
Etnolog
Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja
Letnik 23 (74), leto 2013
ISSN 0354-0316
UDK 39(497.4)(05)=163.6+=111U=133.1

Etnolog, I(1926/27), 1926 - XVII(1944), 1945 in
Slovenski etnograf, I(1948), 1948 - XXXIV(1988-90), 1991.

Od leta 1926 do leta 2013 je izšlo 74 letnikov
glasnika Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani.
From 1926 to 2013 74 volumes of the bulletin
of the Slovene Ethnographic Museum have been published.

ISSN 0354-0316

UDK 39(497.4)(05)=163.6+=111U=133.1

ETNOLOG

Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja

Bulletin of the Slovene Ethnographic Museum

Izhaja enkrat do dvakrat letno. Izdaja ga Slovenski etnografski muzej.
Published annually or semiannually by the Slovene Ethnographic Museum.

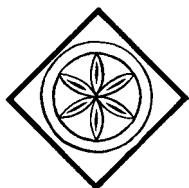
Urednika / Editors in Chief: mag. Ralf Čeplak Mencin, Mojca Račič
Uredniški odbor / Editorial Board: dr. Maja Godina Golija, dr. Irena Rožman,
dr. Rajko Muršič, mag. Tita Porenta, dr. Nena Židov.

Naročila in pojasnila na naslov / Information and subscriptions:
Slovenski etnografski muzej, Metelkova 2, 1000 Ljubljana, Slovenija.

tel.: 386 01/300 87 00

fax: 386 01/300 87 36

<http://www.etno-muzej.si>



GLASNIK SLOVENSKEGA ETNOGRAFSKEGA MUZEJA
BULLETIN OF THE SLOVENE ETHNOGRAPHIC MUSEUM

E·T·N·O·L·O·G

23/2013
LJUBLJANA 2013

Revija je indeksirana v Anthropological Index Online, Article@INIST,
dLib, Francis, MLA International Bibliography, DOAJ, ERIHC, Scopus.

Redakcija te številke je bila končana septembra 2013.

Za znanstveno vsebino svojega prispevka odgovarja vsak avtor sam.

Cena te številke je 20 EUR. V ceno je vključen DDV.

Tiskano s subvencijo Ministrstva za kulturo in Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije

VSEBINA

CONTENTS

UVODNA BESEDA	13	<i>PREFACE</i>
PRAZNIKI IN PRAZNOVANJA	25	<i>HOLIDAYS AND CELEBRATIONS</i>
Saša POLJAK ISTENIČ Družbeno ustvarjanje praznikov. Med dediščino, identiteto in trajnostnim razvojem 27		<i>The social construction of holidays. Between heritage, identity and sustainable development</i>
Marjeta PISK Praznovanja 'abrahama' in drugih okroglih obletnic 49		<i>'Seeing Abraham' and other jubilees</i>
Ralf ČEPLAK MENCIN Etnografski muzej – prostor praznovanja ranljivih skupin 65		<i>An ethnographic museum as a space for celebrating vulnerable groups</i>
Marija Mojca TERČELJ Kontinuiteta simbola. Obred rodovitnosti treh Devic iz Copoye v Mehiki 103		<i>The continuity of symbols. The fertility ritual of the Three Virgins of Copoya in Mexico</i>

<hr/>	
Miha POREDOŠ Fiesta de mamacha cocharcas. Darovanje in vzajemnost med marijanskim praznovanjem Device Kočarkanske v Sapallangi v Peruju 127	<i>Fiesta de mamacha cocharcas. Sacrifice and reciprocity during the Marian celebration of the Virgin of Cocharcas, Sapallanga, Peru</i>
Petra ŽIŠT Praznovanje raznolikosti in enotnosti na Reunionu. Prisotnost dveh diskurzov 153	<i>Celebrating diversity and unity on Reunion. The presence of two discourses</i>
Maja DOLINAR Pomen žrtvovanja živali. Praznovanje Eid-Al-Adha na primeru iz mesta Meknes v severnem Maroku 179	<i>The importance of sacrificing animals. Celebrating Eid-Al- Adha in the town of Meknes in north Morocco</i>
<hr/>	
DRUGI ZNANSTVENI ČLANKI	191 OTHER SCIENTIFIC ARTICLES
<hr/>	
Mirjam MILHARČIČ HLADNIK Aktualnost raziskovanja in proučevanja migrantskega dela žensk v kontekstu aleksandrinstva 193	<i>The topicality of researching and studying female migrant workers in the context of the “Alexandrian women”</i>
Gorazd MAKAROVIČ O pomenih besednih pozdravov 205	<i>On the meanings of verbal salutations</i>
Jakob FIŠER Muslimansko prebivalstvo Sandžaka. Primerjalna študija nacionalne identifikacije v Srbiji in Črni gori 237	<i>The Muslim population of Sandžak. A comparative study of national identification in Serbia and Montenegro</i>

Marko FRELIH,
Vesna PODRŽAJ
Pomen afriških palic
na primerih iz zbirke
Slovenskega etnografskega
muzeja
259

*The importance of African
stuffs, drawing on specimens
from the collection of the
Slovene ethnographic museum*

Nena ŽIDOV
Slovenski duhovniki –
homeopati v 19. in
na začetku 20. stoletja
279

*Slovene priests – homeopaths
in the 19th and early 20th
centuries*

7

SEM ŽE 90 LET

297

THE SEM: 90 YEARS!

Bojana ROGELJ ŠKAFAR
90 let Slovenskega
etnografskega muzeja.
Metamorfoze v času
in prostoru
301

*The Slovene Ethnographic
Museum celebrates its 90th
anniversary. Metamorphoses
in time and space*

Jubilejno leto 2013.
Celoletno praznovanje
90-letnice SEM
305

*The jubilee year 2013.
Celebrating the SEM's 90th
anniversary throughout the year*

Polona SKETELJ
Vrata. Prostorski in simbolni
prehodi življenja
308

*Doors. Spatial and symbolic
passageways of life*

Nina ZDRAVIČ POLIČ
Čas alikvotnih delcev
311

The time of aliquot parts

Ingrid SLAVEC GRADIŠNIK
Vrata, odprta svetu
in domu
314

*Doors, open to the world and
home*

Boris KUHAR
Mojih 25 let v muzeju
317

My 25 years at the museum

Inja SMERDEL
Nekaj zgodnjih spominskih
okruškov o naselitvi SEM
na Metelkovi
322

*Some early memories about
the SEM's move to Metelkova
Street.*

Vito HAZLER
Moja prva srečanja
s Slovenskim etnografskim
muzejem
325

*My first encounters with
the Slovene Ethnographic
Museum*

Marjetka GOLEŽ KAUČIČ
Ja, SEM in ni SEM!
330

Yes, the SEM and not the SEM!

Andreja BRANCELJ
BEDNARŠEK
Spomin na lepe čase
sodelovanja
332

*Memories of pleasant
cooperation*

Anja SEREC HODŽAR
Čudovito sožitje in
soustvarjanje
334

*Delightful coexistence and
joint work*

Vladimir BOCEV
Slovenski etnografski
muzej, prostor
za učenje, druženje
in sprostitvev
336

*The Slovene Ethnographic
Museum, a space for
education, getting together
and relaxation*

Klaus BEITL
Srečanja
338

Encounters

Margot SCHINDLER
Ljubljana–Dunaj in nazaj
341

Vienna – Ljubljana and retour.

Verena PERKO
Muzej smo ljudje
343

The people are the museum

Marjeta MIKUŽ
Slovenski etnografski muzej
med nominiranci za nagrado
EMYA 2013
346

*The Slovene Ethnographic
Museum among the museums
nominated for EMYA 2013*

9

ETNOMUZEJSKE STRANI 349

MUSEUM NEWS

Nadja VALENTINČIČ
FURLAN
Dvosmerna avdiovizualna
komunikacija na stalni
razstavi Slovenskega
etnografskega muzeja
Jaz, mi in drugi: podobe
mojega sveta
351

*Two-way audiovisual
communication in the
permanent exhibition of the
Slovene Ethnographic Museum
I, we and the others: images of
my world*

Razstave

Exhibitions

Andrej DULAR
Od domačega praga
do Jeruzalema. Občasna
razstava v Slovenskem
etnografskem muzeju
371

*From the doorstep to
Jerusalem. Occasional
exhibition at the Slovene
Ethnographic Museum*

Marko FRELIH.
Terra Sancta. Občasna
razstava v Muzeju krščanstva
na Slovenskem
379

*Terra Sancta. Occasional
exhibition at the Slovene
Museum of Christianity*

Janja ŽAGAR
Dve študentski razstavi
v SEM
383

*Two student exhibitions at
the SEM*

Tita PORENTA
Sinti skozi čas.
Gostujoča fotografska
razstava
389

*The Sinti through time.
A travelling photographic
exhibition*

10

Jana MLAKAR ADAMIČ
Decembrski trije.
Občasna razstava v
Zasavskem muzeju Trbovlje
395

*The December Three.
Occasional exhibition at the
Zasavje Museum in Trbovlje*

Nove pridobitve

New acquisitions

Miha ŠPIČEK
Digitalizacija
fotografske zbirke
Petra Nagliča
401

*The digitisation of the
photographic collection
of Peter Naglič*

Andrej DULAR
Mesarstvo skozi osebne
in obrtne dokumente
ljubljskega mesarja.
Josip Rozman – izdelovalec
kranjskih klobas med
svetovnjima vojnama
407

*The butcher trade in the
light of personal and trade
documents of a Ljubljana
butcher. Josip Rozman –
maker of Carniola sausages
between the two world wars.*

Poročila

Reports

Jana ROŠKER
Tisoč milj ločitve veže isti
svod neba. O knjigi Ralfa
Čeplaka Mencina V deželi
nebesnega zmaja
413

*A thousand miles apart are
linked by the same firmament.
On Ralf Čeplak Mencin's book
In the Celestial Dragon's Land*

Anja JERIN
Delo Koordinatorja varstva
žive kulturne dediščine
v letu 2013
421

*The activities of the Coordinator
for the protection of the intangible
cultural heritage in 2013*

Nadja VALENTINČIČ
FURLAN
Tematska pot
Na svoji zemlji
427

*The theme path
On our own land*

Nina ZDRAVIČ POLIČ
Razstava Orinoco,
dobitnica nagrade ICOM
Slovenija 2013
431

*The Orinoco exhibition
received the ICOM Slovenia
award for 2013*

Bojana ROGELJ ŠKAFAR
Srečanje
EEMDG
435

*European Ethnology Museum
Directors Group Meeting*

SEM v preteklem letu

The SEM in the past year

Nina ZDRAVIČ POLIČ,
Maja KOSTRIC
Razstavna dejavnost
SEM v letu 2012
439

*Exhibitions at the SEM in
2012*

Sonja KOGEJ RUS
Prireditve v SEM v letu 2012
453

Events at the SEM in 2012

Mojca RAČIČ
Bibliografija sodelavk in
sodelavcev SEM za leto 2012
475

*Bibliography of the SEM's
staff members in 2012.*

NAVODILA AVTORJEM 503

*INSTRUCTIONS FOR THE
AUTHORS*

AVTORJI 507

AUTHORS

UVODNA BESEDA

Ralf Čeplak Mencin, Mojca Račič

13

Slovenski etnografski muzej v letošnjem letu praznuje svojo 90-letnico delovanja. Praznovanju obletnice se pridružujemo tudi s praznično številko revije Etnolog. Praznična je že po svoji zunanosti, tokrat nekoliko bolj pisani, okrašeni z vzorci s predmetov iz zakladnice SEM.

Praznična je tudi zato, ker smo tematski del znanstvenih prispevkov namenili **praznikom in praznovanjem**. Tema je aktualna in zanimiva. Želeli smo razprave, ki obravnavajo praznike in praznovanja kot sodobne fenomene (na osebni, družinski, lokalni, državni in mednarodni ravni ter poustvarjene oblike praznovanj), kot tudi obravnave in izkušnje preteklosti na različnih področjih načina življenja v slovenskem in mednarodnem prostoru.

Cliford Geertz v svoji knjigi *The interpretation of Cultures* (1973) pravi "da ljudje praznujemo rojstne dni, človeštvo pa ne", saj je praznovanje tako staro kot človeštvo samo, oz. je konstitutivni del kulture. A ne praznujemo le dni posebnega pomena v življenju posameznika ali skupnosti, temveč tudi institucij – muzejev. Kot omenja *Slovenski etnološki leksikon* (2007), s tem poudarjamo *identiteto*.

Tematski del znanstvenih prispevkov uvede **Saša Poljak Istenič** v razpravi *Družbeno ustvarjanje praznikov: med dediščino, identiteto in trajnostnim razvojem*, ki se prek analize lokalnih praznikov na Jančah pri Ljubljani posveča procesom družbenega ustvarjanja praznikov in poustvarjanja tradicionalnih ritualnih praks na lokalni ravni. Na podeželju so prazniki večinoma povezani z nekdanjimi kmečkimi opravili, sadovi in menjavo letnih časov. Ritualne prakse, ki so nekdanj povezovale skupnost ali so imele magični pomen, v današnji poustvarjeni obliki, prazniku, postajajo kulturna dediščina, ki vpliva na občutja pripadnosti in povezovanje prebivalcev ter ima precejšen ekonomski učinek. Hkrati prazniki lahko spodbujajo kulturno ustvarjalnost, razvijajo ekološko zavest in podpirajo razvoj podeželja v skladu z načeli trajnostnega razvoja.

Članek **Marjete Pisk** *Praznovanja 'abrahama' in drugih okroglih obletnic* obravnava etiologijo razmaha praznovanj osebnih praznikov – predvsem petdesete in drugih okroglih obletnic rojstva – v zadnjih desetletjih 20. stoletja. Pri tem je posebne pozornosti deležna vloga personificiranega 'Abrahama' ter njena povezava s popestritvenim programom (narodno-)zabavnih zasedb. V nadaljevanju so izpostavljeni različni vidiki in pogledi na postavljanje rojstnodnevnih mlajev ter njihove tradicionalne vloge.

Prispevek **Ralfa Čeplaka Mencina** *Etnografski muzej – prostor praznovanja ranljivih skupin* obravnava (etnografske) muzeje, ki se v zadnjih tridesetih letih reorganizirajo oziroma preoblikujejo v institucije, ki svoj prostor odpirajo različnim javnostim ter družbenim in političnim problemom. Na te spremembe vplivajo kritične analize družbe, aktivisti za človekove pravice, vse večja finančna kriza, demokratizacija ter številni konkurenčni mediji in ustanove. Alternativna oblika muzejskega dela so festivali – praznovanja, ki predstavljajo privlačen način komunikacije muzeja s publiko na različnih ravneh, zapostavljenim ustvarjalcem pa omogočajo aktivno vlogo v načrtovanju in realizaciji raznolike muzejske ponudbe, ki se lahko istočasno odvija na različnih lokacijah.

Marija Mojca Terčelj nas v prispevku *Kontinuiteta simbola – Obred rodovitnosti treh Devic iz Copoye v Mehiki* preseli prek Atlantskega oceana v drug kulturni prostor, ki skozi zgodovinsko prizmo ekonomskih in političnih sprememb kaže na dejstvo zgodovinske dinamike in univerzalnosti simbolike. Praznovanje treh Devic iz Copoye je zgodovinsko vezano na kolonialno institucijo staroselskih bratovščin (*cofradías índias*) Nove Španije, sistem njenih verskih služb (*el sistema de los cargos religiosos*) in marijanski kult. V njem se vidno zrcalijo tudi sestavine predhodne institucije *cowiná* in obredja rodovitnosti. Praznovanje se danes nadaljuje v sodobni instituciji majordomije iz Tuxtla Gutiérreza in priča o simbolni kontinuiteti in socialno-religiozni prilagodljivosti lokalnega staroselskega prebivalstva Soke na mnogotere ekonomske, politične in socialne spremembe.

Tudi **Miha Poredoš** v svojem članku *Fiesta de Mamacha Cocharcas: Darovanje in vzajemnost med marijanskim praznovanjem Device Kočarkanske v Sapallangi v Peruju* ostaja na drugi strani oceana. Praznovanje vaške zaščitnice Device Kočarkanske v Sapallangi predstavlja najpomembnejše dni koledarskega leta v vasi in se je iz Bolivije preko trgovskih poti preneslo v Peru. Nadomestilo je predkolonialno spomladansko praznovanje boginje plodnosti *Coya Raymi*. Prebivalci vasi z različnimi zadolžitvami med praznovanjem skrbijo za ohranjanje in obnavljanje vzajemnosti med Devico in skupnostjo. Uspešno sodelovanje pri praznovanju krepí vezi med posamezniki in skupnostjo, ustvarja in potrjuje njihove družbene statuse in etnično identiteto. Pri tem je nujno potrebna distribucija bogastva in obilja, ki se najbolj vidno manifestira skozi folklorne plesе. Ta način darovanja in češčenja Device Marije omogoči nov cikel akumuliranja materialnega bogastva, ustvarja občutek vzajemnosti in povezanosti ter ohranja in obnavlja kolektivni spomin skupnosti.

Petra Žišt nas v prispevku *Praznovanje raznolikosti in enotnosti na Reunionu – Prisotnost dveh diskurzov* popelje v družbeni prostor Reuniona, otoka v Indijskem oceanu, ki je danes francoski departma in regija in se je oblikoval ob številnih migracijskih valovih iz Afrike, Azije in Evrope, ki so v družbeno-zgodovinskem kontekstu francoskega kolonializma združevali ljudi različnih kulturnih in družbenih okolij. Vsi ti pojavi interakcij med različnimi skupinami, akulturacije, sposojanj, prilagajanj in zavračanj so v okviru kolonialne družbe porodili kreolsko družbo. Danes smo priča dvema različnima identitetnima diskurzoma: prvi se opira na zgodovino in različne izvore prebivalstva ter temelji na kulturni pluralnosti ali multikulturalizmu, drugi pa je diskurz o kreolskosti, ki služi združevalno v odnosu do vseh Nereuniončanov in velja kot sinonim za reunionsko. Ta namreč skuša posplošiti identitetno vprašanje na otoku na celotno prebivalstvo. Kaže se v opredeljevanju “kreolskega” jezika, glasbe, hrane ipd. pa tudi v uvedbi novih praznikov, ustanavljanju muzejev in programih kulturne

politike. Ob teh dveh diskurzih ali identitetnih pozicijah je običajno prisoten še star kolonialni diskurz, ki prek asimilacijskih modelov potiska v ospredje francoskost.

Maja Dolinar v svojem prispevku *Pomen žrtvovanja živali: praznovanje Eid-Al-Adha na primeru iz mesta Meknes v severnem Maroku* obravnava arabski prostor. Eid-Al-Adha ali nam bolj znano poimenovanje kurban bajram je muslimanski praznik, ki se praznuje ob koncu vsakoletnega romanja (hadž) v Meko. Obeležuje Abrahamovo pripravljenost žrtvovati svojega prvorojenega sina Ismaila kot izraz pripadnosti bogu, kar muslimani obeležujejo z molitvami in obrednim žrtvovanjem živali, zato se imenuje tudi praznik žrtvovanja. Prispevek je sestavljen iz etnografskega opisa doživljanja praznika pri maroški družini in izpostavlja pomen žrtvovanja živali za muslimane v sodobnem Maroku.

Drugi del znanstvenih člankov pa so raznoliki prispevki, ki kažejo na izjemno široko polje, ki ga obravnava etnologija – kulturna antropologija.

Mirjam Milharčič Hladnik v razpravi *Aktualnost raziskovanja in proučevanja migrantskega dela žensk v kontekstu aleksandrinstva* (razprava ob knjigi Daše Koprivec *Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev*) oriše kontekst aktualnega raziskovanja ženskih migracij in skrbstvenega dela kot novodobnega fenomena razvitih družb, kjer naj bi po splošnih pričakovanjih že pred časom izginil. Knjigo Daše Koprivec o aleksandrinkah umesti v širši evropski in globalni trend raziskovanja, ki razkriva pretekle in sodobne oblike ženskega plačanega skrbstvenega dela. Delo in s tem povezana migracija žensk sta bila vedno vraščena v družbeno predpisano normativiko spolnih vlog in posledično v nacionalno imaginacijo. Kot dokazuje avtorica, je prav zato aleksandrinstvo v Sloveniji posebej aktualna tema. Pomembne pa so tudi subjektivne izkušnje žensk migrantk in njihovih potomcev, ki jih končno naredijo slišne prav takšne raziskave, kot jo je objavila Daša Koprivec.

Gorazd Makarovič v razpravi *O pomenih besednih pozdravov* obravnava pojem, funkcionalnosti, vrste in pomene besednih pozdravov v različnih družbah in na Slovenskem. Pozdravi so zelo stare, najbolj vsakdanje in frekventirane kulturne prvine, ki imajo v različnih družbah in časih lahko različne, čeprav skoraj vedno pozitivno naravnane pomene. Njihova temeljna družbena funkcija je ustaljevanje dobrih medčloveških odnosov; nasprotje pozdravov so zmerljivke in žaljivke. Besedni pozdravi so najštevilnejši, mnogo več jih je kot jezikov in njihovih sprememb. Besedni pozdravi so dostikrat prenašani ali posredovani v pisnih sporočilih. Načini in vrste pozdravov in odzdravov izražajo družbeni odnos pozdravljalca in pozdravljenca, nekateri pozdravi poudarjeno izražajo pripadnost politični, nazorski, verski, poklicni, društveni ali drugi formalni ali neformalni skupnosti, stanu, okolju ali gibanju. Pozdravi na Slovenskem so kulturne različice in inačice evropske kulture.

Članek **Jakoba Fišerja** *Muslimansko prebivalstvo Sandžaka: primerjalna študija nacionalne identifikacije v Srbiji in Črni gori* obravnava vprašanje nacionalne identifikacije pri muslimanskem prebivalstvu v Sandžaku. Osredotoča se na primerjalno analizo tovrstne identifikacije med prebivalstvom v srbskem in črnogorskem delu te regije. Osrednji del analize temelji na rezultatih terenske raziskave v Sandžaku, ki je bila izvedena med marcem in majem 2012. V tej analizi so bile razlike med državama jasno zaznane, zato v drugem delu članka sledi poskus njihove teoretske razlage. Na ta način je vprašanje nacionalnih identitet v Sandžaku obravnavano tudi znotraj širše tematike razvoja nacionalnih identitet nasploh.

V članku **Marka Freliha** in **Vesne Podržaj** *Pomen afriških palic na primerih iz zbirke Slovenskega etnografskega muzeja* je predstavljenih šest do sedaj

neobjavljenih palic iz afriške zbirke Slovenskega etnografskega muzeja. Prispevek je osredotočen predvsem na dogonske obredne palice iz Malija. Članek obravnava pojav in razvoj palic vse od starega Egipta, Mezopotamije, Etrurije, Grčije pa do zgodnjekrščanske Irske ter medkulturno povezavo s palicami iz afriške zbirke Slovenskega etnografskega muzeja. Raziskava je bila narejena na podlagi zapisov, ikonografije in arheoloških najdb. Preučevanje tovrstnih palic je pomembno, saj so imele v starih kulturah, ponekod v Afriki vse do danes, družbeno in versko vlogo, v Evropi pa so pozabljene, z izjemo uporabe v krščanskih obredih in ob kronanju monarhov.

V članku **Nene Židov Slovenski duhovniki – homeopati v 19. in na začetku 20. stoletja** pa so predstavljeni slovenski duhovniki, ki so se v 19. in na začetku 20. stoletja ukvarjali s homeopatijo. Njihovo delovanje je bilo zelo pomembno predvsem na podeželju, kjer je bilo premalo zdravnikov, pa še ti so bili za kmečko prebivalstvo preveč oddaljeni in predragi, medtem ko so duhovniki zdravili brezplačno. Za lajšanje lastnih tegob kot tudi za zdravljenje domorodnih ljudstev so s pridom uporabljali homeopatijo tudi nekateri slovenski misijonarji.

Letošnje praznično leto smo še dodatno obeležili s posebnim sklopom **SEM že 90 let**. Uvede ga direktorica SEM **Bojana Rogelj Škafar**, ki najprej oriše zgodovino delovanja našega muzeja in njegovo usmeritev v prihodnje, predvsem pa predstavi izzive, s katerimi se soočamo kot sodobna muzejska ustanova v današnjem času. Sledi kratek izbor najpomembnejših dogodkov, s katerimi smo čez vse leto delovno slavili našo obletnico. Dva sta še posebej zaznamovala jubilejno leto 2013: osrednja letošnja razstava SEM kustosinje **Polone Sketelj Vrata: prostorski in simbolni prehodi**, ki jo je francoski etnolog Pascal Dibie (Ethnologie de la porte) označil kot edinstveno na svetu, in umetniški film Mihe Vipotnika **Čas alikvotnih delcev**. Praznični dodatek zaključujemo z malo drugačno podobo dogajanja v muzeju nekoč in danes – s kratkimi zapisi, utrinki, spomini in kritičnimi razmišljanji kolegic etnologin in kolegov etnologov ter drugih strokovnjakinj in strokovnjakov, ki so bili ali so še tako ali drugače povezani z delovanjem našega muzeja. Našemu vabilu so se odzvali **Ingrid Slavec Gradišnik, Boris Kuhar, Inja Smerdel, Vito Hazler, Marjetka Golež Kaučič, Andreja Brancelj Bednaršek, Anja Serec Hodžar, Vladimir Bocev, Klaus Beitl, Margot Schindler, Verena Perko** in **Marjeta Mikuš**.

Tudi letošnje **Etnomuzejske** strani so na nek način praznične, saj enako kot v predhodnih letih odsevajo pestro dogajanje v našem muzeju in v nekaterih drugih slovenskih muzejih. **Nadja Valentinčič Furlan** izčrpno ovrednoti dvosmerno komunikacijo na stalni razstavi SEM *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta*, ki jo omogoča in sproža avdiovizualno gradivo. **Andrej Dular** in **Marko Frelj** predstavita dve razstavi, ki sta skoraj sočasno nastali na dveh različnih lokacijah na osnovi gradiva iz fotografske zapuščine Petra Nagliča. **Janja Žagar** pa oriše še dve izmed številnih študentskih razstav, ki nastajajo v sodelovanju s SEM. **Tita Porenta** piše o fotografski razstavi o Sintih Mestnega muzeja Radovljica, ki je gostovala tudi v SEM, **Jana Mlakar Adamič** iz Zasavskega muzeja Trbovlje pa o razstavi *Decembrski trije*, ki se vsebinsko lepo vključuje v

praznično številko Etnologa. **Miha Špiček**, soavtor razstave o Petru Nagliču, se s predstavitvijo digitalizacije Nagličevega fotografskega gradiva navezuje na prispevek Andreja Dularja o sami razstavi. Drugi prispevek v zvezi z novimi pridobitvami SEM je članek **Andreja Dularja** o donaciji družine mesarja Josipa Rozmana iz Ljubljane. V podrazdelku *Poročila* **Jana Rošker** osvetli pomen monografije Ralfa Čeplaka Mencina *V deželi nebesnega zmaja: 350 let stikov s Kitajsko* za slovenski in mednarodni prostor, **Anja Jerin** poroča o delu Koordinatorja varstva žive kulturne dediščine, **Nadja Valentinčič Furlan** o projektu *Tematska pot Na svoji zemlji*, **Nina Zdravič Polič** o podelitvi nagrade ICOM Slovenija za mednarodno prepoznavne projekte za razstavo *Orinoco*, **Bojana Rogelj Škafar** pa kot gostiteljica o letošnjem srečanju direktorjev evropskih etnografskih muzejev. Etnomuzejske strani zaključujejo trije prispevki, ki zaokrožujejo pestro dogajanje v SEM v preteklem letu s pregledom razstav in ostalih dogodkov ter z bogato bibliografsko bero sodelavk in sodelavcev SEM.

17

Upamo, da smo uspeli s to številko Etnologa pričarati vsaj del prazničnega vzdušja, v katerem je potekalo naše celoletno delo in praznovanje na Metelkovi 2 v Ljubljani. Naša vrata ostajajo odprta na stežaj še naprej vsem obiskovalcem pa tudi vsem dobrim, ustvarjalnim in plemenitim idejam. Enaka odprtost velja tudi za prihodnje številke naše revije.



PREFACE

Ralf Čeplak Mencin, Mojca Račič

19

The Slovene Ethnographic Museum celebrates its 90th anniversary this year. Etnolog joins the celebrations with this festive volume. For this occasion, its cover is festive and colourful too, adorned with designs from objects from the SEM's treasures.

It is additionally festive because its theme section is dedicated to **holidays and celebrations**, a topical and interesting theme. We invited articles on holidays and celebrations as modern phenomena (at the personal, family, local, national, and international levels, and as recreated forms of celebrations), as well as discussions and experiences from the past from various areas of the way of living in Slovenia and abroad.

In his book *The interpretation of Cultures* (1973) Clifford Geertz writes that “people celebrate birthdays, but mankind doesn't”, because celebrations are as old as mankind itself and are a constituent part of culture. We do not celebrate only anniversaries of special meaning in the life of individuals or communities, but also those of institutions - museums. The Slovene Ethnological Lexicon (2007) states that we do so to emphasise *identity*.

The theme section of scientific articles starts with *The social construction of holidays: between heritage, identity and sustainable development* by **Saša Poljak Istenič**. The article is dedicated to the process of the social construction of holidays and the performance of traditional ritual practices at the local level by means of an analysis of local holidays in Janče near Ljubljana. In the countryside holidays are usually connected with past agricultural tasks, crops, or the changing seasons. Ritual practices used to unite a community or had a magical meaning, but in their present form of performance they turn into cultural heritage, influencing people's feelings of affiliation and bonding the inhabitants, but also have considerable economic effects. At the same time, holidays may stimulate cultural creativity, develop ecological consciousness, and support the development of the countryside in line with the of sustainable development.

Marjeta Pisk's article '*Seeing Abraham*' and other jubilees addresses the etiology of the proliferation of celebrating personal anniversaries – especially fiftieth birthdays and other jubilees – in the last decades of the 20th century. Special attention is dedicated to the role of a personified “Abraham” and its connections with the entertainment programs of folk-pop music. The article further describes different aspects and views of setting up jubilee maypoles and their traditional roles.

In *An ethnographic museum as a space for celebrating vulnerable groups* **Ralf Čeplak Mencin** addresses (ethnographic) museums, which in the past thirty years

have reorganised themselves and turned into institutions opening their premises to a variety of publics and social and political problems. These changes have been influenced by critical analyses of society, activists for human rights, the worsening financial crisis, democratisation, and numerous competing media and institutions. Festivals are an alternative form of museum activities. They are an attractive way of communicating with the public at different levels, while enabling disadvantaged creative people to play an active part in planning and realising various museum events, which can take place simultaneously at different locations.

With her article *The continuity of symbols – The fertility ritual of the Three Virgins of Copoya in Mexico* **Marija Mojca Terčelj** takes us across the Atlantic Ocean to a quite different cultural area. The article draws attention to the fact of historical dynamics and the universality of symbols. The feast of the Three Virgins of Copoya is historically connected with the colonial institution of indigenous brotherhoods (*cofradías indias*) of New Spain, the system of its religious posts (*el sistema de los cargos religiosos*), and the Marian cult. It also reflects elements of the previous institution of the *cowiná* (extended family) and fertility rites. The celebration nowadays continues in the modern institution of *mayordomía* (stewardship) of Tuxtla Gutiérrez and witnesses to symbolic continuity and the social and religious adaptability of the local Zoque indigenous population and the many economic, political and social changes.

Together with **Miha Poredoš** and his article *Fiesta de Mamacha Cocharcas: Sacrifice and reciprocity during the Marian celebration of the Virgin of Cocharcas, Sapallanga, Peru*, we remain at the other side of the ocean. The feast of the Virgin of Cocharcas, patron saint of Sapallanga, is one of the most important days of the calendar year, which spread from Bolivia to Peru by way of trade routes. It replaced the pre-Hispanic spring festival of the fertility goddess *Coya Raymi*. The inhabitants of the village perform a variety of tasks during the feast to preserve and reaffirm the reciprocity between the Virgin and the community. Successful collaboration in the feast strengthens the ties between the individuals and the community, establishes and confirms their social status and ethnic identity. This requires riches and affluence to be distributed as is manifested through the folklore dances. This way of sacrificing to and worshipping Our Lady enables a new cycle of accumulating material wealth, creates a feeling of reciprocity and preserves and reaffirms the community's collective memory..

Celebrating diversity and unity on Reunion – The presence of two discourses by **Petra Žišt** takes us to the social space of Reunion, an island in the Indian Ocean that is today a French department and region, formed in the course of many migration waves from Africa, Asia, and Europe; in the social and historical context of French colonialism they brought together people from very different cultural and social environments. All these phenomena of interaction between different groups, acculturation, borrowing, adaptation, and rejection gave birth to a Creole society within the colonial society. Today we witness two different identity discourses: the first draws on the history and different origins of the population and is based on cultural plurality or multiculturalism, while the second is the discourse on the Creole identity, which serves to unite people in relation to all non-Reunionians, and is considered a synonym for Reunionian. This discourse indeed tries to generalise the identity issue on the island across the entire population. It shows in the definitions of the “Creole” language, music, food, etc., but also in the introduction of new holidays,

the foundation of museums, and cultural policy programmes. Alongside these two discourses or identity positions, the old colonial discourse also survives and through assimilation models pushes the French identity to the foreground.

Maja Dolinar's article *The importance of sacrificing animals: celebrating Eid-Al-Adha in the town of Meknes in north Morocco* deals with the Arab cultural area. Eid-Al-Adha, or to use the in Slovenia more familiar name Kurban Bayram, is a Muslim holiday celebrated at the end of the annual *Hajj* - the pilgrimage to Mecca. The feast is a reminder of Abraham's willingness to sacrifice his first-born son Ismail as an act of submission to god. Muslims honour this day with prayers and religious sacrifices of animals, and it is therefore also called the "feast of the sacrifice". The article is based on an ethnographic description of celebrating the holiday with a Moroccan family and reveals the meaning of religious sacrifice of animals to Muslims in contemporary Morocco.

21

The second section of scientific articles consists of a variety of papers that are indicative of the vast range of themes studied by ethnology and cultural anthropology

In her article *The topicality of researching and studying female migrant workers in the context of the "Alexandrian women"* (a discussion on the book *Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev* by Daša Koprivec) **Mirjam Milharčič Hladnik** describes the context of research into women's migrations and care work as a contemporary phenomenon of the developed world, where it was supposed to have disappeared long ago. It places the book about the "Alexandrian women" by Daša Koprivec in a wider European and global research trend, presenting historical and contemporary forms of women's paid care work. Work and the migration of women connected to it have always been embedded in normative, socially prescribed gender roles, and as a result in the national imagination. As the text shows, the (past) migration of women to Alexandria is therefore once more an important social topic in Slovenia. Equally important are the subjective experiences of the women migrants and their descendants, which are now finally heard thanks to researches and books like the present one by Daša Koprivec.

In *On the meanings of verbal salutations* **Gorazd Makarovič** addresses the concept, functionality, types, and meanings of verbal salutations in different societies and Slovenia. Salutations or greetings are very old, among the most ordinary and most frequently used cultural elements, which have different meanings in different societies and periods, but they nearly always have positively meant meanings. Their basic social function is to consolidate good interpersonal relations; the opposite of salutations are curses and insults. There are nearly uncountable salutations, many more than there are languages and their changes.

Verbal salutations are often sent or conveyed in written messages. The ways and types of salutations and responses to them reflect the social relationship between the saluting person and the saluted one, while some greetings emphasise affiliation to a political, ideological, religious, occupational, societal, or other formal or informal community, class, environment or movement. The salutations in Slovenia are cultural versions and varieties of European culture.

The Muslim population of Sandžak: a comparative study of national identification in Serbia and Montenegro by **Jakob Fišer** addresses the issue of national identification among the Muslim population of Sandžak. It focuses on a comparative analysis of such identification among the inhabitants of the Serbian and Montenegrin parts of the region. The core of this analysis derives from the results of a field research

in Sandžak carried out between March and May 2012. In this analysis we clearly observed differences between the two countries, and the second part of the article therefore attempts to theoretically explain them. In doing so the issue of national identity in Sandžak is treated as part of the wider issues of the development of national identities in general.

Marko Frelj and **Vesna Podržaj** present six to date unpublished staffs from the African Collection of the Slovene Ethnographic Museum in their article *The importance of African staffs, drawing on specimens from the collection of the Slovene ethnographic museum*. Its main focus is on the ritual staffs of the Dogon from Mali. The article describes the phenomenon and development of staffs from ancient Egypt, Mesopotamia, Etruria, and Greece to Early Christian Ireland, and the intercultural connections with the staffs from the African Collection of the Slovene Ethnographic Museum. The research was carried out on the basis of records, iconography, and archaeological finds. The study of such staffs is important because they had a social and religious role in ancient cultures, in some places in Africa even to the present day, while they have become forgotten in Europe, with the exception of their use in Christian rituals and the coronation of monarchs.

The article *Slovene priests-homeopaths in the 19th and early 20th centuries* by **Nena Židov** presents Slovene priests who engaged in homeopathy in the 19th and early 20th centuries. Their activities were very important, especially in the countryside, where there was a lack of physicians and they were often too remote or expensive for the peasant population, while the priests treated them for free. Some Slovene missionaries also turned to homeopathy to relieve their own health problems, as well as to treat indigenous peoples

This festive year is additionally marked with a special section entitled ***The SEM celebrates its 90th anniversary***. It is introduced by the museum's director **Bojana Rogelj Škafar**, who first describes the history of the museum's operation and its future orientations, but especially outlines the challenges facing the museum as a modern institution in the present times. This introduction is followed by a selection of the most important events celebrating the anniversary in the course of the year. Two in particular marked the jubilee year 2013: this year's central exhibition *Doors: spatial and symbolic passageways of life* by the museum's curator **Polona Sketelj**, which the French ethnologist Pascal Dibie (Ethnologie de la porte) qualified as unique in the world, and the art film *The time of aliquot particles* by **Miha Vipotnik**. The festive supplement concludes with a somewhat different view of the workings of the museum in the past and present – including short notes, flashes, memories, and critical reflections from fellow ethnologists and other experts, who were or continue to be connected with the SEM in one way or another. The following people responded to our invitation; **Ingrid Slavec Gradišnik, Boris Kuhar, Inja Smerdel, Vito Hazler, Marjetka Golež Kaučič, Andreja Brancelj Bednaršek, Anja Serec Hodžar, Vladimir Bocev, Klaus Beidl, Margot Schindl, Verena Perko** and **Marjeta Mikuš**.

