osrečujejo".

Freud nakáže odnos znotraj človeškega duševnega aparata v povezavi z načelom ugodja in njegovim ponavljanjem ter povezavo z neugodjem. V nadaljevanju opisovanja odnosa med načelom ugodja in ponavljanjem Freud predstavi tri možnosti tega odnosa. Ponavljanje kot del načela ugodja je opisal na primeru otroka,¹⁴ ki meče igrače stran in se te igre (lučanja predmetov stran, da jih drugi prinesejo ob njegovi želji) veseli, predvsem če lahko igračo ponovno dobi nazaj. Povezano naj bi bilo s premostitvijo neugodja ob manku ljubljene osebe. Za otroka naj bi igrača prevzela mesto manjkajoče osebe.¹⁵ Otrok pri tem prevzame vlogo določujočega,¹⁶ saj on določi (ob metanju igrače stran), kdaj je sam objekt odsoten. Hkrati pa Freud še ni prepričan glede pojava ponavljanja. Pri igri otroka in dokazovanju povezanosti načela ugodja in ponavljanja se pojavi tudi dejstvo 'naravnega' ponavljanja otrok, ker otroci ponavljajo načeloma vse, kar nanje močno vpliva.¹⁷

¹² Freud, 1987, 245. Freud nadaljuje pri konstantnosti, ker "dejansko smo o načelu konstantnosti sklepali prav iz dejstev, ki so nas primorala privzeti načelo ugodja" (Freud, 1987, 245).

¹³ Freud, 243, 1987.

¹⁴ Freud, 1987, 250.

¹⁵ Freud, 1987, 252.

¹⁶ "Odmetavanje predmeta, ki je tako stran [od otroka], bi lahko bilo zadovoljitev v življenju zatiranega maščevalnega impulza do matere, ker ga je zapuščala." (Freud, 1987, 252.)

¹⁷ Freud, 1987, 253.

Predstavitev povezanosti pojmov poveže s primerom nevrotičnih bolnikov.¹⁸ Tukaj Freud vpelje pojem *prisile ponavljanja*, ki naj bi ravno pri nevrotikih še najbolj izstopala. Freud v primeru bolnika nevrotika in njegove povezanosti z načelom ugodja dodaja, da se je t. i. prisila ponavljanja vezana na potlačeno nezavedno.¹⁹ Konstantno (ne)zavedanje dvojnosti, v katero smo pahnjeni, nas spravlja v večni krogotok neugodja, ki pa hkrati spravlja naše duševno stanje na drugem, nezavednem mestu v ugodje.²⁰

Freud konkretnije predstavi svojo idejo povezanosti ugodja, ponavljanja in nezavednega z jazom. Načelo ugodja na tem mestu naj ne bi bil več “tisti, ki narekuje obnašanje in vedenje”, temveč je obstoječa prisila ponavljanja ključna pri določanju poti ravnanja posameznika. Torej mora biti prisotno ponavljanje, da se lahko poskuša doseči ugodje. Treba je še dodati, da jaz vztraja pri načelu ugodja.²¹ Freud med prvimi omenja pojav ponavljanja, ki je prisoten v vsakem človeku in izhaja iz nezavednega, potrjuje pa to tezo s primerom dojenčka in metanja igračke, ki ji pripíše “vlogo” mame (na ta način skuša prek neugodnega občutka priti do ugodja), ter s primerom psihoanalitičnega zdravljenja nevrotičnih bolnikov.²²

Na podlagi Freudovega proučevanja ponavljanja iz študije *Onstran načela ugodja* lahko ugotovimo, da ima ključno vlogo pri iskanju in doseganju načela ugodja t. i. prisila ponavljanja, ki naj bi jo spodbujalo nezavedno (pri Freudu lahko zasledimo tudi nagon kot spodbujevalec ponavljanja), saj je za človeka bistveno, da se izogne ali zmanjša morebiten občutek neugodja. Svoje opisovanje in umeščanje pojma ponavljanja znotraj družbenega konteksta (in v sfero

¹⁸ Freud, 1987, 255.

¹⁹ Freud, 1987, 257.

²⁰ Freud, 1987, 259.

²¹ Freud, 1987, 260.

²² Freud, 1987, 272-273.

psichoanalize) nadaljuje v svojem delu *Nelagodje v kulturi*. V tem primeru se pojavi pojem sreče, pri kateri Freud nakaže, da ljudje stremimo k odstranitvi bolečine (in neugodja), obenem pa smo usmerjeni k iskanju močnih pozitivnih občutkov, k iskanju ugodja.²³ Želja po sreči naj bi nas vodila naprej.

V nadaljevanju *Nelagodja v kulturi* se pojavi ponavljanje, vendar v drugačni obliki in z drugačnim namenom. Freud postavi ponavljanje znotraj pojma reda. Red kot nekakšna prisiljena vrsta ponavljanja.²⁴ Na tem mestu se pojavi red, ki zamenja nezavedno in nagone, ter prevzame moč nad ponavljanjem. Red naj bi bil to, kar vodi naše življenje, če želimo živeti brezhibno in čim bolj izrabiti svoj vsakodnevni čas. Freud tako pristane na red²⁵ (ki ga jemlje tudi kot ekonomiziranje s časom in prostorom, kar naj bi v osnovi vodilo do dejanskega presežka in s tem ponavljanja). Red ima v sebi inherentni nagon, ki sili v ponavljanje. Ponavljanje pa je nujno za obstoj reda, ki narekuje ponavljanje.

Treba je poudariti, da načelo ugodja ne izgine in je še zmeraj živo prisotno in določujoče. Freud poudarja hkrati pomen nagona in nezavednega pri iskanju in doseganju načela ugodja ter red kot način za ohranitev morebitnega načela ugodja. Pri obeh pojmih je ključnega pomena ponavljanje (ali prisila ponavljanja), ki naj bi olajšalo dejansko doseganje ali iskanje načela ugodja. Ponavljanje je na tem mestu pomemben in ključen dejavnik za red in načelo ugodja. Freud opozarja, da je stremljenje po ponovitvah in s tem k ugodju del našega nezavednega in je že del družbenega normiranega obnašanja. Prek Freudove potrditve nujnosti ponavljanja v družbenem delovanju in človekovem nezavednem ter s posledično posredno potrdit-

²³ Freud, 2001, 23–24.

²⁴ Freud, 2001, 42.

²⁵ Freud, 2001, 117.

vijo prisotnosti obdobja nihilizma, ki postavlja pogoje za vznik ponavljanja kot lastnega ključnega faktorja in rimejka kot svoje posledice, se izkaže nujnost človeka v iskanju načela ugodja in nujnost reda kot pomoč pri doseganju načela ugodja. Pri načelu ugodja in redu je prisotno ponavljanje. Rimejk torej lahko razumemo kot nujno komponento celotnega človeškega ustroja, ki stremi k ugodju in uporablja red za njegovo doseganje. Rimejk pridobi mesto v okvirih nezavednega, ugodja in reda – kot nekakšen člen nezavednega pridobi status neizpodbitne nujnosti v okvirih družbenega delovanja.

Adorno in Horkheimer

Adorno in Horkheimer v *Dialektiki razsvetljenstva* nakažeta dodatno spremembo ustroja sodobne družbe oziroma družbe nasploh. Treba je poudariti, da se oba neposredno navezujeta na sodobno, tehnološko družbo, ki je podobna današnji, in skušata povedati in predstaviti razkroj, v katerem se je znašla. Tehnološki in razumski napredek je pripeljal do splošnega nazadovanja družbe in vseh komponent družbe, vključno z ljudmi. Po njunem mnenju smo priča reprodukciji, množični produkciji, apatičnosti, avtomatizaciji, skratka popolnemu ravsulu družbe. Na tem mestu lahko povežemo analogijo z Nietzschejem in njegovim poudarjanjem nujnosti prevrednotenja vseh vrednot.

Za Adorna in Horkheimerja je vodilo družbe ravno množična (masovna) produkcija – množična kultura ali kulturna industrija: hitro, številno, avtomatsko itn.²⁶ Iz tega lahko razberemo, da se pojavi mišljenje o ponavljanju,²⁷ ki je na svoj način povezano z mediji in filmom.²⁸ Ponekod lahko razumemo, da so mediji (v tem primeru tudi film) ozna-

²⁶ “Masovna produkcija je edina in sama stvar.” (Adorno, 2002, 180.)

²⁷ Tukaj mislim na besedo ‘reprodukcija’.

²⁸ Za Adorna je film “centralni sektor kulturne industrije” (Adorno/Horkheimer, 2002, 100-101).

njevalci in kazalci t. i. propada sodobne družbe. Novo totalnost oziroma obliko kulture naj bi sestavljalo ravno ponavljanje. Torej nič ni originalno. Ne obstajajo razlike, le dobre kopije in rimejki.²⁹

Resnica družbe³⁰ je, da si podreja ljudi in jih konstantno zavaja, resnica kulture pa, da je enostavna industrija pod okriljem navdil produkcije.³¹ V tem okviru lahko povežemo Adornovo prepričanje, da je kapitalizem močno vplival na razkroj sodobne³² kulture in umetnosti. Adorno opozarja, da je kulturna produkcija v celoti integrirana komponenta kapitalistične ekonomije. Obrača se na iluzije, ki nam jih vsiljuje kapitalizem, na iluzorno življenje, ki ga živimo v sodobni družbi, kjer je identiteta zgolj prazen pojem in pahnjen ter izgubljen v morju iluzij in utopičnega hrepenenja po nečem boljšem, vendar z zavedanjem o nedosegljivosti tega.

Nič nam ne preostane drugega, kot da res pustimo, da se ponavljanja vrstijo pred našimi očmi. Sama kulturna industrija napačno uporabi svojo skrb do mase ljudi ravno zato, da duplicira, utrdi in okrepi njeno mentaliteto, ki naj bi bila dana in nespremenljiva. Mnogi ljudje niso merilo, temveč ideologija kulturne industrije, čeprav kulturna industrija težko živi brez množice ljudi.³³ Nemočni lahko zremo v propad družbe, ki je sam po sebi že preteklost in se zgolj ponavlja kot simulaker nekakšnega neobstoječega pojava. V današnji družbi je subjekt iluzoren. Morda je njegov obstoj toliko iluzoren, kolikor je realna (obstoječa) družba v svoji simulirani bitnosti. Individuum je najrealnejši v imaginarnem, ki ga dejansko obkroža in mu

²⁹ "... ker 'resnica' v sebi ni več resnična; obstaja namreč problem v razkrievanju 'resnice' o kulturi sami." (Adorno, 2002, 7-8.)

³⁰ Po Adornu in Horkheimerju.

³¹ Adorno, 2002, 9.

³² Treba je poudariti, da se večinoma nanašamo na Adornov in Horkheimerjev čas pisanja.

³³ Adorno, 2002, 99.

edino nudi imaginaren izhod v sili. Ni problem le v iluziji in iluzornosti, treba je poudariti tudi pomen refleksije, prek katere ostaja tudi ena izmed možnosti reševanja iz nastale neobvladljive situacije.³⁴

Umetnost je torej le velika trgovina z veliko izdelki, ki nam po mnenju Adorna in Horkheimerja ne bodo pomagali pri ničemer, še manj pa pri iskanju bistva. Ostane pa še film, čeprav je tudi ta zgolj napoved naslednjega, ki obljublja, da se bo isti par junakov znova združil pod istim eksotičnim soncem.³⁵

Simulacija in kapital sta stil življenja. Kaj pa kulturna industrija? Ponovno lahko poudarimo, da je eden izmed ključnih vzrokov pojava ponavljanja ravno v sami prisotnosti ustaljene sodobne kulturne (filmske) industrije. Kulturna industrija je kot nekakšna bivanjska vaja v primeru slabih rezultatov. Načrt kulturne industrije sloni na premisi plastičnega proizvodnje behaviorističnih metod.³⁶ Ponavljanje naj bi bilo del naše družbe, našega delovanja, naše narave. Ponavljanje naj bi bilo vodilo k ugodju, sreči v obliki reda. Ponavljanje za Adorna in Horkheimerja v tem smislu ni znanilec pozitivnih sprememb. Najbrž sta tudi Adorno in Horkheimer sprejela dejstvo neizmuzljivosti ponavljanju, vendar se čuti stremljenje k novemu, ki pa žal, kakor tudi sama ugotavljata, ni dosegljivo. Ponavljanje je del naše družbe ne glede na to, kako in kdaj se družba preoblikuje ali razkroji.

Pojem množične produkcije, tudi v umetniški sferi, lahko povežemo s pojavom rimejka kot rezultatom vpetosti ponavljanja v družbeni konstrukt in želje po vedno večji ponudbi na sodobnem tržišču.

³⁴ "Kulturna industrija je tako zgolj družbena realizacija poraza refleksije; je realizacija/dosežek pokornega razuma, združenje skupine pod enega." (Adorno, 2002, 11.)

³⁵ Adorno/Horkheimer, 2002, 175.

³⁶ Adorno, 2002, 91.

Baudrillard: Simulaker in ponavljanje

Baudrillard želi pokazati v svoji knjigi *Simulaker in simulacija*, da se dejansko celotna družba skriva za neko instanco ali družbeno podobo, ki je simulacija.³⁷ Živimo v imaginarnem, ki tvori naše realno, ki ga sploh ni. Življenje posameznika postane del “načela ugodja”, ki pa sploh ne potrebuje neugodja za lastno potrditev. Lep opis simulacijske situacije, v katero je pahnjena družba 20. stoletja, Baudrillard ponudi s primerom Boga kot simulacije.³⁸ Težnja današnje družbe (tudi) prek filmske industrije je proces regeneriranja realnosti. Realnost je dejansko nezagotovljena instanca. Družba želi realnosti ponovno vrniti legitimnost bivanja in nam vsiliti svobodo, ki je nimamo. Živimo v prepričanju, da želimo obnoviti resnico pod simulakrom.³⁹ Avtor zatrjuje, da je učinek umetnosti ta, da ne proizvede samo distance ali druge scene, ampak celo paralelna vesolja, vzporedne prostore in vzporedne svetove. Kar pomeni, da je uporabnik umetnosti, tisti, ki skuša nekaj narediti v odnosu do umetniških izdelkov, s katerimi se srečuje, resnično v težavnem položaju. Pojavi se problem, ker se veliko poskusov vsiljevanja načinov življenja, legitimnosti nečesa (predvsem realnosti), hipnoze itn. izvaja prek filmov. Prek medija, ki je najočitneje nerealen.⁴⁰ Pri filmu je življenje posameznika omejeno.⁴¹ Po Baudrillardu si posameznik želi živeti zgolj podrejeno in “resnično” življenje. Sklepamo lahko, da je ponavljanje prisotno v družbenem ustroju in kot rezultat pojavnosti ponavljanja se pojavljajo simulakri in rimejki. Baudrillard s predsta-

³⁷ Zanj je simulacija “generiranje skozi modele realnega brez izvora ali realnosti” (Baudrillard, 1999, 9).

³⁸ Baudrillard, 1999, 14.

³⁹ Baudrillard, 1999, 39–40.

⁴⁰ Baudrillard, 1999, 62.

⁴¹ Pri “filmu se vselej takoj vidi, kako se bo končal, kdo bo nagrajen, kdo kaznovan in kdo pozabljen” (Adorno/Horkheimer, 2002, 138).

vitvijo družbe in simulakra potrjuje pojav ponavljanja in rimejka kot posledico stanja družbe. Prek Baudrillardove predstavitve nihilistično usmerjenega družbenega ustroja in simulakra lahko razumemo rimejk kot znanilec zaključka procesa transformacije družbe. Rimejk kot zadnja točka, ki je že nastopila in je poglobitni del celotnega stanja.

Rimejk

Kaj pa rimejk? Razlaga angleške besede *remake* (rimejk, tj. priredba, nova različica), nakazuje nekaj ponovno ustvarjenega ali prenovljenega. Rimejk je ljudstvu predstavljen kot film, ki uporabi starejši film za glavni vir zgodbe. Ni zadnja faza novodobnega procesa kopiranja (v našem primeru rimejk ni kopija preteklega že posnetega filma), temveč (nov) poskus predstavitve že poznane ali videne; je del ponavljanja, ker je ponavljanje nujno za obstoj rimejka.

S pomočjo Deleuzove teorije razlike in ponavljanja lahko označimo rimejk kot ponavljanje z razliko. Razlika je potrebna, da dobi rimejk veljavo. Če bi ponovno posneli enak film z enakim potekom zgodbe (morda z drugimi igralci), bi ustvarili le dobro kopijo. Rimejk pa je več kot kopija, je ponavljanje na svojevrsten način, ki pripomore k razumevanju koncepta v sklopu lastnega časa.

Rimejk lahko postavimo v kontekst svojega vsakdanjika kot dejansko posledico (morebiti tudi izdelek) svetovnega nazora nihilizma in njegove komponente ponavljanja (po Nietzscheju). Nihilizem se izkaže kot začetna točka razumevanja rimejka. Ravno v Nietzschejevem nihilizmu lahko najdemo temelje, ki nas popeljejo v lažje razumevanje pojavnosti obravnavanega pojma ali pojavnosti ponavljanja v družbenem diskurzu. Rimejk kot oblika ponavljanja oziroma približka ponavljanja se zelo pogosto pojavlja v sodobni družbi, zlasti pa v umetnosti 20. in 21. stoletja, še najbolj pa v filmu. Hkrati je filmska umetnost široko sprejeta in

ustaljena forma umetnosti, ki se intenzivno obrača v smer snemanja rimejkov.

Če se natančneje usmerimo v predstavljeni pojem znotraj filmske industrije, kjer se filmi ponovno pojavijo v naših kinematografih, je dejansko pričakovanje veliko, ker bi radi ponovno videli "isti" film, pri čemer pričakujemo nekaj čisto novega, kar tudi dejansko je. Rimejk je sam po sebi unikaten proizvod.⁴² Je unikatna (per)verzija ponovitve. Rimejk v sodobni družbi ni nujen zgolj za lajšanje naših pričakovanj in našega bivanja, omogoča tudi prostor za umetniško preobrazbo že poznane izdelka. Bistveno vpliva na dojetje ponovitve kot razumevanje prejšnjega časa, kot priprava na razumevanje, ne samo preteklega, tudi prihodnjega in ne(po)znane. Potreben je za razumevanje časa, ki nas obkroža. Toliko je že ujet v naš družbeni kontekst, da bi njegov izbris pomenil prelom smeri družbenega razvoja.

Sklep

Družba je vpeta v ponavljajoče se vedenje, rimejk pa je posledica te družbene usmerjenosti. Je posledica ponavljanja in del našega vsakdanjika. Ponavljanje si je priborilo prostor ponavljajoče se tematike znotraj filozofije, kar pomeni, da se bo ponavljanje še ponavljalo, ker to zahteva in ker tako deluje. Rimejk je drugačna ponovitev preteklosti. Na filmskem področju je rimejk dokaz "ponavljajočega se trenda". Film je na več načinov tudi izraz družbenega dogajanja, družbene usmerjenosti, družbenega aktivizma, družbe kot instance, zato je bil tudi najlepši primer ponazoritve ponavljajoče se smernice družbe.⁴³ Rimejk znotraj filmske sfere pa je še boljši dokaz, ker se

⁴² Četudi nosi naslov prejšnjega ali starejšega, že obstoječega izdelka, ni nujno, da bodo igrali isti igralci, tudi režiserja bodo zamenjali, način snemanja in montiranja bo gotovo spremenjen itn.

⁴³ Film kot umetnost 'ponovi' zgodbo, ki jo prikaže.

pojavlja kot ponavljajoča instanca znotraj umetnosti, ki najbolj odseva družbeni moment.

Nietzsche je napovedoval in pričakoval spremembo družbe in sveta: nihilizem in prevrednotenje. Svet, družba in vrednote so se spremenile in se še zmeraj spreminjajo, kar je neomajno. Rimejk je sprememba pri ponavljanju, ki naredi razliko in uveljavi drugačno obliko ponavljanja, ta pa je v načelu podobna tradicionalni, predničejevski obliki ponavljanja. Nietzsche je želel sporočiti, da ponavljanje ne pomeni vračanje istega, ker se predpostavlja, da so se identitete iz prejšnjega sveta izničile oziroma spremenile, temveč spremembo, ki jo vračanje oziroma ponavljanje privede s svojim pojavom. Ponavljanje se torej ponavlja.

Če se vrnemo k Freudu, je ponavljanje red. Red pa prinaša ugodje. Mi želimo ugodje, kar pomeni, da si na nezavednem nivoju želimo ohranitev reda, ki prinaša ugodje, iz česar sledi, da si želimo ponavljanja, ker prinaša red in ugodje in nas odmakne od neugodja. Prišli smo do spoznanja, da smo priče preoblikovanju družbe in ponavljanja znotraj nje. Preoblikovanje pa ne pomeni radikalne spremembe, temveč zgolj dodajanje elementov, ki kažejo, da se sprememba dogaja. Sprememba (ali razlika) je zgolj preteklost, prikazana na nov način, na način, ki ga neki ustroj populacije razume in lahko sprejema kot takšnega in kot svojega. Sprememba oziroma razlika je razvidna, ponavljanje je prisotno in vpliva na celoto, rimejk pa je lep rezultat dogajanja prevrednotenja in spreminjanja družbenega konteksta znotraj te naše ponovne preteklosti, preoblete v sedanost, ki nam obljublja novo prihodnost.

Rimejk je prisoten povsod, ne samo v filmu: najdemo ga v literaturi in v glasbi, pa tudi v drugih umetniških sferah bi lahko govorili o vedno pogostejšem pojavljanju rimejka kot vsesplošnega trenda. Je trend današnje družbe. Sprejeli smo ga še bolje, kot se je pričakovalo. Ponavljanje nam ugaja, a že samo po sebi prinaša ugo-

dje ljudem. Rimejk je hkrati inhibitor, ki lajša težko dejstvo, da živimo v ponavljajočem (se) svetu.

Rimejk je navsezadnje pozitiven pojav, ki znotraj naše realnosti družbenega omogoča bivanje in sprejemanje realnega. Kljub temu je znotraj pozitivnega dojetanja samega pojma grenak priokus, saj oznanja s svojo bitnostjo dejstvo nekakšnega uroka, ki se vedno pojavlja oziroma konstantno nadaljuje. Zveni katastrofalno, vendar ni. In kot del celotne ponavljajoče se usmerjenosti najdemo rimejk – kot zrcalo družbe in sveta, zrcalo ljudi in časovnosti časa, preteklosti znotraj sedanosti in razlike znotraj ponavljanja. Mi smo del rimejka, kakor je rimejk del nas. Brez nas ni niti rimejka.

Vse se ponavlja, vse se vrača, mi se ponavljamo in se tudi bomo na ta ali drugačen način: dejanja, dosežki itn. Rimejk je del zgodbe, katere konec poznamo, ne vemo pa, kako in kdaj se zgodila. Bo prej ali slej, le vprašanje časa je, kako bo drugačen od prejšnjega konca. Tega ne smemo nujno sprejeti kot zaključek, temveč kot nov začetek ali pa kot še eno možnost, ki jo nam čas in zgodba ponujata. Mi smo liki v tej veliki zgodbi, ki se premika v času in se prikaže vedno na različen način. Če bi bila dejansko zmeraj ista, ne bi imela smisla. Nas ne bi bilo, ne bi bilo rimejka in ne bi bilo družbe. Ponavljanje ne bi imelo več namena in pomena. Vendar ni tako. Ponavljanje je nujno za svet, da se razvija, da se gradi tako navznoter kot navzven. Potrebujemo ponavljanje, ker je naša realnost. Potrebujemo Drakulo, ker je naša realnost; da se stalno vrača in nam pije kri. Ker to je bistvo.

Bibliografija

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. (2002): *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana, Studia humanitatis.

ADORNO, T. (2002): *The Culture Industry*. London, New York, Routledge Classics.

- BAUDRILLARD, J. (1999): *Simulaker in simulacija/Popoln zločin*. Ljubljana, ŠOU Študentska založba.
- DELEUZE, G. (2008): *Difference and repetition*. London, Continuum.
- FREUD, S. (1987): *Metapsihološki spisi*. Ljubljana, ŠKUC: Znanstveni inštitut.
- FREUD, S. (2001): *Nelagodje v kulturi*. Ljubljana: Gyrus.
- HEIDEGGER, M. (1971): *Evropski nihilizem*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- KIERKEGAARD, S. (1987): *Ponovitev/Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*. Ljubljana, Slovenska matica.
- NIETZSCHE, F. (1974): *Tako je dejal Zaratustra: knjiga za vse in za nikogar*. Ljubljana, Slovenska matica.
- NIETZSCHE, F. (1988): *Onstran dobrega in zlega: predigra k filozofiji prihodnosti/H genealogiji morale: polemični spis*. Ljubljana, Slovenska matica.
- NIETZSCHE, F. (2004): *Volja do moči*. Ljubljana, Slovenska matica.
- NIETZSCHE, F. (2005): *Vesela znanost*. Ljubljana, Slovenska matica.
- NIETZSCHE, F. (2007): *Času neprimerna premišljevanja / O koristi in škodi zgodovine za življenje / Mi filologi*. Ljubljana, Slovenska matica.

V ISKANJU
IDENTITETE

TADEJ PRAPROTNIK¹

Identiteta v medgeneracijskem komuniciranju

Izveček: Članek predstavi različne vidike komuniciranja, zlasti v medgeneracijski komunikaciji. Izpostavi vsebinski in odnosni vidik komuniciranja in predstavi proces komunikacije kot mesto, kjer se vzpostavljajo identitete. Posamezniki stalno kategorizirajo sebe in druge v skupine in na podlagi tovrstnih podeljenih statusov vzpostavljajo odnose, ki izražajo značilnosti pripisanih statusov. Članek predstavi pojave, fenomene in komunikacijske zaplete, ki se pojavljajo v medgeneracijski komunikaciji – torej v komunikaciji med mlajšimi in starejšimi osebami. Pojasni vlogo posameznih stereotipov in stališč o starejših osebah za konstrukcijo pripisanih identitet in to, kako pripisane identitete lahko vplivajo na komunikacijske procese in na oblikovanje medsebojnih odnosov, ki se gradijo prav s komunikacijo in skozi komunikacijo. Posebnega pomena so zlasti manifestacije starostne diskriminacije (*ageism*) v vsakdanjih interakcijah (pokroviteljski govor, zlasti pretirano komunikacijsko prilagajanje in sekundarni otroški govor), ki so zasnovani na stereotipih o ljudeh, ki so diskriminatorno kategorizirani v t. i. imenovano skupino “starejših ljudi”.

Ključne besede: medgeneracijsko komuniciranje, identiteta, stereotipi, pokroviteljski govor, komunikacijsko prilagajanje

UDK: 316.77

¹ Dr. Tadej Praprotnik, docent za predmetno področje mediji in komuniciranja, zaposlen kot visokošolski učitelj docent na Fakulteti za humanistične študije Univerze na Primorskem. E-naslov: pratadej@gmail.com.

Identity in Intergenerational Communication

Abstract: The article presents several aspects of communication, especially between generations. Underlining the informational and relational aspects of communication, it presents the communication process as a field in which identities are constructed. Individuals constantly classify themselves and others into groups, establishing relationships which reflect the characteristics of the statuses ascribed. The paper presents the misunderstandings which occur in intergenerational communication, explains the role played by stereotypes and negative attitudes to aging in the formation of the identities ascribed, and explores how these identities may affect the communication processes and interpersonal relationships, which are built by and through communication. Of special importance are the manifestations of ageism in everyday interactions (patronising talk, particularly overaccommodation and secondary baby talk): manifestations based upon stereotypes concerning 'older people', as a segment of the population is discriminatorily categorised.

Key words: intergenerational communication, identity, stereotypes, patronising talk, overaccommodation



1. Uvod: kaj je komuniciranje?

Vsi ljudje nenehno komuniciramo; to je naša temeljna vsakdanja dejavnost. Namen naše komunikacije pa ni zgolj izmenjava informacij. S pomočjo komuniciranja vzpostavljamo tudi medsebojne odnose. Komunikacija je osnovni okvir za oblikovanje medsebojnih odnosov. Komuniciranje je "družbena interakcija prek sporočil" in – kot še ugotavlja John Fiske – je osrednjega pomena za življenje v

naši kulturi: brez nje bi vsaka kultura umrla.² Ker gre za družbeno interakcijo, pa je v komuniciranju skoraj vedno navzoč tudi odnosni vidik. Odnosi se namreč vzpostavljajo prav v komunikaciji. Vsaka komunikacija ima vsebino, hkrati pa vsaka komunikacija lahko izraža odnos, ki ga imata sogovorca. S pomočjo komunikacije uzremo sebe in drugega v komunikaciji, definiramo svoje vloge, zlasti pa s komunikacijo pokažemo, kako razumemo naš medsebojni odnos. Že Duncan je opozoril na bistveno vlogo odnosnega komuniciranja: “people do not relate then talk, people relate in talk”.³

2. Kaj (vse) je še komuniciranje?

V medsebojni komunikaciji je torej v “igri” precej več kot zgolj izmenjava informacij. Vsaka izjava lahko vsebuje tudi večje ali manjše število implicitnih sporočil (metasporočil). Poleg dobresednega sporočila ima marsikatera izjava tudi metasporočilo.

Vzemimo primer: izjava **“Ti lahko pomagam?”** vsebuje sporočilo/informacijo “pomoč”, hkrati pa ta izjava vsebuje tudi metasporočilo – to je informacija o relacijah med vključenimi ljudmi. Sporočilo pomoči pravi *To je dobro zate*. Toda gesta nudenja pomoči lahko hkrati posreduje tudi metasporočilo *Jaz sem kompetentnejši/sposobnejši kot ti*. V tem primeru je izjava usmerjena na pozitivno uokvirjanje osebe, ki nudi pomoč. V praksi vidimo številne primere, kako ljudje na navidezno dobrohotna sporočila (nudenje pomoči) reagirajo negativno. Posamezniki ne reagirajo na vsebino oziroma informacijo sporočila (“Ti lahko pomagam?”), ampak reagirajo na metasporočilo, ki ga lahko prepoznajo v sporočilu, denimo: “Vidim, da nisi dovolj sposoben, in sem se odločil, da ti pomagam.” Seveda ta implicitni pomen ni kar vnaprej določen, pa tudi vsi ljudje ne interpretirajo nu-

² Fiske, 2004, 17.

³ Duncan, 1967, 249.

denje pomoči na ta način. Na tovrstno “negativno” branje vsekakor vpliva posameznikova nizka samopodoba, negotovost o svojih sposobnostih, ki jo pri takšnih izjavah projicirajo v pošiljatelje sporočila.

Pri interpretaciji metasporočil je veliko odvisno tudi od tega, kako je to izgovorjeno, ubesedeno, kakšen je ton, kakšne so spremljajoče geste. Vsi ti signali pošiljajo metasporočila, kako je komunikacija mišljena. Pošiljatelj skratka “da vedeti” prejemniku, kako naj poleg dobesednega pomena še razume izjavo. V tem primeru govorimo o implicitnem pomenu sporočila, ki ga torej “damo vedeti”. Tovrstna metakomunikacija je pomembna v intimnih partnerskih razmerjih, v družinski komunikaciji, pa tudi na delovnem mestu.

3. Informacijski in odnosni vidiki izjave: primer medgeneracijske komunikacije

Ko komuniciramo, v svoje sporočilo poleg informacij pogosto “zapakiramo”, tudi svoje občutke, skrb, naš odnos do sogovorca. Vse to lahko imenujemo signal. Ta signal mora prejemnik ustrezno “dešifrirati”. Če v tem uspe, potem pride do ustreznega razumevanja sporočila, prejemnik je prepoznal komunikacijsko namero. A to nikakor ni nujno.

Pogosto se zgodi, da se pomen sporočila, ki ga ima v mislih pošiljatelj, in pomen sporočila, kot ga je razumel prejemnik, precej razlikujeta. Prihaja torej do nerazumevanja. Signal torej nosi v sebi več sporočil:

- dejstva (informacije)
- samorazkrivanje/izpovedovanje
- odnos (stik s prejemnikom sporočila)
- poziv, naslavljanje/obračanje na prejemnika sporočila

Kaj lahko torej posredujemo s svojimi izjavami?

Kadar govorimo, lahko posredujemo dejstva → **informacije**

Kadar govorimo, lahko s tem povemo nekaj o sebi → **samorazkrivanje/izpovedovanje**

Kadar govorimo, lahko implicitno sporočamo prejemniku, kaj si mislimo o njem in kako vidimo naš medsebojni odnos → **stik/odnos**

Kadar govorimo, skušamo vplivati na prejemnika → **poziv, naslavljanje**

Zamislimo si mater, ki objame sina (ali hčer), ki (le poredko) pride na obisk, in sinu/hčeri reče: **“Lepo, da si spet tu.”**

Za začetek naslednje: biti “poredko” na obisku je seveda stvar aktivnega definiranja “istega stanja stvari”; vsekakor ugotovitev implicitno nosi različna delna sporočila, pa tudi mnenja vpletenih udeležencev glede ocene, kaj je “ustrezna pogostost obiskovanja staršev”. Ocena je že rezultat pretekle medsebojne zgodovine, bolj ali manj vzpostavljenih komunikacijskih in socialnih norm, o katerih se s sogovornici “brez besed” dogovarjamo vse življenje.

To izjavo vsak razume malo drugače, odvisno s katerimi “ušesi” posluša. Prihaja do različnih interpretacij, in sicer zato, ker pomeni izjav niso preprosti “paketi”, ki jih pošiljatelji posredujejo prejemnikom, ki te “pakete” potem odprejo in izvlečejo pomen, ki ga je imel v mislih pošiljatelj. To je trdila Shannonova in Weaverjeva matematična teorija komuniciranja, ki velja za tipičen primer šole procesa, ki vidi komuniciranje kot enostaven prenos sporočil, kot proces, s katerim človek vpliva na delovanje ali razmišljanje drugega.⁴ V tem modelu je ključni pošiljatelj in njegov pomen, ki je “uskладиščen” v sporočilu. Bolj elaboriran pristop je ponudil semiotični model komunikacije, ki poudarja proces “branja” teksta, torej konstrukcijo pomena prek interpretacije. Vsak prejemnik je namreč tudi oseba, ki izjavo intepretira nekoliko “po svoje”. Pomen sporo-

⁴ Fiske, 2004, 18, 21.

čila ni torej dan enostavno vnaprej, ampak pomen izjave določi (tudi) naslovnik. Semiotična teorija govori o tem, da je “sporočilo konstrukcija znakov, ki prek interakcije s prejemniki ustvarijo pomen”. Fiske ugotavlja, da je v tem modelu sporočevalec manj pomemben. Poudarek se premakne na tekst in na to, kako je tekst “prebran”. Bralci z različnimi kulturnimi izkušnjami ali iz različnih kultur lahko odkrijejo v istem tekstu različne pomeni.⁵ Semiotična teorija torej govori o tem, da pomen ni uskladiščen v sporočilu, ampak pomen določi prejemnik na podlagi svoje interpretacije.

3.1. Izjave pod drobnogledom

V omenjeni izjavi je potencialno navzočih kar nekaj delnih sporočil.

Prvo sporočilo pojasnjuje *dejstva*. Dejstvo, da je sin spet prišel na obisk, je dobra novica. Hkrati pa lahko slutimo nadaljnja odnosa sporočila. Vsekakor izjava govori nekaj o materi, ki pošilja signal s svojo izjavo. Mati govori o svojih občutkih, da je sina pogrešala, da ga je želela videti in da je srečna, ker je prišel. To *sa-moizpovedovanje* je drugo sporočilo signala. Tretje sporočilo govori o odnosu med materjo in sinom in lahko izraža, kaj pošiljatelj pričakuje od prejemnika (“premalokrat pomisliš na svojo mamo”). Po drugi strani pa ista izjava (Lepo, da si spet tu) kaže na *odnos* in na zaupanje, ki ga gojita mati in sin. Četrto sporočilo pa ima jasen *poziv/apel* oziroma se jasno naslavlja na prejemnika s prošnjo/željo “večkrat bi me moral obiskati”.