In some way, this year's ***Museum News*** is festive as well as it once more reflects the great variety of events in our museum and some other Slovene museums. **Nadja Valentinčič Furlan** has written an exhaustive review of the two-way communication in the permanent exhibition of the SEM I, *we and the others: images of my world*, enabled and triggered by the audiovisual material. **Andrej Dular** and

Marko Frelj present two exhibitions based on the photographic legacy of Peter Naglič, staged at two different locations and almost simultaneously. **Janja Žagar** describes two of the many student exhibitions staged in collaboration with the SEM. **Tita Porenta** writes about the photographic exhibition on the Sinti in the Radovljica Municipal Museum, which was also hosted by the SEM. **Jana Mlakar Adamič** from the Zasavje Museum in Trbovlje writes about the exhibition *The December Three*, whose contents are well in line with this festive volume of *Etnolog*. **Miha Špiček**, co-curator of the exhibition on Peter Naglič, writes on the digitisation of Naglič's photographic material, while **Andrej Dular** reviews the exhibition. Another article by **Andrej Dular**, related to a new acquisition, addresses the donation of the family of butcher Josip Rozman from Ljubljana. In the sub-section *Reports* **Jana Rožker** sheds light on the importance of Ralf Čeplak Mencin's monograph *In the Celestial Dragon's Land: 350 Years of Slovenian Chinese Encounters* to Slovenia and globally. **Anja Jerin** reports on the activities of the Coordinator of the protection of the living cultural heritage in 2013, **Nadja Valentinčič Furlan** on the project *The theme path "On our own land"*, **Nina Zdravič Polič** on the ICOM Slovenia 2013 award for internationally outstanding projects given to the *Orinoco* exhibition, and **Bojana Rogelj Škafar** on this year's meeting of directors of European ethnographic museums, hosted by the SEM. *Museum News* concludes with three contributions that round up the varied events in the SEM in the past year with a survey of the exhibitions and other events, and an extensive bibliography of the SEM's staff members.

We sincerely hope that this volume of *Etnolog* reflects at least part of the festive mood that accompanied our work at Metelkova street in Ljubljana throughout the year. The SEM's doors will remain wide open to all visitors, and to all good, creative, and noble ideas, in the future. And the same is true of the next volume of our bulletin.

PRAZNIKI IN PRAZNOVANJA
HOLIDAYS AND CELEBRATIONS

DRUŽBENO USTVARJANJE PRAZNIKOV

Med dediščino, identiteto in trajnostnim razvojem

Saša Poljak Istenič

27

IZVLEČEK

Prispevek se prek analize lokalnih praznikov na Jančah posveča procesom družbenega ustvarjanja praznikov in poustvarjanja tradicionalnih ritualnih praks na lokalni ravni. Na podeželju so prazniki večinoma povezani z nekdanjimi kmečkimi opravili, sadovi in menjavo letnih časov. Ritualne prakse, ki so nekdanj povezovale skupnost ali so imele magični pomen, v današnji poustvarjeni obliki, prazniku, postajajo kulturna dediščina, ki vpliva na občutja pripadnosti in povezovanje prebivalcev ter ima precejšen ekonomski učinek. Hkrati prazniki lahko spodbujajo kulturno ustvarjalnost, razvijajo ekološko zavest ter podpirajo razvoj podeželja v skladu z načeli trajnostnega razvoja.

Ključne besede: lokalni prazniki, podeželje, dediščina, ritualne prakse, trajnostni razvoj

ABSTRACT

The article uses an analysis of local festivals in Janče to address the processes of the social construction of holidays and the performance of traditional ritual practices at the local level. Festivals in the countryside are usually connected with past agricultural tasks, crops, or the changing seasons. Ritual practices used to unite a community or had a magical meaning, but in their present form of performance they become cultural heritage which influences people's feelings of affiliation, connects the inhabitants and also has considerable economic effects. At the same time, festivals may stimulate cultural creativity, develop ecological consciousness, and support the development of the countryside in line with the principles of sustainable development.

Keywords: Local festivals, countryside, heritage, ritual practices, sustainable development

Uvod

“Tradicionalna kostanjeva bera je tudi letos na Janče pritegnila veliko ljudi, ki so si lahko v izobilju privoščili pečenega kostanja. Kostanjeve in jagodne nedelje na Jančah so nekaj posebnega, saj tamkajšnja prireditelji nudijo obilo zabave na širokih travnikih in stojnic, založenih z bogatim izborom vsakovrstnih potic, piškotov, sadnih zavitkov, kruhov, krofov, tort, sokov in s kopicico drugih dobrot. Otroci so si ob njih lahko napasli oči, tudi cena izdelkov ni bila pretirana. Za odrasle je bilo poskrbljeno zlasti z okusnimi domačimi likerji, žganji in raznimi napitki. Tamkajšnje hribovje in vse, kar se je dogajalo, je bila ena sama igra razigranih

ljudi, pa tudi otrok, ki so si po mili volji dali duška ob zabavi in srečevanju z znanci. Tudi glasba in umetniki so zabavali otroke in odrasle ter njihove vsakovrstne skrbi preložili na jutrišnji dan. Številne obiskovalce je pritegnila tudi širša okolica /.../ Tudi zaradi tega so jagodne in kostanjeve nedelje na Jančah, ki nudijo veliko zabave, sprositve in razvedrila, vse bolj obiskane.” (Svetek 2005)

28

Opis enega od lokalnih praznikov – oz. nedelj, dni, festivalov ali kako drugače poimenovanih posebnih dni v letu (pogosto pa tudi označenih zgolj z imenom “prireditve”) – razkriva vsebino številnih lokalnih praznovanj, ki se vsaj od 80. let 20. stoletja pojavljajo na Slovenskem. Podobno je zaznati tudi v Evropi, kjer se je revitalizacija nekdanjih tradicionalnih (ljudskih) in krajevno specifičnih, pa tudi nastajanje novih javnih praznovanj v skorajda neverjetnem obsegu na splošno začela že kako desetletje prej. Vzroke za to lahko iščemo v splošni demokratizaciji, ki je legitimizirala dotlej pogosto zatirana javna praznovanja (predvsem na vzhodu); v industrializaciji, ki je zaradi negativnih okoljskih učinkov vplivala na prevrednotenje “tradicionalnega”, pogosto ruralnega načina življenja, vključno z njegovimi prazničnimi praksami; v presežku finančnih sredstev v obdobju miru, ki so se lahko uporabila za zadovoljevanje regionalnih ali lokalnih interesov, torej tudi za javna praznovanja; v množičnem turizmu, ki je ustvaril kategorijo zunanjih opazovalcev (občinstvo “drugih”); in naposled v povečani pozornosti medijev, ki so vse pogosteje ozaveščali ljudi o performativnih aspektih njihovih praks (prim. Boissevain 1992).

Prispevek se na podlagi študije primera – lokalnih praznikov na Jančah, vasi na najvišjem vrhu v Mestni občini Ljubljana – posveča procesom ustvarjanja praznikov in poustvarjanja ritualnih praks na lokalni ravni, ki jih družbene skupine in skupnosti postavljajo v kontekst tradicije in preteklosti svojega kraja. Prav tradicija je danes pogosto pomembna referenčna točka občutenja in izražanja identitete posameznika in skupnosti ter njune pripadnosti. Poudarjanje in oživljanje tradicije, tj. preteklih kulturnih praks in skrbi za kulturno dediščino, lahko vidimo tudi kot širši fenomen razcveta oz. poudarjanja lokalnih (ali regionalnih, etničnih, nacionalnih idr.) značilnosti, ki se na eni strani zoperstavljajo globalizacijskim procesom, hkrati pa krepijo in poudarjajo lokalno (ali kakšno drugačno skupnostno) zavest na podlagi prepričanja o pomenu kulturnih “korenin”. Osredotočamo se na podeželsko območje, kjer so prazniki večinoma povezani z nekdanjimi kmečkimi opravili, sadovi in menjavo letnih časov, nekaj pa jih lahko označimo tudi kot “novodobne oblike žegnanj” (Peršič 2003: 53). Ritualne prakse, ki so nekdaj povezovale skupnost (t. i. šege ob delu) ali so imele magični pomen, v današnji poustvarjeni (oz. uprizorjeni) obliki – “prazniku” – postajajo kulturna dediščina, ki sicer še vpliva na občutja pripadnosti in povezovanje prebivalcev, hkrati pa je vse bolj kulturna dobrina z velikim ekonomskim učinkom.

Razgled po slovenski »tradicionalni« praznični pokrajini

Povečanje števila lokalnih praznovanj na Slovenskem sovпада z “razcvetom življenja tradicije” in njeno nezavedno ali zavestno rabo za oblikovanje različnih identitet. Vse večje zanimanje za kulturno dediščino, ki je vplivalo na intenzivnejši

razvoj praznovanj, temelječih na dediščini, in s tem tudi t. i. dediščinskega turizma, lahko povežemo tudi s prizadevanji za osamosvojitve nekdanjih jugoslovanskih republik v 80. letih prejšnjega stoletja. Nekatera takšna praznovanja so prerasla celo v simbol območja. Eden najbolj znanih praznikov na Slovenskem, ki je svojo privlačnost gradil na t. i. ljudski kulturi, je bil zagotovo *Kmečka ohcet v Ljubljani*, na kateri se je med letoma 1965 in 1990 “po starih šegah in navadah” poročilo čez tristo parov iz večine evropskih držav, Amerike, Afrike in Azije – tudi po 24 parov naenkrat – in se je najbolj “razbohotila” ravno sredi 80. let: o posamičnem festivalu je poročalo več kot sto novinarjev, več tujih kot domačih; v svatovskem sprevodu je sodelovalo do 3000 ljudi v t. i. narodnih nošah; številni turistični in gostinski delavci, politični funkcionarji (državni, republiški, občinski, lokalni), strokovnjaki in ljubiteljski delavci pa so skrbeli za nemoten potek festivala, ki je s posameznimi dogodki segal čez meje Ljubljane, v vse slovenske pokrajine, z odmevnostjo pa tudi na druge celine (več gl. Poljak Istenič 2005).

T. i. kmečke ohceti niso povojni fenomen, pač pa so jih prirejali že na folklornih festivalih med obema vojnama, torej v obdobju, kamor sicer sodijo začetki nekaterih še danes priljubljenih kmečkih praznikov, npr. *Kravjega bala* v Bohinju. Na podlagi praznovanja v poklon planšarjem, ki so jeseni prignali svojo živino v dolino, so se domačini sredi 20. let prejšnjega stoletja domislili, da bi se ob koncu turistične sezone planšarjem pri praznovanju pridružili tudi natakari bohinjskih hotelov. Do druge svetovne vojne je to ostal praznik za domačine, po drugi svetovni vojni pa je dobil novo vsebino in obliko: iz praznika Bohinjcev je postal tradicionalna, organizirana atrakcija bohinjskega turizma, ki so jo leta 2013 priredili že 57. (*Kravji bal* v Bohinju). Med najstarejšimi “kmečko” obarvanimi prazniki na Slovenskem sta tudi *Ovčarski bal* na Jezerskem (leta 2013 že 55.), *Salamiada* v Sevnici (52.), *Praznik terana in pršuta* v Dutovljah (43.), *Dan oglarjev* na Starem Vrhu (42.) in *Kmečki praznik* v Ločah (41.). Enako priljubljeni so tudi obrtniški prazniki, npr. *Čipkarski dnevi* v Železnikih (letos že 51.) in *Šušarska nedelja* v Trziču (46.)

Nekateri na lokalni tradiciji sloneči prazniki so sčasoma zamrli, nekaj pa so jih proti koncu 90. let prejšnjega stoletja spet začeli obujati. Tako domačini v Davči kljub premoru v 80. in 90. letih, ko je pridelava lanu na tem območju praktično zamrla, spet pripravljajo *Dan teric* “z namenom ohranjanja opravil in običajev, povezanih s predelavo lanu” (Turistično društvo Davča). V sodobnosti pa so se pojavili še številni drugi prazniki, ki slavijo lokalno dediščino; tako, na primer, spletna stran Turizma Škofja Loka za leto 2013 v seznamu tradicionalnih prireditev navaja takšne, ki temeljijo na tradicionalni obrti (*Slovenski klekljarski dnevi* in *Čipkarski dnevi*), predstavljajo tradicionalne “poklice” oz. “kmečke delavce” (*Dan oglarjev*, *Dan teric* ter *Praznik koscev in srečanje Janezov*), kmečka opravila (*Lepo je res na deželi in praznik žetve* ter *Janez že kleplje*), kulinariko (*Pohod skozi Zalo*, *Salamiada* in *Tržni dan* ter *Sadovi jeseni*) in pa praznike, ki slavijo podeželje na splošno (*Teden podeželja*).

Tradicionalni prazniki – in pri tem ne mislimo takih, ki so na sporedu že mnogo let, ampak take, ki predstavljajo “stare” kulturne elemente, dediščino (glede na pretežno “kmečko” usmerjenost bi lahko rekli tudi “ljudsko kulturo”) – imajo

torej, vsaj na Slovenskem, v svojem imenu najpogosteje izraze, ki se nanašajo kar neposredno na podeželje oz. vas (npr. teden/dan podeželja, podeželski praznik, vaške igre) ali na vrsto pridelave (eko praznik), na sloj ali poklic izvajalcev (oglar, terica, šuštar; kmečki praznik, solinarska šagra ipd.), na značilni pridelek (izdelek) oz. domačo žival lokalnega območja (kostanj, češnje, teran, pršut, salama, ovce, krave ipd.) ali na delovno oz. ritualno prakso (ličkanje, košnja, ohcet, martinovanje, žeganje konj ipd.). Praznični scenariji so si dokaj podobni: prebivalci se udeležijo obreda ali opravila, ki je prilagojen prostoru in turistom (npr. kmečke ohceti, žeganja konj), predstavljajo tehnologijo (nekdanjih, ročnih) kmečkih opravil, bodisi kot uprizorjeno zgodovino bodisi kot družabna tekmovanja v ročnih spretnostih (npr. predelavo lanu na *Dnevu teric*; ličkanje koruze ter tekmovanje koscev in grabljic na tozadevnih praznikih; dela, povezana s predelavo volne, na *Ovčarskem balu*; prigona živine v dolino na *Kravjem balu*), ali pa lokalne pridelke in izdelke (npr. *Praznik terana in pršuta*, *Salamiada*, *Praznik jagod*, *Kostanjeva nedelja*). Glavno dogajanje pogosto spremljajo različne razstave tradicionalnih kmečkih predmetov (npr. orodja) in praznične kulinarike, “obarvajo” pa ga tudi bolj ali manj lokalno/regionalno/nacionalno specifične “noše”, v katere se oblečejo glavni akterji. Obvezen je spremljajoči veselični program.

Nekdanja Slovenska turistična organizacija (zdaj SPIRIT Slovenija, sektor za turizem) tovrstne prireditve, na katerih “lahko dobro spoznate slovenske običaje in navade” (STO – Slovenija), označuje kot “etnološke”, med njimi – in najpogosteje še/ali v posebnih kategorijah – pa navaja tudi t. i. folklorne in kulinarične prireditve, šege in navade, sejme in nekatere festivale. To po eni strani nakazuje razsežnost posameznih lokalnih praznikov, po drugi strani pa zadrego z opredelitvijo tovrstnih dogodkov – so to res praznične prakse?

O lokalnih praznikih in praznovanjih

Morda nam odgovor na zgornje vprašanje ponujajo etimološka razlaga pojmov, pregled vsakdanje rabe izrazov in terminološka analiza. Izhodišni pomen besede praznik je prazen, dela prost dan; na tem mestu ne bomo špekulirali, da je bilo treba to “praznino” v preteklosti napolniti z določenimi (obrednimi) dejavnostmi, dejanji s posebnim pomenom, čeprav se ponujajo zanimive predpostavke, zakaj danes dneve, ko ne opravljamo dela, za katerega bi nas plačal delodajalec, še vedno pogosto razumemo in označujemo kot praznike (o tem več v nadaljevanju). V vsakdanjem govoru izraz praznik uporabljamo v izvirnem pomenu – za oznako dneva, ko se navadno ne dela. Tak dan je praviloma posvečen kakemu pomembnemu dogodku oz. osebi ali spominu nanj/o. Takrat torej proslavljamo, slavimo, se udeležimo proslave; ti izrazi so izpeljani iz glagola slaviti, ki je prvotno pomenil “povzročati, da se sliši, da ima (slavno) ime” (prim. Snoj 1997, SSKJ 2005).

Praznik je sicer po definiciji v *Slovenskem etnološkem leksikonu* dan posebnega pomena v življenju posameznika ali skupnosti, ki se praviloma obhaja vsako leto, ima pomembno socialno in integracijsko vlogo, slavi kulturne vrednote in s tem poudarja identiteto (Ložar - Podlogar, Fikfak in Slavec Gradišnik 2004: 463). Za obravnavane lokalne praznike, sploh če praznovanje traja več dni, se vse pogosteje uporablja tudi

beseda festival; pravzaprav je ta oznaka za označevanje različnih javnih dogodkov v Sloveniji postala tako pogosta, da Miha Kozorog (2011) govori celo o “festivalizaciji družbe”. Beseda izvira iz latinščine, kjer je izraz *festivus* pomenil prazničen, *festivitas* pa druženje z namenom praznovati (gl. Snaj 1997). V slovenščino je v pomenu praznovanja prešla iz germanskih jezikov, čeprav ima danes, tako SSKJ, precej ožji pomen kot njena angleška ustreznica, ki označuje različne umetniške dogodke, praznovanja skupnosti (religiozna in posvetna), politične in komercialne dogodke, ki slavijo posebno idejo ali izdelek (prim. Richards 2011). V slovenskem jeziku se navezuje na večdnevno prireditev, ki omogoča pregled dosežkov na določenem kulturnem področju. Morda se je v zadnjem času prav pod vplivom jezikovne in kulturne amerikanizacije začela vse bolj uporabljati tudi za dogodke, ki jih v slovenščini praviloma označujemo kot “praznike” in “praznovanja”, tj. za tradicijske oblike slavlja, predvsem v navezavi s kulinarčno dediščino (npr. *Festival vina in kulinarike*, *Festival kranjske klobase*, *Festival stare trte*, *Festival prekmurske gibanice in šunke*; tudi *Festival idrijske čipke* ipd.).¹

Čeprav so obravnave praznikov v slovenski etnologiji pogoste, so do zadnjih dveh desetletij praviloma temeljile na kulturnozgodovinskih raziskavah ljudske kulture, pri čemer so se zgledovale po *Prazničnem letu Slovencev* Nika Kureta (1965–71). Ta je praznike razumel kot skupek šeg in navad, ki predstavljajo mejnike v ljudskem življenju in bistvo praznovanja samega (prim. Kuret 1965 [1. knj.]: 7, 1989 [1. knj.]: 5). Povečevanje števila praznovanj, šeg in navad in predvsem njihovo intenzivnejše oglaševanje oz. pogostejše pojavljanje v medijih in turističnem promocijskem gradivu ter politične razmere v bivši Jugoslaviji in na začetku 90. let, ko so oblasti za legitimacijo novih družbenih odnosov (po razpadu Jugoslavije) uporabljale in tudi ustvarjale praznike in ritualne prakse, je skupaj z razmisleki o konceptu šeg, podanih v tematski številki *Narodne umjetnosti* (1987), “jugoslovanske” etnologue spodbudilo k izdajanju monografij in člankov o praznikih, šegah in navadah, v katerih so kritizirali dotedanje razumevanje praznikov in šeg ter jih obravnavali z novih perspektiv, predvsem v povezavi s politiko in družbenimi okoliščinami (gl. npr. Rihtman-Auguštin 1992, 2000, 2001; Čapo Žmegač 1997; Dordević 1997; Prica 2001). V Sloveniji se je sicer število monografij o šegah in praznovanjih povečalo, predvsem (še vedno) na račun obravnave koledarskih praznikov, a brez omembe vredne kritike konceptov in dotedanjih obravnav; raziskovalci so večinoma nadgrajevali izročilo “klasičnih” raziskav (historični

¹ Za primerjavo si pogledjmo tudi razlago angleških izrazov za praznične dneve in prakse. Najpogostejše se uporabljata izraza “holiday” in “celebration”, specifično za obravnavane dogodke pa beseda “festival”. Prvi izraz, ki ga navadno prevajamo kot praznik (v množinski obliki pa lahko tudi kot počitnice), ima tudi enak pomen: neposredno je povezan z etimologijo besede (*holy day*) in pomeni torej sveti dan, dan posebnega verskega pomena; hkrati pa ima enak pomen kot slovenska ustreznica – dan, ko naj človek ne bi delal, oz. dan, ko se zaradi proslavljanja dogodka ne dela. Izraz “celebration” se nanaša na latinski pridevnik *celeber* v pomenu slaven in je torej etimološko soroden slovenskim izrazom proslavljati, slaviti, proslava; navadno ga prevajamo kot praznovanje. Pomeni javno izvajanje ustreznih ritualov; čaščenje, posebno s slovesnostmi ali z opuščanjem vsakdanjih (običajnih) opravil; označevanje s slavlji ali spremembami rutine; pa tudi obhajati praznik, izvajati verski obred ali sodelovati v festivalu oz. obhajati pomembno priložnost s slavlji. Izraz “festival” se etimološko nanaša na latinski izraz *festivus* v pomenu prazničen in pomeni čas praznovanja, ki ga označujejo posebni obredi; gostijo; periodična praznovanja ali program dogodkov in zabave z izraženim fokusom (prim. Merriam Webster Online).

pregled, sodobno stanje) (prim. npr. Ovsec 1992, 2010; Bogataj 1992, 1997, 1998, 2006, 2011; Peršič 2003; Nesnovna 2005; Balkovec Debevec 2008; Bogataj, Brejc in Bratovž 2010). Šele v novem tisočletju zasledimo raziskave praznikov z drugih izhodišč (npr. političnosti, razmerja moči, identitete, trajnostnega razvoja ipd.) (gl. npr. Gačnik 2000; Fikfak idr. 2003; Habinc 2006; Simonič 2009; Slavec Gradišnik in Ložar - Podlogar 2009; Poljak Istenič 2012; Jezernik 2013).

Slovenske raziskave nakazujejo na prevladujoči element tudi v tujih etnoloških/antropoloških obravnavah praznikov oz. festivalov (v pomenu raznovrstnih praznovanj) – ritualnost. Večina sodobnih razprav se pravzaprav vrti okrog vprašanja, ali naj se praznovanja razume kot rituale ali spektakle – ali oboje (prim. Handelman 1998; Waterman 1998). V resnici prazniki največkrat vsebujejo tako elemente ritualnosti kot spektakularnosti. Ritualne prakse poosebljajo “tradicionalne” trenutke praznovanja skupnosti, spektakli pa dogodke za občinstvo z bolj ali manj zapleteno organizacijo.

Prazniki jagod in kostanjeve nedelje na Jančah: Kaj prireditelji spreminjajo v praznik?

Zamisel za prireditve na Jančah je ozko povezana s paradigmo razvoja podeželja. Porodila se je na začetku izvajanja projekta *Celostnega razvoja podeželja in obnove vasi* (CRPOV) na tem območju leta 1993. Njegovi izvajalci so želeli prek konkretne dejavnosti usposobiti skupino krajanov, da bi zmogla uresničevati razvojne cilje. Odločili so se prirediti *1. slovenski podeželski praznik jagod*, ki so ga na travniku ob Planinskem domu Janče pripravili 11. junija 1994. Da bi omogočili boljšo prodajo jesenskih plodov, so začeli organizirati tudi *Kostanjeve nedelje*. Če jim je vreme naklonjeno, v zadnjih letih navadno pripravijo dva *Praznika jagod* in tri *Kostanjeve nedelje*.

Praznike organizirajo člani Turističnega društva Besnica – Janče. Člani se delijo na dve skupini z različno motivacijo za sodelovanje: v eni so člani združenja Sadna cesta, ki na prireditvah prodajajo svoje pridelke in izdelke in imajo torej ekonomske koristi (to so predvsem domačini, ki živijo tudi od kmetijstva – ne pa izključno od njega), v drugi pa so tisti, ki praviloma nimajo kmetije in imajo druge razloge za sodelovanje v društvu. Članstvo je neločljivo povezano s prostovoljnimi deli; praviloma ga opravijo pri organizaciji prireditve ali na sami prireditvi – urejajo prireditveni prostor, strežejo pijačo, skrbijo za stike z javnostjo, razstavo jagod, nabirajo dobitke za srečelov, organizirajo tekmovanja in prikaze opravil ipd.

Sprememba dela, v konkretnem primeru prodaje pridelkov, v t. i. praznik je zanimiv fenomen, povezan z uporabo tradicije kot strategije bodisi za izboljšanje lastnega ekonomskega položaja bodisi za splošni razvoj lokalnega območja (gl. Poljak Istenič 2012, 2012a). Da bi pritegnili čim večjo pozornost turistov ter s tem promovirali svoj kraj, prodali čim več izdelkov in čim boljše zaslužili, domačini sicer vsakdanja dejanja, kot so npr. (ročna) kmečka opravila ali celo sama prodaja kmečkih pridelkov, ritualizirajo. Po Catherine Bell (1992: 70) ritualizacija razločevanje od vsakdanjih dejavnosti doseže s formalizacijo, ustaljenostjo

in ponavljanjem; to se kaže v regulirani periodičnosti, razmejenosti prostora, omejenih kodih izražanja in simboliziranja, specializiranih vlogah in občinstvu. Vse to pa ustvarja svojevrsten praznik, ki sega čez meje ekonomije, saj domačine medsebojno povezuje – bodisi v skupnost, ki praznovanje pripravlja, bodisi v skupnost, ki se ga aktivno udeleži v vlogi organizatorjev ali obiskovalcev.

Domačini praznike vedno organizirajo ob nedeljah v juniju (prazniki jagod) in oktobru (kostanjeve nedelje); meseci so izbrani glede na čas zorenja jagod in kostanja oz. pobiranja letine in se tako torej še vedno nanašajo na nekdanji poljedelski cikel. Prireditve premaknejo na zgodnejši ali poznejši datum le, kadar plodovi zaradi vremena dozori prej oz. pozneje. Poleg tega prireditveni dnevi, torej nedelje, veljajo za praznični, nedelovni dan; (tudi) v skladu s tem se prireditve – kljub prodajni naravnosti, ki zahteva precej (prostovoljnega) dela – označuje in oglašuje kot “praznike” (*Praznik jagod*) oziroma “nedelje” (*Kostanjeva nedelja*).

Prireditveni prostor, tj. travnik ob Planinskem domu Janče, ki s cerkvijo in podružnično šolo tvori središče območja Sadne ceste, je vedno enako urejen, z določenimi mesti za stojnice, kjer domačini prodajajo svoje pridelke in izdelke, za zabavni program (plesišče), razstavo jagod (šotor) in obiskovalce (mize). Kako reguliran je praznični prostor, je razvidno tudi iz dokaj stalnega vrstnega reda stojnic: vsaka domačija ima načeloma določeno mesto za prodajo, ki se spremeni le takrat, kadar se v združenje Sadna cesta vključi nov član, kadar kaka domačija izstopi iz članstva ali kadar stojnico najame društvo ali podjetnik od drugod.



Stojnice na prireditvenem prostoru pred Planinskim domom Janče. Praznik jagod, 7. 6. 2009

(foto: Saša Poljak Istenič)

Na prazničnost dogodka opozarjajo z različnimi simboli. Med najopaznejšimi so zastave, ki jih obesijo ob planinskem domu: evropska, slovenska, ljubljanska in zastava Sadne ceste. Od leta 1997 imajo člani Sadne ceste tudi svoje “noše”. Gre za rekonstrukcijo, pri kateri se društvo sklicuje na Marijo Makarovič. Nagib za oblačenje v “noše” je za časopis Dnevnik pojasnil tedanji predsednik društva Srečko Hribar: “Identiteta dežele jagod se gradi na prepoznavnem simbolu – jagodi. Zato smo se odločili, da bomo za praznične priložnosti imeli tudi svojo nošo. To, ki jo nosimo danes, so v litijem Posavju okoli leta 1914 nosili kmetje, ko so hodili k maši” (Stojmirovič 1997: 11). Izjava je zanimiva z dveh vidikov: organizatorji so z “nošo” želeli izraziti svojo lokalno pripadnost, z izbiro praznične (nedeljske, “zakmašne”) obleke pa so sporočili, da prireditve ne glede na njihovo prodajno naravnost, ki zahteva precej dela, razumejo kot praznik.



Članice TD Besnica - Janče v lokalni “noši” obiskovalcem delijo jagodno torto. Praznik jagod, 11. 6. 2006
(foto: Saša Poljak Istenič)

Na prazničnost prireditev kaže tudi kulinarčni izbor (predvsem sladice), ki je eno glavnih sredstev promocije kmetij. Domačije se na prvem prazniku jagod v letu predstavijo na razstavi tradicionalnih pridelkov z obravnavanega območja (predvsem jagod) in tradicionalnih jedi – torej pridelkov in jedi, ki so značilni za to območje in jih tu že dolgo gojijo oz. pripravljajo. Na vseh prireditvah razstavljene pridelke, izdelke in jedi ponujajo na stojnicah. Druge dni v letu jih obiskovalci lahko kupijo na kmetijah (seveda odvisno od sezone). Poleg tradicionalnih jedi

prodajajo tudi tiste, za katere menijo, da gredo dobro v promet; največ je takih, pri katerih uporabljajo domače sestavine, ali pa pripravijo nove (novodobne) jedi s tradicionalnimi sestavinami (predvsem peciva in piškote).



Kmetije na vsakem prvem Prazniku jagod v letu pripravijo razstavo jagod in drugih lokalnih pridelkov in izdelkov. Praznik jagod, 7. 6. 2009 (foto: Saša Poljak Istenič)

Obiskovalce (občinstvo) privabljajo z oglaševanjem prek medijev, veliko pa jih pride tudi zato, ker so za prireditve slišali od znancev in prijateljev. Prireditve je namenjena vsem ciljnim skupinam, zato organizatorji poskrbijo za raznovrsten program za vse generacije. Najštevilčnejši obiskovalci so družine z otroki (predšolskimi in osnovnošolskimi) in starejša generacija. Domačini opažajo, da se obiskovalci vračajo; vsako leto znova obiščejo tako pomladne kot jesenske prireditve. Na prireditvah kupujejo sadje in kulinarčne izdelke, izkoristijo gostinsko ponudbo Planinskega doma Janče, se zabavajo ob glasbi povabljenih ansamblov in prikazih kmečkih opravil, se udeležujejo tekmovanj ali pa si pripravijo piknik; otroci se zabavajo ob otroškem programu in na Jagodnem igrišču na prireditvenem prostoru.



Obiskovalci in domačini se zabavajo ob glasbi narodno-zabavnih ansamblov. Izobešene zastave na prireditvenem prostoru naznanjajo lokalni praznik. Praznik jagod, 11. 6. 2006 (foto: Saša Poljak Istenič)

Program prireditev je – še posebej v zadnjih letih – ustaljen, brez korenitih sprememb, čeprav mu vsako leto skušajo dodati kaj novega (“spektakularnega”), da za stalne obiskovalce dogodek ne bi bil dolgočasen. Poleg tega se malenkostno razlikuje med pomladnimi in jesenskimi prireditvami in tudi med posamičnimi prireditvami, npr. razstavo jagod in nastop pihalne godbe pripravijo samo na prvem prazniku jagod, pohod po borovničevi pohodni poti na zadnjem prazniku jagod, tudi lov na zaklad in srečelov pripravijo na eni od prireditev, na vsaki prireditvi se s kulturnim programom predstavijo druge skupine (npr. pevski zbori, učenci Podružnične osnovne šole Janče, folklorne skupine idr.) ipd. Potekajo predstavitve domačij (zadnja leta povezovalci prireditve intervjuja kmete o njihovi ponudbi na stojnicah), kulturni program in različna tekmovanja. Za ples in zabavo skrbijo narodno-zabavni ansambli. Prireditve se začne s pozdravnimi govori: najprej spregovori aktualni predsednik društva, na prvi jagodni nedelji tudi predstavnik Mestne občine Ljubljana (župan ali vsaj njegov namestnik), ki nato odpre razstavo jagod, posebnega slovesnega zaključka pa ni. Domačije začnejo pospravljati svoje stojnice, ko jim zmanjka stvari za prodajo, najpozneje pa takrat, ko se konča veselični program.



Kmetije na stojnicah poleg surovega ponujajo tudi pečen kostanj. Kostanjeva nedelja, 8. 10. 2006
(foto: Saša Poljak Istenič)

V programu je v ospredju predstavitev nesnovne kulturne dediščine – tradicionalnih ročnih kmečkih opravil. Domačini predstavljajo opravila, ki so jih že opustili in jih obujajo zgolj kot zanimivost, bodisi kot uprizorjeno zgodovino ali kot družabna tekmovanja v ročnih spretnostih (košnja, ličkanje koruze, izdelovanje trsk, sestavljanje kmečkega voza), taka, ki jih uporabljajo redkeje in v manjši meri kot nekdanj (prešanje jabolk z ročno prešo, kadar želijo predelati manjšo količino sadja, npr. za domačo uporabo), ali pa taka, ki so še danes aktualna, pa se v času niso dosti spreminjala (žganjekuha). Te predstavitve lahko tudi same po sebi razumemo kot nove ritualne prakse, ki se ohranjajo v lokalni skupnosti (kadar gre za skupinska opravila) oz. v družini (kadar gre za opravila, ki jih zmorejo opraviti družinski člani sami). Na zadnjih kostanjevih nedeljah pripravljajo le še predstavitev žganjekuhe in stiskanja soka, prazniki jagod pa so se bolj usmerili v kulinariko (npr. izdelava sladkih jagod in druge dejavnosti v povezavi z jagodami). Prikazi na jesenskih prireditvah potekajo vedno na istem prostoru, z istimi pripomočki in napravami, pripravljajo jih iste družine. Moški so oblečeni v modre delovne predpasnike.



Predstavitve stiskanja jabolk v sok z ročno prešo. Kostanjeva nedelja, 17. 10. 2004
(foto: Saša Poljak Istenič)

Zaradi naštetih značilnosti lahko torej tako prikaze ročnih delovnih opravil kot tudi samo prireditve razumemo kot ritualno prakso, saj z ritualizacijo vsakdanjih dejanj lokalni prebivalci določenim dnevom in dejanjem – predvsem zaradi promocije kraja in posamičnih kmetij in s tem posledično boljše prodaje in zaslužka – pripisujejo prazničnost in jih “povzdigujejo” nad vsakdanjost; tudi s poimenovanjem (*Praznik jagod, Kostanjeva nedelja*). Obiskovalci prireditve prav tako dojemajo kot praznike; po navedbi ene od novinark, ki je poročala o prireditvi, so obiskovalci ocenili, da je bil to “praznični dan,” zato je večina “menila, da bi morale biti jagode cenejše” (Stojmirovič 1997: 11).

Prazniki in identiteta

Koncept identitete je postal eden od osrednjih elementov folklorističnega in etnološkega diskurza. Raziskave kulturne identitete v etnologiji so začele prevladovati v 90. letih 20. stoletja, vendar raziskovalci že s samo uporabo termina kulturna identiteta nakazujejo, da gre za začasen pojav, ki ga označuje spremenljivost. Namesto tega, kar je, raziskovalci opisujejo, kdaj, kje in kako so identitete ustvarjene in izražene (Frykman 1995: 5–6). Študije kulturne identitete

so sprva spregledale politiko identitete in politično dinamiko, v kateri se ustvarjata lokalna ali skupinska identiteta. Še posebno pri preučevanju folklorne je študij kulturne identitete pomenil opazovanje in analizo tradicije, natančneje tistih (dekontekstualiziranih in depolitiziranih) tekstov, kulturnih sledi, simbolov in izrazov identitete, ki naj bi se prenašale iz prejšnjih generacij in ki naj bi označevale in krepile notranjo kohezijo in s tem identiteto družbene skupine ali kulturno identiteto, ki so jo preučevali folkloristi oz. etnologi. Vendar pa folklor – in z njo tradicija – ni nujno kolektivno definirana reprezentacija identitete skupine, manifestacija koherentne samopodobe skupine. Namesto razprave, kako povezana je lahko skupina zaradi svoje folklorne (tradicije), alternativni pristop izziva raziskovalce k razpravi, kako se folklor (tradicija) uporablja v ustvarjanju skupine, v procesih kategorizacije ljudi, v postavljanju meja na določenih prostorih in njihovem prečenju v drugih prostorih ter v definiranju razmerij med tako ustvarjenimi kategorijami (Anttonen 2005: 104–105, 108).

Raba tradicije je le ena od družbenih tehnik, ki producirajo in vzdržujejo lokalnost (in z njo domačijstvo, tj. občutke lokalne pripadnosti). Tudi Appadurai (1996: 180) opozarja, da so antropologi in etnologi v preteklosti gradnjo hiš, delitev pašnega prostora, šege in navade, prakse, praznovanja in druge družbene tehnike pogosto dokumentirali zgolj same po sebi in ne kot tehnike oz. trenutke v splošni tehnologiji lokalizacije. V zadnjih letih pa vse več študij praznikov, festivalov in javnih dogodkov opozarja prav na izražanje identitete v praznovanjih in sodelovanju v (lokalnih) skupnostih (gl. npr. Hubbard in Lilley 2000; De Bres in Davis 2001; McCabe 2006; Kozorog 2011).²

Ljudje svojo pripadnost skupnosti izražajo na različne načine; na Jančah, na primer, tudi s sodelovanjem v skupnih opravilih. Pomembna dejavnost za lokalno povezovanje je prav kmetijstvo; ena od kmetij na janškem območju celo na spletni strani poudarja, da sicer večino potrebnih surovin pridelajo na domači kmetiji, “kar pa je potrebno dokupiti, pa večino kupimo od okoliških sosedov. S sosedi tudi drugače dobro sodelujemo, tako pri delu na polju kot tudi pri prodaji sadja, zelenjave in ostalih poljščin” (Kmetija Travnar). Kmetje si pomagajo tudi z nakupom skupnih strojev (kot je to v navadi pri strojnih skupnostih) in pri nekaterih večjih delih. Druge dejavnosti, ki pomembno prispevajo k povezovanju prebivalcev, so interesne narave – na tem območju sta med najpomembnejšima turistično in športno društvo. Turistično društvo in njegova sekcija Sadna cesta ljudi združujeta na sestankih, na katerih se člani dogovarjajo o skupnih nalogah, ob nekaterih pomembnih dogodkih oz. praznikih (npr. na cvetno nedeljo, ko postavljajo janško butaro velikanko) in na lokalnih, prodajno naravnanih praznikih, ko se predstavljajo kmetije in kjer ndr. prirejajo tudi ritualizirane prikaze kmečkih del ali tekmovanja v njih. Pomen tega društva za povezovanje ljudi ne dokazuje le skoraj dvajsetletna kontinuiteta turističnih dejavnosti na območju, pač pa nanjo kaže tudi navedba v sestavku društva, kjer je poudarjeno, da so člani društva “večinoma zaposleni in zraven [imajo] še kmetije. Z delom so obremenjeni od jutra do večera, a kljub temu prispevajo po 40 delovnih ur letno za društvo” (Sestavek 2001).

² Na tem mestu ne navajam številnih del, ki se ukvarjajo s prazniki in nacionalno identiteto.

Kako pa se povezanost skupnosti kaže ob lokalnih praznikih? Izraža se z razdelitvijo in vestnim opravljanjem dodeljenih nalog, najočitnejša zunanja znamenja pa so skupna zastava Sadne ceste, skupni prikazi kmečkih del, razstava, na kateri s pridelki in izdelki praviloma sodelujejo vsi člani Sadne ceste, in “noše”, ki jih sicer redkeje oblečejo ob praznikih na Jančah, dosledno pa ob predstavitev društva in območja drugod po Sloveniji, ob prikazih določenih kmečkih dejavnosti ali obrti ter ob nekaterih cerkvenih praznikih (npr. na cvetno nedeljo). Lahko bi trdili, da so za sodelovanje motivirani z ekonomskimi koristmi, vendar pa na praznikih sodelujejo tudi člani turističnega društva, ki niso člani Sadne ceste in torej od prirediteljev nimajo dobička. Vključujejo se predvsem zaradi občutka, da s tem pripomorejo k “dobrobiti”, “razvoju”, “promociji kraja”. Podobno je o prazniku jagod že leta 1994, ob prvi takšni prireditvi, zapisal eden od novinarjev, po mnenju katerega je imel praznik “več kot le krajevni ali občinski pomen”; pokazal je namreč “zmožnost CRPOV, da spodbudi ljudi in jim pomaga pri predstavitvi svojega kraja z izdelki, ki so tu doma in so zanimivi za vsakogar” (E. S. 1994). V prireditve se redno vključujejo tudi otroci – pa ne le kot obiskovalci, ki se zabavajo na igrišču, iščejo zaklad ali kupujejo srečke. Kot učenci lokalne podružnične šole pod vodstvom učiteljice – domačinke vsako leto pripravijo del kulturnega programa, ki je povezan z lokalnim območjem (nastopali so, na primer, s predstavo Sadni prepir ipd.).

Prireditve, ki jih pripravlja turistično društvo, so tudi eden najpomembnejših segmentov družabnega življenja janškega območja. Večina domačinov, ki niso člani turističnega društva oziroma Sadne ceste, se udeleži prirediteljev; pridejo se zabavat. Te prireditve torej vsaj enkrat letno povežejo ljudi iz okoliških vasi, krepijo pa tudi njihove stike s prebivalci sosednjih krajev. Taki, ki se pritožujejo, da so “cele Janče uničili z razvojem,” in ki “bi imeli mir,” so redke izjeme.

Prazniki med dediščino, identiteto in trajnostnim razvojem

Lokalni pridelek, izdelek ali praksa se v procesu družbenega ustvarjanja praznikov, v katerem je postavljen na piedestal, pogosto institucionalizira v kulturno dediščino in kot tak praviloma postane zanimiv tudi prek meja skupnosti, kjer je “doma”. Lokalni praznik se tako uvrsti na regionalni praznični koledar, ki ga oblikujejo lokalne turistične organizacije, ali celo na nacionalni koledar, ki ga objavlja SPIRIT Slovenija, sektor za turizem. Anders Salomonsson (1996: 158) kot vzrok za ta “prostorski preskok” podeželskih praznikov navaja občutek bližine z naravo; v 20. stoletju se je namesto razumevanja narave kot temelja kmečkega gospodarstva močno razširilo meščansko občudovanje narave kot scenskega ozadja in le kmetje so jo še vedno razumeli kot vir preživljanja.

V zadnjih letih so raziskovalci pogosto opozarjali na potencial, ki ga imajo idilične podobe podeželja, t. i. podeželska idila, za razvoj podeželja, predvsem za spodbujanje turizma in priseljevanja oz. zmanjšanje odseljevanja (gl. Mingay (ur.) 1989; Halfacree 1995; Little in Austin 1996; Valentine 1997; Matthews idr. 2000; van Dam idr. 2002; Daugstad idr. 2006; Fløysand in Jakobsen 2007; Poljak Istenič

2008; Vepsäläinen in Pitkänen 2010). Zavedanje tega potenciala je povzročilo uvajanje tržnih procesov v upravljanje naravnih oz. kmetijskih območij, ki ga raziskovalci označujejo kot “neoliberalizacijo narave” (prim. Higgins, Dibden in Cocklin 2012). Danes tako kmetijstvo predstavlja dinamičen družbeno-ekonomski sistem, ki obsega vse stopnje produkcije, predelave, distribucije, trženja, trgovine na drobno, porabe in ravnanja z odpadki (McIntyre idr., v Sumner, Mair in Nelson 2010: 54), vendar se je v tem sodobnem razvoju izgubil kulturni aspekt, prej inherentna sestavina kmetijstva, agri-kulture (prim. Pretty 2002).

Kultura – in z njo dediščina – sta danes pomembni sestavini trajnostnega razvoja (prim. Fakin Bajec 2012), čeprav so ju šele v tem tisočletju začeli razumevati kot enega njegovih stebrov (gl. Agenda 21 for culture 2008). Kultura k trajnostnemu razvoju lahko prispeva tako, da spodbuja zavedanje o svojem pomenu, ponuja forum za izmenjavo mnenj, zagotavlja stabilnost in odpira priložnosti za srečanje med kmetijstvom in trajnostnim razvojem, s tem pa ustvarja ozračje, kjer lahko vzniknejo in uspevajo učinkovitost, pravičnost, agroekologija in sodelovanje (Sumner, Mair in Nelson 2010: 60). Tendenco vnovične povezave kmetijstva z njegovim kulturnim kontekstom in dediščinami je že zaznati v vedno večjem poudarjanju jedi iz “preteklosti”, prilagoditvah tradicionalnih načinov pridelave, potrjevanju kakovosti geografskega porekla in izvirnosti tradicionalnih izdelkov ter poudarjanju njihovega pomena za zdravje (Cannarella in Piccioni 2011: 690).

Prav praznovanja so najočitnejši izraz kulture, kar dokazuje bogato praznično življenje skupnosti. Pomen praznikov vedno presega gospodarstvo in turizem, saj so to historično umeščene, družbeno pomembne kulturne prakse. Vendar pa so le redki raziskovalci obravnavali praznovanja v okvirih trajnostnega razvoja, in še ti so se usmerili večinoma na gospodarske učinke (gl. O'Sullivan in Jackson 2002). Prazniki za namene turizma podpirajo trajnostni razvoj, kadar utrjujejo in krepijo vlogo prazničnih praks v vzdrževanju skupnosti. Ravnotežje med lokalnim prebivalstvom, obiskovalci in družbeno veljavno prakso praznovanja, ki naj bi tak razvoj zagotavljalo, je seveda težko doseči. Predvsem zaradi dejstva, da so prazniki (v turizmu) orientirani navzven in svoj obstoj stavijo na izmenjavo tokov (ljudi, informacij, idej, denarja, kulturnih izrazov ipd.), hkrati pa oblikujejo prostor, kjer se reproducirajo lokalno znanje, lokalni načini življenja in lokalna ustvarjalnost. Doseči, da elementi “od zunaj” ne preprečijo rasti “notranjih” vzgibov, je poseben izziv, in prav to je prvi pogoj trajnostnega razvoja. Hkrati je izredno pomembno razumeti, kako lahko prazniki postanejo del identitete prostora in kako lahko v javnem zamišljanju prostor preoblikujejo skozi asociacije ali, konkretnije, ohranjanje (stavbne) dediščine (Queen 2006: 290–291, 301).

Vse pomembnejši vidik lokalnih praznikov na podeželju je tudi njihov prispevek k t. i. ruralnemu ustvarjalnemu gospodarstvu. Politika diverzifikacije kmetij je podeželske skupnosti začela spodbujati k alternativnim gospodarskim dejavnostim, tudi k ustvarjalnemu delu. Prav lokalne praznike na podeželju lahko razumemo kot osrednje tržišče za ustvarjalnost na podeželju. Vendar pa se prispevek umetnosti (npr. glasbe, tradicionalne umetnosti in obrti ipd.) h gospodarskemu in družbenemu oživljanju podeželskih območij pogosto zanemarija; največkrat

razumemo le njen prispevek k “mehkim” ciljem, kot so povezanost skupnosti, ohranjanje občutka tradicije in dediščine, ne vidimo pa je kot možnosti za rešitev t. i. postproduktivističnega podeželja, tj. prostora porabe, turizma in rekreacije (Bell in Jayne 2010: 201–211).

Lokalni prazniki spodbujajo trajnostni turizem, saj omogočajo učenje o enkratnih kulturnih dediščinah, lokalnih šegah in praksah – tudi lokalni ustvarjalnosti. Rekonstrukcija mnogih veččin in znanj prednikov, ki so zaradi drugačnih vrednot, potreb in nižje tehnološke razvitosti živeli v tesnejšem sožitju z naravo kot današnji človek, pa lahko ponudi nove priložnosti in konkurenčnejše izdelke z dodano vrednostjo, kar lahko prispeva h gospodarskemu okrevanju (Fakin Bajec 2012: 54). Carmelo Cannarella in Valeria Piccioni (2011) v tem smislu govorita celo o “tradiciovacijah”, tj. praksah in tehnikah, ki izvirajo iz historičnega ali preteklega tradicionalnega znanja in imajo zmožnost, da učinkujejo oz. delujejo kot inovacije v produkciji in upravljanju. Za to pa potrebujejo tudi podporo znanosti in raziskav.

42

Sklep

Lokalni prazniki – kot smo pokazali s študijo primera – imajo pomembno vlogo pri socialnem povezovanju v ruralnem okolju, ki pripomore k soustvarjanju in ohranjanju lokalne zavesti. Na janskem območju so lokalni “prazniki” oz. “nedelje” – z ritualiziranimi prikazi kmečkih del, ki so hkrati same postale ritualiziran način prodaje presežka pridelkov (kot surovin ali predelanih v jedi) – pomembno pripomogle k ohranjanju kmetijstva in kmetijske krajine, saj so ljudje v primarni dejavnosti znova uvideli možnost za zaslužek oz. preživetje. Na teh prireditvah kmetje lahko promovirajo pridelke in izdelke, po katere se meščani oz. prebivalci brez možnosti lastne pridelave sadja in zelenjave (ali vzreje živine) lahko vračajo tudi v drugih letnih časih. Poleg tega so lokalno skupnost oz. območje postavile na turistični zemljevid, kar dokazujejo napovedi in poročila o prireditvah v različnih medijih, pa tudi povpraševanje o dogodkih na raziskovanem območju na spletnih forumih. Naposled so te prireditve tudi eden osrednjih dogodkov družabnega življenja na območju, ki vsaj enkrat (v povprečju pa dvakrat) letno povežejo veliko število domačinov. Ti se srečajo z bolj oddaljenimi sosedi, ljudmi iz sosednjih vasi, in tako obnavljajo stike. Vse to je prispevalo k povečanju prihodka prebivalcev, zmanjšanju izseljevanja s tega območja in identifikaciji s podeželjem (gl. Poljak Istenič 2008).

Družbeno ustvarjanje praznikov, ki je neločljivo povezano s poustvarjanjem ritualnih praks na lokalni ravni – te družbene skupine in skupnosti postavljajo v kontekst tradicije in preteklosti svojega kraja – učinkuje torej na različnih ravneh. Na individualni ravni vpliva na ekonomski in družbeni položaj posameznikov in družin, na skupinski oz. lokalni ravni ustvarja in krepi občutke pripadnosti območju in prispeva h gospodarskemu razvoju območja. Vse to pa ima dolgoročno precej širše posledice, kot se zdi na prvi pogled: spodbuja kulturno ustvarjalnost, razvija ekološko zavest ter podpira razvoj podeželja v skladu z načeli trajnostnega razvoja (odgovorni turizem).

LITERATURA IN VIRI

- AGENDA 21 for culture
2008 <<http://www.agenda21culture.net/>> [31. 5. 2013]
- ANTTONEN, Pertti J.
2005 *Tradition through modernity: postmodernism and the nation-state in folklore scholarship*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- APPADURAI, Arjun
1996 *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- BALKOVEC DEBEVEC, Marjetka
2008 *V Črnomlju od nekdanj bili so veseli: Črnomelj v kulturnem in družabnem utripu od druge polovice 19. stoletja do druge svetovne vojne*. Črnomelj: Občina.
- BELL, Catherine M.
1992 *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- BELL, David; JAYNE, Mark
2010 The creative countryside: policy and practice in the UK rural cultural economy. *Journal of rural studies* 26, št. 3, str. 209–218.
- BOGATAJ, Janez
1992 *Sto srečanj z dediščino na Slovenskem*. Ljubljana: Prešernova družba.
1997 *Gaudeamus igitur: šege in navade maturantov na Slovenskem*. Ljubljana: Državni izpitni center.
1998 *Smo kaj šegavi?: Leto šeg in navad na Slovenskem*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
2006 *Vivat academia, vivant professores: maturirali smo leta 2006: šege in navade maturantov na Slovenskem*. Ljubljana: Rokus.
2011 *Slovenija praznuje: Sodobne šege in navade na Slovenskem*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- BOGATAJ, Janez; BREJC, Dušan; BRATOVŽ Janez
2010 *Martinov praznik*. Ljubljana: Kmečki glas.
- BOISSEVAIN, Jeremy
1992 Introduction. V: *Revitalizing European rituals*. London, New York: Routledge. Str. 1–19.
- CANNARELLA, Carmelo; PICCIONI, Valeria
2011 Traditiovations: Creating innovation from the past and antique techniques for rural areas. *Technovation* 31, št. 12, str. 689–699.
- ČAPO ŽMEGAČ, Jasna
1997 *Hrvatski uskrnski običaji: Korizmeno-uskrnski običaji hrvatskog puka u prvoj polovici XX. stoljeća. Svakiadašnjica, pučka pobožnost, zajednica*. Zagreb: Golden marketing.
- DAUGSTAD, Karoline
2008 Negotiating landscape in rural tourism in Norway. *Annals of tourism research* 25, št. 2, str. 402–426.
- DE BRES, Karen; DAVIS, James
2001 Celebrating group and place identity: A case study of a new regional festival. *Tourism geographies* 3, št. 3, str. 326–337.
- ĐORĐEVIĆ, Jelena
1997 *Političke svetkovine i rituali*. Beograd: Dosije, Signature.
- E. S.
1994 Slovenski podeželski praznik [nedatiran in nepaginiran vir; članek arhiviran v Kroniki Podružnične šole Janče].
- FAKIN BAJEC, Jasna
2012 Zakaj trajnostni razvoj potrebuje kulturo in njeno dediščino. *Izvestje Raziskovalne postaje ZRC SAZU v Novi Gorici* 9, str. 51–56.
- FIKFAK, Jurij; GAČNIK, Aleš; KRIŽNAR, Naško; LOŽAR - PODLOGAR, Helena (ur.)
2003 *O pustu, maskah in maskiranju: razprave in gradiva*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. (Opera ethnologica slovenica; 1).

- FLOYSAND, Arnt; JAKOBSEN, Stig-Erik
2007 Commodification of rural places: A narrative of social fields, rural development, and football. *Journal of rural studies* 23, št. 2, str. 206–221.
- FRYKMAN, Jonas
1995 The informalization of national identity. *Ethnologia Europaea* 25, str. 5–15.
- GACNIK, Aleš
2000 *Moč tradicije: Kurentovanje in karneval na Ptuju*. Ptuj: Znanstvenoraziskovalno središče Bistra, Lala, Giz Poetovio Vivat.
- HABINC, Mateja
2006 *Posledice spreminjanja prazničnega koledarja v načinu življenja Brežičanov: Doktorska disertacija*. Ljubljana: [M. Habinc].
- HALFACREE, Keith H.
1995 Talking about rurality: Social representations of the rural as expressed by residents of six English parishes. *Journal of rural studies* 11, št. 1, str. 1–20.
- HANDELMAN, Don
1998 *Models and mirrors: Towards an anthropology of public events*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- HIGGINS, Vaughan; DIBDEN, Jacqui; COCKLIN, Chris
2012 Market instruments and the neoliberalisation of land management in rural Australia. *Geoforum* 43, št. 3, str. 377–386.
- HUBBARD, Phil; LILLEY, Keith
2000 Selling the past: Heritage-tourism and place identity in Stratford-upon-Avon. *Geography* 85, št. 3, str. 221–232.
- JEZERNIK, Božidar (ur.)
2013 *Politika praznovanja: Prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. (Zupaničeva knjižnica; 37)
- KMETIJA TRAVNAR
b. n. l. <<http://www.kmetijatravnar-bucar.si/>> [25. 8. 2011]
- KOZOROG, Miha
2011 Festivalizacija Slovenije in festivalska produkcija lokalnosti. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 51, št. 3/4, str. 61–68.
- KRAVJI BAL V BOHINJU
b. n. l. <<http://kravjibal.bohinj-info.com/>> [27. 5. 2013]
- KURET, Niko
1965–1971 *Praznično leto Slovencev: Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*. 4 zv. Celje: Mohorjeva družba.
1989 *Praznično leto Slovencev: Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*. 2. izd. 2 zv. Ljubljana: Družina.
- LITTLE, Jo; AUSTIN, Patricia
1996 Women and the rural idyll. *Journal of rural studies* 12, št. 2, str. 101–111.
- LOŽAR - PODLOGAR, Helena; FIKFAK, Jurij; SLAVEC GRADIŠNIK, Ingrid
2004 Praznik. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 463.
- MATTHEWS, Hugh; TAYLOR, Mark; SHERWOOD, Kenneth; TUCKER, Faith; LIMB, Melanie
2000 Growing-up in the countryside: Children and the rural idyll. *Journal of rural studies* 16, št. 2, str. 141–153.
- MCCABE, Scott
2006 The making of community identity through historic festive practice: The case of Ashbourne Royal Shrovetide Football. V: *Festivals, tourism and social change: Remaking worlds*. Clevedon: Channel view publications. Str. 99–118.
- MERRIAM WEBSTER ONLINE
b. n. l. <<http://www.merriam-webster.com/>> [27. 5. 2013]

- MINGAY, Gordon E. (ur.)
1989 *The rural idyll*. London: Routledge.
- NESNOVNA
2005 *Nesnovna kulturna dediščina*. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije.
- O'SULLIVAN, Diane; JACKSON, Marion J.
2002 Festival tourism: a contributor to sustainable local economic development? *Journal of Sustainable Tourism* 10, št. 4, str. 325–342.
- OVSEC, Damjan
1992 *Velika knjiga o praznikih: praznovanja na Slovenskem in po svetu*. Ljubljana: Domus.
2010 *Praznovanje pomladi in velike noči na Slovenskem in po svetu*. Ljubljana: Modrijan.
- PERŠIČ, Magda
2003 *Šege na Pivškem: praznični časi in praznovanja v koledarskem letu*. Postojna: Notranjski muzej, Občina.
- POLJAK ISTENIČ, Saša
2005 Festival through the optics of folklorism and heritage tourism: case-study of the country wedding in Ljubljana. V: *Bricolage 3: Kulturelles Erbe*. Innsbruck: University Press. Str. 128–153.
2008 O raziskovanju delovnih šeg kmečkega prebivalstva. V: *Čar izročila: zapuščina Nika Kureta (1906–1995)*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. Str. 353–389.
2012 *Šege ob delu: transformacija ritualnih praks in raziskovalni problemi: doktorska disertacija*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
2012a Aspects of tradition. *Traditiones* 41, št. 2, str. 77–89.
- PRETTY, Jules N.
2002 *Agri-culture: reconnecting people, land, and nature*. London, Sterling: Earthscan Publications.
- PRICA, Ines
2001 *Mala evropska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.
- QUINN, Bernadette
2006 Problematising 'festival tourism': arts festivals and sustainable development in Ireland. *Journal of Sustainable Tourism* 14, št. 3, str. 288–306.
- RICHARDS, Greg
2011 The festivalisation of society or the socialization of festivals?: The case of Catalunya. V: *Cultural tourism: global and local perspectives*. New York, London: Haworth Hospitality Press. Str. 257–280.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja
1992 *Knjiga o Božiču: etnološki prikaz Božiča i božičnih običaja u hrvatskoj narodnoj kulturi*. Zagreb: August Cesarec, Mosta, Institut za etnologiju i folkloristiku.
2000 *Ulice moga grada: antropologija domačeg terena*. Zemun: Biblioteka XX vek; Beograd: Čigoja štampa.
2001 *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95.
- SALOMONSSON, Anders
1996 The swedish crayfish party: rounding off the summer with a national rite. V: *Force of habit: exploring everyday culture*. Lund: Lund University Press. Str. 151–160.
- SESTAVEK
2001 Sestavek o TD Besnica – Janče [verjetno govor predsednika na eni od prireditev na Jančah leta 2001 (vir brez ustreznih identifikacijskih podatkov)]. Arhiv TD Besnica – Janče.
- SIMONIČ, Peter
2009 *Kaj si bo narod mislil?: Ritual slovenske državnosti*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- SLAVEC GRADIŠNIK, Ingrid; LOŽAR - PODLOGAR, Helena (ur.)
2008 *Čar izročila: zapuščina Nika Kureta (1906–1995)*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- SNOJ, Marko
1997 *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- SSKJ
2005 *Slovar slovenskega knjižnega jezika z Odzadnjim slovarjem slovenskega jezika in Besediščem slovenskega jezika z oblikoslovnimi podatki (elektronski vir)*. Ljubljana: SAZU in ZRC SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša; DZS; Amebis.

STO – SLOVENIJA

b. n. l. <<http://www.slovenia.info/si/Prireditve.htm?prireditve=0&lng=1>> [27. 5. 2013]

STOJMIROVIČ, Stanka

1997 Ko na Jančah zorijo jagode. *Dnevnik* 47, št. 161, 16. 6. 1997, str. 11.

SUMNER, Jennifer; MAIR, Heather; NELSON, Erin

2010 Putting the culture back into agriculture: civic engagement, community and the celebration of local food. *International journal of agricultural sustainability* 8, št. 1-2, str. 54-61.

SVETEK, Peter

2005 Janče so bile ponovno v znamenju kostanja. *Turistične vesti* 10, št. 42, str. 22.

TURISTIČNO DRUŠTVO DAVČA

b. n. l. <<http://www.davca.si/Slo/main.asp?id=222AB6FF>> [27. 5. 2013]

VALENTINE, Gill

1997 A safe place to grow up?: Parenting, perceptions of children's safety and the rural. *Journal of rural studies* 13, št. 2, str. 137-148.

VAN DAM, Frank; HEINS, Saskia; ELBERSEN, Berien S.

2002 Lay discourses of the rural and stated and revealed preferences for rural living: some evidence of the existence of a rural idyll in the Netherlands. *Journal of rural studies* 18, št. 4, str. 461-476.

VEPSÄLÄINEN, Mia; PITKÄNEN, Kati

2010 Second home countryside: representations of the rural in Finnish popular discourses. *Journal of rural studies* 26, št. 2, str. 194-204.

WATERMAN, Stanley

1998 Carnivals for elites?: The cultural politics of arts festivals. *Progress in human geography* 22, št. 1, str. 54-74.

BESEDA O AVTORICI

Saša Poljak Istenič, dr. etnoloških znanosti, je asistentka na Inštitutu za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Ukvarja se predvsem z raziskovanjem ritualnih praks in praznikov, tradicije in kulturne dediščine ter razvoja podeželja, njeni raziskovalni interesi pa segajo tudi na področja zavarovanih območij (parki in rekreacija), socialnega življenja (društva), marginalnih skupin (slepi in slabovidni) in manjšin (koroški Slovenci). Trenutno sodeluje tudi v dveh mednarodnih projektih, povezanih z digitalizacijo kulturne dediščine. Je članica SED, SIEF in EASA, redno se udeležuje domačih in mednarodnih konferenc, sodeluje z različnimi mediji ter vodi otroške delavnice o ljudskem izročilu. Pred kratkim je izdala monografijo *Tradicija v sodobnosti. Janče – zeleni prag Ljubljane* (2013).

ABOUT THE AUTHOR

Saša Poljak Istenič, PhD in Ethnology, is an assistant researcher at the Institute of Slovenian Ethnology SRC SASA. She mainly focuses on research into ritual practices and festivals, tradition and cultural heritage, and the development of the countryside; her research interests further extend to the fields of protected areas (parks and recreation), social life (societies), marginal groups (the blind and visually impaired) and minorities (the Carinthian Slovenes). She is presently engaged in two international projects related to the digitisation of the cultural heritage. She is a member of the Slovene Ethnological Society, SIEF, and EASA, and a regular participant in domestic and international conferences, collaborates with various media and prepares workshops on folklore traditions for children. She recently published a book *Tradition in the Contemporary World. Janče – the Green Threshold of Ljubljana* (2013).

POVZETEK

Na Jančah, vasi na najvišjem vrhu Mestne občine Ljubljana, domačini praviloma petkrat na leto pripravijo prireditve, ki jih imenujejo in dojemajo kot svoje praznike – *Praznike jagod* in *Kostanjeve nedelje*. Analiza teh prireditev razkriva proces ustvarjanja praznikov na podeželju, ki jih lokalna skupnost gradi na svoji kulturni dediščini: povezani so z (večinoma nekdanjimi) kmečkimi opravili, sadovi in menjavo letnih časov.

Ta povezanost z dediščino se razkriva že na diskurzivni ravni: prazniki imajo v svojem imenu najpogosteje izraze, ki se nanašajo kar neposredno na podeželje oz. vas ali na vrsto pridelave, na sloj ali poklic izvajalcev, na značilni pridelek (izdelek) oz. domačo žival lokalnega območja ali pa na delovno oz. ritualno prakso. Praznični scenariji so si dokaj podobni in vključujejo tako elemente rituala kot spektakla: prebivalci se udeležijo obreda ali opravila, ki je prilagojen prostoru in turistom, prikazujejo tehnologijo kmečkih opravil kot uprizorjeno zgodovino ali kot družabna tekmovanja v ročnih spretnostih oz. predstavljajo lokalne pridelke in izdelke. Glavno dogajanje ob veselilnem programu pogosto spremljajo še drugi prikazi dediščine: t. i. noše, razstave tradicionalnih “predmetov” in ponudba praznične kulinarike.

Sprememba dela, v janskem primeru prodaje pridelkov, v t. i. praznik, je fenomen, povezan z uporabo tradicije kot strategije bodisi za izboljšanje lastnega ekonomskega položaja bodisi za splošni razvoj lokalnega območja. V ta namen domačini sicer vsakdanja dejanja, kot so npr. (ročna) kmečka opravila ali celo sama prodaja kmečkih pridelkov, ritualizirajo in jih s tem “povzdignejo” nad vsakdanjost. To dosežejo s formalizacijo, ustaljenostjo in ponavljanjem, kaže pa se v regulirani periodičnosti, razmejenosti prostora, omejenih kodih izražanja in simboliziranja, specializiranih vlogah in občinstvu. Vse to ustvarja svojevrsten praznik, ki sega čez meje ekonomije, saj domačine medsebojno povezuje – bodisi v skupnost, ki praznovanje pripravlja, bodisi v skupnost, ki se ga aktivno udeleži v vlogi organizatorjev ali obiskovalcev. Hkrati tovrstne prakse spodbujajo kulturno ustvarjalnost, krepijo ekološko zavest ter podpirajo razvoj podeželja v skladu z načeli trajnostnega razvoja.

SUMMARY

Janče is a village located at the highest altitude in the Municipality of Ljubljana, where the locals organise events, usually five times a year, which they call and feel as their local holidays – *Strawberry Festivals* and *Chestnut Sundays*. An analysis of these events reveals the process of constructing holidays in the countryside, which local communities derive from their cultural heritage: these holidays are connected with (usually past) agricultural tasks, crops, or the changing seasons.

These links with the heritage are obvious at the discursive level already: the names of the holidays usually contain terms referring directly to the countryside, the village, or a growing method, a social class or the occupation of the performers, a typical crop (product) or a domestic animal from the local area, a working or ritual practice. The scenarios of the individual festivals are quite similar and include elements of ritual and spectacle: the villagers participate in the ritual or task, which is adapted to the given space and tourists, demonstrate the technology of agricultural tasks as staged history or as social competitions in manual skills, or present local crops and products. The main events of the festival programme are usually accompanied by other presentations of heritage: so-called “costumes”, exhibitions of traditional “objects” and local festive cuisine.

The change of an activity, in the case of Janče that of selling crops, into a so-called “festival” is a phenomenon related to the use of traditions as a strategy to either improve people’s own economic position or the general development of a local area. To this purpose the locals ritualise otherwise ordinary activities, like e.g. (manual) agricultural tasks or even the sale of agricultural crops, and thus “elevate” them above ordinary life. They achieve this through formalisation, fixity, and repetition, and it is revealed in regular periodicity, the delimitation of an area, limited

codes of expression and symbolisation, specialised roles and the audience. All this creates a specific festival that reaches beyond economic purposes, because it connects the locals either into the community that prepares the festival, or into the community that actively participates as organisers or visitors. At the same time, these practices stimulate cultural creativity, strengthen people's ecological awareness, and support the development of the countryside in line with the principles of sustainable development.

PRAZNOVANJA “ABRAHAMA” IN DRUGIH OKROGLIH OBLETNIC

Marjeta Pisk

49

IZVLEČEK

V članku je obravnavana etiologija razmaha praznovanj osebnih praznikov – predvsem petdesete in drugih okroglih obletnic rojstva – v zadnjih desetletjih 20. stoletja. Pri tem je posebne pozornosti deležna vloga personificiranega “Abrahama” ter njena povezava s popestritvenim programom (narodno-)zabavnih zasedb. V nadaljevanju so izpostavljeni različni vidiki in pogledi na postavljanje rojstnodnevni mlajev ter njihove tradicionalne vloge.

Ključne besede: rojstnodnevna praznovanja, abrahamovanje, 'Abraham', rojstnodnevni mlaji, (narodno-)zabavne zasedbe

ABSTRACT

The article addresses the etiology of the proliferation of celebrating personal anniversaries – especially fiftieth birthdays and other jubilees – in the last decades of the 20th century. Special attention is dedicated to the role of a personified “Abraham” and its connections with the entertainment programs of folk-pop music bands. The article further describes different aspects and views of setting up jubilee maypoles and their traditional roles.

Keywords: birthday celebrations, fiftieth birthday celebrations, “seeing Abraham”, jubilee maypoles, folk-pop music bands

Spremembe v načinu življenja se odražajo tudi v spremembah praznovanj osebnih praznikov: tako je predvsem v zadnjih desetletjih 20. stoletja prišlo do velikih sprememb pri praznovanju osebnih praznikov, posebej 'abrahama' – tj. petdesetletnice ter drugih okroglih obletnic življenja. Pričujoči prispevek obravnava načine obeleževanja teh praznikov na urbaniziranem podežlju osrednjeslovenske regije, raztezajoče se proti Gorenjski, in prikazuje nekatere skupne značilnosti, čeprav so praznovanja notranje heterogena in večplastna tako na krajevni kot na socialni in individualni ravni. Nove oblike praznovanj petdesetletnic in drugih okroglih obletnic postajajo namreč na obravnavanem prostoru tako razširjene, da predstavljajo pomemben element praznične podobe življenja. V sodobnih oblikah praznovanj s številnimi povabljenici, ki jih na tem prostoru srečujemo, lahko iz naracij sogovornikov prepoznavamo tako zadovoljevanje potrebe po družbeni potrditvi posameznika kot potrebe po druženju in pripadanju skupnosti – tako v okviru širše sorodstvene, prijateljske ali sosedske skupnosti – kot tudi novo obliko kulturne proizvodnje,

tesno povezano z industrijo zabave. Tovrstna praznovanja, ki vsaj simbolno imitirajo ritual, pa ne zaznamujejo samo življenja praznujočega (in povabljenec), pač pa s številnimi zunanji atributi začasno spreminjajo tudi zunanjo podobo okolice doma praznujočega/praznujoče in celotnega kraja. Čeprav je antropologinja Mary Douglas menila, da se bo zaradi naraščajočega individualizma in izginjanja tesno povezanih skupnosti število ritualov v družbi zmanjšalo, se to ni zgodilo, pač pa se je nasprotno, npr. v ZDA v sedemdesetih letih 20. stoletja še povečalo. Moderni rituali naj bi bili tako osebno pomenljivi, izkusljivi in izvirajoči iz 'avtentične' starodavne tradicije (Pleck 2000: 246). V obdobju po letu 1950 so tako "postala prav praznovanja eden od najmočnejših elementov množične kulture" (Weber 2011: 5), vendar njihova velika razširjenost dokazuje tudi, da brez praznikov družba ne more v polnosti delovati, saj ti "izstopajo" iz vsakdanosti in v določenih točkah življenja osmišljajo človekov vsakdan z "momenti, ki na prvi pogled postavljajo stvari na glavo, zato da bi kompleksna struktura dobila rep in glavo" (Muršič 1993: 11).

Med praznovanja, katerih pojavnost se je v obdobju po 2. svetovni vojni na ozemlju Slovenije najbolj razmahnila, sodi do tedaj malo znano praznovanje rojstnega dne, ki se je najprej začelo pojavljati v premožnejših meščanskih družinah, a se je kmalu uveljavilo med vsemi sloji prebivalstva (glej npr. Ivanež 2001).

"Čeprav je sodobno praznovanje rojstnega dne skoraj povsem izgubilo vrednost nekakšnega življenjskega rituala, se kljub temu ta do neke mere ohrani pri praznovanjih tistih let, ki pomenijo mejnik v človekovem življenju. Navadno gre tukaj za okrogle obletnice in tista leta, ki vplivajo na status človeka v družbi. Tukaj gre predvsem izpostaviti praznovanje 18. in 50. rojstnega dne, ki pomenita polnoletnost in življenjsko prelomnico" (Weber 2011: 5-6).

Če je Helena Ložar Podlogar v geslu 'rojstni dan' v *Slovenskem etnološkem leksikonu* napisala, da "v 2. polovici 20. stol. se je na Slovenskem praznovanje uveljavilo splošno v meščanskih (začelo v 2. pol. 19. stol. zlasti po nem. zgledu) in delavskih krogih, manj v kmečkem okolju, kjer je pomembnejši osebni praznik god" (Ložar Podlogar 2004: 505), je danes prav neurbano področje, še v večji meri pa urbanizirano podeželje čedalje izraziteje zaznamovano z ikonografijo rojstnodnevni praznovanj.

Z največjim številom povabljenih gostov in pripravo praznovanja izven doma (npr. v gostilni, dvorani, telovadnici, planinski ali lovski koči, pod šotorom ...) so zaznamovana številna praznovanja petdesetega rojstnega dne, za katerega se je uveljavilo poimenovanje abrahamovanje (morda po zgledu nemškega 'Abrahamstag'). Abrahamovanje, v pomenu družinskega ali javnega praznovanja petdesetletnice rojstva, je bilo v nekaterih krogih znano vsaj že v zadnjih desetletjih devetnajstega stoletja,¹ kot priča zapis iz *Zgodnje Danice*:

»Abrahamovanje. *V Javorjah nad Škofjo Loko je 13. t. m. čast. gosp. žup. Mat. Jereb v krogu več prijateljev obhajal svojo 50letnico. Blagi še vedno goreči delavni, za svoj poklic močno izurjeni gospod, rojen v Idriji, posvečen l. 1860, je pridno delal za olepšavo svojih cerkva, kakor tudi za dušni blagor svojih vernikov,*

¹ Poimenovanje je bilo verjetno v prvih desetletjih 20. stoletja že splošneje razširjeno, kot pokaže na primeru iz *Doma in sveta* iz leta 1917 Janez Keber (Keber 2011: 37).

bil priljuden in vselej postrazen do svojih sosedov. Bog mu ohrani dušne in telesne moči še prav mnogo let!" (Abrahamovanje 1887: 304).

Samo poimenovanje jubileja naj bi izviralo iz besed, ki so jih Judje izrekli Jezusu (*Še petdeset let nimaš in si videl Abrahama?*) (prim. Beitl 1955: 3), čeprav naj bi predvsem v meščanskem okolju sicer uporabljali frazo *srečati Metuzalema* v pomenu dočakati petdeset let oz. *biti star kot Metuzalem*. Po bibličnih predstavah naj bi Abraham dočakal kar 175 let; povezava s številom 50 pa temelji na njegovem nagovoru Boga, naj ne pogubi mesta Sodome, če je tam 50 ali manj pravičnikov (1 Mz 25:7, 18: 24).

Za mehanizem folklornega procesa abrahamovanj (temelječega na nerazumevanju prvotnega smisla in ustvarjanju novih pomenov in dogajanj) je povedno, da je v bibličnem kontekstu petdeseto leto sabatno leto, ko so odpuščali dolgove, osvobajali sužnje, in pomeni simbolno nov začetek, ki je nastal po predstavi $7 \times 7 \text{ let} + 1 \text{ leto}$ (Biedermann 1989: 499)². Iz razlag sogovornikov naj bi poimenovanje izhajalo iz tega, da si s tem, ko dopolniš petdeset let in 'srečaš Abrahama', po družbeni koncepciji prištet med zrele, izkušene oz. stare (podobno npr. v češčini *pamatovat Abrahama* 'biti (že) zelo star, tudi izkušen', glej Keber 2011: 37), obenem pa vstopiš v novo obdobje življenja. V nasprotju z nizozemsko tradicijo,³ po kateri ženske ob petdesetem letu 'srečajo Saro' (Abrahamovo ženo), se je na Slovenskem ženska oblika izraza 'abrahamovka' (po Kebru 2011: 37 'abrahamka') tako splošno uveljavila, da je sogovornik, ki na zabavah pogosto nastopa kot Abraham, doživel negativne odzive in nespreejemanje, ko je – po nizozemskem zgledu – želel petdesetletno slavljenko imenovati 'sara' namesto 'abrahamovka',

Medijsko obeleževanje (sprva seveda v edinem množičnem mediju – časopisju) petdesetletnic pomembnih lokalnih veljakov se je pojavljalo že v času, ko praznovanje rojstnih dni še ni bilo splošno razširjeno, kar dokazuje npr. voščilo Ernestu Golobu, gostilničarju in narodnemu delavcu pri Sv. Trojici v Slovenskih goricah, železniškemu uradniku Miletu Nendlu iz Dravograda in uglednemu posestniku, gostilničarju in mesarju Josipu Križnarju iz Predvora v *Tedenskih slikah – prilogi Domovini* (15. 2. 1940). Članek z naslovom *Trije pri Abrahamu* dopolnjujejo tudi fotografije novih 'abrahamovcev' in voščilo uredništva: "Vsem trem, ki jih je Abraham ljubeznivo sprejel v svoje naročje, želi tudi uredništvo "Domovine" še mnogo sreče in zdravja!" (*Trije* 1940)

Slednje voščilo je zelo povedno za mehanizem folklornega procesa abrahamovanj in izkazuje nerazumevanje prvotnega smisla frazema in ustvarjanje novih pomenov in dogajanj. Abrahamovo naročje namreč izvorno pomeni onostranstvo, smrt (več glej Keber 2011: 38), saj naj bi Abraham, ki v naročju varuje duše pravičnikov, sedel že v raj (gl. npr. Biedermann 1989: 12). V Lukovem evangeliju (16: 22) je tako zapisano, da so siromaka Lazarja po smrti angeli nesli v Abrahamovo naročje. Voščilo živim slavljenecem, ki so praznovali petdeseti rojstni dan, je tako v izvornem pomenu težko razumljivo.

² Za pojasnilo se zahvaljujem dr. Gorazdu Makaroviču.

³ Več o sodobnem, včasih tudi precej 'divjem' praznovanju petdesetletnic na Nizozemskem, ki ima nekatere vzporednice v nemški Zgornji Šleziji in Porurju, glej v Kole 1999.