4. Komuniciranje in samopredstavljanje v vsakdanjem življenju

Komuniciranje zajema še mnogo plati vsakdanjega življenja, omogoča nam tudi vstopanje v različne bolj ali manj formalne situacije. Komu-

⁵ Fiske, 2004, 19.

niciranje je aktiven proces, saj se ne pokorava le konkretnemu kontekstu, temveč lahko komuniciranje transformira kontekst in socialno situacijo. Za kontekste velja, da so dinamični in ne obstajajo kot "zamrznjene" situacije, kontekste (lahko) tudi aktivno preobražamo. Podobno je tudi s posamezniki in njihovim samopredstavljanjem. Posamezniki se v vsakdanjem življenju srečujemo z različnimi situacijami, srečujemo različne ljudi, vstopamo v bolj in manj pričakovane situacije, bolj ali manj formalne odnose z drugimi posamezniki. Pri vseh teh soočenjih seveda ne kažemo venomer istega "obraza", temveč – odvisno od situacije – različne plati lastne osebnosti. Izražamo različna povrhnja "oblačila". Različnim ljudem ali skupinam ljudi ponujamo različne verzije sebe. Svojim družinskim članom ponudimo na vpogled en del sebe, prijateljem spet nekaj drugega, popolnemu neznanцу pa se bomo morda predstavili na povsem drugačen način. Naše lastno predstavljanje je odvisno tudi od tega, kaj drugi pričakujejo od nas. Ustvarjanje vtisov je torej zavesten ali nezaveden poskus nadzorovanja podob, ki si jih drugi ustvarjajo o nas.⁶ Na naše samopredstavljanje torej vpliva naša podoba o sebi, torej prepričanje o tem, kdo smo, prav te informacije pa skušamo v interakciji z drugimi tudi "izpogajati". Komunikacija z drugimi je pravzaprav šele mesto, kjer lahko izrazimo svoje vidike identitete, drugi pa nam morajo te vidike tudi bolj ali manj aktivno potrditi. Prav zato je komunikacija mesto pogajanja za različne vidike identitet, o katerih sodimo, da so relevantni, gre tudi za pogajanje glede statusov in vlog med "jaz" in "ti".

5. Komuniciranje kot delovanja posameznikov

V sodobnem svetu se vse bolj uveljavlja prepričanje, da je način, kako osmišljamo svoje izkušnje, dogodke, vsakdanje pojave, izjemnega pomena. Proces osmišljanja in proces pripisovanja osebno inspiriranega

⁶ Goffman v Praprotnik, 2010, 28.

pomena vpliva na naše zadovoljstvo. Osredotočanje na prakse aktivnega osmišljanja življenjskih izkušenj je seveda izvrгло enormne količine priročnikov in drugih medijskih izdelkov, ki izpostavljajo proces posameznikovega aktivnega umeščanja v svet, njegovo odločilno vlogo za zdrav in usklajen način življenja, da se “dobro” počutiš. Preklop od denarja k sreči vztraja na stališču, da ni pomembno, kaj imamo, pomembno je, *kako osmislimo* tisto, kar imamo.⁷ Podobno velja za naše medsebojne odnose. Način, kako osmišljamo ljudi in kakšne pomene jim pripisujemo, so ključni dejavniki, ki vplivajo na razvoj naših medsebojnih odnosov in na naše doživljanje ljudi. Postmoderna družba promovira aktiven življenjski stil, po katerem smo aktivni kreatorji svojih podob, svojega dobrega počutja, ki je pravzaprav izraz naše interpretacije “istega stanja stvari”.⁸ Za naše definiranje “istega stanja stvari” je zelo pomembno tudi samo poimenovanje, torej izbor besed, s katerim osmišljamo lastne izkušnje.

Jezikovna raba vedno simultano konstituira/oblikuje socialne identitete, socialne odnose, sisteme vednosti in verjetij. Veliko je odvisno od tako popularnega pojma “diskurz”. Skozi diskurz se vpisuje polje diskutabilnosti, področje verjetnosti, v diskurz in skozi diskurz se “rojevajo” bolj ali manj problematični posamezniki. Velja pa tudi obratno: v jezikovni rabi se izražajo družbena situacija, načini mišljenja ljudi, izražajo se tiste vsebine, s katerimi se partikularna kultura najstrastneje ukvarja. Vsak tekst je izraz družbenih razmer in hkrati nekaj malega prispeva k (pre)oblikovanju kulturnih dejavnikov. Jezikovna raba torej sodeluje pri reprodukciji in ohranjanju obstoječih odnosov, obstoječih identitet, hkrati pa tudi na kreativen način sodeluje pri njihovi transformaciji. Jezikovna raba izraža družbene odnose, je ogledalo družbe, po drugi strani pa tudi aktivno

⁷ Praprotnik, 2012, 80.

⁸ Praprotnik, 2012, 79.

transformira družbo, vpliva na družbo. Jezikovna raba pa se seveda zelo obsežno udejanja prav na področju medijske produkcije, na področju posredovanja relevantnih novic, dogodkov, procesov. Mediji nam torej posredujejo informacije oziroma reprezentacije dogodkov. V vsaki reprezentaciji pa se moramo odločiti, kaj bomo vključili in kaj bomo izključili, kaj bomo dali v ospredje (*foreground*), kaj pa v ozadje (*background*). Kako bomo dogodek reprezentirali, ni nekaj objektivnega, ampak je to odvisno od posameznikove presoje, njegovih prepričanj, vrednostnih usmeritev v življenju. Tudi urednik in novinar v medijski hiši nenehno ugibata, kako zadovoljiti potrebe bralcev, ki že obstojajo, in kako vzpostaviti nove potrebe.⁹ Zavedati se tudi moramo, da vsak medijski diskurz (pa tudi nemedijski diskurz!) simultano, torej istočasno, reprezentira dogodke, osebe, stanje stvari, vzpostavlja identitete in vzpostavlja tudi relacije. Bodimo malce kruto konkretni in navedimo primer iz partnerske komunikacije, kjer je v "igri" prav tako več kot le izmenjava informacij. Žena reče možu: "Dragi, lahko odneseš smeti?" Če mož to relativno hitro stori, to še zdaleč ne pomeni le banalnega dejstva, da je uspešno prepoznal njeno prošnjo (raven informacije), temveč je hkrati s svojim dejanjem potrdil, da se strinja z odnosom in vlogami, ki jih je vzpostavila (oziroma reproducirala) žena. Ti odnosi in vloge se seveda niso rodili v trenutku konkretne interakcije, temveč so rezultat daljšega časovnega obdobja. Mož seveda lahko reagira tudi drugače, denimo tako, da "presliši" ženino prošnjo, ali da molče odide iz sobe: v tem primeru sledi "pogajanje" glede odnosnih in statusnih vidikov. Morda se mož in žena ne strinjata glede vlog, statusov, medsebojnega odnosa; morda se ena oseba ne strinja glede statusa, ki ga ima v očeh druge osebe, kako druga oseba vidi sebe in drugega v odnosu.¹⁰

⁹ Fairclough, 1995, 5.

¹⁰ Praprotnik, 2013, 125.

6. Identitete niso zapisane v genih, identitete se konstruirajo v komunikaciji

Problematiko identitet bomo uvedli z vprašanjem pravkar omenjenih odnosov in za začetek navedli Mirjano Ule: "Medosebni odnosi so strukture in dogajanja, ki izvirajo iz vsakdanjih interakcijskih situacij in komunikacijskih dogodkov, ki odnose vzpostavljajo in potrjujejo. Socialni odnosi torej potekajo kot komunikacijsko dogajanje, v katerem udeleženci dogajanja drug drugemu predstavljajo sami sebe, svoja videnja drug drugega in odnosa drug z drugim."¹¹ Podobno kot za odnose velja tudi za identitete, ki si jih ne lastimo, jih ne posedujemo, ampak jih skozi serijo significantnih komunikacijskih dejanj uprizarjamo. Z besedami, s pomenljivimi neverbalnimi gestami, z oblačenjem kažemo oziroma indeksiramo¹² neko identiteto. Se je torej sploh smiselno vprašati, kje izvira identiteta? Je treba iskati "izvire" identitete? Vsekakor se s takšnim vprašanjem prikrajšamo za kompetentne odgovore.

Ena od večjih šibkosti predhodnih raziskav o identiteti je bila med drugim domneva, da so identitete lastnosti ali označbe posameznikov oziroma skupin, ne pa lastnosti situacij. Korelacijski pristopi k jeziku in identiteti, npr. v sociolingvistiki, pogosto povezujejo razmerje med uporabo partikularnih lingvističnih oblik s partikularnimi tipi govorcev. Tradicionalne sociolingvistične domneve torej bazirajo na stališču, da jezikovne prakse *odsevajo* socialne identitete. Kot po našem mnenju pravilno in jasno ugotavljata Mary Bucholtz in Kira Hall v svojem pronicljivem članku *Language and Identity*¹³ drži prav nasprotno: jezikovne prakse *konstituirajo* socialne identitete.

¹¹ Ule, 2009, 316.

¹² Bucholtz; Hall, 2003, 368-394.

¹³ Bucholtz; Hall, 2003.

Bodimo manj suhoparni in navedimo Barnardov primer iz oblačilne prakse, katere namen je tudi vzpostavljanje identitete, konstrukcija identitete in opredeljevanje razlik. Malcolm Barnard ugotavlja, da obstajajo številne karikature iz zgodnjega 19. stoletja, na katerih ogorčena hišna gospodarica, oblečena v krinolino, zapove svoji enako napravljeni služabnici, naj se gre preobleč. Tovrstne karikature so pričale o skrbeh, ki so pestile duha višjih razredov, ki so se jih osvobodili takrat, ko je gospoda za hišno služinčad uvedla nošenje uniforme, ki je bila v rabi za oblikovanje služabnikove razredne identitete. Obleke in uniforme si potemtakem ne smemo razlagati kot odsev ali epifenomen že obstoječih razrednih odnosov, marveč kot enega od načinov, na katere se ti razredni odnosi konstituirajo. Razvidno je, da je obleka oziroma uniforma nekaj, kar sporoča razredno identiteto, saj si plemiška gospa, katere služabnica nosi krinolino, njeno početje razlaga kot posnemanje svojega razrednega položaja, kar pa se ji zdi vredno vse graje. Trdimo torej, da obleka in uniforma reproducirata institucije, navade, proizvode in razredne položaje kapitalističnega vsakdanjika.¹⁴

Poleg tega pa moramo opozoriti, da so identitete neločljivo navezane na (komunikacijska) dejanja. Identitete se vzpostavljajo s komunikacijo in v komunikaciji, v posamičnih dejanjih. Torej se identitete ne porajajo v ljudeh, tudi niso vpisane v njihovih genih, temveč se vzpostavljajo v (komunikacijskih) dejanjih.¹⁵ Identitete se lahko preklapljajo in na novo kombinirajo v drugih okoliščinah. Ta dinamična perspektiva je skratka v nasprotju s tradicionalnim pogledom na identiteto; ta identiteto razume kot enotno, nedeljivo in kot trajno psihološko lastnost ali socialno kategorijo.¹⁶ Identitete

¹⁴ Barnard, 2005, 145-146.

¹⁵ Bucholtz, Hall, 2003, 376.

¹⁶ Bucholtz, Hall, 2003, 376.

se torej vzpostavljajo v samih dejanjih in niso fiksirane v kategorijah, ki bi jih ljudje od nekdanj posedovali.

7. Identiteta in kategorizacija: nalepka ne izraža realnosti, nalepka vzpostavlja realnost, o kateri govori

Posamezniki se z identitetami ne rodimo in tudi niso zapisane v naših genih, temveč svojo lastno identiteto aktivno soustvarjamo oziroma se aktivno prepoznavamo v njej. Identiteto aktivno kažemo in konstruiramo v samih dejanjih. Verbalna in neverbalna dejanja, komunikacijske interakcije so mesto, kjer se poraja naša identiteta. Opozoriti tudi želimo na pomen samega prepoznavanja identitete kot procesa, ki sploh šele omogoči, da posameznik dobi identiteto. S samim prepoznavanjem posamezniki postanejo to, za kar so se prepoznali, torej gre za posameznikovo “ustvarjanje” nove realnosti, ki postane aktualna šele skozi sam proces posameznikovega umeščanja oziroma sidranja v to “realnost”.¹⁷

Pri razumevanju akcijskega in “performativnega” značaja identitete pravzaprav delujeta dva medsebojno dopolnjujoča se procesa: kako vidimo/interpretiramo sami sebe in kako vidimo/interpretiramo druge osebe. Pomembno je tudi, katerim skupinam in identitetam želimo pripadati in – morda še pomenljivejše – komu *ne dopustimo*, da bi pripadal tem istim skupinam oziroma identitetam.¹⁸ Zadnja operacija, torej operacija vključevanja in izključevanja “ustreznih” posameznikov v “našo” skupino, kaže na nestabilen položaj identitete. Bistvenega pomena je tudi ugotovitev, da v vsakdanjem življenju ne živimo nekakšnih fiksnih identitet, ampak doživljamo – kar je tudi v skladu z logiko dinamičnega, kontinuiranega življenja – identifikacijo. A že sam pojem identifikacije suge-

¹⁷ Praprotnik, 2012, 93-94.

¹⁸ McKee, 2003, 40 v Praprotnik, 2012, 94.

rira, da v tem polju ne prevladuje esencialna, vnaprej dana vsebina, ki jo z našim rojstvom zgolj zbudimo "iz spanja", ampak da gre za neprestano redefiniranje samega subjekta, za njegovo neprestano umeščanje v identitetni kontekst, v neko "zgodbo" o "njegovi" identiteti. Da je identifikacija zgolj neprestano negotova, "težavna" in vselej malo neuspešna pot v oblikovanju identitete, kaže že sama mogočna ideološka "mašinerija", ki z vseh plati "opozarja" in vzpostavlja v posameznikih zavest o njihovi lastni identiteti. Zakaj je treba v oblikovanje identitete vložiti toliko energije? Sklep bi lahko bil naslednji: ravno zato, ker identiteta ni "vrojena", samonikla oziroma na kakršen koli način esencialna entiteta, jo brez "dela" ni mogoče vzpostaviti.¹⁹

Če bi bila identiteta nekaj povsem "samoniklega" in "naravnega", ne bi bilo treba posamezniku vložiti toliko napora, da vzpostavi ali ohrani istovetnost, zlasti pa ne bi pri posameznikih zaznali tako strahovite potrebe po določanju *outsiderjev*, skratka tistih oseb, ki nikakor ne sodijo v *našo* skupino, ki nimajo naše identitete. Kot abstraktnega pojma se namreč identitete drži razlika, ki se je je na videz možno rešiti z operacijo negacije, torej po znanem obrazcu $A = A$ in $A \neq B$, ki nesporno kaže na to, da so "neprimerni, nepravi" posamezniki nujni in celo "konstitutivni" za vzpostavitev identitete.²⁰

Ko torej govorimo o pripustitvi v neke skupine, se nujno v problematiko vključijo označevanja in kategorizacije. Sebe in druge ljudi namreč hitro uvrščamo pod posamezne označbe/nalepke, ki jih razvija sodobna kultura, in ki so – skoraj vedno – nekakšne binarne opozicije v stilu: moški : ženska, bel : črn, normalen : patološki, pravi : nepravi, mlad : star, heteroseksualen : homoseksualen. Za

¹⁹ Praprotnik, 1999, 153.

²⁰ Praprotnik, 1999, 152–153.

²¹ Praprotnik, 2012, 95.

zadnjo distinkcijo je sploh zelo značilna njena zgodovinska in kulturna pogojenost.²¹

Kategorije torej niso dane vnaprej, niso naravne enote, ampak se kategorije vzpostavljajo s samim lastnim izjavljanjem; ločevanje med naturo in kulturo je tipična človeška lastnost, tudi opredeljevanje mej med normalnim in patološkim vedenjem, ločevanje na “prave” in “neprave”, na “ustrezne” in “neustrezne” posameznike je tipično človeška aktivnost. Lahko bi rekli, da so takšne kategorizacije in poimenovanja performativna dejanja v čisti obliki, saj resnično same vzpostavljajo realnost, o kateri govorijo. S samim poimenovanjem distinkcije vzpostavijo distinkcijo/mejo, o kateri govorijo. In napravijo jo za “relevantno” distinkcijo.

To misel je smotrno nekoliko natančneje pojasniti. Medtem ko je tradicionalni sociološki pristop opredeljeval govor kot neko vrsto vira “skrite” realnosti, kot so vrednote, odnosi in verjetja, sodobne teorije poudarjajo, da je govor v veliki meri performativen, saj ne zrcali in orisuje neodvisne realnosti, ampak je funkcionalni element v samem socialnem procesu.²² Performativna “realnost” se vzpostavlja na način “samouresničujoče se prerokbe” oziroma deluje kot iluzija. V svojem znanem konceptu “The self-fulfilling prophecy” Robert Merton poudarja, da se lahko napačno, a široko razširjeno verjetje v praksi potrdi, toda ne zato, ker je resnično, temveč zato, ker zadosti ljudi verjame (oziroma se vedejo), (kot) da je resnično.²³ Ko je torej “realnost” vzpostavljena, je posamezniki ne dojemajo več kot realnost, ki je bila ustvarjena zgolj z nekaterimi besedami, ampak kot nekaj, kar je že od nekdaj prisotno.

Lepota tovrstnih kategorizacij pa je v tem, da jih povsem nekritično posamezniki prepoznavajao in jih s tem “za nazaj” legitimirajo,

²² Turner, 1974, 213.

²³ Merton, 1968.

podelijo jim status realnih kategorij, nekakšnih “naravnih” kategorij. Kategorije, “skupine”, narodi postanejo to, na kar domnevno pretendirajo, šele takrat, ko jih (in če jih) posamezniki prepoznamo. Vsaka iznajdba kategorije seveda takoj vključi tudi seznam “tipičnih” lastnosti pripadnikov te kategorije.²⁴

Kategorizacija je v končni fazi tudi diskurzivna osnova za diskriminacijo, ta pa povzroča neenake možnosti za zaposlitev, zaslužek, pozornost policije. Čeprav je običajno tako, da so posamezniki tisti, ki so podvrženi konkretni diskriminaciji, pa je utemeljevanje takšnih praks skoraj vedno dano v terminih neke predpostavljene skupine, v katero naj bi prizadeti posameznik sodil. To hkrati pomeni, da je stereotip, ki ga kultura konvencionalno pripne na skupino, apliciran tudi na posameznika. Stereotip je lahko izražen kot nekakšen niz “zdravorazumskih” predpostavk, ki jih kultura poseduje, a jih redko izraža (na glas). Navedimo primer: *Ne moremo je zaposliti, saj je mlada poročena ženska, ki bo imela otroke*. V tem primeru oseba ni percipirana kot samostojna individualna oseba s svojimi izkušnjami, vrlinami, dokazanimi in preverjenimi sposobnostmi. Namesto tega se ji pripne nalepka, ki je domnevno značilna za mlade poročene ženske. Označi se s posebnostjo skupine, kateri domnevno pripada; ne ocenjuje se ona, ampak se vrednoti kot pripadnica skupine. Skupine, kot so mlade poročene ženske ali imigranti, so imaginarni, socialno konstruirani koncepti. Termin skupina pa je instrument za izvajanje diskriminacije. Imigranti naenkrat postanejo specialna in deviantna skupina samo zato, ker smo si izmislili besedo za to skupino. Ko govorimo o Slovencih, je podobna situacija, saj je edini namen tega izraza pogosto v tem, da posamezniki ali mediji obkldajo nekatere posameznike z nalepkami “tujci”.²⁵

²⁴ Praprotnik, 2012, 96–97.

²⁵ Praprotnik, 2012, 97–98.

Še en primer. Do 19. stoletja homoseksualci denimo niso obstajali. Seveda je obstajala spolnost med moškimi in spolnost med ženskami, a to jih ni naredilo za homoseksualce. Homoseksualci so se "rodili" šele takrat, ko so iznašli besedo zanje. In od takrat se jim pripisuje "problematičen, odklonski, nenaraven" značaj. Tovrstno poimenovanje lahko razumemo kot izrazito performativno dejanje, saj s samim poimenovanjem postane "vidno" in "problematično", kar je bilo prej nevidno in neproblematično. Besede imajo torej lahko tudi moč, in sicer v tem smislu, da izpostavijo "značilnosti", ki so bile dotlej nepomembne: sam akt poimenovanja torej vzpostavi novo kategorijo, s tem pa tudi značilnosti nove kategorije. Natančneje rečeno: besede same na sebi seveda nič ne pomenijo, lahko pa dobijo moč, če jim posamezniki pripišejo moč in pomen; takrat nenadoma postanejo pomemben dejavnik razvrščanja, sankcioniranja itd. Nalepke, ki jih "apliciramo" nase in na soljudi se – podobno kot drugi teksti – zelo razlikujejo od ene do druge kulture. **Nobena nalepka in kategorizacija ne izraža preproste realnosti; nalepka ali kategorija šele vzpostavlja realnost, o kateri sama govori.**²⁶

8. Kako si izbrati "pravo" identiteto in ali ta sploh obstaja?

V sodobni družbi je torej postavljen pod vprašaj tudi sam status nalepk (= identitet), ki smo jih posamezniki do nedavnega sprejemali kot nekaj samoumevnega. Takšni in drugačni priročniki za uspešnejše in srečnejše življenje nam nenehno dopovedujejo, da se je treba otresti klasičnih identitetnih vzorcev in prepričanj. Posameznik mora na novo premisliti svojo identiteto, torej premisliti, kateri identitetni markerji v dovoljšnji meri izražajo njegovo "pravo" življenjsko orientacijo. Tu moramo podati pojasnilo: ker smo posa-

²⁶ McKee, 2003, 41 v Praprotnik, 2012, 97–98.

mezniki vselej že subjekti, se tudi ne moremo opazovati na “objektiven” način; zato tudi ne moremo določiti “prave” orientacije, ker je vsaka orientacija že ideološko posredovana, vsak partikularen pogled na svet je že posredovan. Glede na to, da smo subjekti, “pogled na svet” ne moremo misliti drugače kot na bolj ali manj ideološko posredovan način.

Po drugi strani pa postmodernistična filozofija nenehno opozarja na dejstvo, da so identitete prosto lebdeče entitete, ki jih lahko poljubno menjavamo, z njimi trgujemo, zlasti pa lahko sami določamo sebi ustrezne identitete. Kot smo že zapisali: niso identitete tiste, ki usmerjajo naša življenja, in ki bi se jim morali posamezniki “prilegati”, temveč posamezniki sami določajo, katere identitete bodo prepoznali za relevantne.

Identiteta je – tako vsaj ugotavljajo številni raziskovalci – izjemnega pomena za mentalno zdravje. Ob tem je tudi težko prezreti tradicionalne ugotovitve, po katerih sta manko medsebojne socialne primerjave med posamezniki in pomanjkanje pripadnosti skupini ključna dejavnika za ogrožanje mentalnega zdravja posameznikov. Po eni strani so skratka navzoča močna gibanja, ki propagirajo posameznikovo osvobojenost od najrazličnejših identitetnih spon, po drugi strani pa so navzoča tudi stališča, po katerih sta nekolikšno “sidranje” v identiteti in neka mera pripadnosti skupini nujna za zadovoljivo vsakdanje življenje. Posameznik je težko prosto lebdeč. Trditev lahko postavimo še ambicioznejše: ali si sploh želi biti prosto lebdeč? Vsakdanja potrošniška družba in izjemen izbor različnih življenjskih usmeritev po našem mnenju odlično ponazarja zgolj deklarirano, marketinško konstruirano “osvobojenost” od vnaprej predpisanih identitet. Klasične trde identitetne konstrukte posamezniki v veliki meri zavračajo, a jih obenem aktivno nadomeščajo prav z bujnim produciranjem novih “življenjskih stilov”, praktičnih filozofij, z umeščanjem v različna nova religijska gibanja. Nekoč je

bila identiteta nedvoumni in dokončni družbeni "proizvod". Vprašanje "Kdo sem?" je imelo spričo ustaljenega družbenega reda zelo majhno vlogo. Kot ugotavlja Charles Taylor, nekoč ljudje niso govorili o "identiteti", pa ne zato, ker ljudje ne bi imeli tega, kar mi imenujemo identitete, ali zato, ker te niso bile odvisne od prepoznavanja, ampak zlasti zato, ker je ta bila preveč neproblematična, da bi jo sploh tematizirali kot tako.²⁷ Danes je vprašanje "Kdo sem?" nadvse aktualno, izhod iz tovrstne zadrege pa se ponuja s pomočjo deklarirano svobodno izbranih življenjskih stilov, ki pa so v pretežni meri vselej že uokvirjeni v posamezne paradigme.²⁸

9. Model komunikacijskega prilagajanja

Življenjski stili so v sodobnem svetu skorajda neomejeni; pravzaprav gre za hegemonistično idejo o tem, da je vsak "svoje sreče kovač", ta neoliberalistična filozofija pa v resnici pomeni, da je posameznik vse odgovornejši za svojo "srečo", pa tudi za ekonomski položaj. Ob tej navidezni liberalnosti sodobnega sveta pa prav trdovratno obstajajo "kategorije", ki jim družba vztrajno pripenja posebne pomene. Družba denimo vselej najde dovolj posameznikov, ki sodijo v skupino starejših oseb, čeprav sam termin pravzaprav ne pomeni nič. Prav zaradi pomske praznosti se za to kategorijo vselej najde dovolj ustreznih ljudi. Že samo menjavanje definicij, kaj so to starejši ljudje ali pa kaj pomeni pojem moškost, ženskost, normalnost, dokazuje, da ne gre za pojme s fiksnim pomenom, temveč vsaka kultura v skladu s svojimi interesi definira in zameji polje oseb, ki spada vanj. Ne gre za kakršno koli "realnost", ali izražanje dejanskosti, ti pojmi govorijo predvsem o tem, kako sodobna kultura konceptualizira svet, kako razrešuje notranje napetosti in kako upomenja družbo.

²⁷ Taylor, 1994, 34 v Praprotnik, 1999, 31.

²⁸ Praprotnik, 2012, 93-100.

Starejše osebe so pogosto uokvirjene in nagovorjene v skladu s predpostavljenim stereotipom skupine, ki naj bi ji domnevno pripadale. Bodimo konkretni. Ali ste kdaj slišali mlajšo osebo komunicirati s starejšo osebo in se zraven morda vprašali, zakaj mlajša oseba uporablja specifičen ton govora in posebne, bolj otročje, pomanjševalne besede – zakaj torej uporablja način govora, ki bi ga vi sami uporabili pri komunikaciji z otrokom? Zakaj se pojavlja takšen stil komuniciranja in kakšne odnosne in vsebinske vidike vzpostavlja takšna komunikacija?

V pomoč pri pojasnjevanju teh procesov nam bodo različni komunikacijski in interakcijski modeli in teorije, denimo teorija, ki se v izvirni različici glasi **communication accommodation theory (CAT)** – teorija komunikacijskega prilagajanja), in model, ki se imenuje **communication predicament of aging (CPA)** – model komunikacijskih nesporazumov glede starosti).

Teorija komunikacijskega prilagajanja (CAT) proučuje načine, na katere ljudje prilagajajo svoj stil komuniciranja glede na naslovnika – sogovorca. Ljudje težimo k hitrejšemu govorjenju, če komuniciramo z osebo, ki govori hitro, in verjetno uporabljamo več slengovskih ali žargonskih besed, kadar govorimo s prijateljem, zelo malo ali nič pa v primeru pogovora z naključno osebo, s katero nimamo skupnih izkušenj, zlasti pa ne skupne pripadnosti socialni skupini. Z drugimi besedami: svoj govor običajno približamo govornemu stilu osebe, za katero verjamemo, da smo ji blizu, ki nam je podobna. Po drugi strani pa se s svojim govorom skušamo karseda razlikovati od tistih oseb, ki jim ne želimo biti podobni. Teorija komunikacijskega prilagajanja se zlasti osredotoča na pripadništvo različnim socialnim skupinam, zato denimo raziskovalci proučujejo, kako konflikti med skupinami vplivajo na spremembo govornih stilov. Ljudje pogosto pretiravajo pri naglaševanju, poudarjanju zlogov, spremenijo modulacijo govora, intonacijo ali celo začnejo govoriti v drugem jeziku, če se soočijo z

osebo, ki pripada drugi kulturni skupini.²⁹ Zanimiv primer ponuja pragmatik Jef Verschueren. V knjigi *Razumeti pragmatiko* navaja primer nemškega berača, ki se je z mimoidočim turškim priseljencem nekaj časa pogovarjal v standardni nemščini, nenadoma pa preklopi v “tujsko govoro”: Türkishmann du? [“Turek ti?”]. S tem preklpom v jezikovnem kodu postavi priseljenca, kot zapiše Verschueren, “na njegovo mesto” in ponovno vzpostavi ogroženo razmerje moči.³⁰

Ta teorija skuša tudi pojasniti, zakaj ljudje s stigmatiziranim govornim stilom morda prikrivajo ali v nekaterih družbenih situacijah občutno spremenijo svoj način komunikacije (pri razgovorih za službo).³¹

Kaj imajo ti primeri opraviti s starostjo in staranjem? Tudi starostne skupine so pravzaprav socialne skupine. Starostne skupine sicer nimajo svojega tipičnega naglaševanja ali narečja, vseeno pa lahko s pomočjo te teorije razumemo nekatere vidike medgeneracijskega komuniciranja. Teorija se osredotoča na vprašanje, kako se lahko mlajše generacije pretirano prilagajajo starejšim ljudem v svoji komunikaciji. **Pretirano prilagajanje** (angl. *overaccommodation*) pomeni “iti predaleč” v prilagajanju, iti predaleč v prilagajanju komunikacijskim potrebam neke druge osebe. Klasičen primer je komuniciranje s starejšimi, kot da bi ti bili dojenčki oziroma majhni otroci (torej domnevno mentalno manj kompetentni). **Govorec se v tem primeru v komunikaciji ne prilagaja starejši osebi, temveč se pravzaprav prilagaja stereotipu o starejših ljudeh.** Še tipičnejša je situacija, če govorec ne pozna dobro sposobnosti drugega sogovorca – v tem primeru govorec pogosto uporabi kakšno “bližnjico” – in običajno uporabi stereotip. Če starejše osebe

²⁹ Ryan, 2007, 74.

³⁰ Verschueren, 2000, 177.

³¹ Ryan, 2007, 74–75.

stereotipiziramo za slabše slišoče osebe, potem ljudje tipično govorijo s starejšimi ljudmi glasneje. Če domnevajo, da starejšim upada mentalna sposobnost in hitrost razmišljanja, uporabljajo počasnejši in poenostavljen govorni stil. Zapomniti si moramo, da so naši stereotipi o staranju v pretežni meri negativni, zato je tudi večja verjetnost, da bodo vplivali na komunikacijo.³²

Za ta stil pretiranega komunikacijskega prilagajanja poznamo več izrazov, denimo **pokroviteljski govor (angl. *patronizing talk, elder-speak, secondary baby talk*)**. Ključne elemente tega stila navajamo v tabeli 1. Ti načini govorne prilagoditve so bili analizirani v številnih raziskavah: mladi ljudje so uporabljali preprostejši besednjak in počasnejši govorni stil pri komuniciranju s starejšimi. Poznamo tudi ekstremne primere pokroviteljskega govora, denimo v oskrbovanih domovih. Primer: "Najprej si bova slekli zgornji del pižame, potem bova vstali in si slekli še spodnji del pižame. Tako. Pridna punca."

Tabela 1: Elementi (značilnosti) pokroviteljskega govora

Element	Definicija in primeri
Poenostavljena slovnica	Uporaba kratkih prostih stavkov. "Tukaj je tvoja hrana. Lahko jo poješ. Zelo dobra je."
Poenostavljen besednjak	Uporaba kratkih besed, namesto dolgih ekvivalentov. Govorjenje o psu namesto o dalmatincu, uporaba besede velik, namesto besede ogromen (izjemen)
Ljubkovalna imena	Uporaba besed ljubica, draga moja
Povečana glasnost	Glasnejše govorjenje
Zmanjšana hitrost	Počasnejše govorjenje
Visoka in spremenljiva višina tona govora	Uporaba delno cvilečega govornega stila, pretiravanje v menjavanju tona govora
Uporaba ponovitev	Ponavljjanje, ponovno omenjanje že izrečenih stvari, preobilna uporaba istih besed večkrat zapored
Uporaba otroških izrazov	Uporaba besed, ki so tipične za otroke: "kužek" namesto pes, "čuha puha" namesto vlak

Povzeto po Ryan, 2007, 76.

³² Ryan, 2007, 75.

9.1. Model komunikacijskih nesporazumov (The Communication Predicament of Aging – CPA)

Model komunikacijskih nesporazumov na področju staranja kot izhodišče vzame teorijo pretiranega komunikacijskega prilagajanja in jo razširi v splošno shemo vzrokov in posledic neustrezne medgeneracijske komunikacije.

Omenjeni model začne pojasnjevati proces neustreznega komuniciranja na točki, ki jo lahko imenujemo ocenjevanje (ugotavljanje starosti na podlagi starostnih znakov – angl. *age cues*). Posamezniki hitro prepoznajo pripadnost oseb v kategorijo “starejših oseb” na podlagi vizualnih znakov, kot je nagubana koža, sivi lasje, spremenjena glasovna modulacija, počasnejše govorjenje. Tudi uporaba posameznih besed lahko prispeva k določanju starosti, denimo uporaba besed, ki niso več aktualne, denimo na področju rabe tehnologij. Ti vizualni in fizični znaki aktivirajo stereotipiziranje, ustvarijo podobo starajoče se osebe, kar vpliva na posameznikove odločitve o tem, kako bo s starejšo osebo komuniciral. Ko rečemo, da ti znaki vplivajo na odločitve o stilu komunikacije, govorimo pravzaprav o zelo hitrih odločitvah, ki potekajo v pretežni meri na nezavedni ravni. Tipični učinek je v tem, da negativni stereotipi vodijo k pretiranemu prilagajanju, kot smo ga pojasnili v teoriji pretiranega komunikacijskega prilagajanja. Tu torej govorimo o **modificiranem govornem obnašanju** v odnosu do starejše osebe, ki je navedena v nadaljevanju.³³

Model komunikacijskih nesporazumov na področju staranja je sestavljen iz naslednjih faz:

- prepoznavanje znakov starosti (fiziološki, psihološki, socio-kulturni znaki)
- stereotipna pričakovanja

³³ Ryan, 2007, 77.

- modificirano govorno obnašanje v odnosu do starejše osebe
- omejene možnosti komuniciranja => okrepitev starostno stereotipnega obnašanja
- zmanjšana samopodoba oziroma samospoštovanje (zmanjšana psihološka aktivnost in omejena socialna interakcija)
- spremembe (fiziološke, psihološke, sociokulturne)³⁴

To pretirano prilagajanje ali uvajanje pokroviteljske komunikacije omejuje komunikacijske izbire oseb. Če se nekdo z nami pogovarja, kot da smo stari štiri leta, je seveda precej težko predstaviti in izraziti širšo intelektualno sposobnost in iskrivost. Osebe so v takšnih primerih komuniciranja pred osnovno dilemo: ali naj tovrstno "otročko" nagovarjanje ignorirajo ali pa naj se prepustijo takšni komunikaciji, kar (lahko) pomeni sprejemanje. Lahko pa se začnejo pritoževati ali celo zavračati takšen tip komunikacije; v tem primeru bodo dobili nalepko, da so zagrenjeni, čudaški, ostri (stereotip godrnjača ali nergača).