Abrahamovanje naj bi se sicer začelo razširjati po drugi svetovni vojni (Bogataj 2004: 2), vidnejše mesto pa je proslavljanje družbeno prepoznanega prehoda v zrelo življenjsko obdobje v okviru delovnih organizacij dobilo predvsem v sedemdesetih letih, kot lahko razberemo iz časopisnih poročil, kot npr.:

“Lani so na pobudo glasila v Indosu uvedli prakso, da članom kolektiva, ki srečajo Abrahama, uprava v družbenopolitičnih organizacijah nazdravi in zaželi še vrsto zdravih let. Šopek rož, požirek pa iskrena beseda – in pozornost je izkazana; majhna sicer, skromna, vendar lepa, človeško upravičena.” (Iz delovnih 1979: 3)

Tako se v vedno bolj atomizirani in individualizirani družbi pozne moderne in postmoderne (prim. Fforde 2009: 1) pojavlja potreba po poudarjeni pozornosti posamezniku in njegovim življenjskim jubilejem. Prazniki so namreč “priložnost za podeljevanje odlikovanj in priznanj. Tedaj zasebna dejanja vstopijo v javni prostor, dosežki posameznika preidejo v posest skupnosti” (Jezernik 2013: 9), posameznik dobi novo mesto v družbi. Hermenevitična fenomenologija osebnih praznovanj je kompleksna, saj se v njej prepletata dve nasprotujoči si silnici: po eni strani gre za potrebo posameznika po sprejetju, potrditvi in njegovi vpetosti v socialno mrežo (sorodnikov, prijateljev, soseske ...), po drugi pa ga v zunanje obeleževanje osebnih jubilejev sili pričakovanje okolice in recipročnost vabil na tovrstne dogodke, ki jih v veliki meri pogojujejo komercialni elementi industrije zabave.

Novinar Goran Rovani to notranjo razpetost opisuje v svojem blogu:

Kot se za Abrahama spodobi, sem pripravil tudi veliko fešto. O tem pred leti sicer nisem razmišljal, saj svojih rojstnih dni zadnja leta v družini nismo posebej praznovali. Ko pa me je na svojo 50-letnico povabil prijatelj Jože Novak, ki tudi ni maral zabav in proslavljanj, sem se dokončno odločil, da moram tudi sam kaj podobnega narediti. In ko sem potem, ko sem bil postavljen pred to dejstvo, da bom tudi jaz dočakal prestop med Abrahame, o tem začel razmišljati, sem ugotovil, da bi moral narediti kar nekaj fešt. Zato sem se odločil, da vse to združim v eno, tako bi bilo po moje najboljše zame, za družinski proračun in mislil sem, da tudi za ostale (Rovan).

Kot je razvidno iz zapisa (pa tudi pričevanj sogovornikov), je praznovanje 'abrahama' družbeno pričakovano dejanje, ki ga okolica pričakuje, ne glede na osebno stališče slavljenca do njega (glej tudi Muršičev članek *Prazniki kot potrjevanje nesvobode* 1993). Pri organizaciji le-tega gre, podobno kot pri drugih tovrstnih praznovanjih, npr. porokah, za zahtevno iskanje ravnovesja med željami in finančnimi zmožnostmi slavljenca in pričakovanji ter normami praznovanj okolice oz. povabljenih, ki ni vsem po volji:

Po mojem mnenju tega, da smo se postarali za eno leto, res ni potrebno praznovati z neumornim pompom. Nič nimam proti majhni zabavi, ampak zadnjič sem slišala, da so nekateri za praznovanje “velike prelomnice” – petdesetega leta – pripravljene odšteti od 1000 evrov naprej. Pa ne govorim o kakih bogataših, gre za čisto navadne ljudi z mesečno plačo od 400 evrov dalje. Pa kaj je z vami??!! A morate res povabiti 60 ljudi (za katere se ostalih 49 let itak niste zmenili)??? A morate res vsem težiti s svojim staranjem?? (Kodra 2008).

Prihod Abrahama

Bogatajevemu opisu tipičnega praznovanja abrahama s prihodom in napovedjo gostov, voščili in darili slavljencu, govori in humorističnim programom, hrano in pijačo, glasbo, plesom, obrednim rezanjem torte opolnoči (2004: 2) se od devetdesetih let 20. stoletja v večji meri pridružuje prihod personificiranega Abrahama in postavljanje mlajev. Praznovanje petdesetletnice tako postaja poleg simbolne tudi scenografska in ikonografska zabavna imitacija znamenja prehoda. Bistveni konstituens številnih praznovanj posameznikove petdesetletnice (čeprav bi najbrž lahko ugotavljali statistično pomembne razlike glede na pokrajinsko in socialno pripadnost) je namreč slovesno 'srečanje z Abrahamom' in sprejem slavljenca v posebno skupino 'abrahamovcev'.

53

Na obred prehoda opozarja poimenovanje 'Abrahamov krst', na družbeno razsežnost le-tega pa 'vstop v klub abrahamovcev', ki imajo npr. organiziran poseben pohod na Triglav, srečanja v krajevnih skupnostih, občinah ... Sam obredni ritual navideznega prehoda, ki pa ne zadosti povsem klasičnim ritualnim elementom izolacije, prehodnega stanja in (re)integracije, nastopa večinoma v dveh pojavnostih, pri katerih gre – po moji oceni po pogovorih s sogovorniki, vpetimi v priprave abrahamovanj na širšem škofjeloškem področju – za diahrona pojava, ki ponekod obstajata tudi sinhrono. V starejši, prostorsko bolj splošno razširjeni obliki sprejem slavljenca med abrahamovce vodi komisija izkušenih abrahamovcev:

Gre za sprejem osebe med abrahame. Najprej je govor, o tem, kakšno je bilo naše skupno življenje. Potem sledi sprejem. Zberemo komisijo, ki ima tri člane, vsi so že abrahami. Potem mora ta, ki praznuje, opraviti nekaj preizkusov; kakšne spretnostne naloge, malo poskočit, če še lahko, sledijo štosna vprašanja, da se preverijo inteligenčne sposobnosti. Komisija da oceno, ali je sposoben za sprejem ali ne. Do zdaj je bil še vsak pogojno sprejet, tako da so še dodatne naloge. Vse pa izhaja iz dogodkov skupnega druženja. Na koncu dobi diplomo, da je sprejet med abrahame (Ivanež 2001: 25).

Pri drugi obliki, ki se je po mnenju sogovornikov splošneje razširila po letu 2000, pa iniciacijo opravi personificirani Abraham – v tipično opravo (dolga brada, halja, ogrinjalo, sandali) preoblečen posameznik, ki je v tej vlogi nastopil že večkrat in je v lokalnem okolju prepoznan kot 'dober' Abraham in zato večkrat vabljen, da na praznovanjih petdesetletnic proti plačilu odigra to pomembno vlogo. Tako je sogovornik iz Poljanske doline, rojen 1953, ki je sicer kot glasbenik pogosto igral na zabavah ob petdesetletnicah, prvič nastopil v vlogi Abrahama leta 2001, še preden je sam dopolnil petdeset let, in je od tedaj odigral to vlogo več kot tridesetkrat. Pred tem se je v lokalnem okolju večkrat izkazal v vlogi sv. Miklavža, v zadnjih letih pa nastopa tudi kot sv. Martin na martinovanjih na Štajerskem. S svojo vlogo se je spoprijel zelo temeljito, preučil je upodobitve svetopisemskega Abrahama in si na osnovi teh podob dal napraviti obleko. Tako je v nasprotju z drugimi Abrahami nosil judovsko pokrivalo, kar ni sodilo v predstavnici svet slavljencev, zato se je prilagodil večinski ikonografiji Abrahama in prevzel arabsko pokrivalo.

Sogovornik posebej izpostavlja, da mora biti Abraham zabaven in spoštljiv, ne sme žaliti nikogar, zato sam ne aludira na duhovniška opravila (npr. imitacija krsta, maše ...), kar bi lahko kdo razumel kot parodijo oz. norčevanje. Drugačno podobo pa predstavi sogovornik, prav tako glasbenik in član narodno-zabavnih zasedb, ki je začel nastopati kot Abraham takoj po tem, ko je bil sam sprejet med abrahamovce leta 2005; letno povprečno nastopi v vlogi Abrahama približno desetkrat. Kot najpomembnejšo nalogo Abrahama izpostavlja zabavo, zato včasih nastopijo skupaj kar tri različne upodobitve Abrahama: judovski Abram, muslimanski Ibrahim in krščanski Abraham, saj je svetopisemski Abraham prepoznan kot 'oče vseh narodov' in skupna oseba treh največjih monoteističnih verstev.

54



Preoblečenec v Abrahama na abrahamovanju, Sv. Andrej, Planina nad Horjulom, maj 2008
(foto last Janeza Čadeža, Dobrava)

Sam postopek 'krsta' in sprejema med abrahamovce je tudi v primerih, ko obred vodi preoblečenec v Abrahama, podoben kot v zgoraj opisanem primeru, v katerem je komisija merodajna za sprejem novega abrahamovca. Abraham navadno najprej med publiko 'poišče' slavljenca, ki mu nato zastavi šaljiva dvoumna vprašanja, nanašajoča se na njegovo otroštvo, leta šolanja, poklicno življenje, hobije, na katera kandidat skoraj ne more pravilno odgovoriti. Zato mu Abraham ponudi dodatno/a vprašanje/a in ga kljub izrečenim pomislekom potrdi in sprejme med abrahamovce. Temu sledi Abrahamov slovesni nagovor in povabilo slavljencu, naj ponavlja za njim prisego, kot je npr. naslednja standardizirana in pogosto uporabljena, ki jo najdemo tudi na spletu:

“Prisegam, da so moji rojstni podatki točni

in da sem bila (bom) stara 50 let;

da bom sledila programu abrahamovcev,

ki se glasi:

Kot Abrahamovka bom:

- še boljše živela,
- močnejše ljubila,
- več bom uživala,
- mlajšim bom delo nalagala,
- nobene zabave ne bom zamudila,
- nobenega moškega odklonila.

Za prehrano bom dobro skrbela:

- vitamine in kalcij vedno s seboj imela,
- maščob in sladkarij se bom izogibala,
- vsak teden se bom dobro razmigala.

Redno bom skrbela:

- da se mi pritisk ne bo preveč dvigoval,
- da mi srčni utrip ne bo preveč trepetal,
- da bom cukr spravila na nivo ta prav,
- da še več bom na zabave dala.

Vsako jutro se bom pred ogledalo postavila, se prav prijazno pozdravila: "Dober dan, IME, samo enkrat se živi, zato ne delaj si skrbi!"

Temu sledi navadno podpis slovesne prisege, kot npr.:

"Dne _____ je izpolnila 50 let svojega življenja ga _____. To priznava danes. S prisego, ki si jo ravokar dala, in s svojim podpisom si se prostovoljno vključila v abrahamovske vrste kot najmlajša članica.

Izključitev zaradi morebitne kršitve programa ni mogoča, kakor tudi ni možna pritožba na to odločbo." (Prisega)

Po izrečeni zaprisegi mu/ji Abraham izroči ukrivljeno palico (v Poljanski dolini imenovano *korobač*) z izrezljanim imenom in datumom sprejetja med abrahamovce. Ker tovrstne palice pogosto izdelujejo mizarji oz. drugi izdelovalci in ne sam Abraham, se le-ta zaračuna posebej, poleg cene nastopa samega Abrahama. To kaže na širšo vpetost lokalnega okolja pa tudi gospodarskih subjektov v tovrstna praznovanja: abrahami ali drugi organizatorji tovrstnih praznovanj lahko individualizirane govore naročijo pri ponudnikih tovrstnih uslug, prav tako pa obstaja pestra ponudba že natisnjenih priseg in diplom. Tako kot je Abraham prepoznaven po tipičnih atributih, so slavljenci navadno takoj opazni zaradi nošenja različnih označb petdesetletnice, kot npr. majic s šaljivimi napisi ipd. K na trženjski ponudbi utemeljeni ponormitvi abrahamovanj sodi tudi nabor daril, od vrčkov, majic, nogavic, prometnih znakov, registrskih tablic pa vse do javnih obeležitev, kot je postavitve jumbo plakatov v čast slavljencu na javno oglasno mesto.

Abraham v glasbi

Godci in kasneje glasbene skupine so se že pred mnogimi leti zavedali, “kako pomemben del koncertnega ali veseličnega nastopa je humor” (Sivec 1998: 505). Že prvi (narodno-zabavni) ansambli,

“celo tisti pred Avseniki, /sol/ ves čas prepletali glasbo z veselo pesmijo in hudomušnim skečem, kar lahko pomeni, da so se zavedali odgovornosti do občinstva in zakonitosti odrskega podajanja. Dveurni glasbeni program je bil preprosto premalo, zato je moral vsak ansambel dodati vsaj še nekaj zraven: ali recitacijo ljudske pesmi, prijetno povezovalno besedilo ali kar samostojni nastop humorista, ki se je navezoval na izvajano glasbo” (Sivec 1998: 505).

56

Tako so npr. Ivana Andrejca – Brežnikovega Vanča (1921–1988) “bližnji in daljni znanci /.../ vabili, da je v nekem smislu vodil in pripovedoval šale na družinskih slovesnostih, recimo ob srečanju z Abrahamom, ob zlati poroki in podobno ...” (Sivec 1998: 506), pa tudi sicer so v preteklosti in tudi danes muzikantje najpogosteje nastopali kot Abrahami.

Abrahamovanja so tako neločljivo povezana in prepletena z glasbo, da njuno medsebojno razmerje ni vedno določljivo. Pojav prihoda Abrahama je tako mogoče razložiti kot popestritveno točko ansamblov, med katerimi so številni igrali tudi v nemško govorečih deželah. Ker je npr. v Gornji Šleziji že pred drugo svetovno vojno nastopal preoblečenec (Beitl 1955: 243), smemo ob tem domnevati na prenos tuje tradicije, vendar konkretne povezave zaenkrat niso dokazljive. Ta popestritvena točka se je ponekod osamosvojila in tako danes v tej vlogi nastopajo tudi drugi, nečlani ansamblov, čeprav po besedah sogovornikov, “ne bo nihče plačeval dvakrat: za muziko pa še za Abrahama”. Abraham oz. člani glasbene skupine so tako tudi animatorji, ki povezujejo nepoznane goste med seboj in ustvarjajo priložnostno skupnost.

K širši uveljavitvi posebnega statusa petdesetletnic je deloma pomagal tudi začetek oddajanja radijske oddaje *Naši poslušalci čestitajo in pozdravljajo* leta 1956, katere predhodnica je bila od leta 1953 naprej oddaja *Plošče po željah*. Oddaja je številne glasbene skupine spodbudila k produkciji skladb “s čestitkami materam, očetom, Abrahamom, ob družinskih praznikih, ob porokah in drugih slavnostnih priložnostih” (Sivec 1998: 373), tako da “skorajda ni glasbene skupine, ki ne bi posnela skladbe za čestitke” (Sivec 1998: 373). K opomenjanju posebnega statusa petdesetih let so tako pomembno prispevale prav skladbe narodno-zabavnih ansamblov, med katerimi je odmevno popularnost najprej dosegla skladba *Samo enkrat imaš petdeset let* (bolj znana po refrenu *Zdaj si v najboljših letih, / petdesetih zrelih letih*) ansambla bratov Avsenik iz leta 1981, ki je bila menda posvečena petdesetletnici Slavka Avsenika, ki jo je praznoval leta 1979. Zgledu Avsenikov so sledile različne zasedbe, tako da ima danes večina znanih (narodno-) zabavnih zasedb svojo avtorsko pesem, namenjeno abrahamovanju, saj ji ta poleg povečane možnosti nastopov na zabavah ob petdesetletnicah prinaša tudi možnost pogostejše radijske predvajanosti, predvsem med radijskimi glasbenimi voščili.

Zunanji atributi osebnih praznovanj

V družbi sosedske odtujenosti in posebne skrbi glede varovanja osebnih podatkov se poudarjeno vidno izkazujejo zunanji atributi osebnih praznovanj, predvsem mlaji in velike rože iz različnih materialov na dvoriščih stanovanjskih hiš oz. v bližini prebivališča slavljenca. Mlaj je že v tradicionalnih rabah imel vlogo znaka, obvestila o kraju praznovanja, ki je tako razpoznavno že od daleč (prim. Makarovič 2008: 47). In čeprav številni oporekajo sodobnim rabam mlajev, pa so ti še vedno nosilci starih funkcij v novem kontekstu: mlaj kot enoznačen znak praznika je viden že od daleč in o prostoru prazničnega dogajanja vidno in določno obvešča ljudi (Makarovič 2008: 40). Kodificiranemu pomenu mlaja se poskušajo približevati tudi drugi zunanji atributi, kot so plastične rože, skulpture iz balonov in drugih materialov, ki skušajo biti podobno povedne kot figure Sare ali Abrahama pred hišami nizozemskih petdesetletnikov.



Mlaj ob 90-letnici gospodinje, Goričane, maj 2013 (foto: Marjeta Pisk)

Po Gorazdu Makaroviču so mlaji *kulturne prvine*, ki so nastale v enem družbenem okolju z več funkcijami, nato so jih prenašali v druga družbena okolja in spreminjali pomene, namene in videz. Vprašanje o avtentičnosti mlajev je torej nesmiselno; vsi so avtentični, vendar vsak le v svojem času, okolju in pomenu. To svedeča velja tudi za današnje podeželske in mestne mlaje, ki imajo zelo drugačne kompleksne pomene, kot so jih imeli kmečki mlaji 19. stoletja ali mlaji prve polovice in spet mlaji druge polovice 20. stoletja. Le s predpostavko, da so današnji mlaji isto, kot so bili nekdanji kmečki, lahko nastane predstava o njihovi nepristnosti (Makarovič 2008: 48).

Makarovič v članku sicer ne omenja izrecno sodobnega postavljanja mlajev ob posameznikovih življenjskih jubilejih, ki nosijo podoben pomen kot v zgodnjem

novem veku, ko so mlaji plemstvu pomenili znak imenitnih praznovanj in osebnih počastitev (prim. Makarovič 2008: 47). Prav to pa moti kritike postavljanja mlajev, ki menijo, da se s tem, ko se za "vsako mačje slavje" postavi mlaj, njegov pomen izgublja. Tako lahko na internetu preberemo razmišljanje: *Najhujši del praznovanj pa je postavljanje mlajev. Najbrž ste že vsi opazili tiste vitke smrekice, ki se šibijo pod težo prometnih znakov in ogabnih okraskov. OMG!!! In potem baje obstaja še pravilo, da te smrekice ne smeš porušiti še 50 dni po rojstnem dnevu. Folk, pamet v roke. Nekaj še ni pravilo, če si je to izmislil sosedov Pepi. Pa tudi postavljanje mlajev za rojstne dneve je navadna zloraba smrekic. Včasih so jih postavljali za pomembne dogodke, a zdaj pa ima že kar vsak Janez, Jožica in Lojzek svoj mlaj? Ne se hecat* (Kodra 2008).

58

Postavljanje mlajev se je namreč v nekaterih okoljih tako razširilo, da ne obeležuje več samo visokih življenjskih jubilejev, pač pa so bili opaženi primeri mlajev celo za prvi rojstni dan.



Mlaj ob 50-letnici lastnika gradbenega podjetja, Dobje, marec 2013 (foto: Marjeta Pisk)

Postavljanje mlaja je vedno skupinsko opravilo, ki poveže sosedsko, sorodstveno ali prijateljsko skupnost, predvsem njen moški del. Če mlaj postavijo člani sorodstvene mreže, element presenečenja, ki je poglobitveni element ob postavitvah prijateljskih in sosedskih skupin, navadno odpade. Slavljeneec navadno nima besede pri tem, prav tako ne glede okrasitve oz. dodatnih atributov,

ki so postavljeni na mlaju. Med njimi je najbolj pogost prometni znak za omejitve hitrosti, ki označuje slavljenčevo okroglo obletnico, poleg tega pa najrazličnejši pripomočki oz. narativni simboli, ki naj bi označevali slavljenca.

Poleg počastitve posameznika pa je postavljanje mlaja način srečevanja in povezovanja sodelujočih pri postavitvi, kar pomeni obliko sosedskega povezovanja. Postavitev mlaja namreč reprezentira tudi skupnost, oziroma delovni skupinski napor, brez katerega mlaja ni mogoče postaviti (Makarovič 2008: 37). Ekskluzivni značaj fantovskih družb se tu odpira v participacijo vseh zainteresiranih, pogosto tudi zaradi pričakovanja zabave ob hrani in pijači ob postavljenem mlaju. Temu pritrjuje mnenje uporabnika/-ice spletnega foruma Žogice Nogice, ki pravi:

“Okolica Lj. – je tudi postalo moderno postavljati mlaje tudi za RD. Najprej so bili samo za 50-letnike, potem še za ostale okrogle obletnice, zdaj pa ga postavljajo tudi že za vsak RD. Butasto. Samo izgovor več, da se lahko pije” (Žogica Nogica 2008).

59

Tudi po besedah sogovornikov gre za 'fešto pred fešto', na predvečer samega rojstnega dne, torej za kvazi ad hoc praznovanje, katerega – v nasprotju z 'uradnim' praznovanjem – ne organizira sam slavljenec. To deloma spominja na 'freh' oz. 'ofiranje' pred godovnim dnem, vendar brez ritualnega pomena zvočnega izganjanja zlih sil.



Vrteči se mešalec betona na mlaju ob 50-letnici lastnika gradbenega podjetja, Dobje, marec 2013
(foto: Marjeta Pisk)

Sogovorniki so tudi izpostavljali pomislek ob postavitvi mlaja slavljenecem, predvsem pa slavljenkam, ki tega ne želijo, češ da ni potrebno, da vsak mimoidoči ve, 'koliko sem star'. In če so včasih mlaje postavljali predvsem v počastitev mladenk (glej npr. Turnšek 1946: 34) in so ti pomenili priznanje njej in njeni družini, danes predvsem številne ženske odklanjajo tovrstno dolgotrajno javno pozornost svojemu staranju.

Ob tem pa je potrebno izpostaviti še en, nezanemarljiv vidik, in sicer vprašanje lastništva posekanega drevesa. "Kmečki mlaji so se lahko pojavili šele po uveljavitvi zakona iz leta 1833, ki je pospešil individualno delitev gmajnskih gozdov. /.../ Zato je razumljivo, da se je kmečko postavljanje mlajev množično uveljavilo šele po prej omenjenem zakonu" (Makarovič 2008: 30). Če so včasih drevesa sekali v gmajnskem gozdu ali jih je daroval vaški uglednež, jih v današnjem času navadno odstopi oz. dovoli odžagati slavljenčev bližnji sorodnik ali prijatelj, sicer pa kateri od večjih lastnikov gozdov v kraju.

"Številna pričevanja o kmečkih in podeželskih mlajih ob koncu 19. stoletja, v prvi polovici 20. stoletja in pozneje zanesljivo kažejo, kako so mlaji postali kmečka predstava imenitnega prazničnega znaka, ki so jo kot veljavno sprejeli tudi nekmečki ljudje kmečkega porekla ali kot znak narodne, pokrajinske ali lokalne zavesti tudi drugi." (Makarovič 2008: 34) Sodobni rojstnodnevni mlaji zaznamujejo predvsem urbanizirana primestna in podeželska naselja, le redko pa so opaženi v urbanih središčih. V teh ruralnih in primestnih okoljih predstavlja postavljanje mlajev ob rojstnih dnevih poleg 'šranganja' eno redkih oblik fantovskega oz. širše lokalnega spontanega organiziranja, saj so druge prireditve večinoma v domeni različnih društev ali organizacij (npr. plese in veselice organizirajo navadno gasilskega društva ...). Tako lahko prepoznavamo v njih – podobno kot pri nekdanjih fantovskih skupnostih – pomembno oporo oslabljenim vaškim skupnostnim zavestim ter ohranjanju in vzdrževanju skupinskih identitetnih zavesti (prim. Makarovič 2008: 38).

Sklep

Raznovrstna ikonografija rojstnodnevnih praznovanj kljub številnim ponornitvam odseva kompleksnost motivov za tovrstna praznovanja. Ena najbolj prepoznavnih ikonografskih podob je personificirani Abraham, ki postaja ključna oseba številnih petdesetletnic, saj legitimizira posameznikov prehod v zrelo življenjsko obdobje, obenem pa v nekaterih okoljih ohranja prvenstveno zabavno/zabavlaško vlogo. Ta 'embodiment' – utelešenje – na podoben način kot rituali omogoča bolj kompleksno doživetje abstraktnih koncepcij prehoda. Ker pomeni ikonografskih prvin niso normirani, lahko enake oblike – kot npr. mlaji – v različnih časovnih, prostorskih in družbenih okoljih nosijo različne pomene in konotacije, čeprav se napajajo iz istih teženj in potreb. Sodobni rojstnodnevni mlaji tako izkazujejo prenos tradicionalnih oblik obeleževanja praznika na osebni nivo – ko skupnost postavi javno obeležitev, vidno že na daleč, v čast posamezniku, članu te skupnosti. Tako so osebni prazniki, v katerih je izpostavljeno predvsem

posameznikovo staranje in dozorevanje, vedno bolj prazniki skupnosti oz. njen močan in viden kohezivni element.

LITERATURA IN VIRI

- 1887 Abrahamovanje. *Zgodnja Danica*, 23. kimovca 1887, str. 304.
- BEITL, Richard
1955 *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*. Stuttgart: A. Kröner.
- BIEDERMANN, Hans
1989 *Knaurs Lexikon der Symbole*. München: Droemer Knauer.
- BOGATAJ, Janez
2004 Abrahamovanje. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Str. 2.
- FFORDE, Matthew
2009 *Desocialisation: the crisis of post-modernity*. Cheshire: Gabriel.
- IVANEŽ, Maja
2001 "Jutri imam pa god in bom dobil pečena jajčka": praznovanje godov in rojstnih dni v Novem mestu od obdobja med obema vojnama do konca 20. Stoletja: diplomska naloga. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- IZ DELOVNIH
1979 Iz delovnih kolektivov. *Naša skupnost* 20, št. 9-10, str. 3.
- JEZERNIK, Božidar
2013 Politika praznovanja. V: *Politika praznovanja: prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. Str. 7-16.
- KEBER, Janez
2011 *Slovar slovenskih frazemov*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- KODRA, Petra
2008 *Rojstni dnevi, obletnice in kar je še izgovorov za praznovanje*, 11. maj 2008, <<http://www.radioaktual.si/blog/petra/2008/05/11/rojsdni-dnevi-obletnice-in-kar-je-se-izgovorov-za-praznovanje/>> [3. 5. 2013].
- KOLE, William J.
1999 *Turning 50 in Holland: a happy, humiliating birthday to you*, Saturday, July 17, 1999. <http://onlineathens.com/stories/071799/new_50.shtml> [25. 4. 2013].
- LOŽAR PODLOGAR, Helena
2004 Rojstni dan. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Str. 505.
- MAKAROVIČ, Gorazd
2008 Razvoj majev in mlajev na Slovenskem. *Etnolog* 18(69), str. 17-64.
- MURŠIČ, Rajko
1993 Prazniki kot potrjevanje nesvobode: po božiču, Novem letu in sv. Treh kraljih. Antropološki pogledi na praznovanja. *Katedra* 3, str. 11.
- PLECK, Elisabeth H.
2000 *Celebrating the family: ethnicity, consumer culture, and family rituals*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- PRISEGA
b. n. l. *Prisega za abrahama*. <<http://med.over.net/forum5/read.php?151,5260158>> [13. 4. 2013].
- ROVAN, Goran
b. n. l. *Abraham*. <<http://www.nikamedia.si/goran/spomini.html>> [30. 4. 2013].
- SIVEC, Ivan
1998 *Vsi najboljši muzikanti: razvoj narodnozabavne glasbe od začetkov do leta 1973. Knj. 1*. Mengeš: ICO.
- TRIJE
1940 Trije pri Abrahamu. *Tedenske slike – priloga Domovine* 16, 7, 15. 2.

TURNŠEK, Metod

1946 *Pod vernim krovom: ob ljudskih običajih skoz cerkveno leto: od jurjevega do kresa*. Trst: Goriška Mohorjeva družba.

WEBER, Sebastjan

2011 Rojstni dan na Slovenskem. V: *Moj rojstni dan: katalog = Happy Birthday: catalogue*. Celje: Muzej novejšje zgodovine. Str. 5–7.

ŽOGICA NOGICA

2008 *Postavljanje mlajev za rojstne dneve* ..., 7. 3. 2008. <<http://med.over.net/forum5/read.php?151,4621069>> [7. 5. 2013].

Ustni viri:

Sogovorniki iz širšega škofjeloškega območja, ki sodelujejo pri pripravah abrahamovanj.

BESEDA O AVTORICI

Marjeta Pisk je asistentka z doktoratom na Glasbenonarodopisnem inštitutu ZRC SAZU. Leta 2012 je doktorirala z doktorsko nalogo *Kontekst v raziskavah ljudske pesemske tradicije – območje Goriških brd*, za katero je prejela nagrado Slavističnega društva Slovenije. Raziskovalno se posveča vprašanju kontekstualne pogojenosti razvoja slovenske (glasbene) folkloristike, vprašanju meja ter sodobnim imaginacijam ljudskosti.

ABOUT THE AUTHOR

Marjeta Pisk, PhD, is an assistant researcher at the Institute of Ethnomusicology, SRC, SASA. She obtained her PhD degree with a dissertation entitled “Context in the research of folk song traditions – the area of Goriška brda” in 2012, for which she received the Award of the Slovene Slavic Society. Her research mainly focuses on the issues of contextual determination of the development of Slovene (musical) folkloristics, border issues, and contemporary imaginations of “folk”.

POVZETEK

Članek, ki obravnava etiologijo razmaha praznovanj osebnih praznikov v zadnjih desetletjih 20. stoletja in v sodobnosti, se osredinja na praznovanja abrahama – tj. petdesetega rojstnega dne. V velikih praznovanjih ob tem jubileju na širšem osrednjeslovenskem območju, ki se razteza proti Gorenjski, lahko prepoznavamo tako zadovoljevanje potrebe po družbeni potrditvi posameznika kot potrebe po druženju in pripadanju skupnosti (širše sorodstvene, prijateljske ali sosedske) kot tudi novo obliko kulturne proizvodnje, tesno povezane z industrijo zabave. Tovrstna praznovanja pa ne zaznamujejo samo življenja praznujočega (in povabljenec), pač pa s kompleksno ikonografijo začasno spreminjajo tudi zunanjo podobo celotnega kraja, predvsem na urbaniziranem podeželju. Tipičnemu praznovanju abrahama se od devetdesetih let 20. stoletja v večji meri pridružuje prihod personificiranega Abrahama in postavljanje mlajev, tako da samo praznovanje postaja poleg simbolnega tudi scenografsko in ikonografsko znamenje prehoda. Sam obred ritualnega prehoda nastopa večinoma v dveh pojavnostih: v starejši, prostorsko splošnejši obliki sprejem slavljenca med abrahamovce vodi komisija izkušenih abrahamovcev, v mlajši pa iniciacijo opravi personificirani Abraham. Na praznovanjih ima posebno mesto glasba, saj so k opomenjanju posebnega statusa petdesetih let pomembno prispevale prav skladbe narodno-zabavnih ansamblov. V družbi sosedske odtujenosti in posebne skrbi glede varovanja osebnih podatkov se poudarjeno

vidno izkazujejo zunanji atributi osebnih praznovanj, predvsem mlaji in velike rože iz različnih materialov na dvoriščih slavlencev. Postavljanje mlajev, ki o prostoru prazničnega dogajanja vidno in določno obvešča ljudi, se je v nekaterih okoljih tako razširilo, da se z njim ne obeležuje več samo visokih življenjskih jubilejev, pač pa vse rojstne dneve. Poleg počastitve posameznika pa je postavljanje mlaja prostor srečevanja in sosedskega povezovanja, pa tudi priložnost za 'fešto pred fešto'.

Postavljanje rojstnodnevni mlajev je poleg šranganja ena redkih oblik fantovskega oz. širše lokalnega spontanega organiziranja, saj so druge prireditve večinoma v domeni različnih društev ali organizacij, ter pomeni pomembno oporo ohranjanju in vzdrževanju skupinskih identitetnih zavesti.

SUMMARY

The article addresses the etiology of the proliferation of celebrating personal anniversaries in the last decades of the 20th century and focuses on celebrations of people's fiftieth birthdays—often called "seeing Abraham".

In the big celebrations of this jubilee in the wider area of Central Slovenia that extends towards Gorenjska, we can identify both satisfying the need for social confirmation of the individual and the need for socialising and belonging to a community (the wider kinship, friendship, or neighbourhood community), as well as a new form of cultural production that is closely connected with the entertainment industry. Such celebrations not only mark the life of the celebrator of the jubilee (and the invited), but with a complex iconography temporarily change the external appearance of an entire place, especially in the urbanised countryside.

From the 1990s, the typical celebration of a person's 50th birthday has often included the arrival of a personified Abraham and setting up a maypole. The celebration thus in addition to a symbolic sign of transition includes scenographic and iconographic signs of transition. The ritual transition usually has one of two forms: in the older, spatially more general form, the acceptance of the celebrator among the Abrahams is performed by a committee of experienced "Abrahams", while in the more recent version the initiation is performed by a personified Abraham. A special place in these celebrations is occupied by music because compositions of folk-pop played an important role in reminding people of the special status of the age of fifty.

In a society of alienated neighbours and enhanced care for the protection of personal data, the external attributes of personal anniversaries are visibly emphasised, in particular the maypoles and huge wreaths made of various materials and placed in the courtyard of the celebrating person. Setting up a maypole which visibly informs people on the venue of the celebration has become so popular that it is not only used for major jubilees, but indeed for all birthdays. In addition to honouring the celebrator of the jubilee, setting up a maypole also creates a place for people to meet and strengthen the ties of the neighbourhood, as well as an opportunity for an improvised pre-party.

Setting up a jubilee maypole is beside *šranganje* (a wedding custom) a rare form of a spontaneous event organised by the village's young lads or the local population, since other events are usually the domain of various societies or organisations, and it is therefore an important contribution to preserving and maintaining the identity awareness of communities.

ETNOGRAFSKI MUZEJ – PROSTOR PRAZNOVANJA RANLJIVIH SKUPIN¹

Ralf Čeplak Mencin

65

IZVLEČEK

Prispevek obravnava (etnografske) muzeje, ki se v zadnjih tridesetih letih reorganizirajo oziroma preoblikujejo v institucije, ki svoj prostor odpirajo različnim javnostim ter družbenim in političnim problemom. Na te spremembe vplivajo kritične analize družbe, aktivisti za človekove pravice, vse večja finančna kriza, demokratizacija in številni konkurenčni mediji in ustanove. Alternativna oblika muzejskega dela so festivali – praznovanja, ki predstavljajo privlačen način komunikacije muzeja s publiko na različnih ravneh, zapostavljenim ustvarjalcem pa omogočajo aktivno vlogo v načrtovanju in realizaciji raznolike muzejske ponudbe, ki se lahko istočasno odvija na različnih lokacijah.

Ključne besede: Etnografski muzej, vključujoči muzej, festivali, Romi, muzejska komunikacija, družbena funkcija muzeja, demokratizacija muzeja

ABSTRACT

The article addresses (ethnographic) museums, which in the past thirty years have reorganised themselves and turned into institutions opening their premises to a variety of publics and social and political problems. These changes have been influenced by critical analyses of society, activists for human rights, the worsening financial crisis, democratisation, and numerous competing media and institutions. Festivals are an alternative form of museum activities. They are an attractive way of communicating with the public at different levels, while enabling disadvantaged creative people to play an active part in planning and realising various museum events, which can take place simultaneously at different locations.

Keywords: ethnographic museum, inclusive museum, festivals, Roma, museum communication, social function of museums, democratisation of museums

Uvod

Muzej, kot ga pojmujejo danes, je meščanska kulturna ustanova in je nastal s francosko meščansko revolucijo konec 18. stoletja. Razvil se je vzporedno z vzponom kapitalizma in z evropskim politično-ekonomskim osvajanjem in eksploatacijo t.i. 'neevropskega sveta'. Kolonialna osvajanja je spremljala

¹ Razprava je skrajšana in predelana verzija magistrske naloge *Festival – alternativni model muzejske komunikacije*, Zagreb, 2011.

ideologija 'večvrednega belega človeka', ki ima vso pravico širjenja krščanstva in 'civiliziranja' neevropskih ljudstev. Razen naravnih bogastev so si evropski kolonizatorji prisvajali tudi predmete kulturne dediščine podjarmljenih ljudstev, muzeji na zahodu pa so dobrih 150 let praviloma nekritično reproducirali 'resnice' o napredku t.i. svobodnega sveta. Predvsem etnografski muzeji so s podobami esencionaliziranih kulturnih razlik vsaj tolerirali, če že ne odkrito ali prikrito opravičevali kolonializem² – tudi z reprezentacijami t.i. “primitivnega človeka” kot primera zgodnje faze učlovečenja, ki jo je “zahodni človek” že zdavnaj prerasel; prikazovali so ga kot “živi primer” najzgodnejše stopnje človekovega razvoja, kot prehod med naravo in kulturo, med opico in človekom. Na ta način so razstavljali tudi predmete ljudstev iz koloniziranih dežel: skladno z genezo tipoloških sistemov, po katerih so predmete podobne vsebine, npr. orožje, glasbila, kultne predmete razvrščali od “najpreprostejših/najprimitivnejših” do bolj “razvitih/kompleksnih” (ne glede na njihov etnografski izvor) – dober primer je Muzej Pitta Riversa v Oxfordu³ (Bennett 1995: 78,79). Muzeji v socialističnem svetu 20. stoletja so svojo ideološko funkcijo eksplicitno uveljavljali predvsem v t.i. muzejih revolucije. Zaradi njihove vloge in organizacije muzeje lahko uvrstimo v kulturni ideološki aparat države, kot Althusser imenuje realnosti, “ki se neposrednemu opazovalcu kažejo kot jasne in specializirane institucije” (Althusser 1980: 51), delujejo pa pretežno z ideologijo – vzpostavljajo podobo nacionalne/nacionalnih identitet z ideološko interpretacijo. Ideologija kot “imaginarno razmerje med posamezniki in njihovimi realnimi eksistenčnimi pogoji” (str. 65–68) interpretira svet oziroma družbena razmerja, je realnost tega sveta. Ni ena sama – kot poudarja Althusser, že v samih ideoloških aparatih države se odvijajo boji med različnimi ideologijami, institucije ideološkega aparata so izpostavljene številnim nasprotujočim si pritiskom od zunaj. Šele preko teh konfliktov se ideologija vladajočih realizira kot vladajoča ideologija, katere učinkovitost se meri s stopnjo samoumevnosti praks in interpretacij družbenega reda. V etnografskih muzejih,⁴ s katerimi se v razpravi podrobneje ukvarjam, se vladajoča ideologija kaže predvsem kot (nostalglična) redukcija razlik na razlike v načinih življenja, kar običajno vsaj implicitno opravičuje tudi marginalizacijo manjšinskih kultur in etnij. Muzeje, ki se upirajo tem samoumevnostim vladajoče ideologije, lahko danes iščemo predvsem med “inkluzivnimi” muzeji svetovnih kultur.

(Etnografski) muzeji se v zadnjih tridesetih letih reorganizirajo oziroma transformirajo v institucije, ki svoj prostor odpirajo različnim javnostim, družbenim in političnim problemom. Na te spremembe vplivajo kritične analize družbe, gibanja za človekove pravice, vse večja finančna kriza, demokratizacija in

² Colonialism (2011). Encyclopædia Britannica, Inc. Retrieved May 22, 2011, from Encyclopedia Britannica Online: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/126237/colonialism>; glej tudi: Aimé Cesaire, Razprava o kolonializmu, *cf., Ljubljana, 2009.