Pretirano govorno prilagajanje in s tem povzročene omejitve v komunikaciji in izražanju intelektualnih sposobnosti imajo zelo negativne učinke za starejšo osebo. Eden izmed tipičnih pojavov je tako imenovani *the blame the victim effect* - ko ljudje slišijo in zaznajo, da so do neke osebe drugi posamezniki pokroviteljski, ljudje samodejno domnevajo, da je ta oseba kognitivno omejena, tudi če osebe sploh ne poznajo. Še več, celo naslovniki pokroviteljskega govora (torej same starejše osebe) izražajo ta učinek. Ko se skratka drugi ljudje do njih pokroviteljsko vedejo (pokroviteljsko komunicirajo), se tudi sami (pogosto) ocenjujejo za manj kompetentne.³⁵

³⁴ Ryan, E. B., Giles, H., Bartolucci, G., Henwood, K., Psycholinguistic and social psychological components of communication by and with the elderly, 1-24 1986, v: Ryan, 2007, 77.

³⁵ Ryan, 2007, 79.

Po eni strani se torej omejujejo komunikacijske opcije, ki jih ima na voljo starejša oseba, po drugi strani pa dolgotrajni pokroviteljski odnosi vplivajo na to, da si starejša oseba ustvari mnenje, da si morda celo "zasluži" takšen način komuniciranja. Ko enkrat sprejmejo idejo o nekompetentnosti in podrejenosti, se lahko začnejo vesti na način, ki je usklajen/konsistenten s tem stereotipom. Na ta način tudi krepijo in reproducirajo neutemeljeni, toda pripisani stereotip, ki je sprožil celotni proces. Sporočilo je precej preprosto: ravnaj in komuniciraj z osebo, kot da je nesposobna in nekompetentna, in čez čas bo ta morda celo zares postala nekompetentna.³⁶

Ironično je tudi dejstvo, da so nekateri elementi pokroviteljskega komuniciranja celo v pomoč starejšim, saj lajšajo razumevanje. Poudarjanje besed, zvočno izpostavljanje ključnih zlogov besede, izpostavljanje ključnih besed in reduciranje slovnične kompleksnosti lahko prispeva k hitrejšemu in natančnejšemu razumevanju komunikacije. Spet drugi elementi pa so lahko škodljivi, denimo govorjenje z visokimi toni ali redukcija dolžine stavka. Čeprav torej ocenjujemo ta tip govora kot pokroviteljski, ga v nekaterih situacijah starejše osebe tudi cenijo. Zlasti osebe, ki trpijo zaradi različnih bolezni, ali osebe, ki bivajo v negovalnih institucijah, razumejo elemente pokroviteljskega govora kot izraz skrbi in pozornosti. Čeprav torej govorimo o negativni plati tega stila, se moramo zavedati, da so lahko nekateri elementi tega stila včasih ustrezni, in ustrezni za kakšen tip oseb. Ključno je torej ugotoviti, kdaj bi bil takšen stil govora ustrezen in kateri specifični elementi tega stila so lahko potencialno funkcionalni.³⁷

³⁶ Ryan, 2007, 79.

³⁷ Ryan, 2007, 79–80.

10. Vpliv stereotipov o starosti na razvoj komuniciranja

Kako pozitivni in negativni stereotipi vplivajo na komunikacijo? Zavedati se moramo, da so lahko uporabljeni tudi pozitivni stereotipi. Dejstvo pa je, da negativni stereotipi hitreje spodbudijo pokroviteljski način govora. Resno zdravstveno prizadeta oseba ima večje možnosti, da jo bodo začeli obravnavati na pokroviteljski način. Oseba, ki se pritožuje, nerga, ki je zahtevna, pa po vsej verjetnosti ne bo doživela pokroviteljskega načina govora. Sogovorec bo z nergačem ubral drugačno strategijo: skušal se bo izogniti prevelikemu številu srečanj, interakcijo z "nergačem" bo hitro zaključeval. Z osebami, ki jim pripišejo pozitivne stereotipe (da so kljub starosti še vedno poskočni in družbeno aktivni babice ali dedki), bodo komunicirali na običajen način. Kljub pozitivnim stereotipom pa se moramo zavedati slabih učinkov teh pozitivnih stereotipov. Pozitivni stereotipi o poskočnih babicah in dedkih, o aktivnih in angažiranih osebah, so še vedno stereotipi. Nihče si namreč ne želi, da bo ves čas razumljen kot topla, skrbna babica in da je "biti babica" vse, kar ti je preostalo (od življenja). Toda če ima oseba sive lase in rada rešuje križanke, jo bodo po vsej verjetnosti hitro kategorizirali. Ko pa osebo sogovornici kategorizirajo v socialno skupino "babic", je tudi zelo možno, da bodo omejili teme pogovora, ki jih bodo odpirali v pogovoru z osebo (vreme namesto politike) in spremenili besedišče pogovora. Čeprav bo lahko konverzacija povsem prijetna, pa bo lahko hkrati omejena na zelo pomenljive načine in teme pogovora, ki naj bi bile "rezervirane" za to socialno skupino.³⁸

11. Starostna identiteta: razkrivanje in prikrivanje starosti v komunikaciji

Za mnogo ljudi je njihova starost pomemben del njihove identitete

³⁸ Ryan, 2007, 80-81.

in vzpostavlja navidezni občutek za skupinsko pripadnost. V zvezi s starostno identiteto pa moramo pojasniti pomemben koncept iz antropologije vsakdanjega življenja – to je koncept integritete (angl. *face*).³⁹ Ko družboslovci govorijo o “integriteti”, govorijo o osebni samopodobi in o tem, kako posamezniki predstavljajo sebe drugim osebam. Poznana nam je ideja, da je nekdo izgubil integriteto: bojimo se denimo, da bodo naši znanci spremenili mnenje o nas, če bomo vpričo njih storili kaj zelo sramotnega. Dejanja, ki ogrožajo našo integriteto, postopki, ki od nas zahtevajo dejanja, ki jih ne želimo storiti (izpolnjevanje direktne prošnje, ukazi), dejanja kritiziranja, so dejanja, ki ogrožajo integriteto (angl. *face-threatening acts*). Dejanja, ki skušajo minimizirati take grožnje, imenujemo varovanje integritete. Dejanja, ki nas skušajo pokazati v karseda pozitivni luči, pa imenujemo dejanja, ki krepijo integriteto (angl. *face enhancement*). S tem se ukvarja raziskovalno področje, ki ga imenujemo teorija vljudnosti,⁴⁰ (angl. *politeness*), ki proučuje “strategije, s katerimi uporabniki jezika zavarujejo svojo in naslovljenčevo integriteto”.⁴¹

Integriteta je pomemben koncept pri razmišljanju o identiteti, saj je način, kako sami gledamo na sebe, in način, kako drugi gledajo na nas, pogosto določen na podlagi tega, katere identitete skušamo izpostaviti/poudariti, in od tega, katere identitete bi po mnenju sogovorcev lahko izpostavili. Posamezniki lahko strateško izpostavljajo/poudarjajo identitete z namenom ohranjanja ali krepitve svoje integritete. Drugače rečeno; v govoru se aktivno *orientirajo* na nekatere vidike identitete, naredijo jih za *relevantne*. Tudi podatek o svoji starosti včasih naredijo za relevanten, če imajo za to interes; interes je lahko varovanje osebne integritete.

³⁹ Verschueren, 2000, 468.

⁴⁰ Brown; Levinson, 1999, 321-335.

⁴¹ Verschueren, 2000, 79.

Osnovni način razkrivanja starostne identitete v konverzaciji je, da osebe sogovornem preprosto povedo, koliko so stare. Vendar podatek o starosti ne posredujejo zlahka in z veseljem. Vpraševanje po starosti velja za nevljudno, zlasti vpraševanje žensk. To je le izraz seksističnega odnosa do žensk. V ozadju tovrstne "vljudnosti" je seksistična domneva, da je starost (ali natančneje "mladost") še posebno pomemben podatek za ženske. Če pa je starost in z njo povezana fizična privlačnost pomemben podatek, to hkrati pomeni, da večinska kultura percipira ženske kot "estetski spol", torej kot spol, ki se nujno mora narediti za privlačnega. Vse, kar stori ženska, je del njej lastne prisotnosti oziroma del njenega videza, ki iz nje naredi žensko, jo konstruira kot žensko in hkrati oblikuje njeno žensko identiteto. John Berger je to zgoščeno zapisal: Moški delujejo in ženske se kažejo.⁴² Posredovanje tovrstnih informacij pogosto spremlja pomenljiva neverbalna komunikacija.⁴³

V starosti se vzorec razkrivanja informacij o starosti spremeni, posredovanje tovrstnih informacij postane pogosta tema pogovora, rabi pa dvema funkcijama. Obe funkciji se navezujeta na idejo, da obstaja povezanost med starostjo in zdravjem. Za bolehnne ljudi lahko posredovanje starosti deluje kot pojasnjevalni element, denimo takole: *Nisem v svetovni formi, res je, pa saj nihče ni; če prilezeš do 83. leta, pa itak ne moreš pričakovati, da boš poskočen kot nekoč.*

11.a Funkcija posredovanja starosti; varianta 1

S posredovanjem za osebo "obremenilnih" informacij (zdravstvene težave, skrbi, pešanje spomina) ta sogovornem pove, da je na neki način nepopolna. Posredovanje za osebo "obremenilnih" informacij bi lahko poimenovali kot dejanje, ki ogroža integriteto. Kako se

⁴² Berger, 1972, 46-47.

⁴³ Ryan, 2007, 86-88.

osebe zavarujejo pred dejanji, ki ogrožajo integriteto? En način je posredovanje lastne starosti. Če oseba posreduje podatek o svoji starosti, lahko izvedemo niz sklepov: oseba je stara 83 let, to je relativno visoka starost, večja verjetnost je, da bodo starejši ljudje trpeli zaradi fizičnih težav. Opazite lahko, kako je tu vključen stereotip, tako da je logično, da se ne počuti zelo dobro. V tem primeru je zaporedje sklepov torej smiselno in “logično” le zaradi obstoja stereotipa, da obstaja povezava med starostjo in zdravstvenim stanjem osebe: več let imaš, več imaš tudi zdravstvenih težav.

Vsaka potencialna/ogrožajoča sodba, da je ta oseba (83 let) fizično nebogljena, je povsem izključena zaradi domneve, da so vsi ljudje pri starosti 83 let na takšen ali drugačen način precej fizično nebogljeni.⁴⁴

Razkrivanje starosti je torej poskus varovanja integritete v smislu: “problemi, ki jih sam doživljam, se lahko razložijo z mojo starostjo in torej ne izražajo mojih osebnih težav, ampak gre za splošne zadeve, ki jih doživljajo vsi 83-letniki”.

11.b Funkcija posredovanja starosti; varianta 2

Razkrivanje lastne starosti lahko služi tudi disjunktivni funkciji. Vzemimo konkretno izjavo:

Še vedno imam zelo natrpan urnik in hiter življenjski ritem, čeprav imam 83 let. Nisem mlada, maja sem praznovala 83 let.

Gre torej za povezavo dveh argumentacijsko nasprotno usmerjenih stavkov, kar nakazuje denimo dopustni veznik čeprav. V tem primeru skuša govorec izpostaviti svojo pozitivno integriteto. Čeprav imeti natrpan urnik ni nič posebnega za “običajne” ljudi, pa postane to relevantna in pomenljiva informacija ob posredovanju

⁴⁴ Ryan, 2007, 88.

informacije o starosti (83 let). Aktivira se stereotip o klasičnem ugašanju aktivnosti v poznejših letih. Svojo aktivnost tako oseba naredi za občudovanja vredno. Ta tip razkrivanja je disjunktivna izjava, saj je tipično pričakovanje o 83-letnici v opoziciji (disjunkciji) z obnašanjem te osebe. Rezultat je krepitev lastne integritete – “še vedno se dobro upiram staranju”.

Te funkcije ohranjanja integritete na ravni razkrivanja starosti so zanimive iz več razlogov: podatek o starosti je pravzaprav vir, ki ga lahko uporabimo na vsaki točki konverzacije, da zaščitimo/okrepimo integriteto. Starost se ne razkriva zelo pogosto, razkriva pa se na “strateški” način – takrat, ko je to potrebno ali ugodno za posameznika. Drugič, funkcije razkrivanja starosti (kot pojasnjevanje slabega splošnega počutja ali kot varovanje integritete) bazirajo na domnevi o procesih staranja. Obe strategiji sta zasnovani na naslovnikovem verjetju v stereotip o povezanosti med starostjo in zdravjem. Če naslovnik v ta stereotip ne bi verjel, bi bile takšne izjave nesmiselne. Obstaja pa neugodna posledica takšnih strategij za stare ljudi. Uporaba tovrstnih izjav in strategij posredovanja informacij o starosti je sicer koristna za konkretne posameznike, a hkrati te izjave krepijo negativne percepcije o starih ljudi na splošnejši ravni. Kadar stari ljudje rečejo, da “jim gre kar dobro za njihovo starost”, sami sicer delujejo zelo v redu, toda hkrati reproducirajo stereotip, da je starost nekaj slabega, da običajno pomeni slabitev fizičnih ali psiholoških sposobnosti.⁴⁵

12. Zaključek

Identiteta je, kot vidimo, izrazito procesualne narave, saj posamezniki bolj ali manj aktivno izpostavljajo tiste vidike lastne identitete, za katere sodijo, da so relevantni. Natančneje rečeno: posamezniki

⁴⁵ Ryan, 2007, 88-89.

nekatero informacijo naredijo za relevantno: informacija o starosti je že tip informacij, ki jih bolj ali manj strateško uporabljamo. Posamezniki torej “strateško” uporabljajo identiteto; kadar jim prinaša bonitete/odobravanje/socialno glorifikacijo, bodo izpostavljali tudi pripadnost identitetam, ki so jih še pred nekaj trenutki morda zavračali. Tovrstne identitete vsekakor zahtevajo našo pozornost. Še enkrat pa moramo opozoriti, da identitete zahtevajo našo pozornost, če jih omenjajo ali gradijo sami posamezniki, če jim torej posamezniki pripišejo pomembnost, če se aktivno orientirajo k partikularnim identitetam. Zlasti moramo biti pozorni v primeru, ko posamezniki aktivno izpostavljajo identitetne markerje v interakciji, tudi če teh identitetnih podatkov ni nihče eksplicitno zahteval od njih oziroma niso nujni za razumevanje interakcije.

Identitetam torej ne moremo pripisovati pomembnosti kar samim na sebi in jih tudi ne smemo razumeti na dobeseden način. Katere identitete torej zaslužijo našo pozornost? Vsekakor tiste, h katerim se skozi svoj govor ali neverbalno komunikacijo orientirajo sami posamezniki, torej tiste identitete, ki jih naredijo za relevantne sami posamezniki, tudi če niso na našem raziskovalnem “seznamu” identitet.⁴⁶ Zato bi bil splošen napotek, da oseb v komuniciranju ne ocenjujemo na podlagi svojega vnaprej sestavljenega seznama kategorij (stari, torej nebogljeni), ampak opazujmo, katere identitete in katere življenskožilne kategorije naredijo za relevantne sami govorci. A tu moramo pristaviti še nekaj: dokler bo starost vnaprej relevantna informacija, ki jo bodo v svojo strategijo komuniciranja vključevali posamezniki, in dokler bo starost na kakršen koli način “pojasnjevalni podatek” (tudi argument za posameznikovo glorificiranje, da je še vedno “poskočen”, ali pa pojasnilo, zakaj je “ubog”), lahko pričakujemo tudi diskriminatorno komuniciranje.

⁴⁶ Antaki, Widdicombe, 1998, 13-14.

Bibliografija

- ANTAKI, C., WIDDICOMBE, S. (1998): "Identity as an Achievement and as a Tool", v: Antaki, C., Widdicombe, S., ur., *Identities in Talk*, SAGE Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 1-14.
- BARNARD, M. (2005): *Moda kot sporazumevanje*, Ljubljana, Zbirka Sophia, Sodobna družba.
- BERGER, J. (1972): *Ways of seeing*, London and Harmondsworth, British Broadcasting Corporation, Penguin Books.
- BROWN, P., LEVINSON, S. C. (1999): "Politeness: Some Universals in Language Usage", v: Jaworski, A., Coupland, N., ur., *The Discourse Reader*, Routledge, London in New York, 321-335.
- BUCHOLTZ, M., HALL, K. (2003): "Language and Identity", v: Duranti, A., ur., *A Companion to Linguistic Anthropology*, Basil Blackwell, Oxford, 368-394. http://www.colorado.edu/linguistics/faculty/kira_hall/articles/B&H2004b.pdf, 24. 1. 2014.
- DUNCAN, H. D. (1967): "The Search for a Social Theory of Communication in American Sociology", v: Dance, F. E. X., ur., *Human communication theory*, Holt, Rinehart and Winston Inc, New York, Chicago, San Francisco, Toronto, London, 236-263.
- EPIKTET (2009): *Umetnost življenja*, Ljubljana, Založba Eno.
- FAIRCLOUGH, N. (1995): *Media Discourse*, London, Arnold.
- FISKE, J. (2004): *Uvod v komunikacijske študije*, Ljubljana, Založba FDV.
- GOFFMAN, E. (1959): *The presentation of self in everyday life*, New York, Anchor Books.
- MERTON, R. K. (1968): *Social Theory and Social Structure*, New York in London, The Free Press.
- PRAPROTNIK, T. (1999): *Ideološki mehanizmi produkcije identitete; od identitete k identifikaciji*, Ljubljana, ISH in Študentska založba.

PRAPROTNIK, T. (2010): "Umetnost ustvarjanja vtisov: ves svet je oder in ljudje igralci na njem", *PiarNaKvadrat*, Slovensko društvo za odnose z javnostmi, 13, 28–29.

PRAPROTNIK, T. (2012): "Procesi osmišljanja sveta in konstrukcija identitete", *Monitor ISH*, 14/1, 75–115.

PRAPROTNIK, T. (2013): "Medijska konstrukcija realnosti: rituali, diskurzi in inštitucije", *Monitor ISH*, 15/1, 119–179.

RYAN, E. B. (2007): "Aging, Identity, Attitudes, and Intergenerational Communication", v: Harwood, J., ur., *Understanding Communication and Aging; Developing Knowledge and Awareness*, SAGE PUBLICATIONS, University of Arizona, 73–91, http://www.sagepub.com/upm-data/15091_Chapter4.pdf, 24. 1. 2014.

TAYLOR, C. (1994): "Multiculturalism and The Politics of Recognition", v: Gutmann, A., ur., *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, United Kingdom, 25–74.

TURNER, R. (1974): "Words, Utterances and Activities", v: Turner, R., ur., *Ethnomethodology*, Penguin Books, Harmondsworth.

ULE, M. (2009): *Psihologija komuniciranja in medosebnih odnosov*, Ljubljana, Založba FDV, Fakulteta za družbene vede, Knjižna zbirka Psihologija vsakdanjega življenja.

VERSCHUEREN, J. (2000): *Razumeti pragmatiko*, Ljubljana, Založba *cf.

MARIJANCA AJŠA VIŽINTIN¹

Od kod prihajajo otroci priseljenci in čemu?

Izveček: Otroci priseljenci prve generacije, ki se priseljujejo v Slovenijo in se vključujejo v slovenski osnovnošolski vzgojno-izobraževalni sistem, prihajajo na začetku 21. stoletja (še vedno) večinoma z območja držav naslednic nekdanje skupne države Jugoslavije: najpogosteje iz Bosne in Hercegovine, Kosova in Makedonije, redkeje iz Srbije, Hrvaške in Črne gore. Precej manj otrok priseljencev prihaja iz drugih držav in celin (npr. iz Bolgarije, Ukrajine, ZDA). V članku izpostavljam izkušnje priseljencev, ki se med seboj razlikujejo, četudi prihajajo iz istih držav. Navajam razloge za priselitev v Slovenijo, kot so jih predstavili otroci in starši priseljenci, s katerimi so bili izvedeni anonimni polstrukturirani intervjuji leta 2011 v treh slovenskih šolah, ter jih primerjam z izbranimi spoznanji iz migracijskih teorij. Ugotavljam, da se otroci priseljenci večinoma priselijo na podlagi združevanja družine.

Ključne besede: otroci priseljenci, družine, migracije, Slovenija

UDK 314.151.3-053.5(497.4)

Where Do Immigrant Children Come From and Why?

Abstract: The early 21st century continues the trend from the later 20th century: the first-generation immigrant children who move to Slovenia most often come from the states established after the disintegration of former Yugoslavia – from Bosnia and Herzegovina, Kosovo, Macedonia, as well as from Serbia, Croatia and Montene-

¹ Dr. Marijanca Ajša Vižintin je raziskovalka in asistentka. E-naslov: marijanca.ajsa@gmail.com.

gro. There are few arrivals from other states and continents, such as Bulgaria, Ukraine, or the United States of America. This article presents certain experiences that vary for each immigrant family, although they may hail from the same country. We quote some of the reasons for immigration as represented by the migrant children and parents themselves, comparing them to the findings of migrant theories. In 2011, semi-structured interviews with immigrant children were conducted in three Slovenian primary schools, and it was ascertained that most of them had come to Slovenia for the sake of family reunion.

Key words: immigrant children, families, immigration, Slovenia



1. Uvod

Vlada Republike Slovenije lahko vsako leto določi število (kvot) dovoljenj za prebivanje v Republiki Sloveniji, ki se lahko izdajo tujcem v tekočem letu.² Na podlagi izdanega dovoljenja za začasno/stalno bivanje, ki po navadi temelji na delovnem dovoljenju (z veljavnostjo enega ali treh let),³ lahko priseljenec zaprosi za združitev družine: “Tujcu, ki ima v Republiki Sloveniji dovoljenje za stalno prebivanje ali dovoljenje za začasno prebivanje, razen tujcu, ki ima dovoljenje za začasno prebivanje, izdano zaradi opravljanja sezonskega dela, se ob pogojih in v skladu s tem zakonom prizna pravica do združitve, ohranitve in ponovne pridobitve celovitosti družine z družinskimi člani, ki so tujci.”⁴ Otroci priseljenci torej ne “padejo z neba”,

² Zakon o tujcih, 2011, 5. člen, migracijska politika.

³ Informacije za tujce, 2010; Zakon o tujcih, 2011.

⁴ Zakon o tujcih, 2011, 47. člen, združitev družine in pravica do celovitosti družine.

ampak so posledica uradnih določitev tako v državi sprejema kot v izvorni državi, družbeno-političnih razmer v obeh državah ter osebnih odločitev.

V tretji Mipexovi raziskavi (*Migrant Integration Policy Index*)⁵ je bil med sedmimi kriteriji, ki ocenjujejo integracijsko politiko posamezne države, v Sloveniji ocenjen najvišje in kot najugodnejši ravno kriterij združitve družine. Upoštevajoč vse kriterije, je bila Slovenija ocenjena z 48 % tako leta 2007 kot leta 2011, z 18. mestom pa se je uvrstila nad vse druge države srednje Evrope. Med ugodnejša področja slovenske integracijske politike sodijo poleg združevanja družine (75 %) še prebivanje za daljši čas (69 %) in nediskriminacija (66 %). Na dostop do trga dela (44 %) negativno vpliva ekonomska kriza. Če priseljenci izgubijo službo, imajo manj možnosti, da dobijo novo, so pa priseljenci bolj obveščeni o svojih pravicah, kot so bili pred leti. Med šibka področja tako kot v drugih srednjeevropskih državah sodijo pridobivanje državljanstva (33 %) in politično udejstvovanje (28 %). Slovenija še vedno ne omogoča dvojnega državljanstva in pridobivanja državljanstva po načelu *ius soli* (pridobitev državljanstva z rojstvom na ozemlju države ne glede na izvor oziroma državljanstvo staršev). Najslabše je bil ocenjen kriterij izobraževanja (24 %).⁶

Po letu 2000 je število otrok priseljencev v Sloveniji naraščalo, s tem pa so stopile v ospredje tudi potrebe pedagoških delavcev po dodatnem usposabljanju. Učitelji se soočajo tudi z otroki priseljenci, ki se vpišejo v šolo, a se po nekaj tednih ali mesecih izpišejo. Usmerjenost na udeležbo in enakopravnost zahteva kritični pristop in "diskusije s tistimi, za katere gre in ne diskusije o njih",⁷ zato v prispevku navajam citate otrok in staršev priseljencev ter učiteljev,

⁵ Huddleston idr., 2011.

⁶ Huddleston idr., 2011, 176–181.

⁷ Schanz, 2006, 27.

ki sodelujejo pri vključevanju otrok priseljencev. Namen članka je s konkretnimi primeri, pridobljenimi v anonimnih polstrukturiranih intervjujih v treh slovenskih šolah za potrebe doktorske disertacije,⁸ ponazoriti, da s(m)o različni. Različni smo tisti, ki že živimo v Sloveniji, različni so tisti, ki so prišli in prihajajo v Slovenijo živeti, delati in soustvarjati slovensko družbo, kot poudarjata tudi Mirjam Milharčič Hladnik in Marina Lukšič Hacin: "Ljudje smo enaki le v tem, da smo (tako ali drugače) različni."⁹

Preselitev (in skupno življenje z ožjimi družinskimi člani) je tako za starše kot za otroke pomembna prelomnica. Nekateri otroci so v intervjujih navedli točen datum prihoda v Slovenijo:

Zdaj sem v petem razredu. V Slovenijo sem prišel iz Bosne 7. 5. 2008. Moj oče je delal tukaj že okoli 20 let, ob sobotah in nedeljah nas je včasih obiskal. Z menoj sta prišla tudi mama in brat (otrok priseljenec (A3.2), Vižintin 2013a, 308).

Prišel sem iz Bosne 15. 6. 2008 v tretji razred. Moj oči je prišel pred sedmimi leti. Rekel je, da bi rad, da pridemo tudi mi v Slovenijo, potem so nam vse uredili, pa smo prišli. Še mami in sestra, zdaj bo stara 17 let. Hodi na gimnazijo (otrok priseljenec (A3.5), Vižintin 2013a, 308).

⁸ Kvalitativna raziskava je bila izvedena maja in junija leta 2011 v treh osnovnih šolah (v osrednjem (A), južnem (B) in severnem (C) delu Slovenije) z otroki in starši priseljenci, njihovimi učitelji in sošolci. Za namen tega prispevka uporabljam le del pridobljenih informacij, ki se navezujejo na prihod v Slovenijo. V prispevku ohranjam šifrate iz doktorske disertacije, da bi bilo lažje slediti rezultatom celotne raziskave (šifri šole (A, B, C) sledijo števila (3 za otroka priseljenca, 4 za starše priseljence, 5 za učitelje), npr. C3.1 pomeni, da je bil intervjuvani s šole iz severnega dela Slovenije, otrok priseljenec in prvi od intervjuvanih otrok priseljencev na tej šoli). Več o raziskavi, metodologiji in rezultatih glej Vižintin, 2013b.

⁹ Milharčič Hladnik, Lukšič Hacin 2011, 33.

V prispevku razložim, zakaj je koncept krožnih migracij nerealen in nepravilen do priseljencev in njihovih družin, od kod prihajajo v Slovenijo otroci priseljenci in čemu prihajajo, predvsem pa izpostavljam raznolikost njihovih izkušenj. Tudi če prihajajo otroci priseljenci iz iste izvorne države, imajo različna izhodišča (npr. izobrazba staršev, mestno ali podeželsko okolje, vzroki za odločitev za izselitev) in različne možnosti za vključevanje v sprejemni družbi, odvisne od lokalnega okolja, v katero se priselijo, ljudi in organizacij, ki v njem delujejo, pa tudi lastne angažiranosti in (z)mogućnosti.

2. Ljudje, ne delovna sila

Številne (migracijske) raziskave opozarjajo na negativne posledice neustreznih in pomanjkljivih (ne)vključevalnih ali celo izključevalnih politik priseljencev v sprejemnih državah,¹⁰ a “začarani krizni krog delavcev migrantov”¹¹ se še naprej pogloblja in z gospodarsko in socialno krizo na pragu 21. pridobiva nove razsežnosti. Evropska unija poskuša nastale razmere reševati z različnimi politikami reguliranja priseljavanja ekonomskih delavcev. Medtem ko so na eni strani visokoizobraženi, sezonski delavci in delavci mednarodnih podjetij zaželeni, išče rešitve za nizkoizobražene delavce v okviru t. i. krožnih migracij, katerih cilj je obdržati migracije začasne. Zdi se, da 21. stoletje ponavlja poskuse iz druge polovice 20. stoletja, čeprav izkušnje kažejo, da je npr. nemški koncept “gastarbajterjev”/gostujočih delavcev neuspešen, “ekonomsko preživeti in socialno-etično nesprejemljiv”.¹² To ni le v nasprotju z dejanskimi potrebami delodajalcev, ki

¹⁰ Vrečer, 2007; Castles, Miller, 2009; Medica, 2010; Lukič, 2010; Medica, Lukič, 2011 idr.

¹¹ Lukič, 2010.

¹² Medica, 2010, 41.

želijo “obdržati izkušene delavce”,¹³ ampak tudi v nasprotju s potrebami in željami družinskih članov, ki želijo živeti skupaj:

Mož je bil tukaj skoraj enajst let, je delal. Jaz sem bila doli in oba otroka pri meni in tega je bilo dovolj (mati priseljenka (A4.2), Vižintin 2013a, 307–308)!

Mož je prišel 2007. Nismo bili za to, da sva narazen, ločena in da otroci rastejo brez očeta. Starejša hčerka hodi v 6. razred, mlajša v 1. razred. Mož je zaposlen pri državni firmi. Saj v Bosni imamo šole in ljudi, ki so končali visoke šole, fakulteto, a nimamo dela, ne moremo najti službe. Prišli smo iz Velike Kladuše, februarja 2009. Zaradi otrok, zaradi šole. Vsem se zdi boljša prihodnost v Sloveniji. V Bosni samo služba manjka in nič več (mati priseljenka (C4.2), Vižintin 2013a, 414).

Iz rezultatov Mipexa III lahko sklepamo, da je (bila) politika večkulturalizma ena uspešnejših integracijskih politik za priseljence: na prvem mestu je bila leta 2011 Švedska, na drugem Portugalska, na tretjem Kanada¹⁴ – Švedska in Kanada pa sta med najbolj znanimi državami z večkulturalizmom kot uradno politiko pri vključevanju priseljencev. Na drugi strani se Francija kot evropska priseljenška država z najizrazitejšo asimilacijsko politiko¹⁵ po merilih Mipexa III¹⁶ uvršča na 15. mesto (51 %). Kaj to pove o Sloveniji, ki zaseda 18. mesto? Ali je podobno kot v Franciji tudi v Sloveniji integracija le “počasna in nežnejša oblika asimilacije?”¹⁷

¹³ Medica, 2011, 24.

¹⁴ Huddleston idr., 2011, 11.

¹⁵ Castles, Miller, 2009, 247, 256–257.

¹⁶ Huddleston idr., 2011, 80–85.

¹⁷ Castles, Miller, 2009, 247.

3. Od kod prihajajo otroci priseljenci?

Prostor držav naslednic nekdanje skupne države Jugoslavije (1945–1991) je na pragu 21. stoletja prav tako kot v drugi polovici 20. stoletja še vedno “najpomembnejši rezervoar tuje delovne sile, ki se na različne načine zaposluje v Sloveniji”.¹⁸ Največ delavcev prihaja iz Bosne in Hercegovine, kjer je stopnja brezposelnosti največja, bistveno manj jih prihaja iz novih držav članic Evropske unije (Romunija, Bolgarija), še manj iz drugih držav.¹⁹

Število priseljencev je v letih 2000–2006 naraščalo (od 6185 do 15.041), med letoma 2007 in 2009 se je ustalilo na okoli 30.000. Leta 2009 se je v Slovenijo priselilo 30.296 prebivalcev, med njimi 27.393 tujcev in 2903 državljanov Slovenije; od tega je priseljenih iz držav naslednic nekdanje Jugoslavije 23.935 oz. 87 % (iz Evrope: 12.910 iz Bosne in Hercegovine, 3576 s Kosova, 2987 iz Makedonije, 2907 iz Srbije, 1442 iz Hrvaške, 539 z Bolgarije, 354 iz Ukrajine, 271 iz Italije, 183 iz Nemčije, 165 iz Rusije, 117 iz Združenega kraljestva, 113 iz Črne gore, 107 iz Avstrije itd.), 55 iz Afrike, 564 iz Azije, 45 iz Južne Amerike, 191 iz Severne in Srednje Amerike, 23 iz Avstralije in Oceanije, 22 iz neznane države.²⁰ V letih 2010, 2011 se je število priseljencev prepolovilo, “kar je posledica tako spremenjene definicije prebivalstva in s tem mednarodnih migracij kakor tudi vse bolj zaostrene gospodarske krize”.²¹

Posledično so tudi otroci priseljenci prve generacije, ki se rodijo v drugih državah in se preselijo v Slovenijo (najpogosteje na podlagi združevanja družine) ter vstopajo v slovenski vzgojno-izobraževalni sistem v različni starosti, večinoma iz Bosne in Hercegovine, Kosova in Makedonije, manj iz Srbije, Hrvaške in Črne gore, kar ponazarjam s tremi primeri.

¹⁸ Medica, 2010, 41.

¹⁹ Medica, 2010, 42–46.

²⁰ Statistični urad Republike Slovenije, 2012, Vižintin, 2013a, 33.

²¹ Medica, Lukič, 2011, 36.

V šolskih letih 2007/08 in 2008/09 je bilo v šest obalnih osnovnih šol vpisanih 54 novih otrok priseljencev, pri čemer je bil vpis nižji kot v prejšnjih letih. Med 50 učenci priseljenci, za katere je navedena država izvora, jih je prišlo največ iz Bosne in Hercegovine (30 %), Albanije (30 %),²² Makedonije (18 %), manj iz Srbije (9 %) (skupaj iz držav naslednic nekdanje Jugoslavije 87 %), manj od drugod: iz Rusije (4 %), Nemčije (2 %); za 7 % otrok ni navedenega podatka.²³

Leta 2009 in 2010 je bilo v Ljubljani in Kranju v okviru Centra za slovenščino kot drugi/tuji jezik izvedenih pet pilotnih tečajev slovenščine kot drugega jezika za otroke in starše priseljence. Sodelovalo je 220 udeležencev, od tega 176 učencev in dijakov ter 46 staršev. Večina jih je prišla s Kosova (35 %), iz Bosne in Hercegovine (28 %) in Makedonije (21 %), iz Srbije 5 % (skupaj iz držav naslednic nekdanje Jugoslavije 89 %); iz Ukrajine, iz ZDA, Bolgarije in Rusije med enim in slabimi tremi odstotki, pod en odstotek tečajnikov pa je prišlo iz Kitajske, Afganistana, Avstralije, Dominikanske republike, Italije, Latvije, Moldavije in Tajske.²⁴

V kvalitativni raziskavi, izvedeni za potrebe doktorske disertacije, iz katere navajamo v prispevku citate otrok in staršev priseljencev, je sodelovalo 29 intervjuvancev, od tega 17 otrok in 12 staršev priseljencev.²⁵ Največ jih je prišlo s Kosova (28 %), iz Bosne in Hercegovine (28 %), Makedonije (24 %) in po eden iz Črne gore (3 %) in Hrvaške (3 %) (skupaj iz držav naslednic nekdanje Jugoslavije 86 %); po eden iz Bolgarije, ZDA in Ukrajine (skupaj 9 %). O etnični in jezikovni raznolikosti v razredih ali na šoli pedagoški delavci pravijo takole:

²² Verjetno s Kosova in ne iz Albanije, njihov materni jezik je albanščina.

²³ Baloh, 2010, 23.

²⁴ Knez, 2012, Pilotni tečaj, 2010.

²⁵ Vižintin, 2013a, 296–299.

V mojem razredu je 19 otrok, od tega se jih je 9 priselilo iz Bolgarije, Bosne in Makedonije. Letos ni nihče prišel na novo. Na začetku je prišel en deček, hodil k nam en teden, potem so se baje preselili nazaj. Še nekaj sem se spomnila: lani sem imela enega učenca, ki je prišel sredi leta iz Srbije, vendar je hodil doli nekaj let na tečaj slovenščine. Toliko otrok imamo, da kar pozabim na kakšen tak primer (učiteljica (A5.2), Vižintin 2013a, 305–306).

Tistih, ki pridejo direktno iz svojega okolja v naše, je bilo v zadnjih letih okoli 20. Kar precej. Zadnja leta največ s Kosova, iz Makedonije, nekaj iz Srbije, Bolgarije, prej so bili iz Ukrajine, ampak to v prejšnjih letih. Imeli smo jih že iz vzhodnih dežel in iz Amerike. Ti so tudi prišli z danes na jutri, ampak to so bili otroci slovenskega očeta, tako da je to malo drugače (učiteljica (C5.2), Vižintin 2013a, 414).

Na šoli A vpišejo na novo okoli 15 novopriseljenih otrok na šolsko leto, večinoma prihajajo iz Bosne in Hercegovine, iz Makedonije (Makedonci in Albanci), redkeje iz Srbije ali s Kosova. Otroci iz azilnega doma prihajajo iz Kazahstana, Ukrajine, Mongolije, Azerbajdžana, Belorusije. Na šoli B prihajajo otroci priseljenici iz Makedonije, s Kosova, iz Hrvaške. Na šoli C, kjer imajo 23 otrok priseljencev, so doživeli dva vala priseljencev: v letih 2000 in 2001 sta prišli dve družini iz Ukrajine in ZDA, od leta 2005 naprej se priseljujejo večinoma z območja držav naslednic nekdanje Jugoslavije in iz Bolgarije.²⁶

4. Enaki v različnosti

Pri vključevanju (otrok) priseljencev pogosto pozabljam, da so njihove izkušnje in izhodišča zelo raznoliki. Mirjam Milharčič Hladnik²⁷

²⁶ Vižintin, 2013a.

²⁷ Milharčič Hladnik, 2010.

opisuje (najmanj) pet različnih načinov pozicioniranja otrok v selitvenih procesih: 1. selitev otrok(a) skupaj z družino, pri čemer je (pre)selitev lahko trajna ali začasna ali kombinacija obojega; 2. odločitev staršev ali enega od njih, da se preseli sam in da pusti/-ta otroke doma v oskrbi sorodnikov, sosedov ali prijateljev; takšna odločitev je pogosto povezana s prepričanjem, da se bo družina ponovno združila, ko bodo za to izpolnjeni finančni, stanovanjski ali drugi pogoji; 3. povratništvo: raznovrstne oblike vračanja otrok s starši nazaj v domovino ali samostojno vračanje v odrasli dobi ali vračanje odraslih v domovino staršev; 4. otroci izseljenk: ženske se v tujini zaposlijo kot dojlje, varuške otrok in sobarice, pri čemer so otroci v migracijskem kontekstu pozicionirani tako kot njihovi lastni otroci, ki jih v večini primerov puščajo doma, kot tudi otroci, za katere skrbijo, jih vzgajajo ali celo dojijo; 5. otroci se (pre)selijo sami in po svoji lastni volji ali pa jih na delo v tujino pošljejo starši.

Raznolikost izhodišč, izkušenj in možnosti še posebej poudarjam na izobraževanjih za pedagoške delavce o medkulturni vzgoji in izobraževanju.²⁸ Nekateri učitelji ne vidijo posameznih otrok in njihovih staršev in ne razlikujejo med njimi, ker so "oni" vsi enaki in menijo, da "so neizobraženi, nasilni, da z njimi ne moreš delati, da otroci ne delajo domačih nalog in da starši ne prihajajo na govorilne ure".²⁹ Kakovost in uspešnost vključevanja otrok priseljencev se odločilno izraža v tem, ali učitelji prepoznavajo raznolikost med otroki, četudi prihajajo iz iste izvorne države (nekateri so na-

²⁸ Vižintin, 2014a.

²⁹ Primerjaj Vižintin 2014b, 39. Sočasno obstajajo na številnih šolah različni primeri dobrih praks uspešnega vključevanja otrok priseljencev in razvijanja medkulturne zmožnosti celotne (šolske) skupnosti: Vižintin, 2013b; Razvijamo medkulturnost ... (2013-2015); Eduka - Vzgajati k različnosti (2011-2014), Strokovne podlage ... (2009-2010), Baloh, 2010 itd.

darjeni, drugi povprečni, tretji potrebujejo veliko (dodatne) podpore za doseganje učnih ciljev; nekateri so za učenje jezikov bolj, drugi manj nadarjeni; nekateri so zaprti vase, drugi bolj odprti itd.) in raznolikost med starši. Navajam dva primera izjav učiteljic, ki se razlik zavedata:

Pred tremi leti sem dobila dva otroka iz Makedonije in Srbije, deklico in dečka. On ima učne težave zaradi razumevanja še zdaj v tretjem razredu, ona je nadarjena za slovenščino, je med najboljšimi v razredu, tudi v primerjavi s slovenskimi otroki. V višjih razredih je podobno: ena v 6. razredu je prišla letos iz Bosne in Hercegovine, druga deklica je pa že dlje časa tu, a je zelo velika razlika med eno in drugo (učiteljica (C5.3), Vižintin 2013a, 429). Zelo različno. Oče enega otroka sam pride na govorilne ure, prihaja na roditeljske sestanke, prišel je tudi na predavanje, ki je bilo na matični šoli, potlej pa še na nadaljevanje roditeljskega sestanka. Oče je komunikativen, sodelujeva. Navdušen je, ko iščemo še kake druge načine pomoči otrokom - na primer da se ne držiš samo ur dopolnilnega pouka, da se ne držiš samo ur individualne pomoči, ampak ostaneš dlje v šoli in otroka vzameš, ko se na igrišču že sprosti in se ti zdi, da lahko še kaj narediš z njim. Oče drugega otroka pride samo na izrecno povabilo. Dve različni izkušnji, pa sta obe družini iz Makedonije (učiteljica (B5.3), Vižintin 2013a, 385-386).

Nekateri otroci priseljenci živijo (pred preselitvijo in) po preselitvi v novo državo v nespodbudnem in ekonomsko šibkem okolju - zanje ima spodbuden in pravičen vzgojno-izobraževalni sistem zelo pomembno vlogo. Drugi živijo v spodbudnem okolju, starši so izobraženi, dobro vključeni v slovensko okolje in pomagajo otrokom pri izobraževanju, vključevanju in pri drugih (prostočasnih) dejavnostih. Njihovo domače okolje je zavestno večjezično in večkul-

turno, zavedajo se, da je identiteta sestavljena in spreminjajoča se kategorija.³⁰

V nadaljevanju se osredotočam na različne oblike izseljevanja, priseljevanja in preseljevanja ter na vplive družbene in ekonomske krize – na izkušnje, kakršne so posredovali otroci in starši priseljenci.

4.1 Postopno združevanje družine

Ne glede na to, da je v zakonu o tujcih (2011, 47. člen) zapisana “združitev” družine, predlagam uporabo nedovršne oblike. Pogosto ne gre za združitev družine v obliki enkratnega dejanja, ampak za postopno združevanje družine:

Hodim v peti razred. Rojen sem v Bolgariji. Mama je iz Bolgarije, oče iz Bosne. V Slovenijo sem prišel v prvi razred. Sestra je prišla že dve leti prej (otrok priseljenec (A3.1), Vižintin 2013a, 307).

Prišla sem iz Makedonije v drugi razred. Ker je moj oče delal tukaj in smo morali priti. Imam dva brata imam, ne hodita več v šolo, na cesti delata z očijem. Najprej je prišel oče, potem bratje, potem pa še midve z mamó (otrok priseljenec (B3.1), Vižintin 2013a, 372).

V neki družini je odšla v tujino prva delat mama, ne oče:

Mama je znala slovensko, ona nas je učila. Je Bosanka, ona je bila tu že prej, hodila je v Slovenijo delat. Hotela je živeti tu. Pred mojim rojstvom smo se preselili sem. Ata je bil vedno v Bosni. Imam dve sestri: ena hodi v 9. razred, druga v 6. razred (otrok priseljenec (C3.4), Vižintin 2013a, 414).

Po več letih ločenega življenja in obiskih nekajkrat na leto se največkrat najprej preseli oče, potem starejši sorojenci, nato mlajši

³⁰ Primerjaj Milharčič Hladnik, 2011.

sorojenci z materjo ali pa najprej eden od staršev in potem drugi od staršev z otroki.

4.2 Selitev celotne družine hkrati

Čeprav naj bi bila selitev otroka priseljenca hkrati z vso družino na splošno razumljena kot najbolj razširjena oblika selitve,³¹ izkušnje kažejo, da se celotna družina hkrati preseli redko, a obstaja tudi nekaj takih primerov. Na šoli C so prvič doživeli prihod večjega števila otrok priseljencev okoli let 2000 in 2001, ko sta se hkrati priselili dve družini: rusko govoreča družina iz Ukrajine in slovensko-ameriška družina iz ZDA, pri čemer je nekaj sorojencev prišlo s starši, nekaj pa se jih je rodilo v Sloveniji. Nobeden od novopriseljenih in v vzgojno-izobraževalni sistem vključenih otrok ni govoril slovensko. Pri eni družini gre pravzaprav za povratništvo³² oz. vrnitev enega od staršev v izvorno državo:

Hčerka je prišla v drugi razred. Imam šest otrok, štirje hodijo v osnovno šolo. Mož je Slovenec. Skupaj smo vedno govorili angleško, ker je bil študent v Ameriki. Mož kot Slovenec je hotel priti nazaj, hotel je delati v svoji državi. Veliko potuje po Sloveniji in uči tu in tam, v knjižnicah, v javnih prostorih (mati priseljenka (C4.4), Vižintin 2013a, 415).

Izkušnje pri vključevanju teh otrok priseljencev in postopen razvoj sistema vključevanja, katerega temelj je tesno in spoštljivo sodelovanje s starši priseljenci, so predstavljali pomembne izkušnje pri kasnejšem valu otrok priseljencev, večinoma iz držav naslednic nekdanje skupne države Jugoslavije in Bolgarije, ki se še nadaljuje. Četrty primer hkratne priselitve celotne družine je opisan spodaj, in sicer gre za prisiljeno priseljeno družino.

³¹ Milharčič Hladnik, 2010, 22.

³² Milharčič Hladnik, 2010.

4.3 Prisilno izseljeni in priseljeni

Velika večina otrok priseljencev je priseljenih na podlagi združevanja družine. Vendar so nekateri otroci iz svoje izvorne dežele tudi prisilno izseljeni oz. prisilno priseljeni, kot to imenuje Natalija Vrečer: "Vzroki za prisilne migracije so ponavadi kompleksni. Med njimi so vojne, diktatorski režimi, ki kršijo človekove pravice, industrija orožja, naravne nesreče, razpad držav, hitra rast svetovnega prebivalstva, kolonializem, rasna diskriminacija³³ in nizek ekonomski standard. Med razlogi za prisilna priseljevanja v 20. stoletju lahko dodamo tudi nastanek novih držav in etnocentrične politike, posledica katerih je izključevanje drugih etničnih skupin."³⁴

V nekatere šole so vključeni tudi otroci iz azilnega doma. Med sodelujočimi v kvalitativni raziskavi za potrebe doktorske disertacije je bila družina beguncev, ki je pribežala leta 2005 v Slovenijo zaradi etničnega nasilja na Kosovu. Po ilegalnem prihodu v Slovenijo se je zanje začela dolga in mučna pot urejanja statusa (osebe z mednarodno zaščito) – ki še vedno traja:

Zvečer se je začelo bombardiranje ... Imeli smo stanovanje, vse smo pustili! Samo šli smo, da bi rešili otroke. Človek ne pomisli na nič, samo greš, da si rešiš življenje. [...] Ta, ki nas je vodil, nas je pustil na meji. Tam smo bili ves večer z otroki, iskali smo prevoz, našli smo en par, fanta in punco ali moža in ženo, in vprašali, ali ima kdo avto, taksi, da pridemo v Slovenijo. In rekla sta, naj bežimo, da nas policija ne ujame. Nimamo nikamor! Potem smo šli v en gozd. Tam smo z otroki prespali. Zjutraj smo videli gospo, ki je šla nahranit pse. Mož je šel k njej. Rekel je, da smo z otroki in ali lahko pridemo k njej. Rekla je, da pridemo lahko k njej – ampak pred hišo, v hiši vas ne smem skrivati. Potem smo

³³ Tudi spolna in verska diskriminacija.

³⁴ Vrečer, 2007, 27.

šli v azilni dom. Potem smo iskali stanovanje. Tam nas je bilo preveč, nismo imeli kam dati otroke, v eni sobi nas je bilo deset, otroci so morali v šolo (mati begunka, prosilka za azil (A4.4), Vižintin 2013a, 308).

Slovenija je bila s številnimi begunci, ki so bežali z vojnega območja razpadajoče Jugoslavije, soočena v 90. letih 20. stoletja, o čemer pričajo številne raziskave, članki in tudi literarna dela;³⁵ med najnovejšimi izpostavljam avtobiografsko delo *Slovenština in jaz* Simone Lečnik.³⁶ Avtorica predstavlja svojo zgodbo prisiljene izseljenke in priseljenke s svoje perspektive, kar je pomembna literarna novost, dosegljiva širši bralni javnosti³⁷ in vredna nadaljnje pozornosti.

4.4 Vračanje v izvorno deželo

Ljudje se vračajo v izvorno deželo iz različnih razlogov. Navajam dva primera legalno priseljenih v Slovenijo. Mati priseljenka, za katero lahko rečem, da ni vključena v slovensko okolje, je predstavila svojo izkušnjo ponovne priselitve v Slovenijo. Enkrat je že prišla za možem v Slovenijo v 90. letih, a se v Sloveniji ni znašla, zato se je s sinovoma vrnila v Makedonijo. Leta 2008 se je vrnila v Slovenijo s sinovoma in hčerko, ker je pogrešala skupno življenje z možem. Danes vrnitev v Makedonijo zelo obžaluje, a predvsem zaradi sinov, ki sta v Makedoniji pridobila srednješolsko izobrazbo, s katero v Sloveniji ne dobita primerne zaposlitve, zato delata z očetom na gradbiščih. Sama bi najraje živela v Makedoniji, v Sloveniji se počuti

³⁵ Npr. Vrečer, 2007, Klavora, 2012; med literarnimi deli je največ pozornosti vzbudila *Princeska z napako* (Vidmar, 1998 idr.).

³⁶ Lečnik, 2013.

³⁷ Delo je uvrščeno tudi na seznam *Primorci beremo 2014*, projekt spodbujanja bralne kulture za odrasle v organizaciji primorskih knjižnic.

zelo osamljeno. Negativne posledice ima tudi prekinitev bivanja v Sloveniji:

Drugače je, ker si v drugi državi in ne poznaš jezika. Saj razumem slovensko, a težko bi delala tu – rada bi se vrnila. V Makedoniji smo pustili dve hiši, eno v vasi, eno v mestu. Prišli smo sem, da malo zaslužimo, za stalno bivanje pa ne. Samo da punčka konča srednjo šolo – po moje, jaz tako mislim. A punčka raste, ima drugo mišljenje. Če bi bilo po moje, pet minut ne bi bila tu. [Vi bi šli takoj nazaj?] Sigurno. Tvoja zemlja je, vse več ... [Morda bi bilo dobro, da greste na tečaj, tam bi koga spoznali ... ali v službo ... Bolje bi se počutili.] Ne, ne. Vsak dan je isto. Pospravljanje, kuhanje, likanje ... [Bi bilo v Makedoniji kaj drugače?] Starše imam. Moževe starše, moja mama, sestra ... Tukaj pa nimam nikogar. Če ti je tam dolgčas ali si žalosten, oživiš. Telefon in internet sicer imamo, ampak, ne vem ... Tu moraš imeti vozniški izpit, da prideš kam, a jaz ga nimam. Avtobus sicer je, a med počitnicami ne vozi. [Pa vseeno, ko avtobus vozi, bi šli lahko kdaj v mesto.] Saj grem, vzamem hčerko in greva, sprehodim se do šole, slaščičarne. [Greste kdaj v knjižnico?] Vem, kje je. [...] Sinova sta srednjo šolo končala v Makedoniji. Sama nisem mogla zdržati! [Mož je bil ves čas v Sloveniji?] Ja. [Vi bi se takoj vrnil, pa se ne, ker bi punčka rada ostala in končala šolo?] Ja. Zdaj vidim, da sem naredila napako pri starejših dveh. Ker sem se vrnila v Makedonijo. Če se ne bi, bi onadva tukaj končala šolo. Eden je rudarski tehnik, drugi pa strojni tehnik. [Spričevalo lahko prineseta in jima izobrazbo priznajo.] Nimata diplome, brez diplome pa ne moreta delati ... Morala bi imeti stalno bivališče in se zaposliti. Zdaj imata še začasno. Za hčerko bomo junija vložili za stalno bivanje, pet let mora biti tu brez prekinitev. [Onadva še nista pet let tukaj?] Ne. Starejši bo decembra, mlajši pa čez eno leto (mati priseljenka (B4.3), Vižintin 2013a, 389, 400–401).

Oče priseljenec je imel za vrnitev drugačne razloge: izgubo zaposlitve. S Kosova je prišel delat v Slovenijo že leta 1988. Na Kosovu je želel študirati, a je moral študij pustiti in odslužiti obvezni vojaški rok. V Slovenijo je prišel zaradi dela, pridružila se mu je žena s prvim otrokom. Zaradi izgube zaposlitve se je žena z otrokom vrnila na Kosovo. Ko so se finančne razmere izboljšale, se je žena z otroki vrnila v Slovenijo, ker so želeli živeti skupaj:

Bila je skupna država. Končal sem srednjo šolo, hidromeriolacijo; obljubili so, da bo zaposlitev, pa je vse skupaj propadlo. Potem so me dali v vojsko ... Eno leto sem hodil na fakulteto v Prištino, naredil sem šest predmetov, potem so me pa takoj – tak je bil sistem za vojsko, ko se me našli, sem moral v vojsko, 13 mesecev sem bil v vojski. Prijatelj je imel v Sloveniji odprto cvetličarno in sadje, zelenjava, pa sem prišel sem. Leta 1999 je bil prvi otrok rojen tu. Čez pet let sem ostal brez dela, so morali nazaj, spet na Kosovo, ni bilo možnosti, da bi zdržali. Žena je morala nazaj dol, jaz sem ostal tu. Potem sta bila še dva otroka rojena na Kosovu. Čez nekaj let smo se odločili, da bomo prišli živet sem. Nismo mogli: oni dol, jaz pa gor. Velika, ki je rojena tu, hodi zdaj v šesti razred, druga hodi v drugi razred, mali gre zdaj v vrtec. Letos bo šel v prvega (oče priseljenec (C4.5), Vižintin 2013a, 415).

4.5 Preseljevanje

Nekateri priseljenci se večkrat selijo iz kraja v kraj. Razlogi so različni: ugodnejša cena stanovanja, novo delovno mesto, nesprejemanje ali neustrezna podpora v okolju; če so prosilci za azil, prisilna preselitev zaradi urejanja statusa itd. – vendar ostajajo vzroki za selitev ponavadi nepoznani. Učitelji začnejo delati z otrokom priseljencem in se trudijo, da bi bilo njihovo vključevanje prijetnejše, potem pa otroci priseljenci odidejo drugam, kar tudi učitelji občutijo kot stisko:

Fantek je letos iz Ukrajine. Občasno je torej še kakšna druga država. [Dva Kazahstanca] Ja! Kako sta bila luštna! Že znata. Kakšna frajerja sta. Selili so se, po moje. Sredi leta pridejo, sredi leta grejo. Tega je pri nas ogromno. Tisti Albanček je bil fin, vesela bi bila, če bi ostali na šoli. Otrok, ki se je vključil kasneje, je prišel iz Makedonije, Albanec, ampak je bil na šoli samo deset dni. Starši so prihajali v knjižnico in veliko bi mi pomenilo, da bi imela podporo, če bi prišel kdo nov iz Albanije – tudi na starše bi se lahko obrnila, ker so bili fajn. Strašno mi je bilo žal, da je šel, tudi sredi leta (učiteljica (A5.5), Vižintin 2013a, 306).

Včasih se vzroki za ponovno selitev tudi razkrijejo, kot ponazarjam v naslednjih treh primerih. Dve družini sta se najprej priselili v en slovenski kraj, nato v drugega. Vzroka za preselitev sta bila različna: pri eni družini nakup hiše in po mnenju staršev neustrezna podpora pri vključevanju otrok na šoli v prvem kraju, pri drugi družini pa so se počutili družbeno izključeni, zato so se preselili v drug kraj, kjer so že živeli in delali drugi priseljenci:

Tam niso nič vedeli o nas. Niso vedeli, kaj naj delajo z otroki iz drugih držav, tu so pa vedeli. Tu smo kupili hišo, zato smo prišli. Tam so se angleško pogovarjali z njimi, po moje malo preveč v angleščini. Tu so znali, tu so že imeli tuje otroke. Znali so pomagati. Učitelji so pomagali večkrat tedensko, pred šolo, včasih po šoli, knjižničarka je prišla enkrat tedensko po otroke in je pomagala. Mislim, da je pomagala z nalogami, pa tudi tako, da se učijo jezik (mati priseljenka (C4.4), Vižintin 2013a, 416).

Prišel sem leta 2009. Ne na začetku leta, bolj vmes. Ker smo bili najprej v drugem mestu. Potem smo pa prišli sem. [To je bilo pa kar naporno zate, ne? Si šel v tistem prvem mestu tudi v šolo?] Ja, v tretji razred. Ko smo prišli iz Albanije, je mama rekla, da tam ni nič Albancev, tu pa so. Oče je imel tu enega prijatelja, on

ima svojo službo in je ata poklical – tako da zdaj dela tu. Imam še dva brata: eden je v petem razredu, drugi v vrtcu. Oče je že delal prej tu tri leta. Potem nam je naredil dokumente in smo prišli sem (otrok priseljenec (C3.3), Vižintin 2013a, 414).

Ko je ena učiteljica po vnaprejšnjem dogovoru želela obiskati družino priseljencev na njihovem domu, jih tam ni bilo več. Razlog: deložacija s strani delodajalca, ker mu niso zmogli plačevati najemnine. Istega delodajalca, ki delavcu že več mesecev ni izplačal zaslužene plače – ker kot podizvajalec pri nekaterih gradbenih poslih tudi sam ni dobil plačila:

Enkrat sem jih šla pogledat – redno jih obiskujem in jim kaj prinesem, kaj za jesti itd. – in naletela na odprta vrata. Bilo je odprto, prazno in nisem vedela, ali so kam šli. V tistem času fantov ni bilo v šoli. Po enem tednu sem izvedela, da so jih nagnali, ker niso zmogli plačevati. Lastnik jih je spodil iz stanovanja! V tistem trenutku sem mislila, da so se preselili nazaj. Potem se je pa izkazalo, da jim je tisti lastnik dal barako. O tem, ali bodo šli ali ne, se nismo nikoli pogovarjali. Oče po moje definitivno ne bo šel, ker ima tukaj službo. On je bil že brez družine tu 15 let, mislim, da namerava ostati, nismo se pa pogovarjali, ali bodo otroci in žena ostali ali ne. Konkretno v tej družini sem videla, da ima pet družinskih članov dve odeji, da so kar na žimnici ležali brez rjuhe, brez vsega, tako da sem jim posteljnino in osnovne stvari pripeljala. Po 14 dni so hodili v enih hlačah ... Zdaj pa ni več problem, so oblečeni in obuti, hrano jim kdaj pa kdaj še sproti pripeljem, sicer pa tudi tu na šoli dobijo kdaj pa kdaj kosilo, ko od otrok ostane. Kuharica da v posodo in mama nese domov (učiteljica (B5.2), Vižintin 2013a, 387).

Družina se ni preselila niti v drug kraj v Sloveniji niti nazaj v Kosovo, ampak v cenejše “stanovanje” v istem okolju, zato so otroci

še naprej obiskovali isto šolo. Njihov boj za preživetje je (bil) zaradi organizirane dobrotelnosti na šoli omiljen, a gospodarska kriza neusmiljeno vpliva na njihovo vsakdanje življenje.

4.6 Posledice gospodarske krize

“Formula je preprosta: ko gredo ekonomski kazalci navzdol, se okrepi protekcionizem. Tako trenutni čas ekonomske in socialne krize za delavce migrante vse prevečkrat pomeni ujetost v prostoru med skrčenimi trgi dela obeh strani migracij – tako držav izvora migracij kot držav sprejemnic. V najbolj kritičnih primerih to celo pomeni dobesedno slepo ulico za delavce migrante.”³⁸ Nekateri starši in otroci priseljenci so v kvalitativni raziskavi odkrito spregovorili o svoji stiski in obupu zaradi revščine ter boju za preživetje. Zaradi neizplačevanja plač delodajalcev razmišljajo nekateri starši o vrnitvi v izvorno državo. Eden od staršev ni dobil plačila za svoje delo že štiri mesece; nekateri zaradi slabega plačila, ki ne omogoča dostojnega življenja, spet iščejo drugo službo:

Slabo je. Delam v gradbeništvu. Slaba plača. Vse je brez zveze. [Prosim?] Vse je brez zveze. Isto je. [Kar koli greste delat, je isto?] Ja. [Res?] Res. [Ste že poskusili kaj?] Sem. [Vse znotraj gradbeništvu? In vse je bilo slabo plačano?] Ja. [Žena dela?] Ne. [Pa si želi delati?] Zaenkrat ne. Do kdaj, ne vem. Ne vem, nič ne vem. Kakor bo, bo. Vse, kar jaz želim, je brez zveze. Odvisno je od službe, kako bo. Če nimaš službe, kaj boš tukaj? Kaj boš delal? [Zdaj ste ostali brez službe?] Ja, sem že bil ... [In ste našli drugo? In je enako grozno?] Ja. Zato ti ne morem pomagati, ker ne vem. Mogoče bom jutri šel, kaj jaz vem. Nič ni sigurno. [Kaj pa če bi šli kam drugam delat, ne v gradbeništvu?] Kam boš šel! [Imate stalno bivališče?] Ja. [Se lahko prijavite na zavod?] In kaj bo na-

³⁸ Lukič, 2010, 138.

redil zavod? [Mogoče oni iščejo kakšno drugo službo?] Veste, koliko ljudi je na zavodu? [Vem, veliko ... Ste zadovoljni s sodelovanjem s šolo?] Za zdaj v redu, za jutri se pa sploh ne ve, kaj in kako. Brez zveze. [Če ne boste dobili službe, boste razmišljali o vrnitvi?] Normalno, kaj bom tukaj. [Žalostno, toliko let ste že tukaj ...] Ne, ni žalostno, zakaj? Vseeno je, če si tukaj, če si v Makedoniji, ni važno ... [Imate v Makedoniji več možnosti za službo?] Do zdaj sploh nisem poskusil delati v Makedoniji. [Aha, že od vsega začetka delate v Sloveniji.] Ja. Ampak se da preživeti, ko je tukaj ... [Vse je odvisno od vaše službe.] Ja. [Ali boste imeli dovolj denarja ...] Tako je. [In ne veste, kako bo ...] Ne moreš vedeti ... (oče priseljenec (B4.1), Vižintin 2013a, 400).

Kot je nekdanj v Makedoniji vse propadalo, tako izgleda Slovenija sedaj. Kot slišim na poročilih - vse propada. Tovarne, firme - in tudi pri nas je bilo tako, zato smo prišli sem, da iščemo boljše življenje, a tudi tukaj ni sijajno. A žalostno bi bilo, da hčerka, ki se dobro uči ... [Če mož ne bo imel službe, se boste vrnili v Makedonijo?] Ja. [Je tam več možnosti, da najde službo?] Ne. Če bi imel tam možnosti, ne bi prišli sem. [Se bo tu potrudil, da najde drugo službo?] Če najde, bomo ostali, če pa ne, odidemo (mati priseljenka (B4.3), Vižintin 2013a, 400).

Pogovor je bil težak, obupan, odsekan, treba je bilo veliko podprašanj (v oglatem oklepaju). S sodelovanjem s šolo so zadovoljni, a to ni dovolj, da bi lahko preživeli.

5. Zaključek

Priseljenci iz drugih držav, ki pridejo delat v Slovenijo, lahko zaprosijo najprej za dovoljenje za začasno bivanje, in sicer na podlagi delovnega dovoljenja (z veljavnostjo enega ali treh let). Po petih letih lahko zaprosijo za dovoljenje za stalno bivanje, če so bile odsotnosti

iz Slovenije krajše od šestih zaporednih mesecev in če skupaj ne presegajo deset mesecev v petletnem obdobju. Na podlagi dovoljenja za začasno/stalno bivanje lahko zaprosijo za združitev družine. Preselitev v Slovenijo je pomembna prelomnica: nekateri otroci so v intervjujih navedli točen datum selitve. V članku navajam citate iz intervjujev, ki so bili izvedeni leta 2011 v treh slovenskih šolah, in sicer z otroki in starši priseljenci ter učitelji.

Delavci z območja držav naslednic nekdanje skupne države Jugoslavije so tudi na začetku 21. stoletja v Slovenija stalnica in so najštevilnejši (med približno 80 in 90 odstotki). "Po izjavah delodajalcev v vseh možnih sektorjih zaposlovanja, kjer so prisotni, pa tudi po izjavah, ki smo jih pridobili na uradih, kot je Zavod RS za zaposlovanje, tudi po kvaliteti dela in pridnosti kotirajo najvišje"³⁹ v primerjavi z delavci iz drugih držav in celin, ki jih je manj, okoli 10–20 odstotkov. To pomeni, da so tudi otroci priseljenci prve generacije, ki se vključujejo v slovenske šole, večinoma iz Bosne in Hercegovine, s Kosova, iz Makedonije, pa tudi iz Srbije, Hrvaške in Črne gore, medtem ko jih je manj od drugod, npr. iz Bolgarije, Ukrajine, ZDA. Ne glede na to, da prihajajo mnogi iz istih držav, je treba upoštevati, da imajo različna izhodišča in izkušnje tako v svoji izvorni državi kot v Sloveniji. Različni so vzroki ali kombinacija vzrokov, zaradi katerih je prišlo do selitve. Otroci živijo pogosto nekaj časa ločeno od staršev ali od enega od staršev, lahko pa se preselijo tudi sami. Nekateri otroci se hitreje naučijo jezika okolja, drugi potrebujejo več časa; nekateri so nadarjeni, drugi povprečni, tretji potrebujejo veliko podpore; nekateri starši se redno udeležujejo večine organiziranih oblik sodelovanj s starši, drugi pridejo redko in le na izrecno vabilo (kar velja tudi za nepriseljene otroke in starše). Pomembno je, da učitelji, ki poučujejo otroke priseljence in vplivajo

³⁹ Medica, 2011, 41.

na njihovo vključevanje, razumejo različna izhodišča otrok, prepoznajo razlike med otroki in starši ter delujejo v skladu z njimi.

Večina otrok, ki prihaja v Slovenijo, je legalno priseljena na podlagi združevanja družine, nekaj otrok pa je tudi prisilno priseljenih in prihajajo v šole iz azilnega doma. Posamezni družinski člani se po priselitvi v Slovenijo vrnejo v izvorno državo, in sicer dva v članku navedena primera kažeta, da sta bili to materi z otroki/-om. V obeh primerih se je po več letih družina v Sloveniji ponovno združila, ko je bilo to finančno možno ali treba.

Nekatere družine priseljencev se po Sloveniji selijo večkrat. Tudi učitelji občutijo stisko, če otrok priseljenec, ki so ga začeli vključevati v šolsko okolje, po krajšem obdobju odide, pri čemer velikokrat ne vedo, zakaj se je družina spet preselila. Odločilne so cene stanovanj ali hiš, nova zaposlitev, neustrezna podpora v okolju, šolskem ali širšem lokalnem, kot navajajo priseljenci sami. V življenja mnogih je katastrofalno posegla gospodarska in družbena kriza. Nekateri so se bili prisiljeni preseliti v cenejše stanovanje in živijo v revščini, zato so jim podporo ponudili tudi na šolah. Nekateri že več mesecev niso dobili plače, drugi iščejo (novo) zaposlitev ali razmišljajo o preselitvi v drugo državo (kar velja tudi za nepreseljene družine).

Cilj je ne samo pogovarjati se "o njih", ampak pogovarjati se, sodelovati, učiti se in iskati rešitve skupaj "z njimi", da lahko skupaj soustvarjamo slovensko medkulturno družbo. Namen družin ni oporekati politikam reguliranja priseljevanja ekonomskih delavcev, četudi so te neustrezne (npr. krožne migracije), ampak si družine preprosto želijo živeti skupaj. Če jim tega ne omogoča izvorna država, si želijo živeti skupaj vsaj v sprejemni državi, kamor se najpogosteje odseli najprej eden od staršev, potem starejši sorojenci in nazadnje mlajši sorojenci z drugim od staršev. Redkejši pojav je, da se sočasno preseli vsa družina. Zato v članku ne uporabljam besedne

zveze “združitev družine”, kot jo Zakon o tujcih,⁴⁰ ampak predlagam besedno zvezo “združevanje družine”, torej nedovršno obliko, saj gre za postopen proces po večletnem ločenem družinskem življenju.

Bibliografija

CASTLES, S., MILLER, M. J. (2009): *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. New York, Guilford Press.

HUDDLESTON, T., idr. (2011): *Migrant integration policy index III (MIPEX III)*, Bruselj, British Council, Migration Policy Group.

EDUKA - *Vzgajati k različnosti/Eduka - Educare alla diversità* (2011–2014), Trst, Slovenski raziskovalni inštitut, <http://www.edukaitaslo.eu/> (14. 11. 2014).

INFORMACIJE za tujce (2010), Ljubljana, Ministrstvo za notranje zadeve RS, <http://www.infotujci.si/> (14. 11. 2014).

KNEZ, M. (2012): “Za koliko slovenščin(e) je prostora v naši šoli?”, *Jezik in slovstvo*, 57, 3/4, 47–62.

LEČNIK, S. (2013): *Slovenščina in jaz*, Maribor, Litera.

MEDICA, K. (2010): “Večkulturalizem vs. večkulturnost v kontekstu novih migracijskih realnosti”, v: Sedmak, M., Žitko, Er., ur., *Razprave o medkulturnosti*, Koper, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, 295–309.

MEDICA, K. (2011): “Evropski migracijski procesi – refleksije preteklosti in dileme prihodnosti”, *Monitor ISH*, XIII/2, 7–28.

MEDICA, K., LUKIČ, G., ur. (2011): *Migrantski circulus vitiosus: delovne in življenjske razmere migrantov v Sloveniji*, Koper, Univerza

⁴⁰ Zakon o tujcih, 2011.

na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales, Zgodovinsko društvo za južno Primorsko.

MILHARČIČ HLADNIK, M. (2010): "Children and Childhood in Migration Contexts", *Dve domovini/Two Homelands*, 32, 19–31.