³ Ustanovljen je bil leta 1884, ko je general Pitt Rivers podaril obsežne zbirke predmetov Univerzi v Oxfordu.

⁴ Mišljeni so predvsem muzeji neevropskih kultur, kajti v srednjeevropskem prostoru ima pojem etnografski muzej (muzej nacionalne kulture) drugačen pomen kot npr. v anglosaškem, frankofonskem ali nemško govorečem.

številni konkurenčni mediji in ustanove. Ena od alternativnih oblik muzejskega dela so festivali – praznovanja, ki predstavljajo privlačen način komunikacije muzeja s publiko na različnih ravneh, zapostavljenim ustvarjalcem pa omogočajo aktivno vlogo v načrtovanju in realizaciji raznotere muzejske ponudbe, ki se lahko istočasno odvija na različnih lokacijah.

Festival kot alternativni model muzejske komunikacije je (vsaj v Sloveniji) relativno sodoben način privabljanja muzejske publike oz. še boljše “publike, ki praviloma ne zahaja v muzeje”, ki ji “klasične” muzejske razstave ne zadoščajo več, ampak si želi kompleksnejše odgovore na vprašanja, ki jih sicer odpira “klasična” muzejska razstava, želi pa si tudi sodobnejše načine komunikacije, kakršno omogočajo t.i. “ne-muzejski” pristopi, kot so glasbeni koncerti, predavanja, filmski ogledi, gledališke in lutkovne predstave, razne delavnice, kulinarčne izkušnje, večeri poezije itn. Skratka, festival nudi dosti širšo kulturno ponudbo kot “klasična” muzejska razstava z muzejskimi predmeti in njihovimi opisi, predmetno ilustracijo nekega fenomena s spremljajočimi legendami, fotografijami in videom. Gre za obogatitev muzejskega programa in s tem tudi za širjenje ciljnih skupin muzejske publike. Mnogi muzeji po svetu dejansko organizirajo festivale in s tem posodablajo muzejsko komunikacijo.

Refleksije ideologij muzejskih praks

Ker so muzeji, kot opozarja Preziosi, 'socialna tehnologija', izum, ki 'zapakira' kulturo za široko potrošnjo, je naloga muzeologije in muzejskih delavcev dekonstruirati ta paket, da lahko kritično vplivamo na spremembe. Teoretiki pozivajo k transformaciji muzeja iz 'prostora čaščenja in strahospoštovanja' v 'prostor kritičnega diskurza in refleksije', ki je zavezan raziskovanju negotove zgodovine z občutljivostjo do vseh vpletenih; pozivajo k muzeju, ki je transparenten v svojih odločitvah in pripravljen deliti moč. Nova muzejska teorija govori o dekolonializmu in izroča prikazanim ali predstavljenim kulturam nadzor nad lastno kulturno dediščino. Pomembna je resnična medkulturna izmenjava.

Da bi iz muzeja naredili kulturni forum za razmišljanje, je potrebno opozarjati tudi na nevarnosti, ki jih prinašajo znanost, tehnologija, potrošnja, komercializacija (Wallach 1989). To, kar muzejske zgodbe izrekajo implicitno in eksplicitno, pa tudi to, kar spregledajo in zamolčijo, je potrebno podvreči dekonstrukciji; analizirati je potrebno tudi predpostavke, na osnovi katerih bolj ali manj nezavedno delujejo muzejski delavci. Muzejski delavci, pravi Preziosi (1996), svojo politiko in odločitve interpretirajo kot profesionalno delo, pa vendar sprejete odločitve odsevajo tudi prikrite vrednostne sisteme, ki so vključeni v pripovedi institucije. Dekonstrukcije razmerij med znanostjo in ideologijo sodobne muzeje spodbujajo, da obiskovalcem vse pogosteje omogočajo subjektivne izbire oziroma interpretacije in jih ne nagovarjajo le s pozicije institucionalne avtoritete.

Da bi sodobni muzeji zadržali oz. pridobili kredibilnost, integriteto in suverenost ter se odgovorno soočili s kompleksnostjo in pritiski moderne interdisciplinarne kulture, je razen kritične refleksije družbenih razmerij, lastnih

praks in pogojev, v katerih se odvijajo, potreben tudi razmislek o tehnoloških vidikih muzejskega dela. Šola je že sredi osemdesetih (1985), ko še ni bilo sledi o internetu in nosilcih informacij z izjemno kapaciteto, napovedoval digitalizacijo muzejev. "S tehnološkega zornega kota so možnosti informacijske družbe neomejene. Muzeji so v osnovi spomin družbe, a v manj kot pol stoletja se je rodil spomin fascinantnih možnosti, ki nam omogoča, da na tankem sloju kemične ali magnetne folije čuvamo svojo stvarnost in svojo imaginarnost od včeraj. Ignorirati ali sprejeti novo možnost in se spremeniti?" (Šola 1985: 10) Njegova teza je bila, da je to izbira med modelom preživetja ali izginotja. "Definicija muzeja kaže na evidentno informacijsko naravo muzeja, saj je beseda o zbiranju, obdelavi podatkov in vzpostavitvi informacije. Muzejska specifična je tridimenzionalni značaj informacije. Če uporabimo v muzejih informacijsko analizo, se ponujajo sami po sebi zaključki o statusu predmetov v muzeju, ki predstavljajo, če jih gledamo poenostavljeno, podatke ali informacije. Včasih, če so muzejski predmeti prepuščeni propadanju in pozabljanju, imajo status negativne, zatajene informacije, kar pomeni izdajo osnovnega muzejskega habitusa. Mnogi avtorji se strinjajo, da status informacije zahteva, da je 'sprejeta' ali 'procesirana'" (prav tam 1985: 12). Šola govori o spremembi muzeja iz skladišča v izvir totalne informacije, v vsem dostopno gigantsko računalniško banko podatkov, kar se lahko realizira le s pomočjo nove tehnologije. Demokratični potencial novih komunikacij, ki naj bi jih izkoristili muzeji, je v tem, da lahko informacije zberemo in predelamo na način, ki je blizu uporabniku – to pa je, opozarja Šola, tudi vir možnih interpretacij (prav tam 1985: 38–39).

Zgled projekta, ki združuje refleksijo razmerij moči in sodobno tehnologijo, je projekt feminističnega združenja WomEnhouse, ki je leta 2001 pripravilo istoimenski virtualni muzej/razstavo na spletni strani University of California Riverside/California Museum of Photography.⁵ Spletna stran/razstava je raziskovala politiko 'doma' oz. gospodinjstva in znotraj tega odnose med spoloma s pomočjo 'virtualnih prostorov' in konceptualnih 'prostorov doma'. Avtorice je navdihnili feministični projekt Womanhouse iz leta 1972, ki so ga pripravile Judy Chicago, Miriam Schapiro in Faith Wilding ter druge umetnice, arhitektke, pesnice, umetnostne zgodovinarke in kulturne teoretičarke, vključene v Feministični umetniški program (Feminist Art Program). Razstava WomEnhouse je bila plod skupnega kreativnega dela, ki je podobno kot projekt Womanhouse iz leta 1972 razčlenil načine, kako odnosi neenake moči med spoli konstruirajo in obeležujejo 'domača okolja', kako te neenakosti vplivajo na doživljanje 'domačega okolja'. Razstava je preseгла konceptualizacijo izkušnje 'doma' v smislu arhitekturnega prostora. Obiskovalci spletne razstave WomEnhouse so vstopili skozi himen in raziskovali projekte o politiki telesa. Razstava je raziskovala s pomočjo virtualnega jezika svetovnega spleta, zanimiva vprašanja 'rase', razreda, spola, seksualnosti, kot se artikulirajo v psihični areni 'dóma'. 'Dom' je osnovno prizorišče na preseku javne in privatne sfere. Projekt je sporočal, da se mora 'žensko' (in feminizem) razširiti v kibernetično politiko, ki naslavlja mnogovrstno spremenljivost

⁵ <http://www.cmp.ucr.edu/default.html>

oblikovanja identitete na prelomu tisočletja – skladno z dejstvom, da 'domača' sfera ni ločena od javnega sveta kapitala.

Muzej naj bi postal kolektivni subjekt, neobremenjen z zbiranjem fetišiziranih predmetov. Raziskoval naj bi življenjske stile, ki se odražajo skozi predmete, postal naj bi prostor neomejenih aktivnosti, center animacij – gre za preobrazbo od predmeta k aktivnosti (Marstine 2006: 28).

Značilen primer kolonialistične institucije, ki je z naslonitvijo na znanstveni rasizem vse 19. in globoko v 20. stoletje utrjevala vrednostno razlikovanje med zahodnimi in oddaljenimi kulturami, je etnografski muzej. Posledice nereflektirane predpostavke, ki še danes v marsikaterem etnografskem muzeju vodijo zbiranje, hranjenje in reprezentacije predmetov različnih kulturnih izvorov, so vrednostne sodbe, ki – med drugim – implicitno opravičujejo marginalizacijo 'tujih' kultur. Zgodovina “etnografskih muzejev” je tesno povezana z moderno, še posebej z moderno znanostjo, s kolonializmom in z ustanovitvijo nacionalnih držav. Nastanek etnografskih muzejev sovpada s pojavom znanstvenega rasizma in prvih etnografskih zbirk. Podobe 'tujih' kultur, ustvarjene v teh muzejih, ki so sledile znanstvenemu rasizmu, so bile del buržoaznega pojmovanja kulture in ključne za rasistične konceptualizacije “kulture” in “narave”.

Etnografski muzeji so arhivi in sedimenti znanja, podob in tehnik, v ozadju katerih se nahaja skupni cilj, ki je povezan s kolonializmom, modernizacijo, kapitalizmom in razsvetljenstvom. So institucije, ki proizvajajo podobe, znanje, jezik in razstave in ki vzpostavljajo odnos med znanostjo in umetniškimi tehnikami. Indikativna je samoumevnost, s kakršno vzpostavljajo t.i. kulturne razlike: “Tako pač je.” Prakse ustvarjanja razlik v posameznih zgodovinskih obdobjih so vse do danes bolj kot ne ostale slabo reflektirane. V mislih nimam le etnografskih muzejev, ampak tudi vse institucije, ki prikazujejo umetnosti 'oddaljenih' kultur: popularnost “kitajske” ali “balkanske” umetnosti – karkoli naj bi to že pomenilo – kaže na to, kako zelo povezane so te vrste razstav (Morawek 2008).

Konceptualizacije etnografskih muzejev

Ime *ethnographic museum* v angloameriškem prostoru uporabljajo praviloma za muzeje neevropskih kultur,⁶ za muzeje, ki se ukvarjajo z lastno t.i. *ljudsko kulturo*, pa uporabljajo imena *social history museum*, *folk museum*, *rural museum*. Eni in drugi zbirajo, hranijo predmete, ki naj bi bili značilni za določene kulture, in jih reprezentirajo bolj ali manj skladno s temeljnimi predpostavkami etnoloških in antropoloških 'šol' oz. konceptualizacij.

Maroević etnografske muzeje, ki so nastali v drugi polovici 19. stoletja, deli na tri skupine oziroma tipe. V prvo skupino uvršča etnološke muzeje nacionalnega pomena (nemško *Volkskunde*), ki so se pojavili v drugi polovici 19. stoletja

⁶ Uporabljamo v slovenskem prostoru uveljavljen termin *neevropske kulture*, včasih tudi *zunaj- ali izven evropske*, čeprav v angloameriški literaturi najdemo termin *non-Western Cultures*, ki je doslednejši, saj označuje predvsem kulture, ki ne sodijo v t. i. “zahodno civilizacijski prostor”.

kot rezultat razvoja etnologije kot znanstvene discipline, kot posledica procesa naglega razpadanja in izginjanja ruralnih skupnosti in hkrati kot rezultat procesa nastajanja modernih narodov, ki so se zavedli svojih korenin. Drugi tip so muzeji na prostem, ki so ohranjali tako ruralno arhitekturo izginjajočih vasi kot tudi opremo notranjščin bivalnih in gospodarskih stavb. Tretji tip, kot so muzeji človeštva (Museum of Mankind, Museum of World cultures, Weltkulturen Museum ...), pa se približuje socialno-antropološkemu vidiku.

70

Antropološki in etnografski muzeji so z osamosvajanjem in razvojem antropologije in etnologije/etnografije nastajali v zadnji četrtini 19. stoletja. Vanje so v velikih količinah privažali predmete iz prekomorskih kolonij. Prve *proto muzejske zbirke* t.i. *kabinetov čudes* so bile polne eksotičnih predmetov iz teh dežel. V večini kolonialnih prestolnic, pozneje pa tudi v kolonijah samih so nastajale prave zakladnice neevropskih predmetov. Barfield (2000: 332) je opozoril na problematično funkcijo teh muzejev, ki kot samozvani ohranjevalci in interpreti gradiva 'drugih' definirajo 'drugačne od nas'. Tovrstni muzeji so nastajali predvsem v državah kolonialnih velesil, kot manifestacije moči zahodnega imperializma, ki si je ekonomsko in kulturno prisvajal kolonizirane dežele. Svetu je bilo treba pokazati, kaj vse so zasegli beli gospodarji. Tudi sama etnologija je v tem času v marsičem odsevala kolonialna hotenja. Ljudstva v kolonijah je bilo treba dodobra spoznati in jim tako laže vladati oz. jih izkoriščati. Muzeji so izražali sporočila o 'naši' narodni/nacionalni identiteti ter o 'našem' odnosu do 'drugih' in njihovem položaju na evlucijski lestvici. 'Druge' so videli kot primitivne, zato ne preseneča, da so bili neevropski predmeti pogosto umeščeni med naravoslovne zbirke in so kot taki torej bolj sodili k naravi kot pa h kulturi. Tovrstne razstave so izražale moč zahodnega sveta, ki je klasificiral in definiral druge ter z izražanjem odnosa do drugih oblikoval muzeje lastne identitete, pri čemer je posledično v muzejih vzpostavljaj narodno/nacionalno identiteto (Barfield 2000: 333).

V Evropi so se ob etnografskih in antropoloških muzejih v drugi polovici 19. stoletja pojavili še *etnološki* muzeji. Hudales ugotavlja, da so bili kot 'folk' muzeji predvsem skandinavski izum, ki pa se je hkrati uveljavil v srednji Evropi in odigral pomembno vlogo pri oblikovanju nacionalne identitete posameznih narodov, naslanjajoč se pri tem na tako imenovano 'ljudsko kulturo' vaških skupnosti, ki se je z razvojem industrializacije naglo razkrojela (Hudales 2004: 124).

Čeprav je videti, da je funkcija teh muzejev varovanje (ruralne) kulture pred izginotjem, pa Šola opozarja, da to ne drži, in utemeljuje tezo, da so etnografski muzeji "ohranili materialne sledi dveh agresivnih osvajanj: lokalnega, in zunanjega – osvajanja, ki ga je izvajal kapitalistični razred, ki je nakopičil bogastvo, večje od kateregakoli predhodnega, osnovanega na dominaciji nad človeškimi in prirodnimi resursi – osvajanja, ki ga je izvajala "zmagovita bela rasa", ki je v iskanju profita surovo ropala svet". In v nadaljevanju ironično ugotavlja: "resnično, tradicijski muzeji se popolno skladajo s to zgodovino osvajanja, tako da so bili še do pred nekaj desetletji popolnoma neprašljivi" (Šola 2003: 90). Šola opozarja na ideološko vlogo etnografskih muzejev, saj so osnovani iz nacionalističnih in političnih pobud. "Institucionalizirati preteklost je istočasno pomenilo obvladati

jo, zato so jo v muzejih raziskovali, klasificirali, skladiščili in deloma razstavljali v prestižnih razstavnih dvoranah. Muzejski predmeti so postali dokaz veličine tradicije, preostanek njene nekdanje moči in alibi za njeno bodočo (zlo)rabo. Kot kaže je bil to tudi razlog, da so ruralne kulture kjer je bil hitrejši razvoj, hitreje izginjale. Kot kaže se prav zaradi tega velike nacije nikoli niso niti potrudile zgraditi velikih etnografskih muzejev za svoje ruralne tradicije.” (Šola 2003: 92) Res, na zahodu (predvsem v Veliki Britaniji in Avstraliji) obstajajo sicer manjši muzeji ruralne, delavske, socialne ali celo 'žive' zgodovine⁷, ki bi npr. v centralni Evropi sodili v okvir etnoloških muzejev, a je njihovo poimenovanje v Veliki Britaniji bistveno bolj korektno in natančno, saj dejansko prikazujejo vsakdanji način življenja na podeželju ali vsakdanji način življenja delavstva.

Ob velikih svetovnih razstavah v drugi polovici 19. stoletja se je v Franciji rodila ideja o pokrajinskih muzejih. Razstava v Parizu leta 1867 je predvidela poseben oddelek, namenjen 'ljudskim nošam iz različnih pokrajin' Francije in drugih dežel. Še posebno opaženi sta bili predstavitvi Norveške in Švedske s skupinami lutk. Zanimanje se je še utrdilo na svetovni razstavi leta 1878. Tedaj sta se odlikovali Holandija in ponovno Švedska: še zlasti Nordiska Museet, muzej, ki ga je leta 1873 v Stockholmu ustanovil Artur Hazelius⁸, je ob pomoči oblečenih lutk pokazal vrsto prizorov, med drugim vaški sejem, snubitev, vrnitev z lova... (Jong 1993: 165–178). Zamisel se je kmalu zatem prišla in v Franciji so ustanovili muzej, posvečen samo takim predstavitev. Še zlasti sta idejo podprli dve društvi: *Société des traditions populaires*, društvo za ljudsko izročilo, ki ga je leta 1886 ustanovil Paul Sébillot⁹, in *Société d'ethnographie et d'art populaire*, društvo za etnografijo in ljudsko umetnost. Slednje si je za cilj postavilo še zlasti, *da bo z razstavami, predstavitvami, predstavami in predavanji opozarjalo na izginulo ali še živečo ljudsko umetnost, legende, narečja, glasbo, pesmi, plese in književnost iz vseh pokrajin*¹⁰ Tako so v etnografskem muzeju v Trocadéru leta 1884 uredili francosko dvorano. V tistem času so po vsej Franciji že vzniknili številni muzeji, ki so jih lahko označili kot pokrajinske, na primer Musée Basque v Bayonnu ali Musée Breton v Quimperju. Drugi muzeji enciklopedične vrste so odprli pokrajinske etnografske zbirke, na primer v Caenu. Spet tretji, naravoslovni muzeji, na primer v Toulousu ali Nantesu, so ustanovili oddelke za pokrajinsko antropologijo. Prevladujoča prvina vseh muzejskih predstavitev so bila oblačila in pokrivala, oblečene lutke v obnovljenih notranjščinah, kamor so jih postavili po zgledu mikavnih dioram s svetovnih razstav. Čeprav so bili razstavljeni predmeti izbrani zaradi svoje okrasnosti, so bili odbrani tudi zaradi pričevanja o krajevni dediščini, o domači identiteti.

⁷ Museums of rural workers, social history ali Museums of living history npr.: Abbey House Museum, Black Country Living Museum, Bradford Industrial Museum...glej: http://www.britainsfinest.co.uk/museums/search_results.cfm/searchclasscode/825

⁸ Artur Hazelius (1833–1901), švedski folklorist in ustanovitelj Nordijskega muzeja in prvega muzeja na prostem Skansen v Stockholmu leta 1881, po katerem so se zgledovali številni muzeji na prostem.

⁹ <http://www.babelio.com/auteur/Paul-Sebillot/65808>

¹⁰ <http://www.culture.gouv.fr/documentation/phocem/Albums/MET-presentation.pdf>

Leta 1899 je veliki provansalski pesnik Frédéric Mistral ustanovil v mestu Arles v Provansi muzej, ki je bil sicer pokrajinski, vendar drugačen od prejšnjih: Museon Arlaten. Leta 1896 je dejal, da je pomembno, da *v mejah mogočega ohranimo in obnovimo vse, kar daje ali je dajalo našim pokrajinam njihovo osebnost, od narečij, izročila, šeg, noš in krajevne obrti do spomenikov*.¹¹

Museon Arlaten je bil posvečen provansalski kulturi in je zrastel iz načrtnega zbiranja, usmerjenega k vprašanju krajevnega življenja. Dejstvo, da ga je ustanovil pesnik, ki je za svoja dela vselej črpal iz natančnega in pravzaprav etnografskega opazovanja stvarnosti v provansalskem in še zlasti domačem arležanskem življenju, je bila njegova prednost. Čez nekaj let, leta 1904, je Hippolyte Müller v prestolnici francoskih Alp, v Grenoblu, ustanovil podoben muzej, Musée Dauphinois.¹² V tistem času se mu je zdelo pomembno, da *prve prebivalce v pokrajini poveže s tistimi, ki tamkaj živijo še danes*. Pojmu kulturno homogenega prostora, ki ga je zelo razločno upošteval Frédéric Mistral, je Müller dodal še zgodovino: s tem je dodelil materialni kulturi novo vlogo in tako – kot je dejal – *obnovil misel, ki je ustvarila predmet*.¹³ Omenjena muzeja, ki sta bila zasnovana strožje od prejšnjih, napovedujeta drugo skupino muzejev, ki jih je François Hubert povezal z imenom muzej identitete.

Znanstvene temelje muzejev je nato razširil Georges Henri Rivière: bil je soustanovitelj pariškega Musée de l'Homme, leta 1937 je ustanovil Musée national des arts et traditions populaires¹⁴, prav tako v Parizu, in bil pobudnik nastanka francoske etnologije. Ko je leta 1957 zasnoval program za Musée de Bretagne, je že izrazil nekaj misli, ki jih je pozneje uporabil v zvezi z ekomuzeji (Rivière 1989: 151). Bretonski muzej v Rennesu je bil sinteza zgodovine Bretanje 'od geoloških časov do današnjih dni', in sicer na podlagi 'interdisciplinarnega in periodiziranega programa'. Obrazca z izmenjavanjem sinhronega in diahronega jasno kažeta, kako je Rivière v svojem muzeografskem prevodu združil zgodovino in etnologijo. Njegova novost je povzeta v naslednjem stavku, v katerem se že skriva kal koncepta ekomuzeja: *Tako se kažeta dva sklopa, h katerima se morajo nagibati muzejske predstavitve: čas in prostor na nekem ozemlju ter razmerje med človekom in naravo* (prav tam 1989: 142). Rivière je zelo pozorno in z zanimanjem sledil vsemu, kar se je v zvezi z muzeološkimi uresničitvami dogajalo po svetu, in znal je zanesljivo izluščiti tisto, kar je prinašalo kaj zares novega. Takoj po drugi svetovni vojni je tudi sodeloval pri ustanovitvi ICOM-a (svetovne muzejske organizacije), ki ga je vodil med letoma 1948 in 1966 ter bil njegov stalni svetovalec vse do smrti leta 1985.¹⁵

Poseben tip muzejev, ki muzealizirajo čas in prostor človekovega bivanja, so muzeji na prostem, ki jih je Rivière navdušeno odkril v tridesetih letih (prav tam 1989: 110). Prvi muzej na prostem, Skansen v stockholmskem predmestju,

¹¹ <http://www.museonarlaten.fr/museon/CG13/>

¹² <http://www.musee-dauphinois.fr/indexPreHome.php>

¹³ <http://www.musee-dauphinois.fr/1090-1906-1932-hippolyte-muller.htm>

¹⁴ Leta 2005 so ga zaprli in prenesli njegove zbirke v Marseille, v novi muzej MuCEM – Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, ki so ga odprli leta 2013, ko je postal Marseille za leto dni evropska prestolnica kulture.

¹⁵ Baghli, Sid Ahmed; Boylan, Patric; Herreman, Yani: Histoire de l'ICOM, ICOM, Paris, 1998, str.81.

je bil sicer ustanovljen že leta 1891. Arthur Hazelius je dobil idejo po obisku kraljeve stavbne zbirke, postavljene blizu Osla leta 1881. Za Nordijski muzej je nakupil ali dobil donacije številnih predmetov: pohištva, oblačil, igrač... iz cele Švedske pa tudi drugih skandinavskih dežel. Predvsem ga je zanimala t.i. kmečka kultura, a njegovi nasledniki so začeli zbirati tudi predmete, ki so reprezentirali meščansko in urbano življenje. Za Skansen je Hazelius zbiral značilne stavbe tradicionalne arhitekture in cele kmetije iz različnih švedskih pokrajin. Hazelius se je nazadnje celo preselil v Skansen in v njem umrl, kjer je tudi pokopan. Muzeji na prostem so se nato hitro razširili v skandinavskih deželah, na Nizozemskem in v Nemčiji, pa tudi v Romuniji, Veliki Britaniji in v Združenih državah Amerike. V obnovljenem okolju in pogosto na več hektarjih površine so na novo postavili primerke tradicionalnih stavb in jih velikokrat zapolnili z ustreznim pohištvom.

Prostor v pričujočem pregledu si zasluži tudi *Heimatmuseum*, ki se je v tridesetih letih našega stoletja pojavil v Nemčiji (Cruz-Ramirez 1985: 241–244). Njegov nastanek je bil tesno povezan s posledicami prve svetovne vojne in potrebo prebivalstva, da poišče svojo zgodovino in svojo identiteto. *Heimatmuseum* je tako poudarjal ljudsko kulturo, opozarjal na vezi, ki povezujejo posameznika z okoljem, in dodelil novo vlogo pedagoški dejavnosti. Njegova posebnost je bila izjemna dodelanost: prvič se je pedagoško skrbno razlikovalo med razstavno in študijsko zbirko na eni strani ter upoštevanjem jasne in privlačne muzeografske govornice. Dodelana pa je bila tudi ideološkost vsebine – ta je nedvoumno povzdigovala moč 'arijske rase'. Gre za nazoren primer, kako lahko muzej politična oblast prikroji svoji ideologiji.

Krepitev skupnostne identitete je bil cilj tudi tako imenovanih muzejev sosesk ali skupnosti, ki so jih ob koncu šestdesetih in na začetku sedemdesetih v Združenih državah Amerike ustanovljale prikrajsane družbene skupine, najpogosteje etnične manjšine. Najbolj znan muzej te vrste je Anacostia Neighborhood Museum (ANM), ki ga je leta 1967 ustanovil John Kinard v washingtonski četrti z večinskim črnskim prebivalstvom. Podobni so še Museo del Barrio v New Yorku, ki je namenjen portoriškemu prebivalstvu, ali Casa del Museo, ki je usmerjen k prebivalcem revne četrti na obrobju Ciudad de Mexico. Vsi ti muzeji omogočajo ljudem dostop do lastne kulture in jih spodbujajo, naj skrb za prihodnost vzamejo v svoje roke.

Posebna skupina muzejev so ekomuzeji, ki so se pojavili v Franciji v začetku sedemdesetih in vključujejo interpretacijo različnih aspektov okolja. Pojmu je dal vsebino Rivièrè, ko je muzej postavil v službo ključnih družbenih vprašanj: kakšno okolje hočemo, kakšen razvoj si želimo, v katero smer gre vse skupaj? (Duclos 1996: 5–6). Naloge družbeno odgovornega muzeja so: *primerjanje* (z igro podobnosti in različnosti), *dajanje oprijemališč* (glede na čas, ozemlje in identiteto), *vračanje* (tako da času raziskovanj in zbiranj sledi čas izmenjav), *žalovanje* (da so spremembe manj boleče) in *priznavanje* (se pravi spoštovanje tistih, na katere družba pozablja). Tak muzej je radikalna alternativna prednost muzejem – 'svetiščem' oziroma 'templjem'.

Muzeološka misel je z zastavljanjem teh vprašanj in odgovori nanje naredila velik korak naprej. Če je muzej koncipiran kot institucija, ki se prilagaja

spreminjajočim se potrebam prebivalstva, če prebivalstvo postane družabnik muzejske ustanove (kar se je z ekomuzeji zgodilo prvič v muzejski zgodovini), se tudi v muzeologiji nujno odpirajo nova vprašanja, ki jih ni mogoče reševati zgolj znotraj ene discipline. Vendar je to, kar je prednost ekomuzejev, tudi vir njihovih zagat in šibkosti. Kot opozarja in se sprašuje Duclos: “do kod se lahko razvijajo in spreminjajo ekomuzeji, ne da bi pri tem zašli v protislovje ali celo nasprotje s temeljnimi muzejskimi načeli” (prav tam 1996: 5–6)? Število ekomuzejev ni naraščalo enakomerno. Nekateri so celo izginili, medtem ko so drugi preživeli zgolj zaradi zbirk. Ideje oziroma načela, ki so jih ekomuzeji začeli uvajati že pred štiridesetimi leti, se le počasi uveljavljajo v drugih muzejih, pa vendar se širijo t.i. 'inkluzivni' muzeji, muzeji 'izzivov'...¹⁶, ki sledijo isti osnovni ideji: kako demokratizirati sami sebe in svoje okolje.

Družbena odgovornost etnografskih muzejev

Nastanek ekomuzejev in s tem povezana vprašanja o družbeni vlogi muzejev imajo svoj izvor v specifičnem družbenem in političnem kontekstu. Ob koncu šestdesetih in na začetku sedemdesetih let so okoljske spremembe že terjale razmisleke in ukrepe za vzpostavljanje (novega) ravnovesja med človekom in naravo, emancipacijska protikolonialna gibanja pa pravičnejša razmerja v svetu zgodovine, v katerih bo vidna raznolikost ljudske in vsakdanje kulture (Morawek 2008).

Začela se je utrjevati zavest o skupni dediščini človeštva, do katere so vsi enako upravičeni. Šesti generalni direktor Unesca René Gabriel Eugene Maheu je na mednarodni konferenci o kulturnih politikah leta 1972 v Helsinkih dejal: *Medtem ko urbanizacija seka posamezniku korenine, mu kultura daje priložnost, da ohranja stik s svojim izročilom in mu obenem omogoča dostop do poznavanja dediščine vsega drugega človeštva: tako mu povečuje število virov, iz katerih lahko zajema njegova ustvarjalnost* (Duclos 1996: 10). Na tej konferenci so govorili tudi o pomoči, ki bi jo bilo treba dodeliti državam v razvoju, da bi *oživili narodno kulturo ter ohranili kulturno dediščino in ljudsko izročilo*. Tako pojmovanje kulturne dediščine predpostavlja pravico vsakogar do njegove različnosti, prostora, vloge in dostojanstva ter hkrati zavest o skupni usodi, skupni zgodovini, skupnih ciljih. To velja tudi za muzeje. Kot pravi Duclos (1996: 10–22), so za muzej najpomembnejši tisti, ki so ga ustanovili in za katere je bil ustanovljen.

S tega izhodišča je smiselno analizirati še vedno razširjeno prakso prikazovanja etnografskih predmetov, obdanih z avro, tj. kosov ali umetniških del, ki so predstavljeni samo zato, da proizvajajo določene 'etnografske' zgodbe. Čeprav na prvi pogled ne izgleda tako, so te prostorske postavitev rezultat premišljenih političnih odločitev (Morawek 2008). Diorame, tako popularne v etnografskih in prirodoslovnih muzejih, zaradi razsvetljave in scenske postavitve spominjajo na izseke iz filmov *Indiana Jones*. Postopek je povsem preprost: razstavljeni objekti brez imena, “brez zgodovine” ustvarjajo vzdušje “vsakdanje” estetike, da

¹⁶ Inclusive museums, Challenging museums ...

bi nas prepričali: “To je resnično.” Na teh razstavah je komaj omenjena nasilna zgodovina, iz katere ti objekti izhajajo. Fascinacija kustosov etnografskih muzejev nad predmeti ima svojo logiko: predmeti ostanejo in niso “zmuzljivi” kot besede, zato predstavljajo “visoko kulturo”. Znova gre za razločevanje med kulturo in naravo: narava, nedotaknjena in “nekontaminirana s strani zahoda”, je prepuščena tistim, ki so skozi procese predstavljanja “drugih” tistim, ki te procese določajo, skonstruirani. Ta “zamrznitev” omogoča, da se ti predmeti ohranijo nepoškodovani, varuje jih pred spremembami ali vplivi tehnološkega razvoja (Morawek 2008).

Analiza sproža vrsto vprašanj:

- sta zgodovina in politika zbirke vidni in premišljeni, kako se kažejo poskusi prikrievanja;
- kako se lahko politika razstavljanja otrese binarne logike normalnega/nenormalnega, zunanjega/notranjega, moškega/ženske;
- katere politike, če si sposodimo besede Gayatri Spivak, “ne naredijo enakih napak”;
- kako postavljati razstave in se hkrati izogniti etnicizaciji in objektivizaciji tehnik “drugačenja”;
- kako se emancipacijska perspektiva, aktivistično znanje in zahteve po vrnitvi muzejskih predmetov ujemajo s temi zahtevami;
- kakšna bi bila funkcija etnografskih muzejev, če bi bilo zaplenjene predmete treba vrniti, kako bi uporabili prazne razstavne prostore;
- kako razstaviti svojo zgodovino in ne zgodovine “drugega”? (Morawek 2008).

Zaradi političnih in družbenih sprememb, teorizacij moči, oblasti, identitete, razlike, emancipacijskih gibanj so se etnografski muzeji iz izrazito superiornih, hegemonističnih začeli spreminjati v bolj demokratične. Ker se je polje raziskovanj matične vede z desetletji spreminjalo in ker so se spreminjale družbeno-politične razmere v različnih koncih sveta, so se temu ustrezno spreminjali tudi etnografski muzeji. Razvoj seveda ni bil linearen. Nekateri muzeji še vedno prikazujejo “eksotična” tuja ljudstva, drugi predvsem posamezne zanimive in nenavadne predmete brez konteksta, nekateri pa so začeli reflektirano prikazovati tuje kulture, še posebej, če so sami predstavljali multietnične družbe.

Vendar spremembe muzejskih praks niso odvisne zgolj od dobre volje, znanja in občutljivosti muzejskih delavcev. Oviro marsikje predstavljajo močno omejene finančne in druge možnosti, kar vpliva na boljšo ali slabšo muzejsko infrastrukturo, na večje ali manjše možnosti raziskovanj in akcesije novih predmetov. Še težji problem so nove meje med svetovi – z delitvijo na tri oz. štiri svetove so se meje med njimi utrdile in vplivale tudi na povezave med muzeji. Tako so bile za etnologe iz evropskih socialističnih držav odprte socialistične države v Aziji (Sovjetska zveza, Mongolija, Vietnam), Afriki (Mozambik, Etiopija, Zimbabve, Tanzanija), Karibih (Kuba). Nekdanja SFRJ se je na primer preko gibanja neuvrčenih tudi kulturno povezala s številnimi afriškimi in azijskimi državami, plod tega pa je bilo

tudi bogato muzejsko sodelovanje. Poseben status v teh delitvah sta imeli Kitajska in S. Koreja, ki sta se zaprli sami vase. Kitajska se je šele v osemdesetih začela odpirati ostalemu svetu.¹⁷

Kljub formalnemu razpadanju kolonij nastajajo novi, bolj premeteni neokolonialni odnosi, ki vladajo še danes. Po drugi svetovni vojni je nekaterim novo nastalim arabskim državam naftno bogastvo prineslo poseben status in silne spremembe v načinu življenja. A je islamski način življenja tako specifičen, da je kljub izjemnemu tehnološkemu napredku ohranil številne tradicionalne poteze. Avstralija, Nova Zelandija, ZDA in Kanada so svoje staroselce zrinile na obrobje, s priseljenci različnih kultur pa so postale etnični *talilni lonci* in poligon najrazličnejših kulturno antropoloških raziskav in razstav.

76

Z vse cenejšim in hitrejšim zračnim prometom so postale tudi muzejske razstave tržno blago in prenekateri muzeji tržijo razstave, ki potujejo leta in leta po vsem svetu.

Prihodnost etnografskih muzejev je v novih strategijah in konceptih postavljanja razstav: muzeji naj ne bi razstavljali zgodovine kulturnih razlik, ampak kulturne zgodovine. A tudi akcesija predmetov naj bi se spremenila. Pomembni so konteksti in sodelovanje predstavnikov različnih kultur, izmenjava razstav z vseh kontinentov... Sicer pa so meje med etnografskimi, zgodovinskimi, kompleksnimi ... muzeji čedalje bolj nejasne oziroma se prekrivajo, kar je že na prvi pogled razvidno iz imenika, ki ga je leta 1994 izdalo Združenje evropskih etnografskih muzejev.¹⁸

Sodobna muzejska komunikacija

V zadnjih desetletjih mnogi muzeologi poudarjajo pomen komunikacijske narave muzejev. Robert Lumley dokazuje, kako je predstavo o muzeju kot skupku zbirke za znanstvenike zamenjala ideja o muzeju kot komunikacijski ustanovi (Lumley 1988: 15). Muzej je v svojem bistvu komunikacijski, bil pa naj bi tudi komunikativen. Zbirke in razstave niso bile nikoli same sebi namen (oz. naj vsaj ne bi bile), vedno so bile namenjene publiki. Sprva izbranim občudovalcem dragocenosti, ki jih je v svojem kabinetu čudes razkazoval kakšen aristokrat, po francoski meščanski revoluciji pa širši javnosti. V muzeju s publiko komunicirajo številni dejavniki. Običajno se prva komunikacija potencialnega obiskovalca z muzejem vzpostavi že ob identificiranju muzeja, zanimive razstave, programa, delavnic... To se zgodi v današnjem času s pomočjo oglaševanja preko interneta, v časopisju, redkeje na radiu ali televiziji. Čedalje bolj pomembna je muzejska spletna stran, njena struktura, vsebine, vsaj dvojezične informacije, komunikativnost, po možnosti ogled online zbirke, kakovostnih informacij o muzejski ponudbi itn. K prepoznavnosti muzeja oz. njegove vsebine ali programov pripomorejo tudi opisni

¹⁷ Z njihovega zornega kota periferiji, kajti sami se predstavljajo kot t. i. *osrednje cesarstvo*.

¹⁸ Pod pokroviteljstvom "Federation des Ecomusees et des Musees de Societe" in "Musee National des Arts et Traditions Populaires" iz Pariza.

ali analitični članki o razstavi ali dogodku; lahko so to tudi televizijske in radijske oddaje o kulturi. Večinoma muzeji pošiljajo vabila ciljnim skupinam naslovljencev po pošti ali elektronski pošti.

Ko pride obiskovalec v muzej, je pomemben že prvi stik z institucijo, skratka, pomembna je lokacija, njena 'prijaznost' (ali je dobro označena, ali je dostopna z javnimi prevoznimi sredstvi, ali je omogočeno parkiranje...). Sledi stik z muzejskim prostorom. Zelo pomembni so organizacija in označenost prostorov, čistoča in urejenost stranišč, dostop za hendikepirane, garderobe, po možnosti muzejska kavarna, morda tudi restavracija in muzejska trgovina, knjigarna...

Šele potem so na vrsti razstave, predmeti njihova interpretacija in opremljenost: jasni, kratki in jedrnaty večjezični podnapisi, spremljajoči napisi oz. komentarji, zloženske in katalogi, morda tudi zgoščenke in DVD, plakati, razglednice in drugo spremljajoče gradivo k razstavam. Če govorimo o sodobni muzejski komunikaciji, je treba izpostaviti sicer pogosto zapostavljene spremljevalne programe: predavanja, predstave, družabne večere, glasbene večere, koncerte, ki lahko preidejo celo v *festivale*.