MILHARČIČ HLADNIK, M., ur. (2011): *IN-IN: življenjske zgodbe o sestavljenih identitetah*. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU.

MILHARČIČ HLADNIK, M., LUKŠIČ HACIN, M. (2011): "Identitete, pripadnosti, identifikacije", v: Lukšič Hacin, M., Milharčič Hladnik, M., Sardoč, M., ur., *Medkulturni odnosi kot aktivno državljanstvo*, Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU, 31–39.

PILOTNI tečaj slovenščine za otroke in starše migrante: projekt Uspešno vključevanje otrok, učencev in dijakov migrantov v vzgojo in izobraževanje (2010), Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik, http://www.centerslo.net/files/file/ESS/Letak_tečaj.pdf (14. 11. 2014).

PRIMORCI beremo (2014), Seznam knjig, <http://www.tol.sik.si/primorci-beremo/> (14. 11. 2014).

RAZVIJAMO medkulturnost kot novo oblika sobivanja, (2013–2015), ISA institut, Ministrstvo RS za gospodarski razvoj in tehnologijo, <http://www.medkulturnost.si/> (14. 11. 2014).

SCHANZ, C. (2006): "Vizije potrebujejo poti – medkulturno odpiranje šole", *Sodobna pedagogika*, 57, 2, 24–38.

Statistični urad RS (2012), Meddržavne selitve po državi državljanstva in spolu, Slovenija, letno, 2009, http://pxweb.stat.si/pxweb/Dialog/varval.asp?ma=05N1008S&ti=&path=../Database/Dem_soc/05_prebivalstvo/40_selitve/05_05N10_meddržavne/&lang=2 (24. 11. 2012).

VIDMAR, J. (1998 idr.): *Princeska z napako*, Ljubljana, DZS.

STROKOVNE podlage, strategije in teoretske tematizacije za izobraževanje za medkulturne odnose ter aktivno državljanstvo (2009–2010), Ljubljana, Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU, <http://www.medkulturni-odnosi.si/> (14. 11. 2014).

VIŽINTIN, M. A. (2013a): *Vključevanje otrok priseljencev prve generacije in medkulturni dialog v slovenski osnovni šoli: doktorska disertacija*, Koper, M. A. Vižintin.

VIŽINTIN, M. A. (2013b): "The integration of immigrant children in Slovenia: good practices from primary schools", *Innovative issues and approaches in social sciences*, 6, 2, 53-68.

VIŽINTIN, M. A. (2014a): "Model medkulturne vzgoje in izobraževanja: za uspešnejše vključevanje otrok priseljencev", *Dve domovini/Two Homelands*, 40, 71-89.

VIŽINTIN, M. A. (2014b): "Zakaj ni dovolj samo strpnost?", v: Zudič Antonič, N., Zorman, A., ur., *Prepletanja: didaktični priročnik za medkulturno vzgojo brez meja*, Koper, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales, 35-41.
ZAKON o tujcih, Uradni list RS, 50/2011.

Polona Ozbič¹

Obred pokopa ob smrti bližnjega družinskega člana: kateri dejavniki žalujočim stisko lajšajo in kateri jo otežujejo?

Izvleček: Pogreb je obred, ki ga opravijo žalujoči po smrti bližnjega in je namenjen širši družbeni skupnosti. V procesu žalovanja žalujoči predeluje tudi posamezne situacije, ki so se zgodile na pogrebu. Zato je pomembno poznati dejavnike, ki so lahko za žalujočega vir stresa ali pa mu stisko lajšajo. V raziskavo smo vključili 18 žalujočih posameznikov obeh spolov, ki so pred enim do dvema letoma izgubili bližnjega družinskega člana (partnerja, starša, otroka) zaradi različnih vzrokov smrti. Z udeleženci smo izvedli usmerjeni intervju in s pomočjo utemeljene teorije opredelili tri glavne tematske sklope: organizacijo in izvedbo pogreba, prisotnost drugih ljudi na pogrebu in nošenje žalnih oblačil na pogrebu ter po njem. Glavne ugotovitve raziskave so, da so najpogostejši dejavniki, ki žalujočim lajšajo stisko: poznavanje želja umrlega glede izvedbe in poteka pogreba, prisotnost večjega števila ljudi na pogrebu in možnost, da se žalujoči sami odločijo, kako bodo na pogrebu in po njem oblečeni. Dejavniki, ki žalujočim na pogrebu stisko povečujejo, pa so: pomanjkanje časa pri slovesu od umrlega, nezadovoljstvo z delom pogreb-
nih zavodov in pogosti pritiski okolice glede nošenja žalnih oblačil.

¹ Mag. Polona Ozbič je doktorandka Aplikativnih psiholoških študij na Oddelku za psihologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in zaposlena kot raziskovalka na področju proučevanja procesa žalovanja v Psihiatrični kliniki Ljubljana. E-naslov: polona.ozbic@psih-klinika.si.

Ključne besede: proces žalovanja, obred pokopa, družbene norme
UDK 2-557:159.942.3

The Funeral Ritual for a Deceased Relative: The Factors Which Respectively Decrease and Increase the Distress of the Bereaved

Abstract: The funeral ceremony is an event designed for the wider community. The bereaved has to process the funeral ceremony by itself as well as various events connected with it. Since these can be experienced either as a source of additional stress or as a support which relieves distress, it is important to study the influence of those factors on the bereavement process. Our research included 18 bereaved individuals of both genders who suffered after they had lost a close family member (partner, parent, child) from various causes within one to two years prior to the interview. An in-depth structured interview was carried out with every participant on the following three topics: the organisation and execution of the funeral; the presence of other people at the funeral; the dress code at and after the funeral. According to our research, the most common factors that relieve distress are: knowing the wishes of the deceased about the desired form of the funeral, large numbers of people attending the funeral, and the possibility for the bereaved to choose the dress colour code at and after the funeral. On the other hand, the stress of the bereaved may be exacerbated during the funeral by not having enough time to say farewell, by the undertakers' insensitivity and blunders, and by the pressure of the environment to wear mourning.

Key words: bereavement process, funeral ritual, social norms



Proces žalovanja

“Mogoče je trditi, da nihče, ki ni umrl, ne more z avtoriteto govoriti o smrti in ker se doslej še nihče ni vrnil iz smrti, kako naj potem sploh kdo ve, kaj je smrt ali kaj se dogaja po njej?”² Neposredno znanstveno proučevati fenomen smrti je zelo težko, proučujejo pa se lahko v kontekstu medosebnih odnosov odzivi ljudi na izgube, tj. predvsem proces žalovanja. Izgube so del življenja vsakega posameznika in nanje se zmeraj odzovemo z žalovanjem, ki je pričakovan, praviloma boleč in dalj časa trajajoč proces.³ Z žalovanjem ob smrti bližnjih oseb se v življenju večkrat soočamo vsi.

Kako se bo žalujoči odzval (intenzivnost in potek) na izgubo, je odvisno od različnih dejavnikov, ki se med seboj zmeraj prepletajo:⁴

- individualni dejavniki (osebne značilnosti žalujočega): starost in spol žalujočega in umrlega, dolžina in kakovost odnosa z umrlim, osebna struktura žalujočega, pretekle izkušnje z izgubami,⁵ družinsko okolje,
- situacijski dejavniki (okolščine smrti): vzrok in način smrti, (ne)pričakovanost izgube, način informiranja o izgubi, pomembno je, ali je bila smrt naravna ali nasilna (samomor, nesreča),
- družbeni dejavniki (vplivi iz okolja): kulturno predpisani in pričakovani rituali (obred pokopa), družbena sprejemljivost žalovanja, količina in kakovost socialne podpore (podpora družinskih članov, prijateljev, sodelavcev, sosedov), odzivi okolja (prepričanja, stereotipi, stigme).

² Tibetanska knjiga mrtvih, 2002, 9.

³ Freud, 1887, Grad Tekavčič, 2003, Worden, 2009.

⁴ Grad Tekavčič, 1994, Ozbič, 2013.

⁵ Simonič, 2005, 78.

Del procesa žalovanja zajema tudi obrede slovesa, katerega sestavni del je obred pokopa. V raziskavi smo se osredinili na proučevanje obreda pokopa, ki ga uvrščamo med družbene dejavnike procesa žalovanja.

Življenjske šege in navade

Z opazovanjem šeg in navad poskušamo razumeti najrazličnejše praznične in vsakdanje oblike človekovega delovanja, verovanja in vedenja. Navade so ponavljajoča se in ustaljena dejanja, pravila za življenje in obnašanje, omogočajo vzdrževanje reda v skupnosti in ravnanje ljudi v medsebojnih odnosih, šege pa prej veljajo za izraz medčloveških odnosov in dejanj, ki se iz vsakdanjih povprečij dvigujejo na pomembnejše, poudarjeno ali praznično mesto v skupnosti. Pri posameznih dogodkih in dejanjih vzpostavljajo ljudje med seboj globlje, podedovane, prevzete ali na novo vzpostavljene povezave, ki so družbeno priznane in zato obvezujoče tako za posameznika kot za skupino ali skupnost. Ker so vzdignjene nad vsakdanjost, dobivajo posamezna dejanja in njihovi sestavni deli simbolični pomen.⁶

Šege in navade se spreminjajo: z opuščanjem obrednosti ali ritualnosti pogosto šega postane navada, iz drugih okolij pa določena družba nenehno sprejema tudi nove navade, ki lahko postanejo sčasoma šege. Ob spreminjanju je temeljna značilnost šeg tudi družbena pogojenost. Šege in navade so usmerjevalke človekovega vedenja v njegovem osebnem, družinskem vsakdanjiku, v javnem življenju ter pri različnih slovesnostih in praznovanjih. V domačem okolju lahko počnemo mnogo več kot v javnem, skupnem: številne šege in navade so zato lahko tudi opozorila skupnosti v zvezi s človekovimi posebnimi oblikami vedenja ali potrditev tistega, kar je družba določila in sprejela kot primerno. Bistvo šeg je torej v njihovi

⁶ Bogataj, 2005, 15.

spremenljivosti in družbeni pogojenosti. V tem dinamičnem procesu se pogosto dalj časa ohranja struktura, vsebina pa je hitreje podvržena spremembam ali celo propadanju.⁷

Šege in navade delimo na:⁸ življenjske šege in navade (spremljajo človeka od rojstva do smrti ob vseh pomembnih mejnikih), koledarske (pomenijo leto cerkvenih in posvetnih praznikov in so najštevilčnejše) in na dejanja, dogodke in praznike, ki spremljajo določena opravila, dela in delovne postopke. V raziskavi smo se osredinili na področje življenjskih šeg in navad ob smrti, in sicer na obred pokopa. Življenjske šege in navade so poimenovane tudi šege življenjskega cikla ali kroga ali rituali prehoda.⁹ Gre za ustaljena dejanja in ravnanja ob rojstvu, poroki in smrti ter ob raznih za posameznika ali družino pomembnih dnevih: abraham, rojstni dan, god, obletnice. Te šege so splošno razširjene.¹⁰

Ti rituali so odvisni od kultur, kjer se izvajajo, in se med družbami medsebojno razlikujejo, povezani so s temami, kot so: ponovno rojstvo, duh prednikov, nesmrtnost duše.¹¹ Ker je smrt dogodek, na katerega so se ljudje v svoji zgodovini zmeraj odzvali, so se izoblikovali vzorci, ki jih posamezne družbe v določenem času predpisujejo posamezniku. Ritualni in tradicija posamezne kulture povedo, kaj naj posamezniki naredijo in kako.¹² Posameznik prav v kontekstu kulture, iz katere izhaja in v kateri živi, razvije različne predsodke, prepričanja, stereotipe, stigme (še posebej je to močno v primerih samomora) o žalovanju.¹³ Vsaka kultura ima

⁷ Bogataj, 2005, 16-17.

⁸ Bogataj, 2005, 17-18.

⁹ Bell, 1997, 94.

¹⁰ Bogataj, 2005, 19.

¹¹ Salamone, 2004, 107.

¹² Byng-Hall, 1991, 131.

¹³ Grad Tekavčič, 2006, 95-96.

svoje rituale za naslavljanje kompleksnega procesa žalovanja, ki se s časom konstantno spreminjajo. Ritualni so polni simbolov, metafor in različnih aktivnosti. Izražajo vrednote in norme določene kulture glede smrti in žalovanja na časovno in krajevno omejenem področju. Pri tem ima velik pomen zagotavljanje psihološke varnosti udeležencev.¹⁴

Globoko zakoreninjene vrednote, verovanja in prepričanja nam torej ne dovolijo spreminjati obredov, ki izpolnjujejo našo odgovornost do umrlih in celijo rane tako posameznikom kot družbi.¹⁵ Pri mnogih šegah ob smrti srečujemo tako strah pred umrlim in njegovim povratkom, ki bi lahko imel zle posledice za domače, kot tudi spoštovanje do njega, ker so ga bližnji imeli radi in ker je po smrti deležen velike moči nad živimi.¹⁶ Temeljna značilnost dediščine šeg ob smrti temelji na obrambnih dejanjih in na kultu prednikov. Njihov namen je bil zagotoviti srečo, zdravje, rodovitnost in blaginjo, spoštovati duhove prednikov in jim nameniti vso pozornost, hkrati pa zagotoviti, da se ne bi mrtvi vračali in škodovali živim.¹⁷ Ritualni niso namenjeni le pokojniku in lažšanju stiske žalujočih, zaznamujejo tudi spremembe v odnosih in služijo skupnosti, ki je izgubila svojega člana, da uredi "moteno" stanje, kar je včasih zelo emocionalno.¹⁸ Smrt lahko razumemo kot element, ki razrahlja določeno družbeno skupino, posmrtni rituali pa so mehanizmi reintegracije, obredi pripeljejo do tega, da se družbena skupnost, ki jo je izguba prizadela, ponovo zedini.¹⁹

¹⁴ Imber-Black, 1991, 207-208.

¹⁵ Gregorčič, 1998, 163.

¹⁶ Ložar Podlogar, 1999, 9.

¹⁷ Bogataj, 2005, 20.

¹⁸ Imber-Black, 1991, 207-208.

¹⁹ Petrović, 2002, 161.

Značilnosti obreda pokopa

Kaj pomeni smrt, so se naši predniki začeli spraševati verjetno tedaj, ko so se začeli zavedati svojega življenja in so bile izgube njihove vsakodnevne spremljevalke. Že paleolitski ljudje so opravljali posebne obrede ob smrti bližnjih. Poleg najdenih okostij so bili najdeni tudi predmeti, ki naj bi umrlemu pomagali pri nadaljevanju življenja v onostranstvu. Pogrebni običaji so bili zmeraj povezani z duhovnim svetom in verovanjem takratnih ljudi.²⁰

Obred pokopa je bil za Rimljane slovesnost. Pogrebni sprevod so vodili piskači, sledili so drugi glasbeniki in žena, ki je pela hvalnico umrlemu, nato vzlikajoče žene z lesenimi butarami in igralci, ki so z mimiko ponazarjali lastnosti umrlega. Žalujoči so si nadeli voščene maske umrlih prednikov. V črno oblečeni liktorji so nosili odkrito truplo, ki mu je v žalni črnini sledila žalujoča družina. Mesto pokopa ali sežiga je bilo zunaj naselbine. Truplu so poslednjič odprli in zaprli oči in mu dali poslednji poljub, nato je bližnji sorodnik zažgal grmado, prisotni pa so v ogenj metali cvetje, nakit, hrano, dišave. Z vinom so pogasili žerjavico in umili kosti, ki so jih z dišavami in medom stresli v urno. Med pogrebom so svojci s posebnim obredom izlili pitno daritev bogovom. Kraj sežiga je kasneje krasil s cipresami ograjen oltar, žaro pa so najpogosteje postavili v kolombarij, ki je nosil pokojnikovo ime.

V srednjem veku in vse do 19. stoletja je bilo umiranje na naših tleh javna ceremonija. Ko je umirajoči zaslutil, da se mu bliža zadnja ura, se je začel počasi pripravljati na odhod s tega sveta. Prišel je duhovnik, ki ga je spovedal. Po slovo so prišli sorodniki, sosedje, prijatelji, znanci, prisotni so bili tudi otroci in vsi, s katerimi je bil kdaj sprt. Bolniku na smrti postelji je bilo treba vse odpustiti in mu tako olajšati smrt. Ljudje so bili na pogreb povabljeni. Smrt so naznanili domači, k

²⁰ Plesničar Gec, 1999, 50-53.

pogrebu pa so povabili po posebnih mrtvaških znanilcih in vabilcih.²¹ Ko je umirajoči izdihnil, so užaloščeni izobesili razglas na vhod pokojnikove hiše in s tem povabili vse, ki so ga poznali, da se pridejo od njega poslovit.²² Smrt je oznanil tudi mrtvaški zvonček v vaškem cerkvenem zvoniku.²³ Svojci so ob umrlem bedeli tri dni in noči na domu, pri pogrebu pa je sodelovala vsa vaška skupnost, grob so po stari šegi kopali sosedje.²⁴ Z mrličem so imeli po smrti opraviti zgolj sosedje, saj se ga svojci niso smeli dotikati. Sosedje so umrlega umili s toplo vodo. Ko so ga oblekli, so ga položili v krsto in jo postavili na mrtvaški oder v hiši. Umrlega so pokopali tretji dan, na pokopališče so ga nesli iz domače hiše skozi vas, nekaj časa ga je spremljal še domači ogenj.²⁵

Krščanski pogrebni sprevod je vodil duhovnik s strežniki, ki so nosili križ, kropilo z blagoslovljeno vodo, kadilnico in večno luč. Njim so sledili pogrebci s krsto. Za krsto so hodili svojci, bližnji. Med potjo so molili in peli. Po obredu v cerkvi so duhovnik in verniki spremljali pokojnega na pokopališče. Tu je duhovnik opravil verski obred: kropljenje groba, blagoslov telesa, nato je na krsto spustil zemljo. Pogrebni akt se je končal s pesmijo. Katoliki so poznali šego, da so se po pogrebu, ki mu je sledila gostija, še sedem dni zbirali na domu pokojnega, kjer so peli, molili in obujali spomine na mrtvega. Udeležili so se tudi sedmine, tridesetega dne po smrti in obletnice pogreba. Mrtvih so se spominjali tudi ob cerkvenih praznikih.²⁶

Danes mnogih preteklih praks ni več. Veliko so k spremembam šeg in navad ob smrti prispevale spremembe v tehnologiji pokopavanja in pojmovanja smrti. Največje spremembe so se zgodile po 2. sve-

²¹ Orel, 1944, 306.

²² Aries, 1989, 47. V: Petrović, 2002, 164.

²³ Orel, 1944, 304-306.

²⁴ Ložar Podlogar, 1999, 16-23.

²⁵ Orel, 1944, 308.

²⁶ Gregorčič, 1998, 167-168.

tovni vojni predvsem zaradi predpisov posvetnih in cerkvenih oblasti, v novejšem času pa tudi zaradi prevzemanja tujih modnih vzorcev. Največja sprememba je nastala s postavljanjem mrliških vežic po 1. svetovni vojni v mestih in konec 20. stoletja tudi na podeželju, kar pomeni, da se žalujoči od umrlih ne poslavljajo več doma, temveč na pokopališču.²⁷ Ker v vežico pokojnega pripeljejo v krsti ali v žari, bližnji pokojnega ne umivajo in oblačijo več sami, pokojni tudi pogosto ne umre več doma, temveč v bolnišnici. Slovo je časovno precej omejeno: del, ki se je nekoč odvijal na domu, se danes odvije pred mrliško vežico in na samem pogrebu.²⁸ Pokopališča navadno zvečer tudi zaklenejo,²⁹ kar dodatno skrajša čas slovesa od pokojnega pred pogrebom. Ni več procesije skozi vas do pokopališča. Danes tudi ni več tridnevnega bdenja pri umrlem. Pogrebi so postali avtomatizirani. Ritual je nekoč služil tolažbi živih, kdor pa danes žaluje, pogosto ostaja sam.³⁰ Smrt, ki je bila nekoč v naši kulturi vseprisotna, je danes pogosto zamolčana, postala je objekt prepovedi, tako je postala skrita okolici in tudi umirajočemu.³¹ Pogreb je danes zelo formaliziran. Spontani govori so redkost. O smrti se vse manj govori, z mrtvim se ne srečamo več nujno.³² Sedmina je bila nekoč pogojena z mašo in je bila sedmi dan po pogrebu, danes se ime sedmina uporablja za pogrebščino, ki je takoj po pogrebu.³³ Sedanja družba noče razmišljati o smrti, mnogi odganjajo misel na lastno smrt ali na smrt svojih bližnjih.³⁴ Preveč vidna žalost ne izziva več toliko sožalja. Edini legitimni izhod je objokovanje v

²⁷ Bogataj, 2005, 19-20.

²⁸ Gregorčič, 1998, 168.

²⁹ Ložar Podlogar, 1999, 29.

³⁰ Borko, 2008, 17.

³¹ Petrović, 2002, 165.

³² Gregorčič, 1998, 175-177.

³³ Ložar Podlogar, 1999, 24.

³⁴ Klevišar, 1999, 45.

samoti. Iz tega izhajajo tudi fenomeni zamolčanosti, travmatizacije in inhibicije smrti, smrt postane tabu tema.³⁵

Nekatere nekrščanske pogrebne prakse

V Sloveniji prevladujejo pogrebi, ki temeljijo na krščanskem izročilu. Se pa srečujemo na pogrebih tudi z muslimanskim, pravoslavnim, judovskim in budističnim/hindujskim verskim obredjem, za katere je značilen drugačen potek zaradi drugačnega filozofskega, duhovnega in zgodovinskega razvoja.

Za muslimane je značilno, da so monoteisti in kakor za druge vere je tudi za islam značilno, da s sistemom uredb uravnavajo življenje posameznika, odgovarjajo na vprašanja smisla in cilja človekovega življenja in mu oznanjajo zapovedi, ki jih mora izpolnjevati. Ima pa islam tudi družbeno vlogo: vero izraža zakonodaja, ki pokriva vsa življenjska področja od intime posameznika do družbeno-političnih vprašanj. Bistvo islamske skupnosti je, da gre za povezanost vseh, ki izpovedujejo islam, molijo obrnjeni proti Meki, verujejo v Kur'an in v poslanca Muhammeda in živijo v skladu z naukom in prepisi, ki izhajajo iz Kur'ana in Muhammeda.

Muslimani verujejo, da smrt predstavlja le prehod iz življenja na tem svetu v svet večnega življenja. Kljub temu pa je za pripadnike islama čas smrti – tako kot za pripadnike ostalih verstev – čas bolečine in čustvovanja, obenem pa tudi čas usmiljenja in upanja. Tako je prva zapoved muslimanov ob izgubi ljubljene osebe, da skušajo ostati prisebni in pomirjeni in da molijo za umrlega, da bi ta našel mir in spokoj v posmrtnem življenju. Čeprav je smrt boleča, muslimani v času žalovanja pretirano ne jočejo, saj verjamejo, da je ločitev od umrlega le začasna.³⁶

³⁵ Petrović, 2002, 169–170.

³⁶ Porić, 2012, 32.

Muslimani strmijo k temu, da se pogreb opravi v najkrajšem možnem času. Upepelitev ni dovoljena, zato morajo muslimani umrlega pokopati na klasičen način. Oči umrlega morajo biti zaprte. Pred pogrebom je potrebno umrlo osebo umiti. Pokojnika operejo spoštljivo, s čisto vodo in milom. Ob tem se berejo določeni deli Kur'ana, zlasti 36. sura, ki govori o vstajenju mrtvih in o nagradi in kazni na sodni dan. Kopanje umrlega opravijo družinski člani ali odgovorna oseba v Islamski skupnosti: če je umrla oseba ženska, kopanje opravijo ženske, če je umrla oseba moškega spola, pa moški. Svoje umrle pospremiijo s tega sveta v belih rjuhah, v katere zavijejo telo umrlega, tkanine, ki so navadno iz bombaža ali platna se imenujejo čefini.³⁷ Moški so zaviti v tri in ženske v pet kosov tkanine. To blago naj bi bilo enostavno in ne kičasto. Tako pripravljenega pokojnika v krsti ali če je mogoče na tabutu prinesejo pred zbrane udeležence pogreba, pri čemer mora biti z desno stranjo obrnjen v smeri proti Meki, v Sloveniji je to proti jugovzhodu. Nato se opravi molitev Salatu-I-dženazah, ki navadno poteka na pokopališču in je obvezna samo za moške. Po molitvi umrlega odnesejo ali odpeljejo do groba, kjer ga pokopljejo. Pri pokopu mora umrli ležati tako, da je njegova desna stran telesa obrnjena proti Meki. Ko že leži v grobu, se na pokojnika poševno postavijo deske, ki med pokopavanjem preprečujejo neposredno padanje zemlje nanj, vendar to le v primeru če se umrlega pokoplje na tabutu, kar pa v Sloveniji ni dovoljeno. Splošno veljavno pravilo je, da se molitve in pogreba lahko udeležijo le moški, za ženske pa je priporočljivo, da v času pogreba oziroma džaneze za umrlega molijo. Ženske lahko pridejo do groba šele, ko je pogreb zaključen. V Sloveniji so sicer v praksi ženske prisotne na pokopališču, ko se opravlja molitev, vendar so v ozadju. Tudi nošenje črnine ni običaj. V islamu ni priporočljivo po-

³⁷ Porić, 2012, 32.

stavljati velike spomenike in okraševati grobove. Kot nagrobno obeležje, se postavi bašluk (ženski ali moški), z imenom in priimkom umrle osebe ter z datumom rojstva in z datumom smrti.³⁸

V pravoslavni veri smrt, kot tudi v drugih krščanskih verstvih, označuje prehod iz začasnega tuzemskega življenja v večno življenje v onostranstvu. Ob smrti bližnjega svojci najprej obvestijo najbližnji krog sorodnikov in prijateljev, ki nemudoma pridejo na dom preminulega, da bi bili v oporo žalujočim in da se poslovijo od umrlega. Ker smrt svojece pogosto preseneti, obiskovalci pogosto v znamenje solidarnosti s seboj prinesejo hrano. Upepeljevanje ni običaj. Pokojne se pokoplje tretji dan po smrti. To zmeraj ni mogoče zaradi obdukcije, ki lahko traja dalj časa. Najbolj prepoznan znak pri pravoslovacih je črnina. Takoj po smrti si jo nadenejo vsi najbližji sorodniki. Črnina je zanje obvezna na pogrebu in po njem. Pred pokopom so značilne noči bedenja na domu, ko se okoli ležečega pokojenega zberejo sorodniki in prijatelji, berejo molitve, da bi njegova duša dosegla mir, spominjajo se lepih trenutkov, to je tudi priložnost za izrekanje sožalja. Umrlega prek pokopom umijejo in ga oblečejo v novo svečano obleko in mu obujejo čevlje. Položijo ga v krsto. Svojci sprejemajo sožalja tudi na pokopališču pred pogrebom. Obiskovalci se pokojenu poklonijo s cvetjem in svečami, ki jih poklonijo žalujočim. Najbližji sorodniki preminulega sveče držijo v rokah tudi med obredom. Po molitvi v vežici in pred njo se udeleženci pogreba odpravijo do groba: za pravoslavnim križem stopa duhovnik, ki mu sledi krsta s pokonjim, nato pa najbližji sorodniki. V grob položijo krsto, duhovnik prebere molitev, nato vsi najbližji od duhovnika vzamejo kuhano pšenico prelito s črnim vinom. Sledi še kosilo v spomin na pokojnega.³⁹

Evropski kulturni prostor je zaznamovan tudi z judovsko tradicijo, za katero je značilna monoteistična vera. V Sloveniji živi le

³⁸ Porić, 2014.

nekaj sto pripadnikov judovske vere. Ob smrti pokojnemu najprej zaprejo oči, nato pa njegovo telo položijo na tla, ga prekrijejo in prižgejo sveče. Posegi v telo, kot je npr. odbukcija, so nezaželeni, saj mora biti telo pokopano v čim bolj naravnem stanju. Žarni pogrebi so prepovedani, pogreb pa mora biti čim prej, celo še isti dan ko nastopi smrt. Do pogreba umrlega spremljajo t. i. stražarji, saj se telesa ne sme pustiti samega. Umrlega oblečejo v bela oblačila, moške pa ovijejo tudi v molilni šal, na katerem odstranijo resice, s čimer sporočajo, da pokojni ni več dolžan izpolnjevati tostranskih verskih zapovedi. Tradicionalni judovski verski pogreb se v osnovah ne razlikuje veliko od ostalih pogrebov v Sloveniji. Glavne specifikke so, da na pogrebni ni rož, pa tudi prižiganja sveč ne. V pogrebno jamo se meče prst in ne rože. Ker verjamemo, da mora biti telo v stiku z zemljo, tradicionalno niso uporabljali krst. Verski predpisi določajo, da morajo biti napisi na nagrobnih spomenikih obrnjeni proti Jeruzalemu. Danes judje pokojne na naših tleh pokopljejo v krste, ki pa morajo biti naluknjane, tako da dejansko pride umrli v stik z zemljo. Krste bi naj bile čim bolj preproste, saj so v onostranstvu razlike med ljudmi nične, razkazovanje razlik za časa življenja na zemlji s krsto ni primerno.⁴⁰

Po besedah Mojce Savski, predsednice Budistične kongregacije Dharmaling, v budizmu ne govorijo o “duši”, ki se v krščanstvu dojema kot nekaj trajnega, večnega, nespremenljivega. Zato raje uporabljajo izraz “um” ali “zavest”, ker budizem razlaga, da se um oziroma zavest spreminja iz trenutka v trenutek. Smrt se razume kot eden od soodvisnih členov obstoja, in je implicirana že ob rojstvu: vsako bitje, ki se rodi, tudi umre. Po budističnem prepričanju se po smrti um oziroma zavest preseli v vmesno stanje (tib. bardo), v katerem ostane največ

³⁹ Babajić, 2013, 41.

⁴⁰ Šober, 2014, 48.

49 dni, nato pa se rodi v drugem telesu v enem od šestih kraljestev samsare. Posebnih predpisanih načinov za odstranjevanje trupel ni. V Tibetu je bil še pred nedavnim običajen t. i. nebesni pokop, pri katerem so običajno starejši člani skupnosti truplo razkosali in ga nastavili kot hrano jastrebom. Tibetanski begunci v Indiji trupla sežigajo, podobno je tudi drugje. Na splošno truplo za budiste ni posebno pomembno, saj je najpomembnejši poudarek budizma na udejanjanju načel budizma v vsakdanjem življenju, na udejanjanju etike, doseganju osvoboditve iz kroga ponovnih rojstev in v mahajanskem budizmu popolnega razsvetljenja z namenom odrešiti vsa čuteča bitja iz trpljenja. Zato tudi ni poudarka na tem, kako ubežati smrti, poudarek je na osvoboditvi iz samsare, se pravi kroga ponavljajočih se življenj in smrti. Zato je temeljna pozornost budista usmerjena navznoter, v lastni um, in v naravo resničnosti, ki ga obdaja in na katero se zmotno odziva z negativnimi čustvi, ki ga vklepajo v samsaro.⁴¹

V tradicionalnem hinduizmu se upepelitev ne izvede v upepeljevalnicah, temveč bi se morala zgoditi v svetem mestu Varanasi ob za hindujce sveti reki Ganges. Prav na obrežju reke Ganges, na prostem in v javnosti, naj bi se izvedel sežig trupla. Ogenj, na katerega se bo kasneje položilo telo umrlega, mora biti prižgan na novo, kar mora vedno storiti moški potomec. Sicer se predani hindujci trupla umrlega ne smejo dotikati, saj to velja za tabu. Zato sam sežig trupla tradicionalno vedno opravljajo le pripadniki najnižje kaste, ki tako postanejo izobčenci v družbi; ta jih namreč vidi kot nečiste in zato nedotakljive. Tradicionalno je veljalo, da se je moški pripadnik vsakega gospodinjstva v imenu celotne družine udeležil pogreba, da bi tako počastil preminulega. Vsak udeleženec pa naj bi tudi prinesel nekaj lesa, ki ga je nato dodal na ogenj, s čimer je žalujočim pomagal pri kremaciji. Človeške ostanke nato

⁴¹ Savski, 2014.

po sežigu najbližji moški sorodnik (sin, vnuk) potopi v vodo svete reke. Hindujci torej ne postavljajo spomenikov umrlim. Danes je upepeljitev na prostem na urbanih področjih vse manj pogosta; v večini večjih mest, sploh v Evropi, se večinoma izvede sežig trupla v krematorijih.

Metoda

Udeleženci

V raziskavi je sodelovalo 18 polnoletnih žalujočih oseb (9 moških, 9 žensk), ki so pred letom do dvema izgubili bližnjega družinskega člana (starša, partnerja, otroka) zaradi različnih vzrokov smrti.

Kriteriji za vključitev v raziskavo so bili še, da so udeleženci prostovoljno privolili v raziskavo na osnovi prejetega vabila in da predhodno niso bili vključeni v podobno raziskavo, saj bi to lahko vplivalo na pridobljene rezultate.

Udeleženci prihajajo iz različnih slovenskih regij: Osrednjeslovenske (10), Gorenjske (3), Primorske (2), Štajerske (1), Prekmurja (1), Notranjske (1).

Pripomočki

Izvedli smo kvalitativno raziskavo. Vsak udeleženec raziskave je izpolnil demografski vprašalnik, ki je zajemal tudi splošna vprašanja, povezana z izgubo: sorodstveno razmerje z umrlim, starost umrlega in žalujočega, čas od smrti, vzrok smrti.

Naše raziskovalno vprašanje je bilo: Kateri so tisti dejavniki, ki lahko žalujočim pri obredu pokopa stisko povečujejo in kateri dejavniki jim lahko stisko lajšajo? S pomočjo utemeljene teorije smo opredelili tri glavne tematske sklope v okviru našega raziskovalnega vprašanja, o katerih so žalujoči v usmerjenem intervjuju na temo obreda pokopa spregovorili največ:

1. organizacija in izvedba pogreba,

2. prisotnost drugih ljudi na pogrebu,
3. nošenje žalnih oblačil na pogrebu in po njem.

Postopek

Pričujoča raziskava je del večje temeljne znanstvene raziskave (ARRS, J3-4327), v kateri proučujemo proces žalovanja po smrti bližnjega družinskega člana (starša, partnerja ali otroka) s poudarkom na razlikah med spoloma. V prispevku se osredinjamo le na manjši del rezultatov, in sicer na podatke, povezane z obredom pokopa.

Pridobivanje udeležencev: pred pričetkom izvajanja raziskave je raziskovalna skupina 15. julija 2010 pridobila pozitivno mnenje Komisije RS za medicinsko etiko (122/08/10): Do udeležencev raziskave smo dostopali s povabili prek različnih nevladnih in vladnih institucij, e-mrež in medijev. Z vsakim udeležencem smo pred izvedbo usmerjenega pogovora izvedli krajši uvodni razgovor in podpisali Informirano soglasje v skladu z Zakonom o varovanju osebnih podatkov. Vse udeležence smo seznanili s potekom raziskave, predstavili smo jim namen in cilje ter metodo. Seznanjeni so bili z možnimi tveganji in koristmi. Udeleženci so lahko v vsakem trenutku brez pojasnila zavrnili sodelovanje. Na koncu pogovora smo z vsakim udeležencev izpeljali tudi razbremenilni zaključni del.

Postopek obdelave podatkov: na osnovi posnetega materiala smo prepisali pogovore, ki smo jih nato anonimizirali, lektorirali in uredili za metodološko analizo. Pri analizi podatkov smo se oprli na principe analize utemeljene teorije (Grounded Theory):⁴² Pogovore smo kodirali in kategorizirali v programu Maxqda 11. Večjo objektivnost smo poskušali zagotoviti z dvojnimi neodvisnimi ocenjevanjem v vseh fazah obdelave podatkov.

⁴² Glaser in Strauss, 1967, Charmaz, 2008, Mesec, 1998.

V prvi fazi smo uporabili korake t. i. odprtega kodiranja,⁴³ v okviru katerega smo določali pomen posameznim delom besedila. Pri tem je bilo pomembno, da so imena kod izhajala iz opisov udeležencev raziskave in ne iz obstoječih teoretičnih pristopov preučevanega področja. Kadar se je vsebina posameznega stavka nanašala na več področij, smo stavku določili več kod. V drugi fazi je sledilo t. i. odnosno kodiranje,⁴⁴ v katerem smo posamezne kode povezali med seboj in jih uredili v hierarhično strukturo. Nadredne kode smo poimenovali kategorije. Postopke odprtega in odnosnega kodiranja je v praksi med seboj težko ločiti, saj odnosno kodiranje na določeni ravni poteka že v prvi fazi obdelave podatkov, ko smo raziskovalci ves čas razmišljali, kako bi lahko kode med seboj smiselno povezali in uvrstili v primerne nadredne kategorije.

Sledila je tretja faza, v kateri smo iz urejenih podatkov oblikovali rezultate in jih poskušali povezati z obstoječo teorijo. Cilj utemeljene teorije ni preštevane posameznih pojavov in oblikovanje frekvenčnih tabel, temveč oblikovanje konceptov, ki smiselno povezujejo in združujejo posamezne kategorije ali kode. Bistvo utemeljene teorije je raziskovanje procesov in težnja k abstraktnemu interpretativnemu razumevanju podatkov. Njen namen je iti preko opisovanja in generirati ali odkriti teorijo oziroma konstruirati abstraktne teoretične razlage socialnih procesov.⁴⁵ Ker utemeljena teorija želi te procese razložiti na konceptualni ravni in pravzaprav oblikovati teoretično poročilo o določenem fenomenu, pogosto zahteva večje število udeležencev. Cilj utemeljene teorije je priskrbeti pojasnjevalni okvir, s katerim razumemo fenomen, ki ga raziskujemo.

⁴³ Charmaz, 2008, 42-71.

⁴⁴ Charmaz, 2008, 42-71.

⁴⁵ Charmaz, 2008.

Rezultati in interpretacija

Zap. št.	Spol	Starost žalujčega	Kdo je žalujočem u umrl	Starost umrlega	Vzrok smrti	Čas od smrti v mesecih	Oblika pogreba
1	Ž	42	mama	63	samomor	11	cerkveni: krščanski
2	Ž	34	mama	58	nenadna bolezen	18	cerkveni: krščanski
3	Ž	29	oče	55	rak	11	cerkveni: krščanski
4	M	26	mama	48	samomor	24	civilni
5	M	26	oče	55	nenadna bolezen	10	civilni
6	M	25	mama	43	samomor	17	cerkveni: krščanski
7	Ž	42	mož	42	nesreča	24	cerkveni: krščanski
8	Ž	59	mož	59	rak	15	civilni
9	Ž	53	mož	68	rak	10	civilni
10	M	58	žena	58	nesreča	16	civilni
11	M	78	žena	70	rak	17	ni podatka
12	M	55	žena	53	samomor	20	ni podatka
13	Ž	31	hči	3	nenadna bolezen	12	civilni
14	Ž	68	sin	43	dolgotrajna bolezen	11	ni podatka
15	Ž	63	sin	31	samomor	18	civilni
16	M	77	sin	37	nenadna bolezen	21	ni podatka
17	M	56	sin	26	nenadna bolezen	12	civilni
18	M	44	sin	16	samomor	19	ni podatka
povpr.		48,1		46		15,8	

TABELA ŠT. 1: DEMOGRAFSKI PODATKI UDELEŽENCEV

Obred pokopa žalujoči opravijo v nekaj dneh po smrti bližnje osebe. Za to obdobje je značilno, da svojci še ne dojamejo v celoti, da jim je bližnja oseba umrla. Drugače je v primerih, ko je bila smrt dlje časa pričakovana, npr. zaradi starosti ali dlje časa trajajoče bolezni (zlasti rakasto obolenje): Ne glede na pričakovanost smrti pa ugotavljamo, da svojci nekatere izmed odločitev, ki jih morajo sprejeti pri organizaciji in izvedbi pogreba, kasneje obžalujejo. Za žalujoče je značilno, da so v procesu žalovanja izredno ranljivi in mnogi zato potrebujejo pomoč drugih ljudi pri organizaciji in izvedbi po-

greba, z drugimi pa so tudi primorani sodelovati, kar zmeraj ni lahko, sploh v primeru različnih stališč in prepričanj, kako bi naj pogreb potekal. Prve dni po smrti bližnjega družinskega člana je večina žalujočih izrazito vpeta v medosebne odnose, medtem ko je količina socialnih stikov običajno že kmalu po pogrebu manjša.

Organizacija in izvedba pogreba

Pri organizaciji in izvedbi pogreba je bilo večini žalujočih pomembno, da bi se pri izvedbi pogreba lahko čim bolj približali željam umrlega. Le redki žalujoči so se pred smrtjo s svojim bližnjim pogovorili, kakšne so njegove želje glede poteka pogreba. Tisti, ki so poznali želje pokojnega, so jih tudi v večini primerov poskušali izpolniti. Drugi so jih poskušali uganiti oziroma so pogreb izvedli v skladu z navadami, ki so značilne za njihovo družino. Ker je struktura pogreba precej natančno določena in formalizirana, so se pokojnemu poskušali približati predvsem z vsebino govorov in izborom glasbe, ki jo je umrli imel rad.

Udeleženec št. 5: "Skupaj z mamo in sestro smo organizirali pogreb, takrat smo se združili, pa smo šli skozi birokracijo skupaj. Predvsem smo hoteli od očeta željo upoštevati, ker on je sam vedno govoril, da bi rad v ožjem krogu, z brati, z družino, pa s prijatelji."

Žalujoči so bili postavljeni pred naslednje odločitve: bo pogreb civilni ali cerkveni; bo pogreb klasičen (krsta) ali upepelitev (žara): Med našimi udeleženci so prevladovale odločitve o civilnih pogrebi. Pogrebi, ki so bili religiozni, so bili krščanski. Izkazalo se je, da so več svobode pri organizaciji pogreba imeli neverujoči udeleženci, saj je struktura pogreba pri krščanskem pogrebu določena precej natančneje.

Udeleženec št. 10: "Kar se tiče te zunanje oblike pogreba, nisem čutil nobene potrebe, da bi ne vem kaj. Ne vem, kaj so nekateri mogoče pričakovali, smo se s hčerami odločili, da bo to pač neka malo bolj pre-

prosta stvar. /.../ Pogreb je bil civilni, z nekaj govori, prijatelji so nekaj zapeli.”

V večini primerov žalujoči niso imeli težav odločiti se med cerkvenim in civilnim pogrebom. V dveh primerih pa so žalujoči namesto civilnega pogreba izvedli cerkvenega, ker so se začeli ob smrti spraševati o pomenu verovanja oziroma so se prilagodili željam drugih svojcev, ki so skupaj z njimi sodelovali pri organizaciji pogreba.

Udeleženka št. 1: “Pogreb sva s sestro naredili, sicer tudi z župnikom in mašo, čeprav mama ni verjela, ampak enostavno zato, da bo majčkeno dalj časa trajalo vse skupaj, pa tudi na njenem telefonu sem našla še eno sporočilo, je verjela v eno tako duhovnost. Ona prej nikoli ni hodila v cerkev ali pa da bi župniku zaupala. Sedmine pa nisva prirejali.”

V primeru krščanskega pogreba so žalujoči v večini primerov imeli tudi mašo. Sedmine žalujoči niso organizirali, prevladovale so pogrebščine, ki so bile takoj po pogrebu. V enem primeru so se žalujoči zbrali doma in molili. To je bila navada pri nas v preteklosti,⁴⁶ ki izginja.

Udeleženka št. 7: “Pri nas je doma velika dnevna soba, pa smo dva večera molili, mislim, da je prišlo 30 ljudi iz vasi molit.”

Večina žalujočih je povedala, da za slovo od svojega bližnjega niso imeli dovolj časa in da se je pogreb odvijal prehitro. Le eni udeleženci je bila dolžina pogreba v breme, o čemer pa je razmišljala šele po pogrebu.

Udeleženka št. 3: “Se mi zdi, da v klasičnem pogrebu je tega preveč, ker smo od zjutraj bili vsi tam in potem pač sprejemaš tiste, ko pridejo kropit, in potem še maša in potem še tisti pogreb. Se mi zdi, da so to toliko intenzivna čustva, doživljaš jih cel dan, da je čisto odveč, je bolje, da se sam v svojem času pripravljaš ali pa nekje privat, ne pa tako javno.”

⁴⁶ Borko, 2008, 16.

Aktivna vloga žalujočih je bila predvsem pri sprejemanju odločitev glede posameznih vsebinskih značilnosti pogreba (vsebina govorov, glasba, kdo so povabljeni, obleka), medtem ko pri sami strukturi pogreba niso imeli praktično nobene vloge. Splošna organizacija pogreba je bila namreč predvsem v rokah pogrebnih zavodov. Nekoč je to vse počela vaška skupnost.⁴⁷ Žalujočim je bilo zelo pomembno, da bi bil pogreb izveden osebno in z občutkom, zato jih je motila hladna struktura pogrebnih zavodov, ki prevzamejo velik del organizacije pogreba. Izpostavili so tudi različne napake s strani pogrebnih podjetij: govor ni bil pravilno napisan, krsta je bila prekratka, krsta je bila v zemljo položena prehitro in brez občutka, cvetje ni bilo sveže.

Če povzamemo, žalujoči pogrešajo predvsem več časa za slovo od umrlega. Nekoč so bližnji ob umrlem bdeli tri dni doma,⁴⁸ danes je čas za slovo časovno omejen predvsem zaradi prostorskih sprememb:⁴⁹ mrliška vežica žalujoče v večini primerov od umrlega in žalovanja oddaljuje. Pomembno dejstvo pa je tudi, da se obredi skozi čas spreminjajo, kar je ena izmed bistvenih značilnosti obredov. Struktura se ohranja dalj časa, vsebina pa se hitreje spreminja in lahko celo izgine.⁵⁰

Prisotnost drugih ljudi na pogrebu

Pogreb je družbeno organizirana oblika obreda, za katerega je značilno, da je namenjen širši družbeni skupnosti,⁵¹ ki se pride posloviti od umrlega in je v podporo žalujočemu. Večini udeležencev je bilo pomembno, kdo vse je prišel na pogreb in da je bilo na pogrebu ve-

⁴⁷ Orel, 1944, 308.

⁴⁸ Ložar Podlogar, 1999, 16–23.

⁴⁹ Bogataj, 2005, 19–20.

⁵⁰ Bogataj, 2005, 16–17.

⁵¹ Imber-Black, 1991.

liko ljudi. Prisotnost drugih ljudi je žalujočim stisko večinoma lajšala. Drugi ljudje so člani družine (predvsem sorodniki zunaj primarne ali ožje družine) in socialni krog ljudi izven družine (prijatelji, sosedi, znanci, kolegi, sošolci, sodelavci ...):

Udeleženec št. 6: "Vse skupaj je izpadlo dosti v redu. Tudi ogromno jih je prišlo. Sam sem bil dosti aktiven v raznih mladinskih zadevah, znotraj župnije in potem je prišlo ogromno duhovnikov, podpore in vsega je bilo in ogromno mladih mojih kolegov, ker je tudi dvigovalo vse skupaj. Ljudje, ki so prišli, so bili drug pred drugim presenečeni, da jih je toliko prišlo in tudi pripravljeni so bili pomagati. /.../ Preprosto veš, da nisi sam, veš, da lahko nekaj bremena preneseš na druge oziroma tudi drugi pomagajo to breme nositi. Če sem sam dobil objem, je to bilo nekaj, kar je bilo v redu."

Le dve udeleženci raziskave sta izpostavili, da jima je bila prisotnost drugih ljudi na pogrebu v breme. Prvi je bilo še težje, ko je na pogrebu videla, koliko ljudi je imelo rado njenega očeta.

Udeleženka št. 3: "Župnik je rekel, da že ne vem koliko let ni bilo tako velikega pogreba, kar je meni pomenilo, da so ga imeli vsi radi. /.../ Še hujše (ji je bilo): Ker ga je toliko ljudi imelo rado in vsi so vedeli, da je dober."

Drugi udeleženci raziskave pa je bila prisotnost drugih ljudi sicer pomembna in v oporo, a jo je motilo ogovarjanje nekaterih. Isti dejavnik, tj. prisotnost drugih ljudi na pogrebu, je lahko torej nekaterim ljudem v pomoč, drugim pa stisko povečuje.

Udeleženka št. 1: "Lepo mi je bilo, zato ker sem videla, da je ogromno ljudi prišlo, po drugi strani so me pa določene stvari zmotile, ki sem jih recimo potem po pogrebu izvedela. Da so se ljudje ukvarjali z določenimi zadevami, ki se jih absolutno nič ne tičejo. Mislim predvsem z mojimi osebnimi zadevami."

Redkim žalujočim število prisotnih ljudi na pogrebu ni bila pomembno. Redki tudi niso opazili, kdo vse izmed bližnjih je prišel na

pogreb. Kadar žalujoči na pogrebu večinoma zaradi intenzivne stiske ni bil pozoren na to, kdo je vse bil na pogrebu, je o tem razmišljal po pogrebu.

Udeleženka št. 14: "Določenih sploh nisem niti videla. Tistega, ki mi je prišel izreč sožalje, sem že opazila, ampak meni je hčerka potem povedala, kdo je vse bil. Do danes še nisem pogledala in nisem še pripravljena odpreti spominske knjige. Nekako me duši, ko pomislim na to. Bo že prišel čas, ko bom."

Pogreb samo za povabljene je posebnost, ki se je ohranila iz preteklih časov⁵² in je značilen za redke udeležence. V takih primerih je bil pogreb organiziran in izveden praviloma v ožjem družinskem krogu. Tem žalujočim je bilo pomembno predvsem to, da je bilo vzdušje na pogrebu osebno.

Udeleženka št. 2: "Pogreb je bil tako zelo v družinskem krogu, smo bili samo mi, še eno ožje sorodstvo, sestra mamina."

Meja med pogrebom, na katerega so vabljeni točno določene ljudje (večinoma se vabijo družinski člani), in pogrebom, o katerem se ljudi o pogrebu obvesti, ni nujno ostra. Izkazalo se je, da na pogreb za povabljene pogosto pridejo tudi nepovabljeni.

Udeleženka št. 8: "Toplo mi je bilo pri srcu. Ker se je sicer vmes pojavilo še par ljudi, ki so bili povezani s temi povabljenimi in par jih je prišlo pač tako samih od sebe, ampak mene ni to čisto nič motilo, me je pravzaprav celo prijetno presenetilo."

V preteklosti so žalujoči na pogreb vabili točno določene ljudi,⁵³ naši rezultati pa nakazujejo, da se ta praksa spreminja. Značilnost pogreba za posebej povabljene je, da je prisotnih manj ljudi kot na pogrebu, na katerega lahko pride kdor koli. Na pogrebu za pova-

⁵² Orel, 1944, 306.

⁵³ Orel, 1944, 306.

bljene so prisotni praviloma družinski člani. Ti žalujoči izpostavljajo, da jim je bilo na pogrebu pomembno intimno vzdušje. Izsledki naše raziskave kažejo, da je danes prevladujoča praksa, da žalujoči o smrti bližnjega obvesti le nekaj ljudi, ki nato obvestilo posredujejo naprej ostalim, ki so poznali umrlega ali/in poznajo žalujočega. Hkrati pa žalujoči obvestilo o smrti posredujejo prek medijev javnega obveščanja (radio, časopis) in s tem tudi dopustijo možnost, da se lahko pogreba udeleži kdor koli.

Ugotavljamo, da je bilo večini udeležencev raziskave pomembno, koliko ljudi je prišlo na pogreb in kdo vse. Žalujočim v večini primerov pomeni zelo veliko, da je na pogrebu prisotnih veliko ljudi. Glavni razlog, da jim je to pomembno, je, da drugi ljudje na pogrebu z njimi delijo stisko. Žalujoči tako vedo, da v svoji bolečini niso sami. Le redkim žalujočim pa je prisotnost drugih ljudi na pogrebu v breme. Glavni razlogi so: žalujoči se drugim ljudem zaradi velike stiske ne zmorejo posvečati, žalujoči se namreč nimajo zmeraj moči posvetiti vsakemu na pogrebu, oporo takrat potrebujejo sami, motijo jih različne govorice in vprašanja, ki jih ljudje na pogrebu postavljajo. Nekateri žalujoči, ki so ocenili, da bi jim prisotnost prevelike količine ljudi na pogrebu stisko oteževala, so se odločili za pogreb samo za povabljene, in se tako zaščitili pred še večjo bolečino. Isti dejavnik (prisotnost drugih ljudi na pogrebu) lahko tako nekaterim žalujočim stisko lajša, drugim pa jo otežuje.

Nošenje žalnih oblačil na pogrebu in po njem

Večina udeležencev v raziskavi ni naklonjena nošenju črnine. Na pogrebu sicer nosijo žalna oblačila, ki pa niso nujno črne barve. Pomembno jim je, da so barve umirjene in da z obleko izkazujejo spoštovanje do umrlega. Črnina na pogrebu je pri nekaterih žalujočih prisotna tudi zato, da bi se žalujoči izognili potencialnim pritiskom okolice. To je še posebej značilno za žalujoče, ki živijo v vaškem oko-

lju in za starejše ženske. V raziskavi tudi ugotavljamo, da si žalujoči za namen pogreba večinoma ne kupujejo novih oblačil.

Udeleženka št. 8: "Se mi je zdelo, da me bo mož prišel pocukat za ušesa, če bom tisto črnino nase gor dala."

Udeleženec št. 5: "Nisem bil v obleki, bil sem v srajci, ampak bolj ali manj v črnih stvareh. Kot je običaj, tudi mama in sestra. Meni se ne zdi potrebno biti v črnem, se mi zdi, da tudi na pogrebu ni to potrebno, pač pa zaradi drugih. Zato da zadostiš nekim družbenim standardom. Navzven se mi niti ne zdi potrebno ljudem kazati tega, moraš sam pri sebi in pred svojimi bližnjimi ohraniti ta spomin."

Nekateri žalujoči so nosili črna oblačila, ker jih že sicer radi nosijo. Udeleženka št. 1: "Samo jaz vedno nosim črno. /.../ Jaz sem vedno urejena, ampak mogoče sem imela celo prekratko krilo, ampak to sem jaz in mama me je tako poznala. Kaj so si pa drugi mislili, mi je pa vseeno. Kakšni rečejo, da za v cerkev se ne bi smelo imeti recimo krilo nad koleni. Tako sem imela, da sem imela razprto, tako kot me je mami poznala."

Po pogrebu večina ljudi črnine ni nosila. Povedali so, da bi se v črnini počutili morbidno in še bolj žalostno. Nekateri žalujoči pa so črnino nosili še dlje časa po pogrebu, predvsem starejše ženske. Vsi žalujoči, ki so nosili črnino po pogrebu, so jo imeli tudi na pogrebu. Razlogi za nošenje črnine so bili: družbeni običaji, predvsem na podeželju, in s tem povezani pritiski okolice, spoštovanje do umrlega, črnina kot izraz žalovanja (oblekli so se tako, kot so se počutili - žalostno): Nošenje črnine je bilo za žalujoče časovno in prostorsko določeno. Časovno je bilo nošenje črnine omejeno praviloma na leto dni.

Udeleženec št. 16: "Imel sem temne obleke. Nosil sem jih le leto dni. Predvsem zaradi okolice. /.../ To so običaji, navade. Nisem hodil na kakšne zabave, tega sem se izogibal. Že tako nisem v to smer nagnjen, ampak takrat sem se pa še bolj pazil in sem se tudi manj pogovarjal, sem jim pač dal vedeti, da mi ravno ni vseeno."

Udeleženka št. 14: “Mislim, da je črnina spoštovanje do pokojnega in pa povezanost do pokojnega. Mogoče najprej spoštovanje, jaz sem njega zelo spoštovala. Ko bo leto mimo, pa bom začela zgornji del kaj drugega, pa mogoče samo črne hlače, da ne bom takoj prekinila s to črnino. Postopoma.”

Nekateri žalujoči (bile so samo ženske) so črnino nosili samo v določenih okoliščinah, ko so šli od doma ali so doma prejeli obisk. Udeleženka št. 7: “Črnina mi danes še ostaja, če grem v cerkev, če grem na grob, ampak samo za praznike, mogoče bolj zaradi pričakovanja drugih.”

Udeleženka št. 3: “Mami je potem še ne vem koliko časa morala nositi črno, zaradi okolice. Ona je še doma imela trenerko take barve in če je kdo prišel k njej in je bila pač v trenerki, so ji tudi povedali, da to ni primerno, da bi morala biti vedno v črnini. Tako da je bilo precej pritiska. Jaz lahko v živo rumeni barvi žalujem isto kot v črni, samo ona je pač malo starejša in se tudi družijo še z starejšimi, ki so najbolj zacementirani.”

Rezultati naše raziskave kažejo trend, da nošenje črnine predvsem med mladimi in v mestih izginja, kar žalujočim večinoma stisko lajša. Črnina namreč prebuja žalost in bolečino, stiske pa po njihovem mnenju ni smiselno po nepotrebnem povečevati. Nošenje črnine za žalujoče predstavlja vidni, zunanji znak žalovanja. Izbiro barv in oblačil za obred pokopa udeleženci razumejo kot družbeno pogojeno navado. Pritiske okolice so se izkazali za zelo pomemben dejavnik, povezan z izbiro obleke žalujočega na pogrebu in po njem. Ker te pritiske mnogi žalujoči težko prenašajo, se jim raje prilagodijo.

Najpomembnejše ugotovitve raziskave za klinično prakso

Naše raziskovalno vprašanje se je nanašalo na preučevanje dejavnikov, ki žalujočim pri obredu pokopa stisko lajšajo, in tiste, ki jim

	Dejavniki, ki lahko žalujočim stisko v procesu žalovanja lajšajo:	Dejavniki, ki lahko žalujočim stisko v procesu žalovanja povečujejo:
Organizacija in izvedba pogreba	+ poznavanje želja umrlega o tem, kako naj poteka pogreb + časovna dimenzija pogreba + večerne molitve z vaščani pred pogrebom doma (1 udeleženka)	- premalo časa za slovo - časovna dimenzija pogreba - značilnosti dela pogrebni zavodov
Prisotnost drugih ljudi na pogrebu	+ na pogrebu so prisotni ljudje, ki jih žalujoči pričakujejo + število ljudi na pogrebu + žalujočemu ljudje nudijo oporo + intimno vzdušje na pogrebu	- število ljudi na pogrebu (1 udeleženka) - neprimerne govorice (1 udeleženka)
Nošenje žalnih oblačil na pogrebu in po njem	+ možnost, da se žalujoči sam odloči, kako bo na pogrebu oblečen + izginjanje navade, da se po pogrebu nosi črnina	- pritiski okolice glede nošenja žalnih oblačil v skladu s tradicijo

TABELA ŠT. 2: DEJAVNIKI, KI LAHKO ŽALUJOČIM STISKO V PROCESU ŽALOVANJA LAJŠAJO ALI JO POVEČUJEJO

jo povečujejo. Dejavnike predstavljamo glede na kategorije, v katerih so se pojavljali.

Pri organizaciji in izvedbi pogreba je bilo žalujočim udeležencem raziskave predvsem pomembno sprejeti odločitev, ali bo pogreb civilni ali cerkveni in ali bodo umrlega pokopali v žari ali v krsti. Pri odločitvi so se poskušali žalujoči čim bolj prilagoditi željam umrlega. Osebne želje umrlih in tudi njihove lastne želje so bile žalujočim pomembnejše od družbenih smernic. Če so žalujoči želje umrlega o poteku pogreba poznali, jim je to stisko lajšalo in olajšalo organizacijo pogreba. Žalujoči so večinoma pogrešali več časa za slovo od umrlega. Čas, ki so ga imeli na razpolago v mrliški vežici na pokopališču, večini ni zadoščal. Morda je tudi to prispevalo k občutju nekaterih žalujočih, da jim je pogreb prehitro minil. Časovna dimenzija pogreba je eden izmed dejavnikov, ki lahko žalujočim stisko tudi povečuje. V preteklosti so žalujoči bedeli ob umrlem doma tri dni in tri noči, imeli so dovolj časa za slovo. Izsledki naše raziskave kažejo trend, da tega običaja skoraj ni več, kar je povezano s krajšim časom za slovo in posledično tudi krajšim časom, ki ga imajo danes žalujoči na razpolago za žalovanje.

Rezultati naše raziskave kažejo tudi, da so bili žalujoči v vlogi tistih, ki sprejemajo odločitve, povezane z organizacijo in izvedbo pogreba, pogrebni zavodi pa v vlogi tistih, ki odločitve žalujočih v praksi izpeljejo. Žalujoči so bili pogosto prizadeti zaradi pretirano formalnega odnosa pogrebih zavodov. Izpostavili so predvsem hladen način izvedbe pogreba in različne napake, do katerih je ob tem prišlo.

Pri kategoriji prisotnost drugih ljudi na pogrebu je bilo žalujočim v večini primerov pomembno, da je prišlo na pogreb veliko ljudi in da so prišli vsi tisti, ki so jih pričakovali. Oboje jim je bilo v veliko podporo in jim je stisko lajšalo. Le redkim žalujočim so bili drugi ljudje na pogrebu v breme, nekateri žalujoči pa tudi niso bili pozorni na to, kdo vse je prišel na pogreb, so se pa o tem, kdo vse se je ali se ni udeležil pogreba, s svojimi bližnjimi pogovarjali še več mesecev po pogrebu. Redki žalujoči so organizirali pogreb samo za povabljene ljudi, kjer je bila zaželena prisotnost le najbližjih, ki so bili večinoma sorodniki umrlega in žalujočih. Tem žalujočim je bilo pomembno osebno vzdušje na pogrebu, nekateri pa so se s tem načinom tudi izognili preveliki množici ljudi, kar bi jim bilo lahko vir stiske. V manjši meri so žalujoči poročali o stiskah, ki so bile povezane z zapleti na pogrebu, npr. s sorodniki ali v povezavi z različnimi govoricami, ki se ljudi na pogrebu ne tičejo.

Nekoč se je črnina nosila na pogrebu in nato še leto dni do prve obletnice smrti. Rezultati naše raziskave kažejo na trend, da se ta običaj počasi spreminja in celo izginja, predvsem v mestih in med mlajšimi ljudmi. Na pogrebu sicer žalujoči večinoma nosijo temne in umirjene barve, nosijo tudi črnino, a trdijo, da to ni več nujno. Žalna oblačila pogosto nosijo zaradi družbenih pritiskov, ki so se jim prilagodili in se jim s tem izognili. Ugotavljamo, da so se pri izbiri oblačil žalujoči poskušali čim bolj prilagoditi željam umrlega. Oblačil si niso nujno kupili na novo, temveč so bili oblečeni v oblačila, ki so jih že imeli. Nekateri žalujoči pa so bili na pogrebu oble-

čeni v popolno črnino, ki se je izkazala kot značilna za starejše ženske in osebe, ki jim je tudi sicer blizu nošnja črnih oblačil. Za starejše ženske se je izkazalo, da so črnino nosile predvsem zaradi pritiskov okolice. Pri tej kategoriji so žalujoči navajali največ družbenih pritiskov, ki so se jim večinoma podredili.

Izkušnje, ki jih imajo žalujoči v povezavi z obredom pokopa, predelujejo še dolgo v procesu žalovanja. Če je bil pogreb izveden v skladu s pričakovanji žalujočih, imajo na pogreb prijetne spomine. Če pa njihova pričakovanja niso bila uresničena, jim izkušnje s pogrebom stisko povečujejo. Izpostavili smo najpomembnejše dejavnike, pomembne za žalujoče. Treba se je zavedati, da je žalovanje zelo individualno določeno, zato so lahko nekateri izmed dejavnikov (npr. časovna dimenzija pogreba, število ljudi na pogrebu) za nekatere žalujoče vir stresa, drugim pa predstavljajo razbremenitev oziroma jim stisko lajšajo. Slabe izkušnje, ki so jih žalujoči imeli na pogrebu, predelujejo še dolgo v procesu žalovanja. Mnoge izmed teh vsebin se predelujejo tudi v okviru strokovnih oblik pomoči žalujočim, zato je smiselno, da so strokovnjaki, ki se z žalujočimi srečujejo, s temi dejavniki seznanjeni.

Bibliografija

BABAJIĆ, E. (2013): "Pravoslavni pogrebni običaji", v: *Pogreb ni tabu*, 41.

BELL, C. (1997): "Rites of Passage", v: *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, New York, 94-102.

BOGATAJ, J. (2005): "Šege in navade", v: *Nesnovna kulturna dediščina*. Zavod za varstvo kulturne dediščine, Ljubljana, 15-21.

BORKO, M. (2008): "Danes mrtvim ne pustimo več umreti", Intervju o obredih slovesa s Katjo Hrobat. *Žurnal*, 1. 11., 16-17.

BYNG-HALL, J. (1991): "Family Script and Loss", v: McGoldrick, M., Waslh, F., ur., *Living Beyond Loss Death in the Family*. Norton & Company, New York, London, 130-143.

CHARMAZ, K. (2008): *Constructing Grounded Theory: a practical guide through qualitative analysis*, London, Sage.

FREUD, S. (1987): "Žalovanje in melanholija", v: Bahovec, E. D., Baskar, B., Dobnikar, M., Dolar, M., ur., *Metapsihološki spisi*, Založba Škuc in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 197-218.

GLASER, B. G., STRAUSS, A. L. (1967): *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, Chicago, Aldine.

GRAD TEKAVČIČ, O. (1994): "Izguba - žalovanje - običajnega do patološkega", *Medicinski razgledi*, 33(1), 51-59.

GRAD TEKAVČIČ, O. (2003): "Žalovanje po samomoru bližnjega - travmatične posledice in kako jih preprečevati", v: Marušič, A., Roškar, S., ur., *Slovenija s samomorom ali brez*, DZS, Ljubljana, 156-168.

GRAD TEKAVČIČ, O. (2006): "Sprava z umrlim", v: 9. *Bregantovi dnevi - zbornik prispevkov*, Ljubljana, 93-105.

GREGORČIČ, M. (1998): "Zmanjkalo je solz: Konceptualizacija fenomena smrti skozi prostorsko-časovno dimenzijo in tradicionalno vs. moderno dihotomijo na primeru pogrebnih obredov", *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti: mednarodni simpozij, Etnolog*, 163-178.

IMBER-BLACK, E. (1991): "Rituals and the Healing Process", v: McGoldrick, M., Waslh, F., ur., *Living Beyond Loss Death in the Family*, Norton & Company, New York, London, 207-223.

KLEVIŠAR, M. (1999): "Umirajoči so naši veliki učitelji", v: Brun, N., Remic, M., ur., *Tihi pomniki minljivega časa: Drobci o šegah in pokopališki kulturi v slovenskem etničnem prostoru*, 45-49.

LOŽAR PODLOGAR, H. (1999): "Smrt v slovenskih ljudskih šegah in verovanju", v: Brun, N., Remic, M., ur., *Tihi pomniki minljivega*

časa: *Drobci o šegah in pokopališki kulturi v slovenskem etničnem prostoru*, 7-29.

MESEC, B. (1998): *Uvod v kvalitativno raziskovanje v socialnem delu*, Visoka šola za socialno delo, Ljubljana.

OREL, B. (1944): "Smrt in pogreb", v: *Narodopisje Slovencev I*, Založba Klas, Ljubljana, 303-314.

OZBIČ, P. (2013): "Kvalitativna analiza procesa žalovanja svojcev pred smrtjo bližnjega zaradi dolgotrajne bolezni", v: Simonič, A., ur., *Žalovanje v paliativni oskrbi*, Zbornik sestanka, 11. Golniški simpozij, Univerzitetna klinika za pljučne bolezni in alergijo Golnik, Golnik, 30-36.

PETROVIČ, M. (2002): "Telo med smrtjo in življenjem", *Poligrafi*, Ples življenja, ples smrti, Letnik 7, št. 27/28, 157-180.

PLESNIČAR GEC, L. (1999): "Grobišča", v: Brun, N., Remic, M., ur., *Tihi pomniki minljivega časa: Drobci o šegah in pokopališki kulturi v slovenskem etničnem prostoru*, 50-55.

PORIČ, E. (2002): "Verski pogrebi - Smrt je le začasna ločitev duše in telesa", v: *Pogreb ni tabu*, 32.

SALAMONE, F. A. (2004): "Death Rituals", v: *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*, Routledge, New York, 107-112.

SIMONIČ, A. (2005): "Odnos navezanosti in nadaljevanje vezi v procesu žalovanja", *Psihološka obzorja*, 14(4), 61-80.

ŠOBER, A. (2014): "Judovski pogrebni običaji", v: *Pogreb ni tabu*, 48-49.

Tibetanska knjiga mrtvih (2002): Založba Karantanija, Ljubljana.

WORDEN, W. J. (2009): *Grief Counseling and Grief Therapy, A Handbook for the Mental Health Practitioner*, Springer Publishing Company, New York.

Viri

Raziskava *Žalovanje moških ob smrti bližnjega družinskega člana*.

Agencija RS za raziskovalno dejavnost: J3-4327.

Elektronska komunikacija z ga. Mojco Savski, Budistični center Dharmaling, Ljubljana, 17. 11. 2014.

Elektronska komunikacija z ga. Elo Porić, Islamska skupnost v Republiki Sloveniji, 20. 11. 2014.

POJMOVNE
PODOBNOSTI
VII.-VIII.

KARMEN MEDICA¹

Primordializem : instrumentalizem v študijah o etničnosti

Etnija in etničnost

Od konca 60. let prejšnjega stoletja je v ospredju razmišljanja in delovanja vse bolj interakcija in ne struktura, proces, pomen, komunikacija, ne vsebina, heterogenost, ne pa homogenost. Antropologija ne more biti več samo eksperimentalna znanost, ki išče zakone, ampak je tudi interpretativna znanost, ki išče pomene. Prihaja do epistemološkega reza v pojmovanju kultur, o katerih govorimo v množini, kultur je več, so različne, propustne, difuzne, deteritorializirane, globalizirane, hibridne, presegajo se meje med “nami” in “vami”, med “mi” in “oni”.

Etnija, etničnost, etnična identiteta, etnična zavest, etnične vezi in etnični prepород postajajo osrednji koncepti tako v znanstvenem kot v popularnem diskurzu. Poseben pomen pridobivajo teorije, usmerjene na etnično tematiko. Vse bolj se odpira vprašanje: Kako razložiti raznolikosti in kompleksnosti etničnih pojavov – s parmenidovsko vero v nespremenljivost in stalnost ali s heraklitovskim priseganjem na večno spreminjanje sveta? Tudi sam antropološki diskurz o epistemološkem statusu etničnosti se v zadnjih desetletjih giblje med dvema prevladujočima interpretativnima izhodiščema, ki jo okvirno lahko označimo kot primordializem in instrumentali-

¹ Dr. Karmen Medica je predavateljica na *Alma Mater Europea – Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, in predavateljica na Fakulteti za humanistične študije v Kopru PU. E-naslov: karmen.medica@guest.arnes.si.

zem. Pri prvem naj bi bila etničnost posameznikov in skupinam dana in bila kot takšna imperativna in fundamentalna, pri drugem konstruirana in izbrana z nekim namenom.