Pogosto muzeji obiskovalcem nudijo le minimalno komunikacijo. Po taki "nedostopni" ustanovi se obiskovalec lahko sprehodi, brez navodil ali vodstva, ne da bi se zavedal možnosti informacij, ki bi jih lahko dobil, in po obhodu nekaj razstavnih dvoran zapusti muzej hladen ali celo nejevoljen in zmeden. Muzeji, ki organizirajo zanimive in razburljive dogodke, programe ali aktivnosti, se zavedajo, da si s tem ustvarjajo velik potencial za podporo. Dogodki in aktivnosti (predavanja, koncerti, delavnice, tečaji...) lahko pomembno vplivajo na način, kako obiskovalci občutijo muzej. Vsi muzeji se soočajo z izzivom, kaj ponuditi obiskovalcem. Tako lahko razvijejo različne programe dogodkov in aktivnosti in s tem obogatijo oziroma poudarijo temeljne naloge muzeja. S programi lahko tudi zadostijo potrebe različnih ciljnih skupin. Lahko organizirajo dogodke in aktivnosti znotraj muzeja, lahko pa "izstopijo" iz njega na druge lokacije in tako celo spodbudijo novo publiko, ki prične sčasoma prihajati v muzej. Pristopi in priložnosti, ki jih lahko muzeji razvijejo in izvajajo, so lahko občasne razstave, t. i. predmeti meseca, tedna, dneva, posebna predstavitev posebej izbranih predmetov z razstave, izposoje iz drugih muzejev ali akvizicij, filmski oz. video večeri, potujoče razstave, delavnice za otroke, za družine in druge ciljne skupine, naravnane na specifične teme ali predmete z razstav, posoja umetniških slik in drugih predmetov, dopoldnevi ali večeri dobrodošlic za različne skupine, ki jih lahko organizirajo podporne skupine muzeja ali društva prijateljev muzeja..., muzejske stojnice, manjše razstave, demonstracije na lokalnih sejmih ali revijah, predavanja muzejskih strokovnjakov, srečanja za skupine s posebnimi potrebami, glasbeni klubi, oz. glasbeni večeri, srečanja npr. zbiralcev najrazličnejših starih predmetov, značk, numizmatikov ali filatelistov, organizirana vodstva izven muzeja na različnih zanimivih zgodovinskih lokacijah, delo na terenu s prostovoljci, različni tečaji, npr. fotografski, snemalni, snemanje ustne zgodovine (t.i. "oral history") ali tečaji osnov restavracije in konzervatorstva, različni rokodelski tečaji, izobraževanja za muzejske strokovnjake, najrazličnejši festivali: umetniški, glasbeni, filmski, lutkovni, tematski, etnični, kuharski..., tekmovanja ali kvizi za šolsko

mladino, družine ali skupine s posebnimi interesi, dnevi odprtih vrat, muzejske noči, tiskovne konference, predogledi muzejskih razstav, plesne prireditve in tekmovanja, programi obiska v vrtcih, šolah, bolnicah ali domovih za starejše občane, gledališke in lutkovne predstave, neformalni izobraževalni programi, športna tekmovanja starih avtomobilov, motornih koles, koles, smučarska tekmovanja “po starem”, slavnostni sprevedi... S tem seveda niso izčrpane vse možnosti, niso pa vse aktivnosti primerne za vse muzeje. Muzeji se morajo prilagoditi številu, znanju, zmoglostim osebja, ki ga imajo na voljo, razpoložljivemu času in finančnim sredstvom. Če uspejo del teh aktivnosti uvrstiti v svoj stalni program, postanejo vidni in na ta način vzbudijo širši interes za svoje delo in s tem gradijo splošno javno in politično podporo.

78

Medmuzejsko sodelovanje in sodelovanje z drugimi vladnimi in nevladnimi organizacijami doma in v tujini lahko močno obogati muzejsko ponudbo in širi muzejsko publiko. Delitev izkušenj, stroškov, prostorov, tehničnih pripomočkov, več finančnih virov itd. lahko omogoči program, ki sicer morda ne bi bil izvedljiv. Za muzeje je zelo koristno tudi sklepanje novih delovnih odnosov z drugimi akterji pri organizaciji različnih dogodkov, programov ali festivalov.

Organiziranje dogodkov in različnih aktivnosti zahteva dosti časa. Potrebno je skrbno uravnotežiti razporeditev virov za dogodke in aktivnosti in za ostala področja muzejskega dela. Muzejska uprava mora tudi odločiti, kaj in kje bo poudarjeno v okviru porazdelitve formalnega izobraževanja s pomočjo prostočasnih aktivnosti, učenja in zabave. Odločiti se je treba tudi, ali sodijo vsi dogodki in aktivnosti v muzejske prostore, oz. v kakšnem kontekstu naj bodo. Če muzej omogoči “zabavo” nekemu podjetju v svojih “prestižnih” prostorih, je to nekaj drugega, kot če pripravi program, ki se navezuje na vsebino oz. razstavni program muzeja (Ambrose, Paine 1993: 49–51).

Komunikacija je proces s ciljem ustvariti učinek na drugega ali druge. Če tega namena ni, gre za ekspresivno, ne pa za komunikativno dejanje. Vsaka analiza komunikacije upošteva željo po vplivu in oceni njeno moč in vsebino. V muzejih so mnoge značilnosti podobne večini oblik masovne komunikacije v najrazličnejših medijih, npr. časopisih, radiu, televiziji, internetu. Ima pa muzej to prednost, da lahko s pomočjo vodstev po razstavah, delavnic ali številnih programov in dogodkov razvija tudi neposredno komunikacijo med ljudmi. Pomanjkljivost masovne komunikacije je njena enosmernost, pogosto ni povratne informacije, muzeji pa zlahka dobijo tudi povratne informacije, če jih želijo.

Tradicionalni muzeji so se bolj posluževali masovne komunikacije in jih niti ni preveč zanimala povratna informacija obiskovalcev. Na razstavi npr. je bil prisoten obiskovalec – prejemnik informacij, muzejskega osebja – oddajnika informacij – pa na razstavi načeloma ni bilo. Bilo je malo priložnosti, da bi popravili ali spremenili informacije glede na obiskovalčev odziv. Sodobni muzeji, še posebej postmuzeji, pa v muzejskem procesu čedalje bolj upoštevajo obiskovalčeve potrebe. Razstave, narejene po principu masovne komunikacije, so bile izpostavljene številnim problemom (komunikacijskim šumom). Šlo je lahko za napake pri nameravanem posredovanju informacij oz. sporočila in ne vključevanju

obiskovalca. Te komunikacijske probleme, ki so jih muzeji raziskali in razumeli na empirični ravni, so nekateri reševali tako, da so že pri sami postavitvi razstav bistveno bolj upoštevali obiskovalce in njihove potrebe ter jim omogočili bolj aktivno sodelovanje že pri samem koncipiranju razstave. Mnogi sodobnejši muzeji so postavili razstave ob neposrednem sodelovanju obiskovalcev oz. 'prijateljev muzejev'.

Razen razstav, ki so zelo blizu metodam masovne komunikacije, lahko muzeji udejanjajo tudi neposredno komunikacijo z organiziranjem različnih pogovorov, okroglih miz, vodenja po muzejskih razstavah, celo na lokacijah izven muzeja, če so v njegovem kontekstu, srečevanj s kustosi ali z restavratorji, družabnimi večeri. Omenil sem že festival (praznovanje), prireditvev, ki je sestavljena iz najrazličnejših dogodkov s tematsko rdečo nitjo. Z raznolikostjo ponudbe se festival naslavlja na različne ciljne skupine in uporablja raznovrstne komunikacijske kanale. Festivali dodajo vitalnost in povečajo privlačnost neke turistične destinacije. Festivali vključujejo glasbo, film, ples, gledališče, komedijo, umetno obrt, kulturno dediščino, verske tradicije, zgodovinske dogodke, šport, hrano in vino, letne šege in poljedelske pridelke. Obiskovalci sodelujejo zaradi interesa do izdelkov, dogodka, dediščine ali tradicij, ki jih festival prikazuje. Festival lahko postane zelo pomemben del identitete muzeja, nekega kraja, regije in njenih prebivalcev. Seveda obstajajo problemi "avtentičnosti", kompromisov umetniške integritete in trivialnosti kulture: "čim bolj vizualno privlačni in spektakularni postanejo etnografski festivali in muzejske razstave, tem bolj prerazporejajo predstave o umetnosti in zato obstaja nevarnost privlačnosti kiča" (Kirschenblatt-Gimblett 1998: 73).

Festivali

Festivali so tisočletja star kulturni fenomen. Tradicionalno je bil to čas praznovanja in počitka od naporov in rutine vsakdanjega življenja. Festivali/prazniki so se dogajali med različnimi obdobji letnega ali življenjskega cikla ali drugimi časovnimi obdobji. Festivali so se manifestirali z glasbo, plesom, pojedinami, najrazličnejšimi igrami, tekmovanji in nenazadnje ritualiziranimi porabami dobrin (Streck 1987: 53).

Etimologija festivala

Slovar slovenskega knjižnega jezika definira festival kot večdnevno prireditev, ki omogoča pregled dosežkov na določenem kulturnem področju. Izraza *festival* in *praznik* sta skoraj sinonima. V angleščini so npr. *feast*, *festival*, *holiday* sinonimi za *praznik*, hkrati pa beseda *festival* v angleščini podobno kot v slovenščini označuje *prireditev*.

Praznik je v vsakdanjem govoru metafora za veliko pojedinu, obeležitev posebnega dogodka, beseda pa izvira iz stare cerkvene slovanščine in pomeni *dela prost*. V večini slovanskih jezikov se je ohranila kot praznik. Podobni izhodiščni pomen, *torej dela prost dan* ima latinski *vacuus* – prazen, prost, brez dela, iz česar izhaja francoska beseda *vacances* – počitnice (SSKJ 1979: 974).

Na praznovanje se v slovenščini nanaša tudi izraz *festival* (SSKJ 1979: 624), in sicer na praznovanja vseh verstev sveta, še posebej od 18. stoletja naprej pa na praznovanje kulturnih dogodkov nasploh. Slovenščina je izraz najverjetneje prevzela iz nemškega *Festival* (Snoj 1997). Izvira iz latinske *festivus*, od tu tudi izvira *festivus* v stari srednji francoščini (moyen français 1340 do 1611), pozneje pa se je beseda razširila v druge evropske jezike. Kot samostalnik je bila prvič omenjena leta 1589. Pred tem, v 14. stoletju, so jo uporabljali kot pridevnik v zvezi s praznovanjem cerkvenega praznika.¹⁹ Etimologija besede “feast” (praznik) je zelo podobna etimologiji besede festival. Beseda “feste” izvira iz stare srednje angleščine, stare srednje francoščine in latinske besede “festa”. Feast (praznik) so začeli uporabljati kot samostalnik okoli leta 1200, kot glagol pa okoli leta 1300.²⁰

Politična funkcija festivalov

Že v prvi polovici 18. stoletja (1720–1730) je politični kontekst festivalov postajal vedno bolj očit. Še vedno prevladujoče aristokratske strukture so začele tekmovati z glasbenimi dogodki, ki so simbolizirali vzpenjajoč se nov družbeni sloj – meščanstvo (buržoazijo). Podobni dogodki so se odvijali skoraj istočasno po različnih evropskih deželah. V Angliji je “beraška opera” izpodrinila italijansko klasično opero, tudi v Italiji in Nemčiji je nov stil komične in ironične ter sarkastične opere začel spodrivati klasično opero. V Nemčiji so se zgodile estetske in družbene spremembe. Začeli so organizirati koncerte za široke množice brez glasbenega predznanja, lahko bi govorili o zametkih t.i. popularne glasbe, za buržoazijo pa so začeli organizirati plačljive javne koncerte, t.i. Collegia musica, ki so se odvijali v Nemčiji in Švici. V Franciji pa so začeli organizirati javne koncerte duhovne narave. (Autissier 2009: 24).

V 19. stoletju se je začelo po vsej Evropi narodno prebujanje (“pomlad narodov”). V osrednji Evropi (predvsem v habsburški monarhiji, od leta 1867 avstro-ogrski monarhiji) so ljudje na festivalih razen umetniških izražali tudi nacionalne ambicije. V predmarčni dobi se je krepila zavest povezanosti Slovencev različnih dežel v en sam narod, proces, ki se je dokončno zaključil v tretji četrtini 19. stoletja. Vedno bolj so v glavni slovenski deželi, na Kranjskem, menjali izraz “Kranjci”, “kranjščina” s “Slovenci”, “slovenščina” (Zgodovina Slovencev 1979: 437). Na Štajerskem so že od leta 1863 naprej prirejali “Bésede pod milim nebom”. “Taka slovesnost pod milim nebom,” je pisal dopisnik Triglava, ko je opisoval *Besedo v Bučkovcih* septembra 1867, organizirano v spomin štajersko-slovenskega zgodovinarja in župnika Antona Krempla, “sredi nepregledne množice kot ocean valujočega navdušenega kmečkega ljudstva ima čisto drugačen uspeh kot koncertni večer v zaprtih prostorih med gospodi v rokavicah in frakih ter sinjorinami damami.” V letu 1867 je enoten slovenski tabor na volitvah v deželne zборе Kranjske, Štajerske, Goriške in Koroške doživel prvi prepričljiv volilni uspeh. Mladoslavenski voditelj Valentin Zarnik je ob tem volilnem uspehu

¹⁹ www.ef-aef.eu

²⁰ <http://www.etymonline.com/index.php?term=feast>

v *Novicah* z nepopisnim navdušenjem zapisal: “Zdaj še le moremo prosto dihati, zdaj še le smemo reči, da je slovenski narod v resnici na svetu, da živi, da se zrelo politiško giblje in da nismo samo narodopisni pojem.” V takšnem vzdušju so se prvi zganili štajerski Slovenci, ki so po vzoru Ircev in Čehov dali pobudo za organiziranje množičnih zborovanj Slovencev, imenovanih tabori (1868–71). To so bila množična politična in kulturna zborovanja na prostem. Enačili so jih s protiturškimi tabori, le da so se tokrat branili pred prodirajočim nemštvom in germanizacijo s severa ter poitalijančevanjem slovenskih in hrvaških prebivalcev v Primorju. Na taboru se je navadno zbralo osem do deset tisoč ljudi, manifestativno so uporabljali slovenske narodne zastave, zvrstilo se je več govornikov in sodelovali so pevski zbori ter godbe. Na slovenskem etničnem ozemlju je bilo organiziranih 17 taborov, hrvaško-slovenski tabor pa v Kastavu v hrvaški Istri. Tabori so imeli za Slovence velik afirmativni pomen. O njih je obširno poročalo takratno časopisje ter številni časniki po državi, predvsem osrednji dunajski. Zanimanje zanje se je širilo tudi preko slovenskih nacionalnih meja, nanje so prihajali pozdravni telegrami iz mest in društev drugih slovanskih narodov (prav tam 1999: 180–181).

Festivali marginaliziranih skupin in “politično nekorektnega”

V svoji izčrpni študiji Carlson (1996) ugotavlja, da predstava ne implicira samo početja ali ne-početja, ampak implicira samozavedanje o početju ali ne-početju (aktivnosti oz. neaktivnosti) izvajalcev (nastopajočih) in publike (Carlson 1996: 195). Izvajalcem in publikli je jasno, da je primarna funkcija te aktivnosti kulturna in družbena meta-razlaga, raziskovanje sebe in drugega, izkustvenega sveta in alternativnih možnosti. Zato predstave (festivali), ki predstavljajo del izkušnje kulturnega turizma, ne implicirajo nujno neizogibne eksploatacije ali objektivizacije izvajalcev s strani publike. Odnos je lahko vzpostavljen bolj na vzajemnem razumevanju in sodelovanju.

Carlson ponudi zanimivo analizo pomena predstav/prireditev tradicionalno marginaliziranih skupin, kot npr. žensk, gejev in lezbijk ter etničnih manjšin. Tovrstni festivali lahko raziskujejo napetosti med družbo in marginaliziranimi skupinami, vključno z vprašanji, povezanimi z objektivizacijo, izključevanjem in identiteto. Prisotnost publike na lokalnih, majhnih, marginaliziranih ali manjšinskih predstavah/festivalih lahko pomaga tem skupinam pri njihovih političnih prizadevanjih. Dober primer so razni karnevali, “gay pride” parade (parade ponosa), jazz festivali, ki so postali univerzalni. Mnogi jazz festivali privabijo veliko število domačih in tujih obiskovalcev, čeprav je bila tovrstna glasba tradicionalno marginalizirana glasbena zvrst, ki je nastala med revnimi temnopoltimi Američani.

Podobno je z “gay pride” festivali, kjer se zberejo geji in lezbijke in v slikovitih paradah po vsem svetu demonstrirajo proti izključevanju oz. diskriminaciji. Največji tovrstni festival je v Berlinu, ki zaradi svoje odprtosti velja za evropsko prestolnico gejev in lezbijk. Leta 1979, deset let po legendarnem uporu gejev, lezbijk in transseksualcev proti policijskim racijam v New Yorku, se je nekaj sto

udeležencev udeležilo demonstracij tudi v Berlinu – odtlej se zadnji teden junija teh festivalov udeležuje na stotisoče ljudi z vsega sveta. Ob sami paradi, ki se vije skozi središče Berlina, se odvija še vrsta atraktivnih glasbenih, gledaliških, plesnih in drugih dogodkov, tako da je festival postal ena pomembnejših turističnih atrakcij.²¹ Nekaj podobnega je tudi “Mardy Gras”²², gejevski in lezbični karneval v Sydneyju v Avstraliji, prvič organiziran leta 1978. Kot upor proti policijskim racijam so avstralski geji in lezbijke izvedli pohod po eni glavnih sydneyjskih ulic, Oxford Street. Kmalu se je razširil v festival, ki je poleg gejevske in lezbične skupnosti privabil tudi številne radovedneže, saj je zbujal pozornost s “predrzo” uprizoritvijo hedonizma. Prvotna Mardy Gras cestna parada se je spremenila v mesec trajajoč festival in slovi kot največji gejevski in lezbični dogodek na svetu. Postal je najpomembnejša letna zabava, ki vključuje številne gejevske klube in društva, potovalne agencije, frizerske salone, kostumografe, plesalce, komike in satirike. Več kot polmilijonska gneča plesalcev in obiskovalcev se vije po Oxfordski cesti in se veseli na paradi in celonočni plesni zabavi. Evalvacija iz leta 1993 je pokazala, da se je parade udeležilo 3511 obiskovalcev iz drugih avstralskih držav in 2158 prekomorskih obiskovalcev, njen finančni izkupiček pa je bil ocenjen na 12 milijonov avstralskih dolarjev. Seveda ne manjka kritikov festivala, predvsem iz vrst krščanskih duhovnikov, a nedvomno je postal del sydneyjske kulturne identitete in dobil tudi mednarodne turistične razsežnosti.

Muzeji in festivali – širjenje muzejske ponudbe in povezovanje kulturnih dejavnosti

Tako za moderne muzeje kot za moderne festivale je značilno, da so se razvili po francoski meščanski revoluciji, kar pa ni edino, ki ju družijo oz. povezuje. Elementi obeh kulturnih fenomenov se namreč v marsičem prepletajo ali prekrivajo. Osnova muzejev so bile zbirke predmetov,²³ najprej dostopne družbenim elitam. Tudi festivali so se najprej odvijali kot manjše komorne glasbene prireditve v dvorcih ali razkošnih meščanskih stanovanjih, rezerviranih za ozke kroge izbrancev. Tako kot so zbirke izjemnih predmetov z razvojem buržoazije in z demokratizacijo v muzejih postavili na ogled širšim množicam, so se tudi glasbene prireditve selile iz stavb na ulice in trge ali v posebej za to zgrajene stavbe (kot npr. Wagnerjev festival v Weimarju) in postale množično obiskani dogodki različnih slojev prebivalstva.

Iz geneze muzejev in festivalov je razvidno, da sta se ta dva fenomena vse bolj približevala drug drugemu. K njunemu prepletanju je pripomogla oziroma ga je pospešila tudi doba digitalizacije. Muzeji si za obogatitev svoje ponudbe in zadovoljevanje potreb vse bolj zahtevnih obiskovalcev sposojajo kulturne fenomene, ki so bili nekoč avtonomni in so se razvijali po njim lastnih zakonitostih

²¹ http://gaytravel.about.com/od/previewsofpridefestivals/qt/Berlin_Gay_Pride.htm

²² Kar pomeni v francoščini “pustni torek”.

²³ Muzeji so se zgledovali po taksonomiji, katere znanstvene osnove je postavil švedski botanik, zdravnik in zoolog Carl von Linné (1707–1778), in po Darwinovem (1809–1882) evolucionizmu. Vse do druge svetovne vojne je tako v prirodoslovnih, etnografskih ali arheoloških muzejih prevladovala taksonomija, ne pa kontekst ali zgodba.

– tako ravnajo tudi druge kulturne in izobraževalne institucije. Danes je povsem običajno, da tudi knjižnice organizirajo razstave, koncerte, lutkovne predstave, različna tekmovanja itn. V opernih hišah se ne odvijajo le klasične opere, ampak tudi sodobni muzikali. Festivali so postali glamurozne revije filmskih igralk in igralcev ter predstavitev letnih filmskih produkcij (Benetke, Berlin, Cannes, Sarajevo...), imamo sprofanizirane in populistične “festivalne kranjske klobase” (Medvode) in “narodnih noš” (Kamnik), festivale znanosti²⁴ in multimedijske umetnosti, arboretumi organizirajo avtomobilske festivale, gledališča so se preselila na ulice, športna tekmovanja, kot npr. olimpijske igre, vsaj njihova odprtja in zaključki, ki prav tako sodijo v kategorijo festivalov, privabijo na milijone ljudi...

Muzeji so začeli bogatiti svoje programe s festivali nekako v osemdesetih, še bolj pa v devetdesetih letih prejšnjega stoletja. Zelo hitro so se zavedli tega komunikacijskega modela tehniški muzeji ali t.i. centri znanosti (Science and discovery centres). V sodelovanju z različnimi društvi oziroma nevladnimi organizacijami so začeli organizirati festivale znanosti. V Sloveniji npr. Tehniški muzej Slovenije organizira “verižni eksperiment”, ki pritegne k sami pripravi festivala številne vrtnice, osnovne in srednje šole in fakultete. Seveda tudi izvedba pritegne številne obiskovalce.

Poletna muzejska noč je prav tako zelo uspešen muzejski festival v Sloveniji, tradicionalna akcija slovenskih muzejev, galerij in drugih razstavišč, ki se dogaja vsako tretjo soboto v juniju. Prireditev se odvija na muzejskih, galerijskih in drugih razstavnih prizoriščih, ki so prostori sproščenega in ustvarjalnega preživljanja prostega časa. Leta 2013 je bila že enajsta po vrsti, vanjo je bilo poleg Ljubljane vključenih doslej rekordnih 31 slovenskih krajev z 80 institucijami, ki so pripravile več kot 200 dogodkov in aktivnosti (vodstva, odprta razstava, delavnice za otroke in družine, ogled razstav, koncerte, instalacije, predavanja ...). Dogodki so namenjeni obiskovalcem vseh starosti, družinam in posameznikom, tistim, ki pogosto obiskujejo muzeje, predvsem pa tistim, ki vanje skoraj ne zahajajo. Akcija, ki so jo ljudje vzeli za svojo in je povsem primerljiva z muzejskimi nočmi, ki potekajo v številnih evropskih mestih, se je zgodila prvič leta 2003 na pobudo Lili Šturm iz Mednarodnega grafičnega likovnega centra v Ljubljani. V njej je takrat sodelovalo 27 ljubljanskih institucij. Vsako naslednje leto je pridobila več navdušenih obiskovalcev, pridružile so se ji nove in nove institucije. Čez dve leti se je razširila tudi na druga slovenska mesta in s tem postala vseslovenska akcija. Poletno muzejsko noč v povprečju obišče med 15.000 in 25.000 obiskovalcev. Tem spodbudnim številkam botrujejo predvsem kakovosten in pester program, prost vstop in brezplačne zloženke, ki spremljajo vsako prireditev ter ljudem pomagajo, da v množici dogodkov najdejo pravega zase. Slovenski etnografski muzej je leta 2010 prvič organiziral enodnevni lončarski festival, ki ga je obiskalo rekordnih 1000 obiskovalcev in tako 18-krat presegló povprečen dnevni obisk muzeja.

²⁴ Glej: <http://www.worldsciencefestival.com/>; World Science Festival leta 2010 v New Yorku je v petih dneh obiskalo 183.000 obiskovalcev. Na slavnostni prireditvi ob odprtju festivala so podelili odlikovanje Stephenu Hawkingu.

Eden najbolj znanih muzejskih festivalov na svetu je “Smithsonian folklife festival”, festival ljudskih kultur sveta, ki ga organizira največji svetovni muzejski kompleks, Smithsonian Institution, oziroma njegov Center za ljudsko kulturo in dediščino (Center for Folklife and Cultural Heritage) v Washingtonu, D.C. v ZDA.²⁵ Vsako leto na sprehajališču National Mall of the United States pod Capitolom organizirajo mednarodno razstavo žive kulturne dediščine. Festival poteka vsako poletje dva tedna in vključuje praznik 4. julija – dan neodvisnosti. Gre za izobraževalno predstavitev, ki prikazuje najrazličnejše etnične skupnosti iz vsega sveta. Brezplačni festivalski dogodki privabijo več kot milijon obiskovalcev. Ta leta 1967 ustanovljeni festival je postal nacionalni in mednarodni model predstavitve sodobnih živih kulturnih tradicij.

84

Doslej je na festivalih sodelovalo več kot 23.000 glasbenikov, umetnikov, igralcev, obrtnikov, delavcev, kuharjev, pripovedovalcev zgodb in drugih, ki so se zbirali na sprehajališču National Mall in prikazovali veščine, znanje in estetiko, ki utelešajo kreativno vitalnost tradicij skupnosti. Festival je razdeljen na programe, ki predstavljajo narod, regijo, državo ali posebno temo. Doslej so na njem sodelovali nosilci tradicij oz. znanja več kot 90 narodov in narodnosti, vsake regije v ZDA, številne etnične skupnosti, več kot 100 ameriških ljudstev in več kot 70 različnih poklicev. Festival ponuja dnevne in nočne programe glasbe, pesmi, plesa, znamenitih predstav, rokodelskih in kuharskih prikazov, pripovedovanj zgodb, prikazov delavskih kultur in okrogle mize, kjer potekajo pogovori o kulturnih vprašanjih. Je vaja kulturne demokracije, kjer kulturniki govorijo drug z drugim in publiki; obiskovalce opogumlja, da aktivno sodelujejo s petjem, plesom, pokušajo jedi tradicionalne kuhinje in se pogovarjajo z “nastopajočimi” v festivalnem programu. Podobno kot drugi Smithsonianovi muzeji vključuje festival tudi razstavne znake kakovosti, panoje s teksti in fotografijami, programsko knjigo/katalog, učne centre, trgovine, stojnice s hrano in restavracije. Na posameznih festivalih so izdelali rekonstrukcije stavb, konjeniško stezo, indijansko vas, japonsko riževo polje, novomehiško tržnico iz sušene opeke...

Festival je kompleksno delo, plod dolgoletnih raziskav in uprizoritvenih veščin več kot 1000 folkloristov, kulturnih antropologov, etnomuzikologov, številnih akademskih izobražencev in drugih strokovnjakov. Njegova izvedba vključuje znanje stotin tehničnega osebja, prizadevanj volonterjev in podporo sponzorjev in podpornikov. Festival ima močan vpliv na različne politike in seveda na obiskovalce tudi po vrnitvi v domači kraj. V mnogih ameriških zveznih državah in mnoge narodnosti so ustvarile podobne, sicer manjše festivale in jih prilagodile svojim okoljem. S pomočjo festivalov so vplivali na nove zakone, institucije, izobraževalne programe, izdali so knjige, dokumentarne filme, glasbene posnetke, nastali so novi muzeji in potujoče razstave. Pogosto je festival spodbudil lokalne in regionalne nosilce tradicij in njihove skupnosti in pomagal pri ohranjanju starih in ustvarjanju novih kulturnih vsebin. Festivalne prakse so vplivale tudi na oblikovanje UNESCOVE Mednarodne konvencije o zaščiti nesovne (žive) kulturne dediščine (2003),²⁶ ki jo je do meseca junija 2013 ratificiralo že 124 držav.

²⁵ <http://www.festival.si.edu/>

²⁶ http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Kot največji kulturni dogodek v ameriški prestolnici je festival zelo dobro medijsko pokrit – prek časopisov, radia, televizije in interneta naj bi ga spremljalo okrog 40 milijonov ljudi. Tako se je pridružil zmagovalcem – Olimpijskim igram in Svetovni razstavi Expo. Festival je opisan v številnih knjigah, dokumentarnih filmih, strokovnih člankih in drugje.²⁷

Med največjimi evropskimi kulturnimi/muzejskimi festivali je prav gotovo frankfurtski *Museumsuferfest*, ki se odvija v dvajsetih muzejih ob bregu reke Main, praviloma konec avgusta. Leta 2011 je bil v znamenju Argentine, osme največje države na svetu, ki je praznovala 200-letnico neodvisnosti. V znamenju Argentine je bil tudi jesenski frankfurtski knjižni sejem, ki je tudi svojevrsten festival knjige. *Museumsuferfest* oziroma *Festival na muzejskem bregu* je potekal od 23. do 25. avgusta 2013 že petindvajsetič vsak dan pozno v noč. Obiskovalci so se lahko sprehajali iz muzeja v muzej, si ogledovali najrazličnejše razstave, delavnice, imeli vodstva, diskusije, ob vsem tem pa seveda ni manjkalo glasbe, plesa ter dobre hrane in pijače. Skratka, velika poznopoletna muzejska zabava, ki privabi na stotisoče ljudi in je postala ena od identifikacijskih točk Frankfurta na Maini.²⁸

Od osemdesetih v svetu, v Sloveniji pa od devetdesetih let prejšnjega stoletja so se muzeji vse bolj začeli zavedati pomembnosti svoje odprtosti in pomembnosti paradigme “muzej je za ljudi”. Spoznali so, da niso rezervirani le za izbrance ali redke zanesenjake oz. znanstvenike, ki občasno zaidejo med muzejske zidove. Muzeji so na najrazličnejše načine začeli komunicirati z javnostjo, med drugim tudi s festivali. Kot potrjujejo navedeni primeri uspešne prakse, so festivali ena od poti približevanja muzejev svoji publiki, oziroma privabljanja t.i. “nemuzejske javnosti”, ki le redko zaide v muzeje. Tako postajajo festivali nekakšni alternativni modeli muzejske komunikacije.

Festivali romske kulture

Festivali romske kulture so vse številnejše prireditve, ki v zadnjem desetletju nastajajo in se odvijajo v Evropi pa tudi v ZDA. So specifičen fenomen na področju festivalov, saj gre za poudarjeno emancipacijsko vlogo. Pobudnice teh festivalov so večinoma nevladne organizacije, katerih cilj je boj proti rasizmu in ksenofobiji, zaščita in spoštovanje človekovih pravic in enakost romske manjšine z večinskim prebivalstvom, ki ga s promocijo romske ustvarjalnosti opominjajo, da Romi niso etnična skupina brez “kulture” (zaradi česar naj bi si 'zaslužila' marginalizacijo), ampak da imajo – prav nasprotno – staro in bogato kulturno dediščino in da se njihovi dosežki v sodobni kulturi lahko merijo z dosežki drugih kultur.

Z vidika zgodovine romskih festivalov le-tem lahko sledimo vsaj nekaj stoletij v preteklost, ko je bila sicer zabrisana meja med romanji in festivali, oziroma so imeli ti festivali predvsem verski pomen.

²⁷ <http://www.festival.si.edu/>

²⁸ <http://museumsuferfest-frankfurt.de/>

Najstarejše znano romanje oziroma romski festival je *Pelerinage des Gitans*, ki je po izvoru sicer verski, vendar se je sčasoma razvil v izjemen kulturni festival, ki se odvija vsako leto v Saintes Maries de la Mer v južni Franciji v Provansi. *Sv. morska Marija*²⁹ je ribiško mesto s približno 2500 prebivalci (poleti pa zaradi turizma število naraste na 50.000 ljudi) na južni sredozemski obali v regiji Camargue, ob ustju reke Rone. Arheološki ostanki in lokalne legende pričajo, da so kraj častili Kelti, Rimljani, kristjani in Romi. Ob svetem izviru je nastalo keltsko svetišče vodne boginje Ra, ki ga je v 4. stoletju zabeležil rimski geograf Rufus Festus Avienus; takrat so na njem zgradili rimski tempelj, posvečen bogu Mitri. V 6. stoletju je nadškof Arlesa dal zgraditi samostan in Mariji posvečeno cerkev, okrog katere je nastala tudi naselbina. V 9. stoletju so kraj napadli Vikingi in Saraceni.³⁰ Zgodovinski viri omenjajo krščansko cerkev, ki je nadomestila rimski tempelj, a je vse do 14. stoletja le malo znanega o zgodovini kraja. Utrjena romanska cerkev je bila zgrajena sredi 12. stoletja in hrani tri lesene kipce Marije-Jakobove matere, Marije-Salome in Sare iz poznejšega obdobja, ki označujejo zgodnjekrščansko pomembnost in svetost kraja. Relikvije Marije-Jakobove matere in Marije-Salome so odkrili v 15. stoletju. Ni pa znano, kdaj in zakaj je postala cerkev najsvetejši kraj Romov po njihovem prihodu v 15. stoletju v ta del Evrope. Po legendi naj bi bili po Jezusovem vstajenju Marija Magdalena, Marija-Jakobova mati, Marija-Salome, Lazar in še nekaj Jezusovih učencev prisiljeni leta 45 n.št. zapustiti Sveto deželo. Po nevarni plovi po Sredozemskem morju naj bi pristali blizu kraja, kjer danes stoji Saintes Maries de la Mer. Sčasoma so ljudje začeli častiti Marijo-Jakobovo mater in Marijo-Salome. A cerkev hrani tri kipce, poleg Marij še *Saro-la-Kali*, katere izvor in identiteta sta skrivnostni. Romi, ki se trumoma zberejo maja in častijo Saro, verjamejo, da je bila le-ta mogočna kraljica, ki je sprejela utrujene begunce iz Svete dežele, po drugih legendah pa naj bi bila starodavna poganska boginja ali pa temnopolta Egiptčanka ("Rominja"), ki je bila služabnica Kristusove matere Marije. Vsi trije kipci so predmet čaščenja in privlačnosti *Pelerinage des Gitans* oziroma romanja Ciganov/Romov, ki se vsako leto odvija 24. in 25. maja. V času pred čaščenjem (procesijo) se zbere na tisoče Romov iz vse Evrope v malem kraju, kjer praznujejo, plešejo in se veselijo srečanja s številnimi sorodniki in prijatelji. Osrednji ritual v cerkvi je razkritje kipcev obeh Marij, ki mu sledi še razkritje kipca Sare, potem pa Sarin kipec spustijo po škripcu iz zgornje kapele. Tisoči Romov verjamejo, da jim bo Sara prinesla blagoslov, jih ozdravila in zaščitila pred nesrečo. Saro nato odnesejo v dolgi procesiji v morje, od tam pa spet nazaj v cerkev. Naslednje jutro, 25. Maja, namestijo kipca obeh Marij v čoln, ki ga v dolgi procesiji odnesejo v morje. Popoldne se številni romarji v zadnji ceremoniji poslovijo od svetnic in enega najslikovitejših romanj na svetu. Festival pa se nadaljuje še naslednji dan, 26. maja, ko slavijo praznik Markiza de Baroncellija.

Med najpomembnejšimi novodobnimi festivali romske kulture v Evropi je prav gotovo Khamoro (v romščini: sonček)³¹, ki poteka od leta 1999, in

²⁹ <http://www.saintesmaries.com/en/>

³⁰ V Evropi so v srednjem veku imenovali vse Arabce oziroma pripadnike islamske veroizpovedi Saraceni.

³¹ <http://www.khamoro.cz/en/about-festival/>

sicer zadnji teden v mesecu maju, v Pragi. Maja 2013 se je odvijal že petnajstič zapored. Khamoro je bil od začetka pod patronatom pomembnih osebnosti, npr. pokojnega predsednika Václava Havla, predsednikov senata Petra Pitharta in Libuše Benešové, praškega župana Pavla Béma, v letih 2007 in 2008 ministrskega predsednika Mireka Topoláneka. Pobudnik festivala je bila nevladna organizacija SLOVO 21, ki so jo prav tako ustanovili leta 1999 v Pragi. Že od samega začetka je soorganizator festivala prestolnica Republike Češke – Praga, češka vlada pa ga tudi vseskozi podpira. Pri njegovi organizaciji sodelujejo tudi druge vladne in nevladne organizacije iz Češke in drugih držav.

Glavni cilji festivala so: boj proti rasizmu in ksenofobiji, pomoč pri ohranjanju in spoštovanju človekovih pravic, učenje tolerance do etničnih manjšin, še posebej do romske manjšine, podpora integraciji na Češkem živečih tujcev in medijska podpora tam živečim manjšinam.

Namen festivala je:

- pokazati bogastvo romske kulture in tradicij, ki so del češke, a tudi evropske in svetovne kulture,
- pomoč integraciji romske skupnosti v češko družbo in razvoj multikulturne družbe,
- pomoč pri izboljšanju odnosov med večinskim prebivalstvom in romsko skupnostjo s pomočjo predstavitve romske kulture.

Programska shema festivala se deli na kulturni program, strokovni del in medijsko kampanjo. V kulturnem programu nastopajo vrhunski umetniki z vsega sveta. Poleg popularne tradicionalne “ciganske glasbe” nastopajo tudi skupine, ki izvajajo gypsy jazz in moderne oblike “ciganske glasbe”. Del kulturnega programa predstavljajo tudi dogodki kot npr. razstave, filmske projekcije in plesne delavnice. Med najpopularnejšimi deli festivala je tradicionalna parada umetnikov v samem središču Prage. Cilj je seznaniti javnost z romsko kulturo na javnih prostorih. Strokovni del sestavljajo strokovni seminarji in konference, ki so integralni del festivala in izpostavljajo vprašanja romske kulture, integracije in drugih romskih zadev. Cilj medijske kampanje je, da vzbudi pozornost javnosti in predstavi festival, hkrati pa pozornost do romske problematike. O festivalu Khamoro obveščajo tudi evropski mediji kot npr. CNN, BBC, DeutscheWelle...

“‘Ciganski’ – romski – ‘popotniški’ zgodovinski mesec” (*Gypsy Roma Traveller History Month* – GRTHM)³² pomeni opomin in spomin na 300.000 “Ciganov”, Romov in “Popotnikov” (Travellers), ki so živeli, delali in potovali zadnjih 500 let po Veliki Britaniji, a so jih kljub temu skoraj izbrisali iz britanske zgodovine. Začelo se je leta 2003 s skromno lokalno pobudo v Brentu, in se z javno podporo in finančno vladno pomočjo Oddelka za mladino, šolstvo in družino razširilo po vsej državi. “Služba za dosežke ‘Ciganov’, Romov in ‘Popotnikov’ v Leedsu”³³ je razpisala nagradni natečaj za najboljši plakat na temo ‘Ciganov’, Romov in ‘Popotnikov’.