Soočanja Parmenida² in Heraklita,³ parmenidovcev in heraklitovcev oz. primordialistov in instrumentalistov v študijah o etničnosti so v 60. letih 19. stoletja vnela vrsto ostrih razprav, obenem pa so se začeli odpirati novi pogledi, modeli in teorije etničnosti, etnične identitete in etnonacionalizma. To je prispevalo tudi k temu, da je področje etničnosti postalo eno izmed najzanimivejših in iz- zivalnih področjih v družboslovju in humanistiki.

Parmenid : Heraklit

Parmenidovci (prvobitneži, večnostniki ali primordialisti) v študijah o etničnosti zagovarjajo stališče, da je etnija tako kot svet v osnovi esencialističen in statičen. Stanja, v katerem bivamo, ni mogoče spre- meniti, kar je, je, zato "biti" ni mogoče ničesar odvzeti ali dodati.⁴

Seveda se razmišljanja spreminjajo in današnji parmenidovci ne trdijo več, da se etničnost ne spreminja, zagovarjajo pa tezo, da je bi- stvena lastnost etničnosti neločljiv del človeških družb, čeprav se njene pojavne oblike in intenziteta spreminjajo. Etničnost razumejo kot nekaj danega, čeprav se njen obseg v različnih segmentih spreminja.

Heraklitovci pa trdijo ne le, da se vse spreminja, ampak tudi to, da partikularne etnije nastajajo in razpadajo. Tudi sama etničnost je postala zelo spremenjena in nepomembna postavka. Natančnejše

² Parmenid (okoli 540 pr. n. št.) zastavi izhodiščno vprašanje o tem, koliko je svet sploh dostopen spoznanju (*Stanja, v katerem bivamo, ni mogoče spremeniti, kar je, je ...*).

³ Heraklit (535-475 pr. n. št.), vse v naravi je v stanju nenehnega spre- minjanja, *Panta rei, Nihče ne more dvakrat stopiti v isto reko, saj tako človek kot tudi reka nista več ista*, je razlagal Heraklit.

⁴ Smith, 1999, 52.

proučevanje etničnosti naj bi pokazalo, da lahko ta povsem izgine oz. da jo lahko najdemo le v izbranih družbah. Medtem ko je v nekaterih razmerah mogoče z etničnimi sentimentami podžigati množice, bodo te v drugih okoliščinah povsem ravnodušne do kakršnega koli kolektivnega čustvovanja.

V študijah o etničnosti sta se na teh izhodiščih izoblikovali dve nasprotni stališči: primordializem in instrumentalizem.

Primordializem : instrumentalizem

Primordializem je najstarejša teorija etničnosti v antropološki literaturi. Izhaja iz parmenidovskega esencialističnega in statičnega pogleda na svet. V svoji najosnovnejši obliki primordializem temelji na predpostavki, da posameznike znotraj etnične skupine povezuje skupni izvor. Etnično skupino zaznamuje prepričanje njenih članov, da obstaja naravna, esencialna, primordialna vez med posameznikom in skupnostjo in da je etnično zavedanje glavna komponenta posameznikove identitete.

Temeljne ideje primordializma lahko strnemo takole:

- primordialna identiteta je apriorna,
- predhodi izkušnjam in interakciji,
- primordialne vezi nimajo socialnega porekla,
- primordialni občutki so vseobsegajoči,
- težko jih je izraziti, imajo pa prisilni značaj,
- primordializem je v osnovi vprašanje čustev,
- primordialnost je določena afektivno in ne interesno oz. racionalno.

Tem idejam se zoperstavlja kritiki s trditvami, da so etnije v moderni družbi dinamične, in da je zanje značilen družbeni kontakt in ne izolacija. Primordializem ne dopušča možnosti, da so ključni elementi etnične skupine zgodovinsko pogojeni in kulturno ustvar-

jeni, ne ponuja razlage, zakaj se meje etničnih skupin spreminjajo. Primordializmu očitajo, da gre za statičen in naturalističen pristop k analizi etničnosti in da je zato neustrezen konceptu sodobne družbe. Poleg tega primordializem ne zajame ključnih obeležij moderne etnične identitete, kot je identitetna krpanka oz. "mnoštvo identitet".

Instrumentalizem

Instrumentalizem etničnosti izvira iz heraklitovskega pogleda, v ospredju katerega je edina stalnost in konstanta pravzaprav sprememba. Etničnost je zbirka simbolnih vezi, ki se uporabljajo za uresničevanje interesov. Opredeljena je kot sredstvo posameznika za doseganje materialnih ciljev.

Temeljne ideje instrumentalizma so:

- instrumentalisti dojemajo etničnost predvsem na racionalni osnovi,
- v ospredje postavljajo raziskovanje meja med etničnimi skupinami,
- etničnost vidijo kot instrument, ki ga je treba uporabiti kot vir, da se posamezne skupine mobilizirajo in dosežejo skupne cilje,
- nacija in etničnost sta neločljivi od ekonomije in politike,
- v okviru instrumentalističnih koncepcij je asimilacija razumljena kot rezultat racionalne osebne izbire članov ene skupine.

Kritiki jim očitajo, da instrumentalistične koncepcije reducirajo skupinske interese na individualne interese. Negirajo širši družbeni kontekst. Kot najšibkejšo točko instrumentalističnega dojetja izpostavljajo ravno njihovo domnevo o tem, da ima etničnost izključno racionalno poreklo. Poudarki instrumentalistov so predvsem na racionalni izbiri in na tekmovanju elit. Interese in področja delovanja definirajo izključno v materialnih terminih.

Primordializem in instrumentalizem, dve tako različni in nasprotujoči si obravnavi istega problema, medsebojno se izključujoči. Po drugi strani parmenidovci in heraklitovci govorijo pravzaprav o dveh različnih tipih pojavov. Parmenidovce (primordialiste) partikularna etnična čustvovanja pravzaprav ne zanimajo. Ukvarjajo se s tistimi kulturnimi dimenzijami, ki na bistveno močnejši način "primordialno" in "esencialno" zaznamujejo človeška bitja: z religijo, običaji, jezikom, zgodovinskim spominom. Heraklitovci (instrumentalisti) svoja opazovanja osredotočajo na posamezne pojave in na krajša časovna obdobja.

Strateški primordializem ali strateški instrumentalizem?

Po besedah britanskega znanstvenika Bhikhuja Parekha⁵ je varieteta znotraj kulturnih skupnosti vedno prisotna. Problem nastane, če ljudje ne morejo ali ne želijo vstopiti v dialog. In v situacijah, ko so ljudje manj različni kot v preteklosti, so začeli potrjevati strogi občutek pripadnosti svoje identitete. Iz tega izvirajo tudi možnosti za nastanek izključujočega in strateškega primordializma. Parekh med drugim opozarja, da se interpretacije prakse vedno razlikujejo, zato so nujne razprave o problemu, lahko so protislovne, nedosledne, nedokončane, vendarle že sama razprava odpira sredstva za razumevanje posamezne situacije. In ker ni naključje, da so v središču nekaterih najbolj perečih mednarodnih problemov prav etnična nasprotja, ki se porajajo iz nezdružljivih interpretacij zgodovine in etnične identitete ter s tem generirajo sporna področja, je v nekaterih situacijah zelo uporaben – predvsem v krizah, obdobjih revolucij, kadar koli je treba na hitro aktivirati mase ljudi – tudi strateški instrumentalizem.

Glede na to, da živimo v ekonomsko in politično zelo muhastem svetu, je jasno, da se bodo povsod, kjer etničnim čustvovanjem niso

⁵ Parekh, 2000.

priznali politične legitimnosti, etnični konflikti nadaljevali. Dokler politiki, intelektualci in tudi medijski akterji ne bodo razumeli, kako globoko je razvit občutek pripadnosti etnični skupnosti in kako pomembne so zahteve po priznani identiteti, bo povsem nemogoče vzpostaviti ravnotežje med državno oblastjo in ureditvijo na eni ter potrebami etničnih skupnosti na drugi strani.

Libanonski pisatelj in analitik Amin Maalouf⁶ pravi, da se konflikti porajajo tam, kjer ljudje začutijo, da je njihova etničnost ogrožena. In ker v svetu še vedno prevladuje plemensko, primordialno pojmovanje identitetne pripadnosti, je podpihovanje sovražnosti vedno nevarno, zlasti če identiteto posameznika enačimo izključno z njegovo etnično pripadnostjo (nacionalno, versko), njegove interese pa izključno z etničnimi (nacionalnimi ali verskimi) interesi. Toda realnost je povsem preprosta, pravi Anderson.⁷ Nacionalnost in etničnost sta postali najbolj univerzalni in priznani vrednoti v političnem življenju. Nacionalizmu je uspelo ustvariti trdoživ politični in kulturni imaginarij, ki zmore bolj kot katera koli druga kolektivna identiteta vplivati na zavest, zlasti na afektivno in impulzivno sfero ljudi. Prva sproža in mobilizira čustva, druga sili k delovanju in akciji.

Vendar osebnosti in delovanja posameznika ne določa samo njegova skupinska pripadnost, ampak tudi njegove socialne in individualne značilnosti: temperament, interesi, talenti, afinitete. Simmel⁸ uvaja koncept "večstranske pripadnosti". Problem družbene pripadnosti vidi kot prepletene kroge, ki pomenijo pripadnost različnim družbenim skupinam. Čim večje je število skupin, ki jim posameznik pripada, tem večji je vpliv na njegovo osebnost. To ne pomeni ogrožanja ali brisanja osebne identitete, ampak vsestranski razvoj

⁶ Maalouf, 2001.

⁷ Anderson, 1991.

⁸ Simmel, 1971.

osebnosti. Različni družbeni “krogi” niso nujno nasprotujoči si, lahko so tudi komplementarni. S tem se odpirajo različne možnosti za tekmovalnost, konkurenco, konflikte, pa tudi za sodelovanje in sobivanje.

Po drugi strani se vse pogosteje soočamo z opcijo “nepripadanja”. “Pripadanje” je lahko tudi iluzija in “pripadati” ni nujno.⁹ Posameznik je vključen v življenje različnih družbenih skupin, ni pa popolnoma integriran v nobeno. Iz tega izhaja glavni paradoks primordialne in/ali instrumentalne identitete v sodobni družbi: možnosti izbire postajajo vse širše, položaj posameznika pa vse bolj negotov.

Sinteza različnih pristopov

Nesporno drži, da v različnih situacijah obstaja kompleksen splet racionalnih in iracionalnih dejavnikov, ki določajo proces etnične stratifikacije. Pri tem se večkrat v praksi “primordialne” značilnosti instrumentalizirajo. Velja tudi obratno: instrumentalni poudarki lahko v nekaterih situacijah črpajo moč za mobilizacijo ljudi iz primordialnih značilnosti posameznih družbenih skupin. Primordialisti in instrumentalisti – oboji so bili deležni kritik, prav tako pa nekaj poskusov sinteze.

Anthony Smith¹⁰ izpostavlja kulturne dimenzije etničnosti, in sicer jezik, skupno ime, skupni izvorni mit, zgodovinski spomin, različno skupno kulturo, povezanost z nekim ozemljem (domovina), solidarnost znotraj etnične skupine. Okoli teh dimenzij so se etnične skupine oblikovale skozi zgodovino, vendar se Smith oddaljuje od izhodiščnega primordializma. Opozarja namreč, da se pojavne oblike etničnosti nenehno spreminjajo. Svoj pristop k proučevanju

⁹ Anderson, 1991.

¹⁰ Smith, 1986, 210.

etničnosti imenuje simbolna perspektiva. Ta naj bi pojasnjevala etničnost s kompleksnostjo mitov, simbolov, sistemov vrednot in prispevala k pojasnjevanju daljnosežnega vpliva etničnosti med ljudmi.

Smith poudarja vse večjo potrebo po interakciji primordialnosti in instrumentalnosti, tradicionalizma in modernosti. Sintezo naspotujočih si taborov poimenuje etnosimbolizem. Ta do neke mere pojasnjuje trdoživo upiranje posameznih narodov proti silam globalizacije v tretjem tisočletju s poudarjanjem etničnega jedra in identitete. Če ne bi bilo modela pretekle etničnosti in če ne bi bilo predobstoječe etnije, po Smithovem mnenju ne bi bilo ne narodov ne nacionalizmov. Smith poudarja kontinuiteto in procesualnost v oblikovanju sodobnih narodov/nacij. To utemeljuje z nikoli zaključenimi procesi modernizacije, teritorializacije, politizacije in tudi samozadostnosti, saj jih vsaka generacija na novo definira.

Podobno opredeljuje moderniste Kotnik,¹¹ ko pravi, da so “modernisti zavrnilo primordialistične in perenialistične nazore z močnim argumentom, da nacije, manjšine, etnije in človeške skupnosti nasploh niso niti “naravne” niti abstraktno ‘trajne’, marveč kompleksno sestavljene in zgodovinsko pogojene kolektivne družbene konstrukcije zamišljenih skupnosti”.

Vendar to še zdaleč ni edina ali najbolj izpopolnjena razlaga, ki jo nudijo sodobni teoretiki. Pogosto se spregleda pomen identitete, ki je psihološki imperativ in socialna konstanta.

Perspektive in poudarki v razlagah etničnosti in etnonacionalizma naj bi šli v prihodnje predvsem v smeri interdisciplinarnosti. Kako se bo razvijala vse bolj globalizirana družba, ostaja odprto vprašanje. Morda v smer homogenizirane svetovne države ali pa heterogene planetarne civilne družbe? Ali bo morda prihodnost

¹¹ Kotnik, 2013, 9.

kombinacija obeh načel, svojevrsten *tertium quid*, t. i. konstruktivizem, kot vedno večji vmesni prostor novonastajajočih sinkretičnih etnij in kultur.

Etnije in etničnosti kljub svoji starodavnosti na eni in sodobnosti na drugi strani bodo še naprej ostale (in obstale) osrednji koncepti razumevanja in razmejevanja sodobnega sveta, predvsem v znanosti, v političnem in popularnem diskurzu. Toda spremembe v obstoječa razmišljanja vendar prinašajo globalizacijski vzorci komunikacije, difuzni in transnacionalni identitetni vzorci, spremembe v razumevanju razmerij moči, navsezadnje pa tudi pozitivni vplivi humanistike, literature, umetnosti.

Bibliografija

- ANDERSON, B. (1991): *Imagined Communities* (Reflection on the Origin Spread of Nationalism). Verso. London.
- BARTH, F. (1969): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*. George Allen & Unwin. London.
- KOTNIK, V., ur. (2013): *Mediji in nacionalne manjšine, Uvod v raziskovanje medijev in nacionalnih manjšin*. Annales, Koper.
- MAALOUF, A. (2001): *In the Name of Identity: Violence and the Need to Belong*, Arcade Publishing, Inc., New York.
- PAREKH, B. (2000): *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave. New York.
- SIMMEL, G. (1971): *On Individuality and Social Forms*. The University of Chicago Press. Chicago.
- SMITH, A. (1986): *The Ethnic Origins of Nations*. Basil Blackwell. Oxford.
- SMITH, A. (1991): *National Identity*. University of Nevada Press. London.

KARMEN MEDICA¹

Avthtonost : alohtonost v kontekstu etnično-manjšinske problematike

Zakaj poimenovanja?

Za etnične manjšine lahko rečemo, da so kompleksen fenomen večine sodobnih držav. Sam pojem “manjšina”, običajno označuje tisti del populacije neke države, ki je v številčno inferiornem položaju proti večinski populaciji (ki je v dominantni poziciji) in se od večinske populacije razlikuje po svoji etnični, verski, jezikovni ali kakšni drugi posebnosti. Evropska tradicija je bila v glavnem skoncentrirana na konceptu avthtonosti² in “avthtonih manjšinah”, pravi Cherini.³ Te manjšine so nastale zaradi teritorialnih sprememb, konflikta ali pa sporazuma. So pa manjšine tudi “posledice” nastanka in širitve nekaterih evropskih državotvorij, še zlasti v obdobju utrjevanja držav, ki so nastale okoli ključnih monarhičnih “hiš”, kot sta bili npr. španska in francoska monarhija.

V nasprotju z evropsko je ameriška tradicija zasnovana na t. i. alohtonih⁴ manjšinah, ki so nastale zaradi socialno-ekonomskih

¹ Dr. Karmen Medica je predavateljica na *Alma Mater Europea - Institutum Studiorum Humanitatis*, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v Ljubljani, in predavateljica na Fakulteti za humanistične študije v Kopru PU. E-naslov: karmen.medica@guest.arnes.si.

² *Avthtona* vrsta - samonikla, domorodna, domača vrsta; kdor je po izvoru tam, kjer živi, praprebivalec (Slovar slovenskega knjižnega jezika, DZS, Ljubljana, 1994).

³ Cherini, 1983, 5.

⁴ *Alohtona* vrsta - ki živi izven svojega nativnega, naravnega okolja, invazivne vrste (Slovar slovenskega knjižnega jezika, DZS, Ljubljana, 1994).

procesov: industrializacije, emigracije, urbanizacije.⁵ Izjemo predstavljajo severnoameriški staroselci, za katere lahko rečemo, da so avtohtona manjšina v pravem pomenu besede. Vendar se danes kot najkorektnější za ameriške staroselce uporablja izraz staroselci, *Native Americans*, ali samo *Natives*, kar se tudi najpogosteje uporablja v vsakdanji komunikaciji. Za južnoameriške staroselce je sprejet *terminus technicus* indigen oziroma indigena ljudstva.⁶

Z besedo Indijanec sicer ni nič narobe, ne gre za pejorativen in zastarel izraz, vendar je termin indigena ljudstva strokovno boljši in bližji izvirniku. V latinski Ameriki so Španci v času kolonializma poimenovali staroselska ljudstva v "indios", ker je Krištof Kolumb l. 1492, ko je pristal na otoku San Salvador, bil prepričan, da je pristal v Indiji. Zato so še nekaj časa imenovali Ameriko "Zahodna Indija". Izraz "indio" je označeval tudi socialno in kulturno relacijo oziroma pozicijo do vladajočega razreda, najnižji, zaničevani sloj in je to percepcijo obdržal do 20. stoletja. Leta 1940 so se antropologi, socialni delavci, napredni pravniki, politiki, intelektualci Latinske Amerike na kongresu indigenistov v Pazzacuaru v Mehiki odločili, da domorodno prebivalstvo preimenujejo v *indigenas*.⁷ Od takrat se dosledno uporablja španski izraz *indigeno* ali staroselsko prebivalstvo oziroma prvotno prebivalstvo Amerike.

V času kolonizacij, osvajalcev niso zanimale kulturne in druge razlike med različnimi indigenimi skupinami, ampak njihova skupna različnost glede nanje. Tovrstne nominacije in vsiljene identitete ameriški staroselci niso nikoli sprejeli, še naprej so se identificirali s svojimi plemenskimi skupnostmi.

⁵ Cherini, 1983.

⁶ Več o tem: Terčelj, 2006.

⁷ *Indigen* v lat. in stari grščini pomeni staroselec, prvotni prebivalec; v angleščini *indigenous*.

Naziv *Aborigines* za avstralske staroselce so začeli uporabljati filantropi in reformatorji v 19. stoletju. Znotraj abolicijskega gibanja nastaja *Aborigines Protection Society*. Beseda *Aborigines* se je začela uradno uporabljati v kolonialnih uradih, potem pa v splošni literaturi in vsakdanji komunikaciji. Želelo se je poudariti, da so to praprebivalci Avstralije, ki so tam od začetka *ab origins*. V 70. letih se pojavlja ime Koori, iz jezika staroselskih skupin v Novem Južnem Velsu, kar pomeni človek, človeštvo. Vendar se ime Koori ni prijelo na zahodu kontinenta.

V ZDA je za temnopolte prebivalce bila v uporabi cela paleta različnih imen: *Afričani, obarvani, ljudje barve, nigerji, črnici, Afroameričani*. Martin Luther King ni imel dilem o pripadnosti, in poimenovanju temnopoltih Američanov: "Črnc je Američan. Mi ne vemo nič o Afriki. Moramo se sprijazniti s tem, da smo Američani", je večkrat poudarjal v svojih nastopih.⁸ Ramona Edelin – predsednica Nacionalne urbane koalicije je predlagala l. 1988 izraz *Afroameričani*.⁹ S tem bi poudarili kulturno in ne t. i. biološke identitete. Ta naziv je kmalu dobil uradni status, ni pa postal končna rešitev. Afroameriška skupnost je prevzela aktivno vlogo v poimenovanju, opredeljevanju svoje identitete.

Za socialno konstrukcijo identitete, sploh etnične in nacionalne, so dober primer Bošnjaki v Bosni in Hercegovini, ki so v času bivše Jugoslavije bili poimenovani po verski liniji kot Muslimani. Danes je povsem jasno, da niso vsi Bošnjaki muslimani niti niso vsi muslimani v Bosni in Hercegovini Bošnjaki, so tudi pripadniki drugih manjšinskih skupnosti, ki živijo v Bosni in Hercegovini, kot so Albanci in Turki.

⁸ Mesić, 2006.

⁹ Prav tam.

Zakaj pravzaprav potrebujemo natančna poimenovanja, zakaj potrebujemo definicije? Definicije nedvomno lahko odigrajo ključno vlogo pri usmjerjanju politik vladnih in mednarodnih služb, so izraz in sredstvo moči, zlasti kadar gre za opredelitev statusa manjšin, beguncev, azilantov, migrantov in manjšinskih družbenih skupin. Pogosto gre s terminološkim opredeljevanjem tudi za določanje statusa, možnosti, ostanka, obstanka, nemalokrat vrnitve ali deportacije.

Poimenovanje kot vprašanje političnostatusne pozicije

Omenimo še politične koncepcije opredeljevanja etničnih manjšin, ki so zanimive za ta kontekst. V mednarodnih in mednarodnopravnih dokumentih je opredeljevanje manjšin dokaj različno: tako čl. 27 konvencije OZN o državljanskih in političnih pravicah govori o “etničnih, verskih in jezikovnih” manjšinah, konvencija o preprečevanju in kaznovanju genocida govori o “narodnostnih, etničnih, rasnih in verskih” skupinah; konvencija o odpravi vseh oblik rasne diskriminacije govori o “rasnih in etničnih” skupinah itd.¹⁰ Francesco Capotorti “manjšino” opredeljuje kot tisto skupino, ki je številčno manjša od preostalega prebivalstva države, kateri pripada, je v nedominantnem položaju, njeni pripadniki – državljani te države – pa imajo etnične, verske ali jezikovne značilnosti, različne od preostalega prebivalstva, in izkazujejo, čeprav implicitno, občutek solidarnosti, usmerjen k ohranjanju lastne kulture, tradicije, vere ali jezika.¹¹

Razlike in odstopanja od navedenih definicij so številna. Poglejmo, kako je bilo s temi izrazi na območju nekdanje jugoslovanske države.

Leta 1963 je bil kot rezultat javne razprave v Ustavi SFRJ izraz “narodna manjšina” zamenjan z izrazom “narodnost”. Termin je bil

¹⁰ Petrič, 1977, 213.

¹¹ Capotorti, 1979, 7.

političen in uveden s pojasnilom, da se na ta način želi poudariti enakopraven položaj manjšine z narodom (narodnost = narod). Gledano z jezikovnega vidika je bil termin popolnoma neustrezen, pri prevajanju v druge jezike je lahko prihajalo do nepravilne interpretacije (*nationalite, nationality*). Ustava SRS iz istega leta je v členu 76 še ohranila izraz “narodna manjšina” kot sinonim (poleg) izraza “narodnost”.

Zanimivo je omeniti opredeljevanje teh izrazov v Osimskem sporazumu. V izvornem jeziku sporazuma, francoščini, se za manjšine uporabljata dva izraza: *groupe ethnique* in *minorité*, za italijansko manjšino v Istri, opredeljeno takrat kot avtohtono manjšinsko skupnost. Tako sta se Jugoslavija in Italija sporazumeli, da bosta uporabljali oba naziva v obeh jezikih: *minoranza* – “manjšina” in *gruppo etnico* – “etnična skupina”.¹² Čeprav se vse pojavne oblike manjšinske problematike precej razlikujejo, imajo vendarle tudi nekaj skupnega. V glavnem so to skupine ljudi z značilnimi obeležji, bodisi narodnostnimi, rasnimi, etničnimi, jezikovnimi, katerih položaj zahteva posebne ukrepe, skrb in pomoč, da bi lahko živele enakopravno z drugim prebivalstvom in ohranjale svojo narodnostno, kulturno, jezikovno itd. identiteto.

Avtohtonost in/ali tradicionalnost (zgodovinskost)

V prispevku *Avtohtonost in Romi: K ponovnemu premisleku načel manjšinske politike v Sloveniji*¹³ Šumijeva in Josipović analizirata koncept avtohtonosti, ki je v Sloveniji ustavna kategorija, in ugotavljata njegov (po)kolonialni izvor in nekritično privedbo v slovensko pravo in družboslovje, saj je bila v bistvu odvečna in slabo informirana. To je pokazalo tudi mnenje ustavnega sodišča iz leta

¹² Petrič, 1977,76.

¹³ Šumi, Josipović, 2008.

1998, ki je ustavno kategorijo avtohtonosti, nanašajočo se na pripadnike italijanske in madžarske manjšine v Sloveniji in Slovence v sosednjih državah, označilo za pomensko in v svojih pravnih konsekvencah nejasno. Avtorja predlagata novi način manjšinske zaščite, ki ne temelji več na primordialističnem modelu “krvne vsote”, temveč na zaščiti prostorov, v katerih potekajo in so v preteklosti potekali specifični kulturni, jezikovni, socialni in etnični procesi razlikovanj in sobivanja. Vztrajanje pri rabi koncepta avtohtonosti, ki ga razumeta kot primordialističen, esencialističen in rasističen pristop, predstavita kot grožnja vsem manjšinam v Sloveniji in grožnja z radikalno etnicizacijo nacionalnega prostora.

Relevantni mednarodnopravni dokumenti pri obravnavi manjšinske tematike že vrsto let ne uporabljajo več termina avtohtonost, poudarja Vera Kržišnik-Bukić. Vsebinsko je pojem le delno opuščen in ga večinoma v ekvivalentni pridevniški obliki zamenjuje termin tradicionalen. Vse manj se sicer govori o avtohtonih narodnih manjšinah, vse več pa o tradicionalnih ali zgodovinskih.¹⁴ V Svetovnem narodnostno-manjšinskem slovarju, ki ga je doslej dvakrat, leta 1991 in leta 1997, izdal *Minority Right Group*, ne najdemo termina avtohtonost, ki bi opredeljeval pojem manjšine. Medtem ko v prvi izdaji *World Directory of Minorities* zasledimo časovni kriterij “vsaj dveh generacij” (40–50 let), pa je v drugi izdaji še ta časovni okvir, tj. kriterij dejansko tradicionalne naselitve, opuščen.¹⁵

Kržišnik-Bukićeva¹⁶ poudarja, da sta se termina avtohton in avtohtonost večji del 20. stoletja, predvsem do razpada jugoslovanske federacije, uporabljala v uradni slovenski politiki kot nesporna. Po eni strani je termin “avtohtonost” ustavna kategorija. Kot takšnega

¹⁴ Več o tem: Kržišnik-Bukić, 2008, 128–129.

¹⁵ Klopčič, Komac, Kržišnik-Bukić, 2003.

¹⁶ Kržišnik-Bukić, v Klopčič, 2003.

ga mora spoštovati država na vseh svojih institucionalnih ravneh. To pomeni ne le izvršna veja oblasti, ampak tudi sodna.

Da ustavni termin avtohtonosti povzroča dejanske statusne težave že znotraj ene in iste etnične skupine, kaže primer Romov v Sloveniji. Ustavno niso imenovani avtohtoni, kakor so Mađari in Italijani, čeprav so prisotni na strnjem ozemlju že več stoletij. Sploh se je sprožil politični problem pri opredeljevanju etničnih skupin z območja bivše Jugoslavije (Albanci, Bošnjaki, Črnogorci, Hrvati, Makedonci in Srbi) v Sloveniji, ki zaradi svoje še vedno uradno veljavne statusne *neavtohtonosti* nimajo manjšinskega statusa. *De facto* so Albanci, Bošnjaki, Črnogorci, Hrvati, Makedonci in Srbi etnične manjšine, *de iure* pa nimajo priznanega manjšinskega statusa in ostajajo terminološko in statusno opredeljene kot etnične skupine.¹⁷

Teritorialnost in manjšine

Ozemlje ali teritorij je pomemben dejavnik pri obravnavi etničnih manjšin. Bufon razlikuje med teritorialnimi in neteritorialnimi manjšinami. Tako poznamo regionalne manjšine, kot so Katalonci in Velšani, z lastnim bolj ali manj avtonomnim ozemljem, pa etnično-nacionalne manjšine z zrcalno porazdelitvijo, kot so npr. Slovenci v Italiji in Italijani v Sloveniji. Potem enostranske porazdelitve, kot so Nemci v Italiji in Franciji. Katalonci in Baski so primer ozemeljsko sicer kompatibilnih manjšin, ki pa so ostale razdeljene med več držav.

Koter¹⁸ podaja drugačno kategorizacijo teritorialnih manjšin, in sicer:

1. teritorialne manjšine, ki so prostorsko vezane na matični narod, kjer lahko predstavljajo ostanke nekdanje dominantne skupnosti (Švedi na Finskem, Nemci na Poljskem, Italijani v Sloveniji);

¹⁷ Več o tem: Medica, 2004.

¹⁸ Koter, 1993.

2. teritorialne manjšine, ki niso prostorsko vezane na matični narod, kot so Nemci v Romuniji in Albanci v Italiji;
3. teritorialne manjšine brez matičnega naroda, ki so v celoti prisotne v eni državi (Velšani v Veliki Britaniji, Furlani v Italiji);
4. teritorialne manjšine, ki izhajajo iz staroselskih skupnosti, kot so Indijanci v ZDA.

Strokovna literatura vse bolj razlikuje med tradicionalnimi in novonastajajočimi migrantskimi manjšinami v nekem prostoru. Uporaba pojmov avtohtona/neavtohtona manjšina je ravno zaradi vse intenzivnejših migracijskih in globalizacijskih procesov postala neustrezna. Ti so namreč dodobra premešali in spremenili demografsko podobo sveta.

Izhodišča za odločanje

Tudi danes se na tem področju manjšinskega poimenovanja, razhajajo ameriški in evropski znanstveniki. Ameriški akademiki se osredotočajo praviloma na (i)migrantskost manjšin, evropskim so bližje percepcije in opredelitve tradicionalnosti.

Kadar govorimo o državljanih ali nedržavljanih, migrantih, vernikih ali nevernikih, manjšinah (avtohtonih ali alohtonih, zgodovinskih ali nezgodovinskih), se med drugim vprašamo, katere so te manjšine brez večin oziroma kaj so nevidne večinske pravice skozi optiko manjšin. Ključno vprašanje ne more biti, ali ste dovolj avtohtoni, zgodovinski, nacionalni, dovolj etnični, tradicionalni, religiozni, da bi bili enakopravni.

Kriteriji za odločanje o položaju in statusu manjšinskih skupnosti bi po besedah britanskega znanstvenika Bikhuja Parekha¹⁹ lahko izhajali iz:

¹⁹ Parekh, 2002.

1. **univerzalnih človekovih pravic** oziroma **univerzalnih moralnih vrednot**, kar bi pomenilo spoštovanje moralnega minimuma in univerzalnih standardov vrednotenja;
2. **načela bazičnih vrednot** – vsaka družba ima svojo, skozi zgodovino izoblikovano identiteto, skupne vrednote, zaradi česar ima pravico in dolžnost prepovedati prakse, ki so s stališča te družbe nesprejemljive;
3. **načela nepovzročanja škode** – nekateri so mnenja, da so moralne vrednote kulturno determinirane, zasidrane in da je v družbi treba prepovedati prakse, ki povzročajo škodo (problem je, kako opredeliti, določiti na kulturno nevtralen način);
4. način delovanja bi lahko bil odprt dialog s pripadniki manjšinskih skupnosti, s katerim je možno/nujno doseči **dialoški konsenz** – ta je edina rešitev in najboljša možnost.

Vsa prizadevanja za skupne cilje naj bi bila navsezadnje praktična, usmerjena k socialni kohezivnosti in dialoški komunikaciji v javnem prostoru – alternative ni.

Bibliografija

BUFON, M. (2004): *Med teritorialnostjo in globalnostjo, sodobni problemi območij družbenega in kulturnega stika*. ZRS in Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Koper.

CAPOTORTI, F. (1979): *Study on the rights of persons belonging to ethnic, religious and linguistic minorities*, United Nation, Special Rapporteur of the Sub-Commission in Prevention of Discrimination and protection of Minorities. United Nation, New York.

CHERINI, M. (1982): *Etnicità e classi: elementi di riflessione sulle dinamiche confinarie*. Ed. Dott. A. Giuffre, Milano.

CHERINI, M. (1983): *La minoranza etnica italiana in Jugoslavia: analisi e prospettive*, Annali, Perugia.

KLOPČIČ, V., KOMAC, M., KRŽIŠNIK-BUKIĆ, V. (2003): *Albanci, Bošnjaki, Črnogorci, Hrvati, Makedonci in Srbi v Sloveniji: položaj in status pripadnikov narodov nekdanje Jugoslavije v Republiki Sloveniji*, INV, Ljubljana,

dostopno na: http://www.inv.si/DocDir/Publikacije-PDF/Raziskovalna%20porocila/Raziskava_Polozaj_in_status_pripadnikov_narodov_nekdanje_Jugoslavije_v_RS.pdf.

KOTER, M. (1993): "Geographical Classification of Ethnic Minorities", v: *Geografija in narodnosti, Geographica Slovenica*, 24, 123-138.

KRŽIŠNIK-BUKIĆ, V. (2008): *Narodno-manjšinsko vprašanje v Sloveniji po razpadu Jugoslavije*, Razprave in gradivo, INV, Ljubljana, št. 56-57, 128-129.

MEDICA, K. (2004): "Perspektive medijev etničnih skupin/manjšin z območja bivše Jugoslavije v Sloveniji", *Monitor VI/1*, 93-122.

MESIĆ, M. (2006): *Multikulturalizem. Društveni i teorijski izazovi*, Školska knjiga, Zagreb.

PETRIČ, E. (1977): *Mednarodnopravno varstvo narodnih manjšin*. Založba Obzorja, Maribor.

PAREKH, B. (2002): *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave Macmillan, Harvard University Press.

ŠUMI, I., JOSIPOVIĆ, D. (2008): "Avthtonost in Romi: K ponovnemu premisleku načel manjšinske politike v Sloveniji", *Dve domovini*, št. 28, 93-109.

TERČELJ, M. (2006): "Španska kolonialna politika za indijance in sodobni indigenizem v Latinski Ameriki", *Annales, Series historia et sociologia*, zv. 16, št. 2, 483-496.

SEVERNA
OBZORJA

NADA GROŠELJ¹

Pompeji Maje Lundgren

Ob spektakularnem izbruhu Vezuva 24. avgusta 79 po Kr. je južnoitalsko mestoce Pompeji (verjetno so ga ustanovili Oski v 7. ali 6. stoletju pr. Kr.) zagrnila plast vulkanskega pepela in plovca, debela od 4 do 6 metrov. Lokacijo so znova odkrili šele čez 1500 let – leta 1599. Še 150 let pozneje pa se je velikopoteznejšim izkopavanjem na območju Pompejev in Herkulaneuma posvetil španski vojaški inženir Rocque Joaquin de Alcubierre (1702–1780). Svojevrstna ironija je, da je prav ta apokaliptična katastrofa mesto prikladno “konservirala” za prihodnje rodove. Tako so Pompeji, zaustavljeni sredi svojega vsakdana, dandanes eno najpomembnejših antičnih arheoloških najdišč: neprecenljivi so po materialni plati, a tudi po socioloških, kulturnih, umetnostnih in jezikoslovnih uvidih, ki nam jih omogočajo.