³² <http://www.grthm.co.uk/index.php>

³³ Leeds Gypsy Roma Traveller Achievement Service.

Nagrade so podelili v Hiši lordov (House of Lords) 2. junija istega leta. Dan pozneje so se zbrali 'ciganski', romski in 'popotniški' zgodovinarji in akademiki na Univerzi Greenwich in razpravljali o njihovem izvoru in identiteti. Profesor Ian Hancock (romskega porekla, ki poučuje na Univerzi Texas v Austinu) je poudaril, da pomen meseca GRTHM ni le v izobraževanju javnosti o "ciganski" kulturi, temveč, da je njegova moč v tem, da seznanja največjo evropsko manjšino z lastnimi vrednotami. Pobuda se je razširila v šole, knjižnice, muzeje, kjer so začeli izobraževati javnost o zgodovini in kulturi 'Ciganov', Romov in 'Popotnikov'. Sodelovali so 'ciganski', romski in 'popotniški' umetniki ter ustvarili številne umetniške plakate. Ker je bila njihova zgodovina izbrisana iz šolskih učnih načrtov, je bil rezultat tega široko razširjena ignoranca do tega, kdo so, kar se je nemalokrat sprevrglo v sovraštvo, strah in nerazumevanje. V šolah so otroke poučevali več o Rimljanih, Vikingih itn. kot pa o "ciganski" kulturi in njenem doprinosu večinski kulturi. GRTHM ima cilj to stanje spremeniti. GRTHM popularizira "cigansko" kulturo in zgodovino z opozarjanjem na negativne stereotipe in predsodke, ki so pripeljali do odklonilnega odnosa večinskega prebivalstva do 'Ciganov', Romov in 'Popotnikov'. Dogodke na GRTHM obiščejo tisoči obiskovalcev od Brightona, Londona in Cambridgea do Worcestershirea. Vsako leto pripravijo glasbene koncerte, pesniška srečanja, modne revije, kulinarične specialitete, filmske predstave in razstave starih fotografij, dokumentov, slikovito okrašenih starih "ciganskih" vozov (*vardo*)... Organizirajo festivale v festivalu kot npr. "Cigani imajo talent" ali "Veliki debeli ciganski festival" v Cambridgeshireu, kjer so organizatorji združili razstavo tradicionalnih ciganskih vozov (*vardo*)³⁴, konjev, bogato okrašenih "počitniških" prikolic in tovornjakov s finalom prireditve "Popotniki imajo talent", kjer udeleženci tekmujejo v prikazovanju najrazličnejših talentov.

Po evropskih državah obstajajo še številni drugi romski festivali: *Jerez Flamenco Festival* v Jerez de la Frontera (Cádiz, Španija)³⁵, ki so ga prvič izvedli leta 1995; *Tilburg's Gipsy Festival* v Tilburgu, Nizozemska, ki so ga prvič izvedli leta 1997³⁶; otroški romski festival *Odprto srce (Open Heart)* v Velikem Tarnovem (Veliko Tarnovo) v Bolgariji, ki so ga prvič izvedli leta 2003³⁷; *Flamenco festival* v Londonu v Veliki Britaniji, ki so ga prvič izvedli leta 2003³⁸; *Romart festival* v Subotici v Srbiji, ki so ga prvič izvedli leta 2006³⁹; *Festival IRAF* v Temišvaru v Romuniji, ki so ga prvič izvedli leta 2006⁴⁰; "Roma Truba Fest" v Kumanovem v Makedoniji, ki so ga prvič izvedli leta 2008⁴¹.

Koncepti festivalov romske kulture se med seboj razlikujejo, čeprav jih večina povezuje umetniške komponente kot npr. razstave, koncerte tradicionalne

³⁴ <http://gypsywaggons.co.uk/>

³⁵ <http://www.flamenco-world.com/noticias/jerez21072010.htm>

³⁶ <http://www.gipsyfestival.nl/>

³⁷ <http://romafestival.page.tl/> in <http://amalipe.com/>

³⁸ <http://www.flamencofestival.org/eng/index.htm>

³⁹ http://v1.eurocult.org/showcases/?showcase_id=28

⁴⁰ <http://www.irafo.ro/index.php?lan=en>

⁴¹ http://wn.com/Roma_fest_Kumanovo

“ciganske” glasbe, jazza, kot tudi novodobne glasbe kot npr. gypsy swing, hip-hop ali celo rap, plesne predstave – flamenko in najrazličnejše delavnice, filmske projekcije, predavanja, pogovore, gledališke in lutkovne predstave itn. Nekateri so brezplačni, kar pomeni, da morajo organizatorji pridobiti zadostna sredstva sponzorjev, drugi pa so plačljivi. Festivali, ki privabljajo Rome, pripadnike večinskega prebivalstva, šolske skupine, turiste itn., postanejo za nekaj dni središča praznovanja romske kulture in njenega bogastva ter raznolikosti. Slavijo romsko kulturo in zgodovino, ob tem pa opozarjajo na negativne stereotipe in predsodke ter poskušajo ozaveščati evropsko večinsko prebivalstvo o njegovem ksenofobičnem odnosu in vedenju do največje “evropske manjšine”.

Festival romske kulture Romano čhon⁴²

89

Ideja o festivalu romske kulture v Sloveniji se je rodila po naključju. Spomladi leta 2008 sem prejel elektronsko pošto z Direktorata za kulturo in kulturno in naravno dediščino Sveta Evrope v Strasbourgu, da iščejo partnerje, ki bi bili pripravljeni sodelovati v projektu *Poti romske kulture in dediščine*, ki se je leta 2009 preimenoval v *Evropska pot romske kulture in dediščine* in iz katere je leta 2010 izšel projekt *Romske poti – Roma routes*, financiran s strani Evropske unije, ki je potekal do vključno leta 2012. Pobuda se mi je zdela zanimiva, čeprav se nikoli prej nisem ukvarjal z romsko kulturo, a z njo se je vse življenje ukvarjala dr. Pavla Štrukelj, moja predhodnica v Muzeju grad Goričane – muzeju neevropskih kultur, v katerem sem bil kot njegov vodja enajst let zaposlen tudi sam. Istega leta sem se udeležil pripravljalnega sestanka v Strasbourgu, kjer sem se podrobneje seznanil s projektom in spoznal zanimive potencialne partnerje iz Grčije, Velike Britanije, Francije, Nemčije, Romunije, Srbije, Španije in Albanije. Projekt naj bi potekal štiri leta, in sicer v dveh smereh: prva naj bi (v muzejih in dokumentacijskih centrih) osvetljevala migracije Romov, njihovo zgodovino in kolektivni spomin, druga pa naj bi izpostavila živo kulturo Romov – ljudi in njihovo kreativnost (na romskih festivalih, v romskih naseljih) in naj bi se začela ukvarjati tudi s turistično dejavnostjo.

Projekt naj bi potekal pod patronatom Sveta Evrope, njegov koordinator pa naj bi bil Evropski inštitut kulturnih poti v Luxemburgu.⁴³ Izkazalo se je, da je Svet Evrope lahko le pobudnik, oz. da bi se projekt lahko odvijal le pod njegovim patronatom, žal pa za tovrstne projekte niso bila zagotovljena finančna sredstva. Tako je bila sicer narejena spletna stran⁴⁴, v času predsedovanja Slovenije Svetu Evrope sta bili oktobra 2009 v organizaciji Urada Vlade RS za narodnosti in Sveta Evrope v Lendavi in romskem naselju Kamenci v Prekmurju izvedeni inavguracija projekta in mednarodna konferenca *Pot romske kulture in dediščine*, a do realizacije samega projekta še ni prišlo. Neodvisno od projekta *Pot romske kulture in dediščine* sem, kot pobudnik in predstavnik Slovenskega etnografskega muzeja, še istega leta navezal stike z dvema nevladnima organizacijama: z Romskim akademskim klubom, s sedežem v Murski

⁴² <http://romanochon.org/>

⁴³ http://www.culture-routes.lu/php/fo_index.php?lng=en

⁴⁴ http://www.coe.int/t/dg4/cultureheritage/culture/routes/roma_en.asp

Soboti (RAK), ki združuje romske študente in izobražence in deluje od maja 2008 (ustanovila ga je skupina slovenskih romskih izobražencev med svetovnim romskim festivalom *Khamoro* v Pragi in je primer hitro razvijajočega se društva, ki obeta družbene presežke v afirmaciji Romov), in z Združenjem ustvarjalnih ljudi na področju kulture s sedežem v Mariboru (ZULK), ki je bilo ustanovljeno leta 2003 in katerega namen je družbeno angažirano in kulturno ustvarjanje in spodbujanje bolj strpne družbe v Sloveniji, ki je tudi koordinator partnerskega in medmestnega sodelovanja.

Vzpostavili smo enakovredno partnerstvo javnega zavoda in dveh društev, ki združujeta pripadnike različne narodnosti. Vsak partner – nosilec projekta se je zavezal, da bo skrbel za izvedbo programa na lokalnem nivoju. Partnerstvo je vključevalo enake interese posameznikov. Sorodno misleči posamezniki (avtorji) smo z medkulturnim dialogom vzpostavili učinkovito sinergijo, ki je pogoj za izvajanje kompleksnejših dogodkov.

90

Ideja sodelovanja v projektu *Pot romske kulture in dediščine* me je vznemirjala in spoznal sem, da samo z razstavo o Romih v Slovenskem etnografskem muzeju ne bi dosegel zastavljenega cilja. Prišel sem na idejo o organiziranju *festivala romske kulture*. Novinarka Enisa Brizani z Radia Slovenija, tudi članica RAK-a, pa je predlagala ime festivala: Romski mesec – Romano čhon, kar v romščini pomeni mesec v koledarskem pomenu besede in Mesec – nebesno telo, kar se nam je tudi v simbolnem pomenu zdelo zelo primerno. Tako smo jeseni leta 2008 zasnovali 1. festival romske kulture Romano čhon/Romski mesec v Sloveniji. Prvič smo ga izvedli aprila 2009. Poleg nekonvencionalnega pristopa muzejske ponudbe smo istočasno vodili neposredno (t.i. 'face to face') komunikacijo z različnimi ciljnim skupinami občinstva. Zasnovali smo ga kot festival romske glasbe, plesa, poezije, filma, lutk, delavnic, predavanj in razstav. S festivalom smo želeli odpreti slovenski in evropski prostor za bogastvo romske kulture in uveljaviti ustvarjalnost Rominj in Romov ter opozarjati na njihov diskriminatorni položaj v družbi.

Za začetek je bil to zelo velik delovni zalogaj, saj nihče od nas ni imel tovrstnih izkušenj, niti potrebnega znanja. Za čas izvedbe festivala romske kulture smo izbrali pomladni mesec april, ker je 8. april svetovni dan Romov (določen na prvi konferenci romskih organizacij, ki je potekala od 7. do 12. aprila 1971 v Chelsfieldu blizu Londona), pomlad pa je metafora za odprtost in optimizem. Festival se je dopolnil s kampanjo ozaveščanja DOSTA!, ki je bila usmerjena v boj proti predsodkom in stereotipom do Romov. Kampanja je potekala v okviru skupnega programa Sveta Evrope in Evropske komisije, v Sloveniji pa jo je v sodelovanju z Informacijskim uradom Sveta Evrope izvajal Urad Vlade RS za narodnosti. V programskih vsebinah festivala nismo izpostavljali zgolj bogate kulturne dediščine, temveč smo tudi opozarjali na izključujoč družbeni in socialni položaj Romov ter se tako pridružili načelom in ciljem Evropskega leta medkulturnega dialoga (2009) in boja proti revščini in socialni izključenosti (2010) ter pozivom Desetletja vključevanja Romov 2005–2015 (Decade of Roma Inclusion)⁴⁵, ki s podporo mednarodne skupnosti uresničuje politične reforme in programe, zasnovane za odpravo revščine in izključevanja Romov.

⁴⁵ <http://www.romadecade.org/>

Prvi festival smo izvedli v Ljubljani in Mariboru, dveh največjih slovenskih mestih. V dvaindvajsetih dneh (od 2. do 24. aprila 2009) se je zvrstilo v Ljubljani 24 in v Mariboru 30 dogodkov, od tega v obeh mestih tri fotografske razstave, 11 glasbenih koncertov, dva otroška glasbena koncerta, tri plesne predstave, dve otroški gledališki predstavi, devet predavanj, osem delavnic za odrasle, osem delavnic za otroke, dva večera poezije in proze in osem filmskih večerov. V Ljubljani se je Festivala udeležilo 1444 obiskovalcev, v Mariboru 560, skupaj torej 2004. Sodelovali so štirje financerji: Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije, Urad za narodnosti RS, Urad vlade za komuniciranje RS in Mestna občina Maribor. Prireditve so se udeleževali tako Romi kot pripadniki drugih narodnosti, šolska mladina in odrasli. Organizatorji smo bili s potekom, odzivom obiskovalcev in medijskim odmevom zelo zadovoljni. Seveda smo povsod poudarjali smisel in pomen festivala. Želeli bi si sicer še več sodelovanja s šolami, saj je prav šolska mladina hvaležna publika in dojemljiva za ozaveščanje o predsodkih in stereotipih. Rezultati 1. festivala romske kulture Romano čhon so nam – organizatorjem dali zalet in 2. festival, aprila 2010, se je razširil že v štiri slovenska mesta: Ljubljano, Maribor, Mursko Soboto in Novo mesto. Tokrat ga je v Ljubljani obiskalo 1210, v Mariboru 749, v Murski Soboti 298 in v Novem mestu 1285 obiskovalcev, torej v vseh štirih mestih skupaj kar 3542. Aprila leta 2011 smo izpeljali 3. festival romske kulture Romano čhon in ga razširili na sedem slovenskih mest in še eno v Republiki Makedoniji. Temu primerno se je povečalo tudi število dogodkov, bilo jih je 111. Tudi ta festival je bil medijsko dobro pokrit, število obiskovalcev pa se kljub širitvi na sedem slovenskih mest ni povečalo, ampak glede na prejšnje leto celo malo zmanjšalo. Vseh obiskovalcev je bilo tokrat 3229. Predvsem se je njihovo število zmanjšalo v Ljubljani, za 703 ljudi. To je bila posledica tega, da v Ljubljani nismo več organizirali toliko glasbenih koncertov, ki privabijo največ občinstva. Sodelavci festivala, ki so koncerte organizirali v prejšnjih letih, so odpovedali sodelovanje, saj so za ogromno organizacijskega dela premalo ali skoraj nič zaslužili. Prihajalo je celo do absurdnih situacij, da so zaradi plačevanja honorarjev glasbenikom, organizatorji morali najemati kredite, brez pravega zagotovila, da jih bodo lahko tudi poplačali. Tudi sicer se je izkazalo, da so bile nekatere prireditve zelo slabo obiskane. Nekaj filmskih predstav je celo odpadlo, saj je prišel na projekcijo le eden ali celo ni bilo nikogar. Tudi z večeri poezije in nekaterimi predavanji ni bilo nič drugače. Približna ocena obiskanosti festivala s strani pripadnikov romske skupnosti je bila 1328 ljudi, število romskih izvajalcev festivalskih vsebin pa je bilo 103. Če primerjamo festival Romano čhon s festivalom Khamoro v Pragi, je očitno, da sloni Romano čhon na veliko večjem deležu prostovoljstva in na zelo trhli finančni konstrukciji, medtem ko festival Khamoro podpirajo tako prestolnica Češke Praga kot tudi država sama. Prav glasbeni koncerti, ki so navadno jedro festivalov romske kulture, so finančno zahtevni projekti, saj je treba nastopajočim poleg honorarjev plačati tudi prevozne stroške in stroške bivanja. Problem je tudi v preslabem povezovanju s fakultetami, npr. Oddelkom za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, Oddelkom za kulturologijo Fakultete za družbene vede v Ljubljani, Fakulteto za socialno delo..., katerih študenti bi lahko uživali in se tudi marsičesa naučili v

mesecu romske kulture, in nenazadnje velika neudeležba Romov, še posebej v večjih mestih (z izjemo Murske Sobote, kjer je bilo leta 2011 od vseh obiskovalcev festivalskih dogodkov kar 67 % Romov), kjer se jih t.i. "elitna kultura" pač ne tiče oz. jih ne zanima. Mnogokrat bi bilo pravzaprav dosti pametneje uporabiti t.i. "commingout" metodo, skratka, četudi v organizaciji muzeja in ostalih partnerjev, dogodka speljati na lokacijah, ki so privlačnejše za Rome, npr. v njihovih naseljih, osnovnih šolah, ki jih obiskujejo romski otroci ipd. Prekmurje z Mursko Soboto in Lendavo je izjema, saj tam živi največ Romov v Sloveniji, ki so poleg tega najbolj integrirani in izobraženi in jih zanimajo in privlačijo tudi tovrstne manifestacije, saj jih prepoznavajo kot možnost afirmacije lastne kulture in načina življenja.

92

A kljub temu se je leta 2012, ko je bil Maribor evropska prestolnica kulture, festival že trdno zasedel na evropskem kulturnem zemljevidu. Koncept festivala vsebuje odprte oblike sodelovanja in vsakoletne razvojne smernice, na podlagi vsakoletne evalvacije, ki jih oblikuje strokovni kolegij, katerega člani so avtorji projekta. Strokovni kolegij poleg splošne usmeritve omogoča pristop novih partnerjev na letni ravni ali v obliki večletnega sodelovanja, skrbi za primeren obseg programa in za primerno teritorialno širitev izvedbe pa tudi za kakovost posameznih vsebin. Festival v svoj program vključuje romske vsebine, ki jih izvajajo pripadniki različnih etnij. Njegov razvojni cilj je združevalna oblika organiziranosti in vsebin ter kulturnih ponudnikov na način, ki festival opredeljuje kot vseslovenski z vidnimi učinki v mednarodnem prostoru. V praksi pa to pomeni promocijo in ugled države, omogoča pozitivne družbene spremembe in številne ekonomske učinke.

Festival je vsekakor dogodek, ki dopolnjuje kulturno ponudbo in je atraktiven tudi v okviru slovenske turistične ponudbe, čeprav je veliko vprašanje, koliko se turistična industrija tega sploh zaveda. Dalje festival pomeni primer dobre prakse kot kulturni in socialno naravnan projekt, s katerim je mogoče uresničevati manjšinsko politiko oz. izvajanje medkulturnega dialoga.

Slovenski etnografski muzej je junija leta 2010 postal del partnerskega projekta EU *Romske poti/Roma routes*, v katerem so sodelovale Grčija, Nemčija, Romunija, Velika Britanija in Slovenija. Muzej bizantinske in krščanske umetnosti v Atenah, drugi največji nacionalni muzej v Grčiji, je prvič v zgodovini grških muzejev pripravljaval celoletne muzejsko-pedagoške programe za romske učence in dijake, sodeloval je z romskimi umetniki in se v boju proti predsodkom in stereotipom povezoval z romskimi skupnostmi v Grčiji. *Zveza podeželskega, ekološkega in kulturnega turizma Baia Mare* v kulturno bogatem romunskem predelu Maramureš (kulturna dediščina UNESCO) je organizirala poletne taborne za romsko in neromsko mladino ter raziskavo o kulturni dediščini, povezani z Romi. *Dokumentacijski in kulturni center nemških Sintov in Romov* v Haidelbergu, edina tovrstna institucija v Nemčiji, organizira najrazličnejše aktivnosti vse leto: razstave, okrogle mize, predavanja idr. *Surrey Heritage*, oddelek Surrey County Council iz Velike Britanije sodeluje z romskimi skupnostmi in soorganizira *Gypsy Roma Traveller History Month*, festival romske kulture, ki se odvija junija v več angleških mestih.

Projekt *Romske poti /Roma routes* (2010–2012) je raziskoval načine, kako lahko organizacije, ki se ukvarjajo z dediščino, spodbudijo razumevanje in spoštovanje Romov oziroma njihove kulture, ter dialog med Romi in Neromi. Vzpostavitev foruma (*Romske poti /Roma routes*) za romske organizacije in organizacije, ki se ukvarjajo z dediščino, z razvojem sodelovanja in s promocijo Romov iz različnih držav, omogoča raziskovanje raznolikosti in skupnega romske kulturne dediščine in ustvarja osnovo za razvoj prihodnjih aktivnosti. Projekt je osnoval platformo za razvoj projekta *Poti romske kulturne dediščine*, ki ga je vpeljal Svet Evrope, in vzpostavitev povezav z zainteresiranimi partnerji iz vse Evrope. Organizacije, ki se ukvarjajo z dediščino, in predstavniki romskih skupnosti iz petih članic Evropske unije tesno sodelujejo pri raziskovanju in razvijanju sinergij. Povabilo umetnikom iz teh držav k sodelovanju pri različnih kulturnih dogodkih pomeni konkreten dokaz izmenjave umetniških idej in izkušenj in način, kako jih združiti v nove nadnacionalne nize dogodkov. Dolgoročni načrti vsebujejo kartiranje romske kulturne dediščine, kar pomeni vzpostavitev transevropskih “poti” kot logičen zaključek projekta. Projekt je vključeval kulturne aktivnosti, ki so bile razdelane v programu. Pilotski postopki so bili usmerjeni k identificiranju elementov romske kulturne dediščine in k ugotavljanju, kako postati medij za promocijo dialoga med Romi in Neromi. Vzporedno je projektna skupina gradila znanje in vpogled v projekt ter mednarodno mrežo romskih predstavnikov, ki so z delovanjem nadaljevali po zaključenem projektu. Poleg tega nadaljevanje teh aktivnosti (po letu 2012) podpira ustvarjalno industrijo, povezano z romsko kulturno dediščino. V skladu s prizadevanji Sveta Evrope so cilji projekta: zaščititi pravice Romov v državah članicah Sveta Evrope in seznaniti evropsko javnost z romsko zgodovino, kulturo, vrednotami in načini življenja, spodbuditi prispevanje Romov (ki jih Neromi večinoma dojemajo negativno in stereotipizirano) k evropski kulturni raznolikosti in prispevati k pozitivni podobi in samopodobi Romov. Projekt *Romske poti /Roma routes* in seveda tudi naš festival Romano Čhon je zaradi medijskega izkrivljanja in institucionaliziranega rasizma, ki se odvija pred našimi očmi, v širšem političnem in socialnem kontekstu Evropske unije pomemben opomnik v boju proti nestrpnosti, predsodkom in izključevanju največje manjšine v Evropi.

Muzeji za socialno harmonijo?

V obdobju, ko se v svetu, ki ga obvladujejo svetovne korporacije (Klein 2007), poglobljajo socialne in politične neenakosti, napetosti in negotovosti, podnebne spremembe pa ogrožajo vse več svetovnega prebivalstva, je svetovna muzejska organizacija ICOM svojo 22. generalno konferenco posvetila vlogi muzejev v vzpostavljanju socialne harmonije (konferenca je potekala novembra 2010 v Šanghaju na Kitajskem). Gre torej za aktualno družbeno in politično temo, s katero se svetovna muzejska organizacija poskuša dejavno vključiti v interpretiranje in spreminjanje sodobnega kapitalizma, ki ima sicer v različnih delih sveta različne obraze, kar je pravzaprav eden od pogojev njegovega ohranjanja. Imperativ dobička ustvarja razlike med lastniki kapitala in tistimi, ki so kot delovna sila obravnavani zgolj kot strošek, ki ga je potrebno nenehno zniževati, kar najbolj drastično občutijo v deželah, kjer je delovna sila popolnoma razvrednotena. V tem kontekstu se zdi sklicevanje na t.i.

kulturno raznolikost, iz katere se napaja muzejska dejavnost, predvsem politično korekten govor, ki oznanja kozmopolitskost govorca oziroma institucije, ki jo ta predstavlja. Ta politična korektnost ima podobno funkcijo kot humanitarna dejavnost lastnikov kapitala, ki "dopoldne kopičijo kapital, popoldne pa ga 'iz etičnih razlogov' oz. za pomiritev lastne vesti delijo v humanitarne namene" (glej Slavoj Žižek, Youtube: First as tragedy, then as farce, 10.03.2010).⁴⁶ Muzeji v zadnjih dvajsetih letih sicer ozaveščajo javnost o globalnih problemih, a še vedno praviloma s pozicije privilegirane meščanske institucije, ki opozarja predvsem na posledice, ne pa na vzroke neenakosti.

Vseeno pa je tema 22. generalne konference ICOM še en korak v smeri k družbeno odgovornim vključujočim muzejem. Muzeji v 21. stoletju so na križišču transformacij v globalni ekonomiji in okolju. Opozarjati morajo na nujne potrebe po varovanju kulturne raznolikosti in bio diverzitet kot skupne dediščine človeštva. Prednostne naloge bi morale biti trajnostno razvojno naravnane v okolje, kulturo, gospodarstvo in družbene probleme. V teh globalnih transformacijah, času velikih sprememb in nejasne prihodnosti, bi morali muzeji kot pomembne kulturne institucije skupaj s številnimi civilnimi pobudami delovati na različne možne načine za socialno harmonijo; morali bi vzpostaviti medkulturni dialog in spodbujati vzajemno spoštovanje različnih kulturnih, etničnih, generacijskih in drugih družbenih skupin. Muzeji bi morali razviti nove modele sodelovanja in komunikacije, ki omogočajo javnosti prispevati k muzejskemu razvoju z vključevanjem vseh oblik dediščine: otipljive, neotipljive, premične, nepremične, kulturne in naravne.

Muzej v 21. stoletju ni le klasična kulturna ustanova, temveč je proces. Z nakopičenim znanjem, "zakladnico" dediščine, z neskončnimi možnostmi sodobne tehnologije se sooča s številnimi dilemami. Pomembna je kulturna izmenjava in razvijanje projektov in konceptov prihodnosti, po drugi strani pa živimo v času vojaških konfliktov ali groženj, podnebnih sprememb, naravnih katastrof in napetosti med ohranjanjem starega in gradnjo novega, tako da morajo biti muzeji neprestano pripravljeni tudi na te izzive. V času svetovne digitalizacije, interneta, različnih socialnih omrežij morda muzeji izgubljajo na atraktivnosti in aktualnosti, a prav z družbeno-političnim angažmajem imajo vse možnosti, da postanejo relevantni dejavniki človeškega razvoja.

Ker pomeni priznanje prirojenega človeškega dostojanstva vseh članov človeške družbe in njihovih enakih in neodtujljivih pravic temelj svobode, pravičnosti in miru na svetu; ker sta zanikanje in teptanje človekovih pravic pripeljala do barbarskih dejanj, žaljivih za človeško vest, in ker je bila stvaritev sveta, v katerem bi imeli vsi ljudje svobodo govora in verovanja in ne bi živeli v strahu in pomanjkanju, spoznana za najvišje prizadevanje človeštva; ker je nujno potrebno, da se človekove pravice zavarujejo z močjo prava, da človek ne bi bil prisiljen zatekati se v skrajni sili k uporabi zoper tiranijo in nasilje; ker je nujno potrebno pospeševati razvoj prijateljskih odnosov med narodi; ker so ljudstva Združenih narodov ponovno potrdila svojo vero v temeljne človekove pravice in dostojanstvo in vrednost človekove osebnosti, v enakopravnost moških in žensk in se odločila, da

⁴⁶ <http://www.youtube.com/watch?v=cvakA-DF6Hc&feature=channel>

bodo podpirala družbeni napredek in ustvarjanje boljših življenjskih pogojev v večji svobodi; ker so se vse države članice zavezale, da bodo, v sodelovanju z Združenimi narodi, pospeševale splošno in resnično spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin; ker je skupno razumevanje teh pravic in svoboščin največjega pomena za popolno uresničitev te zaveze,⁴⁷ je generalna skupščina Združenih narodov 10. decembra 1948 razglasila “Splošno deklaracijo o človekovih pravicah”⁴⁸ kot skupen ideal vseh ljudstev in vseh narodov z namenom, da bi vsi organi družbe in vsi posamezniki, vedno v skladu s to Deklaracijo, pri pouku in vzgoji razvijali spoštovanje teh pravic in svoboščin ter s postopnimi državnimi in mednarodnimi ukrepi zagotovili in zavarovali njihovo splošno in resnično priznanje in spoštovanje, tako med narodi držav članic samih kakor tudi med ljudstvi ozemelj pod njihovo oblastjo. Postala je močan instrument in ima velik vpliv na življenja mnogih ljudi po vsem svetu. Deklaracija ostaja eden najbolj znanih in najpogosteje citiranih dokumentov o človekovih pravicah na svetu in se uporablja za obrambo in razvoj človekovih pravic. Njena načela so bila sprejeta in še vedno navdihujejo zakonodaje različnih narodov ter ustave mnogih novonastalih držav. Njeno polno izvajanje bi radikalno spremenilo svetovno skupnost. A žal so človekove pravice za zdaj še vedno privilegij le manjših družbenih skupin t.i. razvitega sveta. Z upoštevanjem Deklaracije o človekovih pravicah (1948), ICOM-ove politike kulturne raznolikosti (1998), UNESCOVE univerzalne deklaracije o kulturni raznolikosti (2001) in Akcijskega načrta (2002) je ICOM razvil Strateški načrt (2007) za spodbujanje in podporo strokovnega telesa, ki bo varovalo kulturno raznolikost kot skupno dediščino človeštva. Tako postaja temeljna afirmativna naloga družbeno angažiranih in relevantnih muzejev v 21. stoletju, da na “klasičen” način muzejske komunikacije z razstavami ali različnimi modernejšimi multimedijskimi prijemi, z dogodki ali festivali približajo svoji publiki ideal socialne kohezije oz. socialne pravičnosti in povezanosti oz. družbene vključenosti oz. socialne harmonije⁴⁹.

Ideja o povezavi festivala s turizmom je stara sicer že več kot 150 let in s stoletnim Festivalom Händlove glasbe sega v leto 1859, v londonski Crystal Palace. Festivali in turizem so imeli dolgo zgodovino vzajemnih koristi. Kirschenblatt-Gimblettova ugotavlja, kako so se festivali vseh vrst širili skupaj z rastjo masovnega turizma v povojnem času. Njihov namen je bil pospeševati turizem. V tem primeru je šlo bolj za ekonomski učinek. Več kot 50 odstotkov umetniških festivalov v Veliki Britaniji je nastalo v osemdesetih letih prejšnjega stoletja in vsaj del njihove rasti je povezan z rastjo turizma v mestih. Čeprav je danes veliko festivalov usmerjeno k zadovoljevanju lokalnih kulturnih potreb, jih je približno 56 odstotkov še vedno namenjenih turistom. Več ljudi obiše festivale v že uveljavljenih turističnih destinacijah in večina organizatorjev pripravi programe, ki naj bi pripeljali in zadovoljili turiste (Zeppeland Hall 1992: 69). Ideja o povezavi muzejev s festivali pa je relativno nova. Sicer so tudi muzeji sestavni del turistične industrije, a v tem

⁴⁷ <http://www.varuh-rs.si/pravni-okvir-in-pristojnosti/mednarodni-pravni-akti-s-podrocja-clovekovih-pravic/organizacija-zdruzenih-narodov/splosna-deklaracija-clovekovih-pravic/>

⁴⁸ <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml>

⁴⁹ Amareswar Galla, Examining Social Harmony, ICOM News, No.2, December 2009–January 2010.

primeru naj ne bi šlo le za t.i. "industrijo zabave" ali preživljanje prostega časa, temveč za bistveno več. Muzeji imajo z dolgoletno prakso zbiranja, hranjenja, interpretiranja in komuniciranja kulturne in naravne dediščine v svetu status kulturne ustanove visoko na lestvici moralnih in etičnih vrednot in prav zato, ker so tako pomembne institucije neformalnega izobraževanja in imajo velik potencial mobilizacije in ozaveščanja javnosti, se zdijo festivali kot relativno nov komunikacijski model na muzejskem polju primerni, da senzibilizirajo javnost o socialni neenakosti človeštva.

V članku poskušam s teoretskimi izhodišči, a tudi z izkušnjami iz prakse (petih let soorganiziranja Festivala romske kulture Romano čhon v Sloveniji) argumentirati družbeno-politično, a tudi muzeološko relevantnost festivala kot alternativnega modela muzejske komunikacije oziroma muzeja kot prostora praznovanja družbene enakosti. Upam, da bodo ugotovitve spodbudile še marsikateri muzej, da bo šel po podobni poti socialne kohezije, vključevanja vseh družbenih in etničnih skupin ter še kako potrebne socialne harmonije človeštva.

LITERATURA

ALTHUSSER, Louis (et al.)

1980 *Ideologija in estetski učinek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

AMBROSE, Timothy; PAINE, Crispin

1993 *Museum Basics*. London: ICOM, Routledge.

AUTISSIER, Anne-Marie

2009 *The Europe of festivals: from Zagreb to Edinburgh, intersecting viewpoints ...*, Paris: Éditions de l'attribut.

BAGHLI, Sid Ahmed; BOYLAN, Patric; HERREMAN, Yani

1998 *Histoire de l'ICOM*. Paris: ICOM.

BARFIELD, Thomas

2000 *The dictionary of anthropology*. Oxford : Blackwell.

BARNARD, A. & SPENCER, J.

2002 *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. London, New York: Routledge.

BATAILLE, Georges

2004 *Museum. V: Museum studies: an anthology of contexts*. Oxford: Blackwell publishing.

BAUDRILLARD, Jean

1978 *Die Agonie des Realen*. Berlin: Merve.

BAZIN, Germain

1967 *The museum age*. Brussels: Desoer S.A. Publishers.

BENNETT, Tony

1995 *The birth of the museum, history, theory, politics*. London: Routledge.

2004 *The exhibitionary complex. V: Preziosi and Farag: Grasping the World*. Burlington: Ashgate publishing company.

CAMPBELL, Joseph

2007 *Miti, po katerih živimo*. Nova Gorica: Eno.

CARBONELL MESSIAS, Bettina (ur.)

2004 *Museum studies: an anthology of contexts*. Oxford: Blackwell publishing.

CARLSON, Marvin

1996 *Performance: a critical introduction*. London: Routledge.

- CASAS, Bartolomé de las
 1993 Kratko poročilo o uničenju zahodnoindijskih dežel, 1552. V: *Uničevanje Indijancev in evangelizacija*. Celje: Mohorjeva družba.
- CÉSAIRE, Aimé
 2009 *Razprava o kolonializmu*. Ljubljana: *cf.
- CRUZ – RAMIREZ, Alfredo
 1985 Heimatmuseum: une historie oubliée. *Museum*, št.148, str. 241–244.
- ČEPLAK MENCIN, Ralf
 2002 The splendour and misery of ethnographic museums. V: *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School*; B. Baskar, I. Weber (ur.), Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 187–199.
 2011 *Festival – alternativni model muzejske komunikacije: magistrska naloga*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet.
- DEBORD, Guy
 1999 *Družba spektakla; Komentarji k družbi spektakla*. Ljubljana: Študentska založba.
- DUCLOS, Jean-Claude
 1996 Vloga ekomuzeja v razvoju muzeološke misli. V: *Muzeoforum 1995/96*. Ljubljana: Zveza muzejev Slovenije. Str. 5–25.
- DURKHEIM, Émile
 2008 *The elementary forms of religious life*. Oxford: Oxford University Press.
- ENCIKLOPEDIJA Slovenije (ES)
 1999 Ljubljana: Mladinska knjiga. Zv. 13
- ERIKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert
 2001 *A history of anthropology*. London: Pluto Press.
- FISCHER, Hans (ur.)
 1983 *Ethnologie: eine Einführung*. Berlin: D. Reimer.
- GUSS, David M.
 2000 *The festive state: race, ethnicity, and nationalism as cultural performance*. Berkeley: University of California Press.
- FOUCAULT, Michel
 1980 *Power/knowledge: selected interviews and other writings 1972–1977*, C. Gordon (ur.). Brighton: Harvester Press.
- FOUCAULT, Michel
 2004 *Texts/Contexts: Of Other Spaces*, v: Preziosi, Donald in Farago, Claire (ed.): *Grasping the world: the idea of the museum*, Burlington: Ashgate publishing company, str.371–379.
- HARIS, Neil
 1990 Museums, merchandising and popular taste: the struggle for influence. V: *Cultural excursions: marketing appetites and cultural tastes in modern America*. Chicago: University of Chicago Press. Str. 56–81.
- HOOPER–GREENHILL, Eileen
 1994 *Museums and their visitors*. London: Routledge.
 1999 *Museums and the shaping of knowledge*, London: Routledge.
 2001 *Museums and the interpretation of Visual Culture*. London: Routledge.
- HSÜN, Tzu
 1996 *Basic writings*. New York: Columbia University Press.
- HUDALES, Jože
 2004 *Institucionalni in konceptualni razvoj etnologije v slovenskih muzejih: doktorska disertacija*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- HUDALES, Jože; VISOČNIK, Nataša (ur.)
 2005 *Dediščina v rokah stroke*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

JANKO SPREIZER, Alenka

2002 *Vedel sem, da sem Cigan – rodil sem se kot Rom: znanstveni razizem v raziskovanju Romov*. Ljubljana: ISH.

LARCHER, Dietmar

1991 Med moderno in postmoderno: muzejska pedagogika v iskanju paradigme. V: *Muzeoforum*. Ljubljana: Zveza muzejev Slovenije. Str. 59–65.

LIEGEOIS, Jean-Pierre; GHEORGHE, Nicolae

1995 *Roma = Gypsies: a European minority*. London: MRG.

LYOTARD, Jean François

2002 *Postmoderno stanje: poročilo o vednosti*. Ljubljana: Analecta.

KARP, Ivan; LAVINE, D. Steven (ur.)

1991 *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display*. Washington, London: Smithsonian institution Press.

98

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara

1998 *Destination culture: tourism, museums, and heritage*. London: University of California Press.

KLEIN, Naomi

2009 *Doktrina šoka: razmah uničevalnega kapitalizma*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

KLOPČIČ, Vera

2000 Romi – evropska manjšina. *Razprave in gradivo* 36/37, str. 173–184.

2005 Mednarodni dokumenti o varstvu kulturne raznolikosti in pravno varstvo romske kulture v Evropi. V: J. Hudales, N. Visočnik (ur.): *Dediščina v rokah stroke*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str.105–115.

2006 Mednarodnopravne razsežnosti pravnega varstva manjšin v Sloveniji. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.

2007 *Položaj Romov v Sloveniji: Romi in Gadže*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.

KRAUSS, Rosalind

2004 The cultural logic of the late capitalist museum. V: D. Preziosi, C. Farago. (ur.): *Grasping the world: the idea of the museum*. Burlington: Ashgate. Str. 600–614.

LUMLEY, Robert (ur.)

1988 *The museum time machine: putting cultures on display*. London, New York: Routledge.

MAROEVIĆ, Ivo

1993 *Uvod u muzeologiju*. Zagreb: Zavod za informacijske studije.

2000 *Challenges for ethnographic and social history museums: looking to the new millenium*. V: I. Keršič (ur.): NET: proceedings of the 3rd general conference. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej. Str. 33–44.