V kolektivno domišljijo so Pompeji vstopili z zgodovinskimi romani, zlasti z uspešnico *Poslednji dnevi Pompejev* (1834) angleškega pisca Edwarda Georgea Bulwer-Lyttona, ki je doživela številne ekranizacije pa tudi priredbo za gledališče in opero. Usoda tega mesta je navdihovala pisce vse do danes: od starejših omenimo samo Théophila Gautierja in njegovo *Arrio Marcello* (1852), od novejših pa *Pompeje* Roberta Harrisa (2003) ter plejado otroških in mladinskih del, ki so pogosto usmerjena didaktično. S pompejsko tematiko se je v svojem romanu *Pompeji* (2001) spopadla tudi švedska pisateljica, literarna kritičarka in prevajalka Maja Lundgren (roj. 1965).

¹ Dr. Nada Grošelj je samostojna prevajalka. E-naslov: nada-marija.groselj@guest.arnes.si.

Knjiga je požela soglasne kritiške pohvale in prejela literarno nagrado časopisa *Svenska Dagbladet*, nominirana pa je bila še za nagrado Augustpriset (imenovano po Augustu Strindbergu) ter za mednarodni nagradi Premio Bancarella in Prix Jean Monnet de la littérature européenne. Svoja prizorišča in like (v naših odlomkih denimo bančnika Cecilija Jukunda, glasbenike Mistika, Hloo in Rufa, drogeristko Gavijo Severo ali pa igralca Parisa s “klubom” oboževalcev, imenovanih *Paridiani*) je Lundgrenova osnovala na zgodovinsko izpričanih osebah in ohranjeni topografiji mesta. Že v uvodnih poglavjih, ki smo jih vključili v spodnji izbor, je vzpostavila prepoznaven svojski slog – odsekan, obenem pa poln humorja in besednega poigravanja.

MAJA LUNDGREN

Pompeji Odlomki

PREVOD IN OPOMBE: NADA GROŠELJ

Stopni kamen II

Dobrodošli v južnoitalskem podeželskem mestecu. Dobrodošli v brezobzirnih Pompejčkah. Kjer se v vzdušju, ki mu nihče ne izmeri globine (vsaj ne povsem in dokončno), najdejo stvari, ki so podobne ... stvarjem: glasba in svetlikanje nad močvirjem.

*Res ga pihneš,
o Vulkan*

Pod dremajočim Vezuvom ležijo naši Pompeji – ali *Colonia Veneria Cornelia Pompeianorum*, kot se glasi njihovo simpatično, bahavo ime v vsej svoji škandalozni razvlečenosti. Živahno trgovsko mesto (izvozni artikli: ribja omaka *garum*, plovec, volna, blago in vezuvčan, ki po besedah Plinija starejšega povzroča glavobol) s približno 20 000 prebivalci; rastoče mestece, ki ga je po velikem potresu pred šestnajstimi leti zamajalo še precej potresnih sunkov.

Vodilni pompejski bančnik Lucij Cecilij Jukund je dal doma postaviti oltar z marmornim reliefom. Na njem je ovekovečen dramatični trenutek, ko se je vse sesedlo.²

² Tega reliefa v resnici najbrž ni naročil Cecilij Jukund sam, saj kaže, da je v potresu 5. februarja 62, ki je upodobljen na reliefu, umrl.

Temnozeleni Vezuv, blagi zeleni Vezuv, se na ozadju neba pu-hasto zarisuje v zapredku pernatih meglic – kakor bi se na obzorju valjal zaspan velikan.

*Res ga pihneš,
o Vulkan*

Sredozemsko morje je danes spokojno. Po njem plovejo pozla-čene jahte. Čez nebo, ki ga je pometel veter prav do čistega in jas-nega, drsijo beli galebi. In skozi Pristaniška vrata – tistega v sedmerici pompejskih mestnih vhodov, kjer najbolj vrvi promet – se pomikajo vozovi, otovorjeni z robo, ki je pripotovala z ladjami iz Aleksandrije, Puteolov, Kum in Sirije.

Iz Aleksandrije prihaja ladja s polnimi amforami nilske vode za Izidino svetišče in z novim tigrom za amfiteater. (Stari jo je popihal nekaj let nazaj, ko je na tribuni izbruhnil vsesplošen pretep.)³ Pa z žitom. Najprej raztovorijo pisane amfore, poslikane z zelenimi kro-kodilčki, nato mehove z žitom – in potem je na vrsti tiger.

Na nabrežju so se zbrali številni Pompejci, da bi vrgli oko na no-vega tigra. Žlobudrajo, da gre skozi ušesa. To je namreč v pompej-skih analih velik dogodek. Pri lovih na zveri, tako priljubljenih v Pompejih in drugih mestih po rimskem imperiju, bo nudil pašo za oči nov tiger. Nov tiger bo vabil k zabavi krvoločne Pompejce.

Ljudje se prerivajo, da bi ujeli poblisk na žival. Med sabo se ob-kladajo z zmerljivkami, kakršne so v Pompejih v navadi.

“Spizdi, *fututrix*.”

³ O tem dogodku pripoveduje zgodovinar Tacit v *Analih* 14.17: leta 59 je na gladiatorskih igrah v Pompejih izbruhnil prepir med domačo publiko in gledalci iz bližnjega mesta Nucerijs. Od zbadljivk so prešli h kamenju in celo k orožju, tako da je bilo veliko mrtvih in ranjenih.

“O, pa ja, *fututor*.”⁴

Kletka visi s kavlja na koncu jeklenega kabla in se spušča proti nabrežju. Pri tem niha, ker tiger – kakor vsak drug preplašen ujet tiger – bega po njej in rjove.

Med glasnim vriskanjem pristane kletka na nabrežju. Tedaj pripelje voz, kletka pa se spet malce dvigne in obvisi nekaj trenutkov v zraku, preden se previdno – Počasi! Čakaj! Zanihaj jo! Levo, levo, ne, zdaj pa desno! Počakaj! Ne, zdaj! – spusti na voz.

Tiger zarjove. Rjojenje razpara zrak z vročo zarezo. S toplim vlažnim zračnim tokom iz težkega tigrovega telesa. Okrog kletke poskakujejo otroci in tu in tam iztegnejo rokice skozi rešetko, a le za pol sekunde, dokler gleda tiger v drugo smer.

“Prišel je mačkon iz mačnice, vzel je teto iz hišice ...”

Ko se voz, ki ga vlečeta dva vola, počasi premakne proti Pristaniškimi vratom – za petami mu pritiskajo poskakujoči, nasmejani otroci, lajajoči psi in v primerni razdalji tudi vzvišeni, častivredni meščani v nosilnicah, ki jih nosijo sužnji –, sedi v grmovju star razkuzman tiger in opazuje. Dobro skrit med cipresami, ki dehtijo po narcisah.

Pobegli tiger si je prišel pogledat svojega naslednika.

“Bah! Kilavo revše. Črne proge ima preveč zaprašene. Rumene pa preveč podobne scalnici. To mačè bo mačji kašelj za brzonoge gladiatorje.”

Pompeji so mesto brez milosti. Tu ne preživi nikakršna ljubezen. O vi, ki vstopate z mano skozi Pristaniška vrata, vsak up pustite, zakaj v tej gnili, od bogov pozabljeni jazbini nimajo vera, upanje in ljubezen niti toliko možnosti, kot je črnega za nohtom.

⁴ *fututrix*: fukačica; *fututor*: fukač.

*Res ga pihneš,
o Vulkan,
ti grožnja na obzorju*

Stopni kamen III

Pred sedemnajstimi leti, konec februarja 61 po Kr. ali kadar že, med konzulatom Gaja Peta in Publija Turpilijana, je v Puteolih vrgel sidro apostol Pavel. Bil je na poti v Rim, kajti dve leti je predsedel v kehi v Cezareji in zdaj je hotel vložiti priziv na sodišču cesarja Nerona. S sabo je imel Luko, ki je pravkar pisal Apostolska dela in se ukvarjal s 25., 26., 27. in 28. poglavjem, čeprav si jih je zvečine že začrtal v glavi. Papirja je imel za štiri poglavja in tu in tam je dodeloval vsa štiri. Sklepna poglavja.

Po zasilnem pristanku na Malti – posledici skrajno tragičnega brodoloma, v katerem se je njuna prva ladja iz Adramitija raztreščila na trske (usodna znamenja so se namnožila tudi tisto leto) – sta z drugo ladjo nadaljevala pot v Sirakuze na Siciliji, kjer sta se ustavila za dva, tri dni. Nato sta krenila naprej v Puteole.

V tistem času so bili največje pristaniško mesto v Italiji Puteoli. Ne Neapelj, ne Pompeji, temveč Puteoli. Puteolom so rekli “okno v svet”. Tja se je zgrinjal živelj iz vseh dežel, tam so zveneli najrazličnejši jeziki; prej ali slej je pristal v Puteolih pisan živžav blaga, jedi, idej in religij. Filozofij, modnih krikov, umetnostnih slogov, šeg in navad. V tem so bili Puteoli podobni Pompejem – čeprav so jih še nadpompejili.

V dobesednem smislu nadpompejijo Pompeje – z eno besedo – Puteoli.

V dobesednem smislu, ne v prispodobi. Kar bi jih nadpompejilo v prispodobi, bi bilo namreč čisto nekaj drugega, še večje čudo od,

recimo, babilonskih visečih vrtov. Z babilonskimi visečimi vrtovi lahko v prisposodbi primerjamo najstnike, ki povisevajo naokrog, ali kakšno mlahavo zadnjico. O piramidah lahko zatrdimo, da so samo drug izraz za čisto konkreten pojav. Vzemimo rodoški kolos. Tudi ta lahko pomeni čisto navadno klado.

V Puteolih so cveteli številni kult. Tržnica je bila posvečena egipčanskim bogovom. Feničani so častili Atargatido, Arabci Dusaresa. V Puteolih so molili tudi k Baalu, Mitri, Dolihijskemu Jupitru in Kibeli.⁵ Ladja, s katero je priplul Pavel, pa se je šibila pod žitom in krščanstvom. V Puteolih je že obstajala krščanska skupnost, h kateri se je lahko povabil kar sam. Ostal je en teden. Potem pa je odpotoval naprej v Rim, da bi se pritožil.

Toda med bivanjem v Puteolih je naletel na tri ženske, ki so bile na poti v Pompeje. V nečem so imele skupno usodo: kupil jih je neki starec in jih nameraval odpeljati v svoje domače mesto, kjer naj bi se ukvarjale s prostitucijo. Vsa tri dekleta so bila z njim noseča – ena prvi, ena drugi in ena tretji teden.

Do žensk je bil Pavel malce skeptičen. Toda ker je bila med njimi Judinja, je nanese, da sta se seznanila. In tako se je zgodilo, da je v

⁵ *Atargatida*: v antiki najpomembnejša boginja severne Sirije, prvotno povezana s plodnostjo. Njen kult so Grki prevzeli in razširili, ker so jo imeli za obliko Afrodite. – *Dusares*: božanstvo na starem Srednjem vzhodu, častili so ga Nabatejci v mestih Petra in Madain Saleh. – *Baal*: ime in splošno poimenovanje nekaterih božanstev pri starih zahodnosemitskih ljudstvih, ndr. bog plodnosti. – *Mitra*: indoiranski bog svetlobe, resnice in pravice; v rimskem imperiju se je njegov kult razširil zlasti med vojaki. – *Dolihijski Jupiter*: bog rimskega misterijskega kulta, sprva lokalno hetitsko-hursko božanstvo plodnosti in groma, ki so ga častili v mestu Dolihe (danes Dülük v JV Turčiji). Že med 6. in 4. stoletjem pr. Kr. so ga poistovetili s perzijskim Ahuro Mazdo in ga zato povzdignili v vesoljnega boga. – *Kibela*: tudi Velika mati ali Mati bogov, največja boginja starega Bližnjega vzhoda, izvorno iz Frigije; posebljena vegetacijska moč in rodovitnost narave, še posebej tesno povezana z gorami.

Pompejih ustanovila krščansko skupnost. Nato pa je na porodu umrla.

Babici je še stisnila v roko svoj križ, jo zaprosila, naj krsti njeno hčerko, in izdihnila.

Stopni kamen IV

Vitruvij. Tako je bilo ime možu, ki je imel kup idealov. Pisal je knjige o arhitekturi in umetnosti in v njih opisoval, kakšen videz bi moralo – ali pravzaprav *mora* – imeti to in ono. Toda v Pompejih nič ne stoji.

Bazilika ne ustreza Vitruvijevemu idealu. Nima idealnih mer. Znatno daljša je, kot je široka. Pa ne bi smela biti. Preveč je tudi ... skratka, nima idealnih mer. Pompeji kratko malo nimajo idealne bazilike.

Na prenekateri opeki v njenih zidovih piše:

“Ni. Pupie.”

Verjetno je bil ta Ni. Pupie Osk, ki je izdeloval opeke. Ampak spregovorimo odkrito besedo:

“Ni. Pupie! Kaj počneš?”

Na steno bazilike je nekdo nakracal: *Kdor me ne povabi na večerjo, je barbar.*

Pompeji so mesto, kjer se dela. Gara. Če se skoti osliček, se ne ujema z Vitruvijevimi ideali. Že res, po navadi se ne ujema niti z lastnimi. Tako majhni so lahko oslički.

Pa forum. Tudi forum ne ustreza Vitruvijevemu idealu. Po tem kljukcu, Vitruvij, bi morala širina idealnega foruma obsegati dve tretjini dolžine. No, pri pompejskem ni tako. Znatno daljši je, kot je širok. Ampak Vitruvij naj se kar praska po betici. Zato ne bo nič drugače.

Ni. Pupie.

V Pompejih skoraj vse malo šepa. Če se postavimo na forum zarana, ko je opustel, ker vsi Pompejci še vlečejo dreto v svojih lepo poslikanih kamricah (vsi? No, nekateri tudi v neposlikanih): skratka, če se postavimo na forum okoli pol petih zjutraj, ko nam nič ne ovira razgleda, zagledamo veliko podnožij. In kipe? Nak, teh pa ne. Vsi so se namreč podrli v potresu.

Za celinske plošče ni bila nobena umetnost, da so trčile med sabo in prekucnile kipe – ženske, moške, konje, cesarje, bogove ... Zanje je bil to mačji kašelj. Nekateri kipi so izgubili glavo, drugi so se morali posloviti od nosa, roke ali kolenske pogačice, nekaj jih je razpadlo v sončni prah. Nekateri pa so samo popokali. Zdaj so v popravilu.

Kipi cesarja Nerona, cesarja Avgusta in Neronove mame Agripine, ki jo je dal Neron stresti s čolna, pozneje pa umoriti, ker se je načrt izjalovil in je splavala na kopno. Zato so jo raje zabodli z noži.

Konjeniški kipi raznoraznih pomembnih in vzvišenih mož. Kip cesarja Kaligule. Pa Klavdija.

Podnevi, ko je forum natrpan z ljudmi, ki nakupujejo, pasejo zijala ob pouličnih nastopačih, beračijo, deklamirajo govore ali pa samo krožijo sem ter tja, rumtumatum – na primer s patroni, ki prihajajo in odhajajo in razpravljajo o poslih, o drobnih nadlogah ali kakem skrivnostnem dogodku; ki se pritožujejo nad sužnji, blatijo sovražnike ali pa se samo razkazujejo in zračijo svoje toge; ko se tare matron, ki se šopirijo z junaštvi svojih mož ali otrok, razkazujejo nov nakit, razpravljajo o najnovejši lepotilni kremi Gavije Severe, o drobnih nadlogah ali kakem skrivnostnem dogodku; ki se pritožujejo nad sužnji ali blatijo tekmice – takrat komajda pomislimo, da podnožja samevajo. Ko pa trg opusti, to hočeš nočeš opazimo. Tedaj namreč obrnejo svoje gladke marmorne plošče v nebo kakor pristajališča za namišljene kipe, za bogove, cesarje, božanstva iz sanj, in se navzamejo opustelega videza. Kajti vsi so padali po tleh.

Avgust
Klavdij
Agripina
Neron
Kaligula
Konjeniški kipi
Pešaški kipi

Res je, vsi so popadali.

Tudi Jupitrovo svetišče na forumu šepa. Nekaj stebrov se je podrlo, streha prav tako. V Pompejih Jupiter od potresa dalje ni več posebno v čisljih. Pompejci namreč niso povsem prepričani, ali jih ni s potresom kaznoval bog. Resda ne vedo zagotovo, vendar sumijo, da je katastrofo nemara priklicala pomanjkljiva komunikacija z zanesljivejšimi božanstvi. Na Jupitra kuhajo mulo. Nič več se ne zanesajo na njegovo zaščito. Kot družinski oče je obupen: prestrog, prenasilen, krivičen in muhast. Ali pa se na svoje pompejske otroke kratko malo požvižga? Pompejci ne vedo, kaj naj si mislijo. Je krut ali samo raztresen? Strog ali aroganten? Zato zdaj uporabljajo manjše Jupitrovo svetišče, ki leži malce bolj vstran – v pompejski gledališki četrti – in je posvečeno Jupitru Melihiju,⁶ nekakšnemu Minijupitru, Ekstrajupitru. Malo ga torej vendarle še častijo – za vsak primer. Toda njegovo svetišče na forumu, zapuščeno in ponekod zdrobljeno, prej ko slej sameva.

Po poti prihajajo glasbeniki Mistik, Hloa in Ruf s pritlikavcem. Mistik udarja v cimbele in poje, Ruf igra na tamburin in pleše, Hloa pa piska na piščal in se pozibava v bokih. Za njo poskakuje in suva z boki pritlikavec.

⁶ “Melihij” je Zevsov/Jupitrov vzdevek, ki pomeni “milosten”, “blagohoten”. Kult Zevsa Melihija je bil razširjen po vsej Grčiji.

Kdo bo torej zmagal v loteriji za človeške duše? Kdo kocka za vero in strah Pompejcev? Kdo kvarta, ko so v skupnem vložku njihova srca? Marsikdo.

Recimo lari. Živeli lari!

Lare je treba miriti.

Pa penati, recimo. Živeli penati!

Tudi penate je treba miriti.

Penati čuvajo družino in domače ognjišče, medtem ko lari čuvajo mesto in državo. V vsakem gospodinjstvu stoji oltar, posvečen penatom, in na večini uličnih vogalov v Pompejih vidimo oltarčke javnih zavetnikov larov. Geniji – genij in junona – pa čuvajo posameznike. Svojemu geniju ali junoni darujemo na svoj rojstni dan.

V Pompejih častijo tudi Izido in Venero, Dioniza in Apolona, Sabaota, Jezusa in živalskega Besa,⁷ Merkurja in Minervo. Poleg množice drugih.

Izida je priljubljena zato, ker ji uspeva združevati vlogo mame, soproge in vlačuge. Po drugi strani je Jezus priljubljen zato, ker niti oče niti soprog niti pohotnež.

Pod javnimi latrinami v severovzhodnem kotu foruma se razprostirajo podzemne zakladnice, kjer je shranjeno pompejsko zlato. In pod celotnimi Pompeji je speljan sistem kloak s podganami. Po kloakah dere voda, ki prihaja iz kopališč, ulic in stanovanj.

Pompejske podgane je potres krepko pretresel, ker so veliki odseki vodovodne napeljave popokali. V smrdljivem pompejskem podzemlju je prenekatero doletela smrt.

⁷ *Sabaot*: hebr. "(Bog) nad vojskami", eden od nazivov za judovsko krščanskega Boga. – *Bes*: staroegipčanski bog, sprva zaščitnik doma, še posebno mater, otrok in poroda, pozneje sploh vsega dobrega. Na podlagi upodobitev nekateri znanstveniki sklepajo, da je bil prvotno zamišljen kot lev na dveh nogah, drugi pa ga uvrščajo med opicam podobna božanstva.

Kajti ko so se stebri v Jupitrovem svetišču na forumu stresli, zamajali in razklali, da se je streha božjega hrama naposled udrla, se je stresel, zamajal in razklal tudi podganji svet pod forumom, še več, pod celimi Pompeji: pod podganjimi tačkami so popokale cevi in zazijali globoki prepadi. Pompejci, ki so takrat zasedali na javnih latrinah na forumu, pa so morali hlastno zaključiti svoje opravke, medtem ko se je v zakladnici pod njimi bobneč kotalilo zlato.

Lare je treba miriti. Zato jim Pompejci po potresu gradijo svetišče v severovzhodnem kotu foruma.

Stare zemljelastniške rodbine, pompejski višji sloj, so se po potresu domala vse preselile na svoja podeželska posestva. Svoje hiše v mestu oddajajo osvobojenecem, "povzpetnikom", ki so si v starih patricijskih domovih uredili pekarnice, valjalnice, bordele, delavnice, hotele, pivnice in trgovinice.

S pompejskega foruma se spušča velika nakupovalna ulica, ki se imenuje "Ulica izobilja". Ulica vodi navzdol k Mestnim vratom, *Porta Urbulana*, najvzhodnejšim vratom, ki so jim v oskiških časih rekli *Veru Urublanu*. Toda če stojimo na forumu, do vrat ne vidimo, ker Ulica izobilja zavije.

Prav ste slišali: zavije.

Malokaj se ujema z Vitruvijevimi ideali. Pa s Ciceronovimi tudi.

Po Ciceronovih besedah sploh ni častnih poklicev. Kvečjemu stavbarski in zdravniški. Sicer pa bi moral biti človek brez dela. Brezdelen posestnik. In kdo mu ne bi dal prav? Saj bi bilo čudovito živeti kot brezdelen posestnik, posedovati, recimo, grad z zobčastimi nadzidki in stolpiči – takih sicer v antiki niso poznali –, v katerem bi stanovali z vsemi svojimi prijatelji in ne bi niti s prstom mignili, ampak bi se šli samo igrati v parku, ponoči pa strašili drugega, plesali v mesečini itn. itn.

Toda v Pompejih živijo:

Kovači.

Lončarji.
Cizelirji.
Učitelji.
Stekleničarji.
Zdravniki (v skladu s Ciceronovimi ideali).
Tesarji.
Zidarji.
Kopalci vodnjakov.
Trgovci z apnom.
Tkalci.
Krojači (mdr. krojači za oblačila in krojači za popravila).
Valjavci.
Barvarji.
Klobučevinarji.
Strojarji.
Čevljarji.
Arhitekti (v skladu s Ciceronovimi ideali).
Maserji (v kopališčih drgnejo nagce).
Brivci (brijejo & strižejo moške na forumu, v telovadnici in v baziliki).
Drogeristi (vodilna: Gavija Severa. Premožnim Pompejkam prodaja parfume in kreme v stekleničkah in kozarčkih).
Lekarnarji.
Glumači.
Plesalci (pri ženskah so brezmejno priljubljeni, ker jih vzburja pogled na dva moška, ki plešeta Ledo in laboda. Moški jih enako brezmejno prezirajo).
Igralci (nenazadnje priljubljeni Paris s klubom oboževalcev, ki sami sebi pravijo "parišani", vodi pa jih Triarija).
Glasbeniki.
Polivači (kakor maserji tudi ti delajo v kopališčih, kjer polivajo nagce).

Obiralci grozdja (dninarji, ki zvečine živijo v pompejskem predmestju *Pagus Augustus Felix Suburbanus*).

Peki (med njimi tudi slaščičarji, a predvsem kruhopeki).

Špeceristi.

Prodajalci graha in volčjega boba.

Ladjarji (na primer Kornelij Tages).

Bančniki (vodilni: Cecilij Jukund).

Vinski trgovci (Pompejci udušijo groteskne količine vina, še zlasti poceni vezuvčana – danes se imenuje *Lacryma Christi*, Kristusova solza, in je okusnejši kot v antiki –, pa tudi drugih vrst, na primer falernca).

Prodajalci daritvenih kolačev (pred svetišči prodajajo kolače, namenjene v dar požrešnim bogovom).

Belilci (belijo hišne zidove. Prepleskavajo stare volilne slogane, tako da lahko)

Grafitarji (pišejo nove, stoječ na lestvah, ki jim jih pridržujejo)

Lestvarji (tako imenovani *scalarii*, medtem ko jim)

Lučenosci (*lanternarii*, svetijo v temni noči. Grafitarji vedno delajo ponoči, ko so ulice tako rekoč prazne).

Čebularji.

Predilci in predice.

Sadjarji in zelenjadarji.

Ribiči.

Mulovodci.

Gladiatorji (tudi ti so priljubljeni pri ženskah, ki po igrah pogosto obišejo gladiatorsko kasarno. Velja tako za svobodnjakinje kot za osvobojenke in sužnje).

Nosači vreč (naporen poklic za vsakogar pod Vezuvom).

Prostitutke (naporen poklic za vsakogar pod Vezuvom. Prostitutke drgnejo nagce in se jim pustijo drgniti, vendar zmerneje kot matrone).

Točaji in točajke.

Umetniki (malce preveč anahronistična oznaka. Stvarnosti je bližji izraz "pleskarji", saj ljudje, ki so poslikali stene v Pompejih, niso imeli nikakršnega statusa ali mitičnega umetniškega obstreta; najpogosteje so bili anonimni).

Na primer anonimni Izdelovalci mozaikov.

In še veliko, veliko drugih, ki se ne skladajo s Ciceronovimi ideali.

Pompeji so mesto garačev pod Vezuvom. Kakor bi utegnil javiti kak poročevalec s terena: "Po ulicah odmevata tolčenje in zabijanje, kajti Pompejci, nerazumni in brezobzirni, vedno pridni kot mravljice, čeprav erotično nekoliko preveč razgreti, po strašni katastrofi še naprej obnavljajo hiše, ulice in vodovodne cevi."

Mogoče moj opis zveni, kakor da delo obožujem. V tem primeru bi bila lahko fašistka. Pa nisem. Čeprav delo res obožujem.

Pompejci delijo svojo religijo najmanj v dva dela. To sicer lahko rečemo o vseh Rimljanih, čeprav se še zlasti razločno izrisuje v Pompejih: po eni strani častijo trojico Herkul-Bakh-Venera, po drugi pa trojico Jupiter-Junona-Minerva (če ne štejemo vseh drugih božanstev, ki prav tako uživajo češčenje, vendar ne sodijo k državni religiji). Prva trojica pooseblja pitje, pretepe in pohoto. Ali ljubezen, če verjamemo vanjo. Druga pa pooseblja red in zakonitost. Jupiter je zakon, Junona domači zapeček, Minerva znanost in delo. To pa že res malce zaudarja po nacizmu. Herkul = junaštva. Bakh = pijančevanje, Venera = strast. Jupiter = razum, Junona = ljubi mir, Minerva = marljivost. Uf. Za nameček pa še cesarski kult.

Poleg tega so prišle v Pompeje še druge, bolj ekstatične religije z Vzhoda, kakršne so Izidin kult, Jezusov kult, Orfejev kult in Kibelin kult. Proti njim se je Rim dolgo bojeval zaradi razuzdanosti in gnusob, ki se skrivajo pod plaščem vere. Kristjani, recimo, so ljudo-

žerci. Te religije polagajo vse upe v drugi svet – “onstran Vezuva je še nekaj” – in mamijo predvsem tiste, ki se tostran Vezuva nimajo česa nadejati.

V splošnem pa Pompejcem ležita olala in hokuspokus. Z darovi mirijo penate in pridno žulijo solate.

Pompejce, prepuščene “sladkostim pregreh in sôli dela”, pogosto mučijo vraževerje, občutki krivde in strah. Kadar zaslutijo navzočnost nečesa višjega, jih obide notranja nuja, da bi postavili oltar.

Kadar zagledajo špiljo, recimo. Špiljo, ki jo je izdolbla trmasta narava (voda, vreme, veter), še več, ki jo je sama samcata izdolbla tista uboga ušiva solata. Kadar po naključju zagledajo špiljo, ki je nastala na ta način, špiljo, ki zna biti nedoumljiva, skratka, kadar jim obstane oko na čem takem – zdaj ne govorim o pički, ampak o pravi špilji –, jih v duhu oblije kurja polt. Duhovna kurja polt pa vodi k svetiščem in oltarjem, vzhičenosti in ekstazi, drugačnemu načinu življenja (= izostreni zavesti) itn.

V Pompejih je izostrena zavest sicer redkost, ampak drugo kar drži.

Iz vsega se da vedeževati. Če po nesreči streseš sol, če kihneš ali se spotakneš, če zaškripa v lesenem pohištvu. Vse je nabito s pomenom. Antični ljudje so namreč eno s svetom. Tako kot pravimo, da so v našem prefinjenem predstavnem svetu otroci, ženske, divjaki, lopovi, odvisniki in norci eno s tem prefinjenim svetom. Ne ločeni od njega; ne tujci znotraj in zunaj njega. Ne: z njim so *eno* kot enoletnik, ki z rokico, že lepljivo od marmelade, sega po VSEM. Pa tudi kot starka – ali bi velikodušno prišteli še dedce? No, prav: kot star človek, ki je zvozil življenje, ne da bi se zagrenil ali vrgel puško v koruzo, zdaj pa jo maha v Stožce po rožce.

Kat zadeva vraževerje, razlikujejo Rimljani med omeni in znamenji. Omeni so zasebni, medtem ko se znamenja nanašajo na usodo skupnosti. Dandanes so vraže skoraj zmeraj zasebne. Črna

mačka, ki prečka cesto, ne pomeni nesreče za vso skupnost, samo za tistega, ki jo vidi. Nekoč pa ni bilo tako. Znamenja so pogosto napovedovala usodo vseh, ne le posameznika. Podobno je bilo s tabuji: če si jih prekršil, je to lahko imelo posledice za vse. Kot če bi odložil ključe na mizo, pa bi se zato zlomila borza.

Še na nekaj bi rada opozorila: to mesto je smešno. Na vsakem koraku te kaj spravi v zadrego. Navedla bom en sam, skoraj nevzdržen primer: pastir, ki piska *poskočnico*. Ste dojeli? Frigijsko, mogoče tudi jonsko poskočnico. Poskočnico dobrotnemu vulkanu.

V liričnih trenutkih je bilo to ljudstvo zmožno izjaviti, da *morje terja nazaj svojega Apolona*, čeprav je hotelo zgolj reči, da sonce zahaja. S takim življem imamo torej opravka.

Z gnilimi, pohotnimi, vraževernimi, zadetimi, sentimentalnimi Pompejci.

Ko smo že pri Ciceronovem idealu: zabavno je, da živi še danes. Arhitekt in zdravnik še vedno veljata za imenitnejša od polivača, točajke in čebularja. Tega ne razumem. Posledica pa je, da se arhitekti in zdravniki včasih napihujejo bolj, kot bi bili v dnu srca pravzaprav upravičeni.

Kakor koli že, ideali starih so bili vsaj *deloma* drugačni od naših. In jaz, gnila, pohotna, vraževerna, neredko zadeta (vendar se bom te dni zaprmej spravila v red), sentimentalna peropraskinja, ne morem drugega, kot da pritiskam za petami rimskim starodobnikom, prav zato pa je vse v tej knjigi sprto z omiko in dobrim okusom. Vse se sprevača v barvito vragolijo. Vragolijo, kakršne je strogi Vitruvij obsojal.

Nebo ... danes je sinje. In na obzorju drema crkljivec Vezuv.

Od zunaj sivorjavozelen. Od znotraj rdečečrnorumen.

Razvaline znotraj mu žarijo. Krpe na površju zelenijo.

Vinske vitice. Zeleni & lila grozdi.

Iz njih bo nekoč nastal vezuvčan.

Bakhova najljubša gora Vezuv (tako je rekel sam, v pesmi, ki je nastala že po izbruhu: “Res ga pihneš, o vulkan, prežgal si mi najljubšo goro”).⁸

Zato sem ga imenovala “Crkljivec”.

Kadar ostaneš zapuščen ali preživiš kakšno drugo osebno katastrofo, po kateri je v tebi vse razdejano, tvoje notranje razvaline zažarijo. Po žalovanju pa se sesedejo v kup ogorkov in oglja, da le še slabotno brlijo. Iz teh ogorkov si lahko prerokuješ. Svojo sedanost lahko razbereš iz lastnega drobovja. In prihodnost? Ta pride pozneje.

Predstavlajte si razjarjeno bubo, ki se znajde v grozdni jagodi in odkrije, da je notri do pike tako zeleno, kot je pričakovala.

Ki z vsem bubastim telescem ve, da je v jagodi zeleno.

Ali kako je, če se znajdeš v šapah muzikaličnega tigra.

Dobrodošli torej v kaotičnem in kolofoktarskem kurbirskem mestecu.

Podatki o izvirniku:

Lundgren, Maja (2001): *Pompeji*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm. Str. 8–24.

⁸ Motiv Bakhove ljubezni do Vezuva se res pojavi že v antični poeziji; pesnik Marcial v epigramu 4.44 pravi, da je bil Vezuvov greben vinskemu bogu še ljubši od (mitičnih) nizajskih hribov, kjer je odraščal.

Obvestilo avtorjem

Prispevke in drugo korespondenco pošiljajte na naslov uredništva. Uredništvo ne sprejema prispevkov, ki so bili že objavljeni ali so istočasno poslani v objavo drugam. Nenaročenih rokopisov ne vračamo.

Izdajatelj revije se glede urejanja avtorskih razmerij ravna po veljavnem Zakonu o avtorskih in sorodnih pravicah. Za avtorsko delo, poslano za objavo v reviji, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, vse materialne avtorske pravice pa avtor prenese na izdajatelja. Avtor dovoljuje objavo svojega dela na spletni strani revije.

Prispevke pošljite po e-pošti, pisani naj bodo v programu Microsoft Word. Besedilo mora vsebovati naslov v slovenščini in angleščini, izvleček v slovenščini in angleščini (do 10 vrstic) in do 5 ključnih besed (v slovenščini in angleščini).

Prispevki naj ne presegajo 1 avtorske pole (30.000 znakov s presledki) vključno z vsemi opombami. Prispevki naj bodo razdeljeni na razdelke, ki so opremljeni z mednaslovi. V besedilu dosledno uporabljajte dvojne narekovaje pri navajanju naslovov člankov, citiranih besedah, tehničnih izrazih ipd., razen pri citatih znotraj citatov. Naslove knjig, periodike in tuje besede (npr. *a priori*, *oikos*, *kairos* ipd.) je treba pisati *ležeče*.

Opombe in reference se tiskajo kot opombe pod črto. V besedilu naj bodo opombe označene z dvignjenimi indeksi. V besedilu se sproti v opombi označujejo samo avtor, letnica oziroma avtor, letnica, številka strani. Popoln, po abecednem redu urejen bibliografski opis citiranih virov mora biti priložen na koncu poslanega prispevka. Citiranje v bibliografiji naj sledi spodnjemu zgledu:

1. Praprotnik, T. (2003): *Skupnost, identiteta in komunikacija v virtualnih skupnostih*, Ljubljana, ISH.
2. Grošel, N. (2010): "Ciceron in prerokovanje", v: Ciceron, M. T., *O prerokovanju*, ISH, Dialog z antiko, Ljubljana, 9–36.
3. Medica, K. (2013): "Humanistika : humanizem – antropološki pogled", *Monitor ISH*, XV/2, 233–242.

Vsi prispevki bodo poslani v kolegialno recenzijo. Avtorjem bomo poslali korekture, ki jih je treba pregledane vrniti v uredništvo v petih dneh.