MARSTINE, Janet

2006 *New museum theory and practice: an introduction*. Oxford: Blackwell.

MCDONNELL, Ian; ALLEN, Johnny; O'TOOLE, William

1999 *Festival and special event management*. Brisbane ... [etc.]: Wiley.

MENSCH, Peter van

1992 *Towards a methodology of museology: doktorska disertacija*. Zagreb: Filozofski fakultet.

MIKUŽ, Marjeta

2003 *Pogledi na muzeje v dobi globalizacije*. Ljubljana: ISH - Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Muzej novejšje zgodovine Slovenije.

MORAWEK, Katharina

2008 Odmrznitev muzejev: moč razstavljanja. *Reartikulacija* št.3. http://www.reartikulacija.org/RE3/SLO/hardcore3_2_SLO_moraw.html

OVSEC, Damjan J.

1992 *Velika knjiga o praznikih: praznovanja na Slovenskem in po svetu*. Ljubljana: Domus.

PREZIOSI, Donald

1996 Brain of the Earth's body: museums and the framing of modernity. V: P. Duro (ur.): *The rhetoric of the frame: essays on the boundaries of the artwork*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press.

PREZIOSI, Donald; FARAGO, Claire (ur.)

2004 *Introduction: creating historical effects*. V: *Grasping the world: the idea of the museum*. Burlington: Ashgate.

RIVIÈRE, Georges Henri

1989 *La muséologie selon Georges Henri Rivière*. V: *Cours de muséologie: text esetté moign ages*. Paris: Dunod.

ROGELJ ŠKAFAR, Bojana

2011 *Upodobljene sledi narodne identitete*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

SEGALEN, Martine

2005 *Vie d'un musée 1937–2005*. Paris: Stock.

SLOVAR

1979 *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: DZS, SAZU.

SNOJ, Marko

1997 *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

STRECK, Bernhard

1987 *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: Dumont.

ŠMITEK, Zmago

1995 *Neevropska etnologija v Sloveniji ali koliko daleč vidimo*. V: *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete. Str. 155–160.

ŠOLA, Tomislav

1985 *Prema totalnom muzeju: doktorska disertacija*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

2003 *Eseji o muzejima i njihovoj teoriji: prema kibernetičkom muzeju*. Zagreb: Hrvatski nacionalni komitet ICOM.

ŠTRUKELJ, Pavla

2004 *Tisočletne podobe nemirnih nomadov: zgodovina in kultura Romov v Sloveniji*. Ljubljana: Družina.

THOMPSON, John. A. (ur.)

1992 *Manual of curatorship : a guide to museum practice*. Oxford: Butterworth–Heinemann.

TOFFLER, Alvin

1981 *The third wave*. London: Pan books, Collins.

TYLOR, Edward Burnett, Sir

1970 *The origins of culture*. Gloucester, Mass.: Peter Smith.

ZGODOVINA

1979 *Zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

ZEPPEL, Heather; HALL, Michael C.

1992 *Arts and heritage tourism*. V: B. Weiler, Hall, C. M. (ur.): *Special interest tourism*. London: Belhaven Press.

BESEDA O AVTORJU

Ralf Čeplak Mencin, mag., muzejski svetovalec in kustos za Azijo, Avstralijo in Oceanijo v Slovenskem etnografskem muzeju. Njegovo raziskovalno delo je usmerjeno na področja muzeologije in etnologije. Je dvakratni dobitnik Valvasorjevega priznanja (leta 2006 za soavtorstvo stalne razstave *Med naravo in kulturo* in leta 2011 za 20 let soavtorstva in sovedenja *Muzeoforuma* (neformalnega muzeološkega izobraževanja) v Sloveniji. Od leta 2012 je urednik znanstvene revije *Etnolog*. Objavil je 170 strokovnih in poljudnih člankov, tri monografije in je soavtor več strokovnih publikacij. Imel je 40 predavanj doma in v tujini. Pripravil ali soorganiziral je 23 muzejskih razstav.

ABOUT THE AUTHOR

Ralf Čeplak Mencin, MA, is a museum advisor and curator for Asia, Australia and Oceania at the Slovene Ethnographic Museum. His research work focuses on museology and ethnology. He has twice received the Valvasor Award (in 2006 as co-author of the permanent exhibition *Between Nature and Culture*, and in 2011 as co-author and co-manager of *Muzeoforum* (an informal museological education project) in Slovenia. He has been the editor of the scientific journal *Etnolog* since 2012. Čeplak Mencin has published 170 professional and popular science articles, three monographs, and has co-authored several professional publications. He has held 40 lectures in Slovenia and abroad and has prepared or co-organised 23 museum exhibitions.

POVZETEK

Razprava govori o tem, da je v 21. stoletju potreben temeljit razmislek o usmeritvah sodobnih (etnografskih) muzejev, če hočemo, da bodo obdržali svojo kredibilnost, integriteto in suverenost ter se odgovorno soočili s kompleksnostjo in pritiski moderne interdisciplinarne kulture. Obravnavani so (etnografski) muzeji, ki se v zadnjih tridesetih letih reorganizirajo oziroma transformirajo v institucije, ki svoj prostor odpirajo različnim javnostim in družbeno-političnim problemom. Na te spremembe vplivajo kritične analize družbe, aktivisti za človekove pravice, vse večja finančna kriza, demokratizacija in številni konkurenčni mediji in ustanove. Razprava govori o dekonstrukciji, ki ji je treba podvreči tisto, kar muzejske zgodbe izrekajo implicitno in eksplicitno, pa tudi tisto, kar spregledajo in zamolčijo; analizirati je potrebno tudi predpostavke, na osnovi katerih bolj ali manj nezavedno delujejo muzejski delavci. Govori o muzejskih delavcih, ki, kot pravi Preziosi (1996), svojo politiko in odločitve interpretirajo kot profesionalno delo, pa vendar te odločitve odsevajo tudi prikrite vrednostne sisteme, ki so vključeni v pripovedi institucije. Dekonstrukcije razmerij med znanostjo in ideologijo sodobne muzeje spodbujajo, da obiskovalcem vse pogosteje omogočajo subjektivne izbire oziroma interpretacije in jih ne nagovarjajo le s pozicije institucionalne avtoritete. Dalje je v razpravi govora o alternativni obliki muzejskega dela – festivalih – praznovanjih, ki predstavljajo privlačen način komunikacije muzeja s publiko na različnih ravneh, zapostavljenim – marginaliziranim ustvarjalcem pa omogočajo aktivno vlogo v planiranju in realizaciji raznotere muzejske ponudbe, ki se lahko istočasno odvija na različnih lokacijah. Z opisom festivala romske kulture Romano čhon, katerega pobudnik je avtor in ga je Slovenski etnografski muzej skupaj z romskimi izobraženci v Romskem akademskem klubu in mariborsko nevladno organizacijo Združenje ustvarjalnih ljudi na področju kulture začel v letu 2009 kot festival romske glasbe, plesa, poezije, filma, lutk, delavnic, predavanj in razstav in s katerim želi odpreti slovenski in evropski prostor za bogastvo romske kulture, uveljaviti ustvarjalnost Rominj in Romov ter opozarjati na njihov diskriminatorni položaj v družbi, pa kot *case study* ilustrira možnost muzejskega angažiranega in (z vključitvijo Romov kot ranljive skupine) inkluzivnega dela, ki se vse bolj uveljavlja v svetu in tudi pri nas.

SUMMARY

The article discusses the issue that thorough reflection is required in the 21st century on the policies of modern (ethnographic) museums, if we want them to preserve their credibility, integrity, and independence, and responsibly face the complexity and pressures of modern interdisciplinary culture. The article deals with (ethnographic) museums, which in the past thirty years have reorganised themselves or transformed into institutions opening their premises to various publics and socio-political issues. These changes have been influenced by critical analyses of society, activists for human rights, the worsening financial crisis, democratisation, and numerous competing media and institutions. The article addresses the question of deconstruction that has to be applied to what museum stories tell either implicitly or explicitly, as well as to what they overlook or withhold. Analysis is further required about the assumptions on which museum workers act more or less consciously. It describes museum workers who, as Preziosi wrote (1996), perceive their policies and decisions as professional work, but these decisions nevertheless also reflect hidden value systems that are included in the institution's stories. Deconstruction of the relationships between science and ideology encourages modern museums to increasingly enable to their visitors subjective choices or interpretations, and they no longer address them solely from a position of institutional authority. The article then turns to an alternative form of museum activities, festivals, which are an attractive way of communicating with the public at different levels, while enabling disadvantaged, marginalised creative people to play an active part in planning and realising diverse museum events, which can take place simultaneously at different locations. The article then describes *Romano Čon*, a Roma festival, instigated by the author and organised by the Slovene Ethnographic Museum in collaboration with Roma intellectuals from the Roma Academic Club and the Maribor NGO Association of creative workers in the field of culture. The event started in 2009 as a festival of Roma music, dance, poetry, film, puppet theatre, workshops, and lectures and wished to introduce the richness of Roma culture to Slovenia and Europe, assert the creativity of Roma people, and draw attention to their discriminated position in society. As a case study, the events also illustrate options for museum engagement and (by including the Roma as a vulnerable group) inclusive work, which has been spreading around the world and in Slovenia as well.

KONTINUITETA SIMBOLA

Obred rodovitnosti treh Devic iz Copoye v Mehiki

Marija Mojca Terčelj

103

IZVLEČEK

Praznovanje treh Devic iz Copoye je zgodovinsko vezano na kolonialno institucijo staroselskih bratovščin (*cofradías índias*) Nove Španije, sistem njenih verskih služb (*el sistema de los cargos religiosos*) in marijanski kult. V njem se vidno zrcalijo tudi sestavine predhodne institucije *cowiná* in obredja rodovitnosti. Praznovanje se danes nadaljuje v sodobni instituciji majordomije iz Tuxtla Gutiérreza in pričča o simbolni kontinuiteti in socialno-religiozni prilagodljivosti lokalnega staroselskega prebivalstva Soke na mnogotere ekonomske, politične in socialne spremembe.

Članek skozi zgodovinsko prizmo ekonomskih in političnih sprememb kaže na dejstvo zgodovinske dinamike in univerzalnosti simbolike.

Ključne besede: praznik, obredje prokreacije, substitucija, persistenca, verski zaščitniki, Sokeji, identiteta, simbol

ABSTRACT

The feast of the Three Virgins of Copoya is historically connected with the colonial institution of indigenous brotherhoods (*cofradías índias*) of New Spain, the system of its religious posts (*el sistema de los cargos religiosos*), and the Marian cult. It also reflects elements of the previous institution of the *cowiná* (extended family) and fertility rites. The celebration nowadays continues in the modern institution of *mayordomía* (stewardship) of Tuxtla Gutiérrez and witnesses to symbolic continuity and the social and religious adaptability of the local Zoque indigenous population and the many economic, political and social changes.

The article draws attention to the fact of historical dynamics and the universality of symbols through the historical prism of economic and political changes.

Keywords: feast, procreation ritual, substitution, persistence, religious protectors, Zoques, identity, symbols

Uvod

Tematika praznovanj, njihove obredne simbolike, socialne in politične vloge, strukture ter jezikovne in vsebinske multivokalnosti je obsežna. V Sloveniji, tako kot tudi v sosednjih evropskih etnoloških izročilih, imamo na to temo veliko literature, ki pa se večinoma posveča deskripciji in iskanju njihovega izvora. Pa

vendar, "isti in podobni običaji se lahko odvijajo na povsem različnih ravneh zavesti, na sakralni, ceremonialni, na nivoju družbene regulacije, kot igra ali folklorna predstava" (Rihtman Auguštin 2001: 35).

104 Pričujoči članek želi prikazati ključne socialne in ekonomske vidike praznovanja treh Devic iz Copoye (praznovanje *Tzuñi mequé*) in njihovo vlogo v preoblikovanju lokalne identitete staroselskega prebivalstva Soke iz Tuxtla Gutiérreza in Copoye v Chiapasu (Mehika). V tem kontekstu se moja razlaga ne osredotoča toliko na izvor in simboliko obredja kot tudi ne na proces religiozne sinkretizacije¹, ki so sicer pomembni za razumevanje dinamike osnovnih kulturnih procesov. Osredotočam se na družbeno vlogo praznovanja, ki je vpeta v daljši zgodovinski razvoj; in to ne le v funkciji socialne kohezivnosti, ampak tudi sprememb in konfliktov, ki jih nosi, saj obredi "ne živijo samo v sedanjosti ali v preteklosti, ampak v povezavi zgodovinskih procesov" (ibid.) Prav znotraj teh procesov so obredni simboli obravnavanega praznovanja večznačni. Ne ponazarjajo le simbolike nenehnega 'arhetipskega' kozmološkega ponavljanja poljedelskega cikla oz. njenega metafizičnega značaja, ampak so tesno povezani s kulturno in politično kontinuiteto skupine. S tega zornega kota predstavljajo ideologijo njenega obstoja in so simbol identitete.

Praznovanje treh Devic iz Copoye: Marije Svečnice, Rožnovenske Matere Božje in sv. Tereze Olačeje (*Fiesta de tres Virgenes de Copoya: Virgen de Candelaria, Virgen de Rosario, Sta. Teresa Olachea*), v sokejščini imenovano *tzuñi mequé* ('praznik ljudi zemlje'), je eden najpomembnejših praznovanj sokejevske skupnosti iz Tuxtla Gutiérreza in Copoye. Njegova obredna simbolika kaže na nadaljevanje predšpanskih religioznih konceptov, ki so bili v dolgem procesu pokristjanjevanja prekriti ali pomešani s krščanskim verskim izročilom. Politika kolonialne španske države je med drugimi evropeizacijskimi ukrepi izvajala tudi religiozno substitucijo, tj. nadomeščanje predkolonialnih religioznih entitet s krščanskimi svetniki, svetišči s cerkvami in kapelami, predkrščanskih obredov rodovitnosti z Marijanskim kultom, procesijami in evharističnim obredjem; za boljše nadzorovanje religioznega življenja pa je uvedla religiozne bratovščine za staroselsko prebivalstvo (*cofradías índias*). Pomembno je namreč razumeti, "kako simboli vstopajo v politiko, kako politični akterji zavedno in nezavedno manipulirajo s simboli in kako so njihove dimenzije povezane s politično močjo" (Kertzer 1988: 2 - 3).

Pričujoče delo je nastalo na podlagi študija družbeno-političnih, ekonomskih in kulturnih procesov sokejevske družbe v Chiapasu in terenskega dela, ki sem ga opravila med letoma 1991 in 1997, z občasnim opazovanjem pa ga spremljam še danes.²

¹ O tem sem pisala na drugih mestih; glej Terčelj, 1995, 1998, 1999. O religioznem sinkretizmu glej tudi Aramoni Calderón, 1992, 1998b.

² Svoje terensko delo z metodo opazovanja z udeležbo v lokalnih skupnostih Tuxtla Gutiérrez in Copoya sem s posameznimi presledki izvedla med letoma 1991 in 1997. Raziskovalno delo omenjenega fenomena pa se s tem ni končalo. Kljub drugim tematikam in terenskemu delu med Maji na Jukatani, se v času praznovanja treh Devic kontinuirano vračam v Tuxtla Gutiérrez in opazujem ter beležim pomembne spremembe v obredju.

Etnična skupina Soke

Etnična skupina Soke (originalno *o'de pət*, kar pomeni "ljudje jezika") naseljuje severni del mehiške zvezne države Chiapas: Sierro Madre de Pantepec od Chapultenanga do Copainalá, Osrednje chiapaško nižavje od Tuxtle Gutiérreza do Jiquipilas in manjše območje Chimalapas v zvezni državi Oaxaca.³ Uradni statistični podatki iz leta 2000 navajajo 41.609 prebivalcev⁴, medtem ko nacionalna Komisija za razvoj staroselskega prebivalstva (CDI)⁵ v istem času beleži znatno višje število pripadnikov te etnične skupine, in sicer 86.569.⁶

Sokeji so kulturno in jezikovno edina nemajevska etnična skupina v Chiapasu. Arheološke in lingvistične raziskave⁷ kažejo na identifikacijo zdajšnje jezikovne skupine mihe-soke z olmeško civilizacijo in njeno kulturno predhodnico Mokaya (Pérez Suárez 1994: 29). Po etničnem ozemlju Sokejev so namreč potekale trgovske in kulturne poti med pacifiško obalo, kjer se je poljedelstvo Mezoamerike začelo razvijati v 2. tisočletju pred našim štetjem, in osrednjim delom Mehike, kjer je doseglo svoj razcvet v t.i. olmeški civilizaciji (1. tisočletje pr. n. št.).⁸ Za nas je pomembno dejstvo, da je poljedelstvo, z vsem svojim znanjem agrikulturnih tehnik in s tem povezanim cikličnim obredjem ter socialnimi institucijami na ozemlju današnjih Sokejev prisotno že skoraj štiri tisočletja. Na rodovitnih obalah Pacifika so Sokeji v izobilju pridelovali koruzo, fižol, buče, paradižnik in pekočo papriko.

³ Sokeji so ob prihodu Špancev naseljevali veliko širše ozemlje: od pacifiške obale zdajšnje Oaxace in Chiapasa na jugu, Istma de Tehuantepec na zahodu, nižavja Mehiskega zaliva v zdajšnjem Tabascu na severu, do celotne severovzhodne gorske verige Chiapasa s Simojovelom na vzhodu. Življenjski prostor Sokejev se je v 19. stoletju in na začetku 20. stoletja skrčil zgolj na severni del Chiapasa in manjši del Oaxace.

⁴ Glej: <http://www.inegi.gov.mx> in http://en.wikipedia.org/wiki/Tuxtla_Gutiérrez.

⁵ Glej <http://www.cdi.gob.mx/>, poglavje Indicadores y estadísticas 2000–2010.

⁶ Gre za razhajanje v konceptu in klasifikaciji avtohtonosti vladnih ustanov in strokovnjakov. Vladne ustanove, ki izvajajo popis prebivalstva, avtohtono populacijo še vedno klasificirajo le glede na njeno jezikovno identiteto, torej upoštevajo samo staroselce, ki aktivno obvladajo materni jezik. Poleg tega nacionalni popisi ne vključujejo predšolskih otrok, ki med staroselci zastopajo visok odstotek prebivalstva. Strokovnjaki za staroselske kulture in jezike pa upoštevajo širši spekter socialno-demografskih in kulturnih vidikov, med drugim tudi samoopredelitev kot osnovni politični in pravni kriterij, ki ga določa Konvencija Mednarodne organizacije za delo št. 169 o pravicah staroselskih ljudstev in plemenskih skupnosti in ki ga je ratificirala že večina latinsko-ameriških držav, med prvimi Mehika. Tako nacionalna Komisija za razvoj staroselskega prebivalstva (la *Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México* – CDI) pri določanju avtohtonosti upošteva socialne in ekonomske vidike, duhovne vrednote, védenja in znanja. Kot osnovno določilo postavlja dom (el hogar), t.j. razširjeno družino, ki je ne oblikuje le krvno sorodstvo, ampak tudi socialno; znotraj te skupnosti se razvija socializacija. CDI zato določa, da se za staroselce šteje vse tiste ljudi, ki participirajo v ekonomijo, družbeno, obredno in duhovno življenje staroselskega doma, tudi v primeru, ko le eden od njegovih članov izraža staroselske karakteristike; za staroselce določa tudi vse tiste osebe, ki se same opredelijo, a ne participirajo v tovrstni skupnosti.

⁷ Glotokronološka datacija jezikovne skupine mihe-soke, ki sega do 1600 pr.n. št., sovpada z začetki (1150 pr. n. št.) olmeške kulture San Lorenzo (Lee 1989: 25), ki so jo dolgo imeli za prvo mezoameriško civilizacijo, ki je razvila poljedelstvo. Arheološka izkopavanja so v devetdesetih letih 20. stoletja odkrila starejši izvor poljedelstva in stalno naseljenost prebivalstva na območju pacifiške obale Chiapasa (današnji Soconusco). Ostanke te civilizacije so arheologi poimenovali *Mokaya*.

⁸ O tem pričajo tudi najstarejše jezikovne sledi za poljedelske dejavnosti, orodja in obredja, ki imajo izvor v proto mihe-soke jeziku. Clark (1994) dokazuje tesno povezavo med kulturo Mokaya in olmeško civilizacijo.

V Osrednjem nižavju so vzgajali tudi bombaž, *maguey*, indigo in košeniljko⁹; na območju Mehiškega zaliva pa kakav. Gorato območje Vzhodne Kordiljere, z malo obdelovalne zemlje, hladnim in vlažnim podnebjem, pa je komajda omogočalo preživetje ob majhnem pridelku koruze.

Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza

106

Tuxtla Gutiérrez je danes moderno mesto z vsem potrošniškim utripom prestolnice. Leta 2010 je štela 553.374 prebivalcev, največ mesticev. Urbanistično se je začela širiti šele v petdesetih letih 20. stoletja, pospešeno pa zlasti po letu 2000. Od leta 1892¹⁰, ko je postala glavno mesto zvezne države Chiapas, so se njene ekonomska, demografska in socialna struktura vidno spreminjale. Iz razpršenega predkolonialnega vaškega naselja z imenom Coyatocmó, kar v jeziku soke pomeni "Zajčja hiša" (*coyá* je zajec, *toc* pa hiša)¹¹ in kolonialnega agrarnega trga, ki do druge polovice 18. stoletja ni imel središčnega značaja, se je ob koncu 19. stoletja, zlasti pa v 20. stoletju začela spreminjati v pravo mesto.

Razmerje med demografsko prevladujočim domorodnim prebivalstvom¹² in mestici ter prišleki se je od začetka 19. do 21. stoletja vrtoglavo spreminjalo v prid slednjim. Medtem ko je še leta 1786 v Tuxtli Gutiérrezu živelo od vsega prebivalstva 83,3 odstotkov Sokejev, jih je dvesto let pozneje, leta 1970, bilo le še 0,04 odstotka in leta 1990 0,1 odstotka (Villasana 1995: 38). Po podatkih iz leta 1930 je jezik soke govorilo 641 Sokejev¹³, leta 1970 le še 99 (mesto je takrat štelo 70.999 prebivalcev), leta 1990 pa 401 od 289.626 prebivalcev. Po zadnjem štetju prebivalstva, leta 2010, Nacionalni inštitut za statistiko in geografijo (INEGI)¹⁴ natančnega števila prebivalstva Soke za Tuxtlo Gutiérrez ne navaja. Statistični podatki beležijo samo skupni seštevek staroselskega prebivalstva v polmilijonskem

⁹ Košniljka (*Dactylopius coccus*) je drobna žuželka, ki živi na listih kaktusa nopala (*Nopalea karwinskiana*). Opljene samice košeniljke imajo karminsko kislino, ki da rdečo barvo. Sokeji so iz njih pridobivali barvilo tako, da so opljene samice izluščili iz kaktusa in jih posušili na soncu ter zmleli. Košniljka je bila zelo cenjena, tudi v kolonialnem obdobju, saj so v Evropi z njo barvali kraljeva in kardinalska oblačila.

¹⁰ Leta 1813 je T. G. dobila status trga in leta 1829 jo je državni kongres razglasil za mesto. Sredi 19. stoletja si je prizadevala za politično vodstvo celotnega Chiapasa. Po številnih sporih s San Cristóbalom, je leta 1892 Tuxtla postala prestolnica. Politično in gospodarsko moč Chiapasa je prevzela skupina novih veleposestnikov iz Osrednjega chiapaškega nižavja.

¹¹ O izvoru imena nekateri trdijo, da je povezano z obilico živalskih vrst na tem območju, vendar bi imel izraz *coyatoc* lahko tudi drugačen izvor, denimo mitološki. Leži namreč pod pomembno arheološko lokacijo na gori Moctumatzá ("Enajst zvezd"). Svetišče na gori naj bi imelo po nekaterih avtorjih astronomsko orientacijo po ozvezdju, ki ima za Sokeje iz Tuxtla G., Copoye in Joba mitološki pomen in so ga upodabljali v obliki sedečega zajca.

¹² V kolonialnem obdobju je v Tuxtli Gutiérrezu številčno prevladovalo prebivalstvo Soke: leta 1778 je v naselju živelo 2262 Sokejev, 300 Špancev, 177 mesticev in 111 mulatov. Leta 1786 je bilo od 3580 prebivalcev 2980 Sokejev ter 600 Špancev in mesticev, leta 1815 naj bi imela Tuxtla G. 4000 prebivalcev, od tega še vedno večino Sokejev; leta 1876 je jezik soke govorilo 2321 oseb. Podatki so zbrani po več virih: Velasco Toro (1975: 61-92), Villasana Benítez (1995: 37-38), Breve Historia de Tuxtla. Tema 1, *Monografía del Municipio*, Tuxtla Gutiérrez, 1988, str. 29, Aramoni Calderón (1995: 16-17) in Castanon Gamboa (1992: 19).

¹³ Cordry, D. B. in D. (1988: 47).

¹⁴ <http://www.inegi.org.mx>

mestu, 8.856 prebivalcev naj bi bilo staroselskega izvora: poleg Soke (*zoque*), še Cocil (*tzotzil*), Cetal (*tzeltal*), Čol (*ch'ol*) in Zapotek (*zapoteco*).¹⁵

Osnovne gospodarske panoge Sokejev iz Coyatocmója so bile poljedelstvo, obrt in trgovina.¹⁶ Lov in nabiralništvo pa sta bila pomemben del menjalnega in dajatvenega sistema. Poljedelstvo se je razvijalo na podlagi požigalniške tehnike. Poljedelski krog se je začel v sušnem obdobju (marca in aprila) s krčenjem, čiščenjem in požiganjem poraščenih terenov. Setev se je opravljala v začetku maja, skupaj z deževnim obdobjem. Urejali so jo po mesečevih menah.¹⁷

Zgodnji kolonialni vir *Relación de Ocozacoautla*¹⁸ navaja podatke o predkolonialnem gospodarstvu Tuxtle; med drugim tudi o njegovem dajatvenem sistemu: "Vladali so jim njihovi lastni gospodje, ki niso hoteli z dajatvami Moctezumi. Živeli so v sporu s Chiapi, ki so jim kradli blago in zahtevali, da sprostijo trgovske poti" (Velasco Toro 1975: 27). V predkolonialnem obdobju so bili Sokeji iz današnje Tuxtla Gutiérreza vazali sosednjega ljudstva Chiapa¹⁹, ki so jim morali dajati redne letne pridelke.²⁰ Chiapi so nadzorovali tržne poti, ki so jih Sokeji razvili med svojimi okrajnimi gospodstvi.²¹

V kolonialnem obdobju se je gospodarski položaj Sokejev precej spremenil. Španci so nadzorovali kmetijstvo²², rudarstvo, trgovino in promet. Na območje Osrednjega nižavja so vpeljali intenzivno pridelavo sladkornega trsa ter vzrejo konj in govedi. Prav vzreja teh je bila za izboljšanje gospodarskega položaja Sokejev

¹⁵ Te ostale staroselske skupnosti v Tuxtli Gutiérrezu so rezultat migracij, ki jih je v devetdesetih letih 20. stoletja povzročilo zapatistično revolucionarno gibanje.

¹⁶ Thomas Gage, ki je leta 1626 obiskal Tuxtlo, je zapisal: "Poglavitna trgovina Indijancev te pokrajine je v raznobarnih tkaninah, ki jih izdelujejo žene in jih moški prodajajo Špancem, ti pa jih pošiljajo v Evropo. Raznolikost izdelkov in tehnik teh Indijancev je občudovanja vredna. Prefinjenost in lepota njihove izdelave bi bila lahko zgled vsakemu angleškemu mojstru" (Velasco Toro 1975: 133). Isti avtor v nekem drugem odstavku pravi takole: "V tej sokejski provinci naselja niso velika, so pa bogata. Poglavitno tržno blago sta svila in košeniljka. Prav slednja je najkakovostnejša v Ameriki in njene zaloge so tolikšne, da jih ne preseže nobena druga provinca. ... " (Cordry 1988: 139).

¹⁷ Sokeji iz Joba in Copoye še zdaj sejejo o prvem polnem mesecu (od rastočega krajca do polnega meseca) po začetku deževnega obdobja.

¹⁸ "Poročilo o Ocozacoautli", ki ga strokovnjaki pripisujejo območnemu fevdalnemu gospodu (*encomendero*) in datirajo v drugo polovico 16. stoletja, govori o tem, kako so Sokeji izdelovali barvne tkanine, vrvi iz *magueya* (*ocuy* ali *ixtle*), kako so lovili ter pridelovali koruzo in sadje (Navarrete 1968: 368; Velasco Toro 1975: 27).

¹⁹ Manjša etnična skupina Chiapa je naseljevala Osrednje nižavje na območju današnjega Chiapa de Corzo. Sloveli so po bojevitosti. Ob prihodu Špancev (Diego de Mazarriegos) je večina njenih prebivalcev izvedla množični samomor (iz skalnega pobočja so se skupinsko vrgli v prepad kanjona Sumidero).

²⁰ Od vseh sokejskih naselij v zdajšnjih Chiapasu, Tabascu in Oaxaci, so bila dajatveno vezana na Chiape le nekatera naselja iz Osrednjega nižavja, med njimi Coyatocmó ali današnja Tuxtla Gutiérrez. ostala so dajala pridelke svojim neodvisnim okrajnim gospodarjem.

²¹ Med letoma 1482 in 1484 so Sokeji prispevali davke v obliki ptičjih peres, kož, živali in pridelkov tudi azteškemu imperiju.

²² Špansko kolonialno gospodarstvo je še vedno temeljilo na območnih kmetijskih panogah, vendar pa so bile potrebe po določenih avtohtonih pridelkih večje kot po drugih. Košeniljka in kakav sta bili osrednji izvozni surovini, ki so ju Španci pošiljali na evropski trg vse do konca kolonialnega obdobja. Gojenje bombaža in svile so Španci postopoma opustili.

iz Tuxtle Gutiérreza zelo pomembna.²³ V predkolonialnem obdobju Sokeji niso poznali pojma zemljiške lastnine. Zanje je bila zemlja obdelovalni prostor, ki je bil nerazdružljivo povezan z ideologijo skupnosti. Španci so leta 1526 uvedli pravno ustanovo zemljiške lastnine v obliki *encomiende*²⁴; ta je vključevala zemljo, ljudi na njej in njihovo delo. Dajatve, del predkolonialne presežne proizvodnje, so postale za Sokeje pravna obveza do krone ali do lastnikov zemljišč (Velasco Toro 1993: 259, 260).

Čeprav je Španska krona institucijo *encomiende* v Koloniji uradno ukinila že v 16. stoletju in namesto nje vpeljala t.i. sistem *el repartimiento*, se je njena praksa v Chiapasu ohranila še vse do začetka 19. stoletja.²⁵ Med letoma 1750 in 1821 je bila zemlja na območju Tuxtle v lasti dveh družin, Olaechea in Esponda.²⁶ Sokeji so na njihnih posestvih opravljali težaška dela.²⁷ Obenem pa so morali dajati tudi državi (Velasco Toro 1975: 111).

Kolonialni dajatveni sistem je dovoljeval tudi občinsko zemljo staroselskih skupnosti (skupna staroselska zemljišča); ta je po eni strani zagotavljala obstoj dajatvenega sistema, po drugi pa je Sokejem omogočala določeno gospodarsko samostojnost. Sokeji so imeli pravico do komunalnih zemljišč, imenovanih *fondo legal* (petsto metrov okoli cerkvene zgradbe), *ejido* (skupna zemlja v obliki pašnikov ali gozda – do ene *legue*, kar je 5,5 km²) in *tierras de repartimiento* (razdelitvena zemlja ali družinske parcele z dedno prenosljivostjo). Ta zemljišča so imeli le v uporabi, bila so last kolonialne države ali Cerkev.

Mehiška republika je v začetku 19. stoletja razprodala kolonialno državno zemljo latifundistom, sredi stoletja pa razlastninila tudi Cerkev²⁸. Institucija *el repartimiento* je bila na območju Tuxtle Gutiérreza uradno ukinjena leta 1817. S tem je bila po eni strani odpravljena delovna obveznost do države, po drugi pa so Sokeji izgubili pravico do dedno prenosljivih in občinskih obdelovalnih zemljišč. Sokeji so se začeli zaposlovati na zasebnih posestvih kot najemni delavci.

²³ Sokejem je bilo namreč dovoljeno, da na skupnih ali občinskih zemljiščih (tudi tako imenovanih "tierra de los santos") vzgajajo plemenske živali.

²⁴ Za najzgodnejše kolonialno obdobje ni bilo mogoče dobiti podatkov o *encomiendi* v Tuxtli G. Iz 16. in 17. stoletja so se ohranili podatki o dveh *encomiendah* na območju, kjer so živeli Sokeji. Zgodovinski viri iz 18. in 19. stoletja pa pričajo, da je bila v tem kraju *encomienda* močno navzoča v svoji na videz spremenjeni obliki vse do konca kolonije oziroma do leta 1817.

²⁵ Po prepovedi *encomiende* je namreč Španska krona rešila težave posestnikov pri najemanju cenene delovne sile s tako imenovanim *El repartimiento*. Po predpisu *El repartimienta* je moralo vsako naselje Sokejev tedensko prispevati določeno število ljudi za kmetijska dela na posestvih zasebnikov, prevoz blaga in graditev zasebnih hiš ter določeno število ljudi za popravilo javnih stavb, cerkva in poti. Dnevno plačilo za staroselce je ob koncu 18. stoletja znašalo en real in pol. Nadzor takih "dajatev" so prevzele krajevne oblasti (Velasco Toro 1975: 117).

²⁶ Družini sta imeli posestva v Tuxtli, Ixtacomitánu, Chiapi, Jiquipilasu, Cintalapi in Tonaláju v Chiapasu, poleg tega pa še v Gvatemali, na Yucatánu in v Oaxaci. Na posestvih v Tuxtli so redili govedo, vzgajali košeniljko, bombaž in indigo (Gutiérrez Cruz 1998: 104–105).

²⁷ Izkoriščanje jih je večkrat pripeljalo na rob preživetja. Ohranjenih je več zgodovinskih dokumentov iz sedemdesetih let 18. stoletja (med drugim iz leta 1771) o lakoti in pomanjkanju Sokejev iz Tuxtle Gutiérreza (takrat imenovane Tusta) zaradi prevelikih zahtev družin Olaechea in Esponda (Gutiérrez Cruz, 1998: 105).

²⁸ Zakon o odvzemu cerkvenih gospodarstev (*Ley Lerdo* 1856).

Agrarna reforma iz leta 1930 je začela staroselskemu prebivalstvu vračati odvzeto zemljo v obliki združenih zemljišč, tako imenovanih *ejidos*.²⁹ Zaradi širitve mestnega jedra, so Sokejem iz Tuxtla Gutiérreza ponudili zemljišča na mestem obrobju, vendar pa so zaradi čedalje večje asimilacije in ekonomskega preusmerjanja v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja Sokeji začeli zemljo opuščati.³⁰ Oprijeli so se malih obrti in trgovine. Zdaj najbolj zastopani poklici med njimi so: zidar, pleskar, vodovodni inštalater, avtomehanik in prevoznik, taksist in branjevka. Ženske, starejše in srednjih let, se ukvarjajo s dopolnilnimi obrtnimi dejavnostmi, največ z ročnimi deli, denimo šivanjem in izdelovanjem najrazličnejših okraskov itd. Mlajše ženske se zaposlujejo kot služkinje, perice in kuharice pri meščanskih družinah srednjega in višjega sloja ali kot kuharice v gostiščih in na tržnici.



Plesa *napaak ettzé* in *lomo ettzé*, Copoya. (foto M. Terčelj, 1991)

Praznovanje treh devic iz Copoye (*Fiesta de las Virgenes de Copoya–Tzuñi mequé*)

Na oltarju cerkve v Copoyi so trije osrednji kipi: Rožnovenska Mati božja (*Virgen del Rosario*), Marija Svečnica (*Virgen de Candelaria*) in Tereza Olachea

²⁹ *Ejido* (do 10 ha obdelovalne zemlje) so dobili staroselci v obdelavo, in sicer po predkolonialnem zemljiškem vzoru. Do leta 1991, ko je bil sprejet 27. člen mehiške ustave, po katerem lahko vsak uporabnik *ejida* odkupi obdelovalno zemljo v trajno last, je *ejido* predstavljal izključno združno zemljo.

³⁰ Tako je bilo še leta 1988 v celotni občini 9855,6 hektarjev zemlje namenjenih za poljedelsko obdelavo in le 4078 hektarjev je bilo izrabljenih; od tega 25 odstotkov *ejida* ali občinske lasti za lastno porabo (Monografía del Municipio 1988: 214).

(*Virgen de Olaechea y Teresa Senora*).³¹ Po ustnem izročilu naj bi se pred davnimi leti te tri “gospe” prikazale trem Sokejem iz Copoye in jih prosile, naj jih prenočijo. Ker pa jim ni bilo všeč, da so spale skupaj z ljudmi, so zahtevale, naj jim zgradijo svetišče.³²

110

Vsako leto 30. januarja, nekaj dni pred katoliško svečnico, odnese procesija imenovanih “varuhov” podob in njihovih zapriseženih častilcev vse tri kipe iz cerkve³³ v Copoyi v Tuxtlo Gutiérrez, kjer obiskujejo domove. Vrhovni predstojnik sokejevske majordomije (*albacea*), predstojniki (*priostes*) in oskrbniki ali majordomi (*mayordomos*) jih spoštljivo zložijo v lesene skrinje in obložijo s cvetjem. Skrinje nosijo le zaobljubljene osebe. Vsak nosač nosi vse tri zaboje, drugega za drugim. Tako si procesija ves čas izmenjuje kipe. Medtem glasbeniki igrajo *son*³⁴ Marije Svečnice, plesalke *llomo etzé*³⁵ pa jih spremljajo. Med njimi so tudi plesalci *napapək etzé*³⁶: plesalec s perjanico in njegove spremljevalke, “starke” s palicami. Starke plešejo moški, ki so preoblečeni v tradicionalna ženska oblačila.

Tri Device iz Copoye zaradi svojih čudežev slovijo po vsej dolini. Vsako leto prihaja na procesijo več ljudi iz bližnje in daljne okolice. Mojstri za pirotehniko v določenih presledkih spuščajo pokalice pod nebo. Strežniki ves čas kadijo s smolo *copala*. Procesija roma dobrih deset kilometrov po cesti iz Copoye v Tuxtlo Gutiérrez, potem pa po mestnih ulicah do hiše “prve čakajoče matere” ali prvega oskrbnika (majordoma) Marije Svečnice.

Prva “čakajoča mati” (*primera madre de espera*)³⁷ je doma in pripravlja hišni oltar: oboka ga z obrednim okrasjem, imenovanim *somé*, prižge sveče in kadila ter pripravi gostijo. *Somé* naredi iz dveh navpičnih opornikov in enega vodoravnega. Obloži ga s sladkima kruhkoma v obliki moške in ženske figure. Te kruhke imenujejo Sokeji *pən zoquí* (“trdi ljudje”). Poleg njih obesijo pogače, sadje,

³¹ Kip Tereze je nekdanji bratovščini darovala gospa Gertrudis Olaechea, lastnica velikih posesti v okolici Tuxtla Gutiérreza, zato ga imenujejo “Teresa Olaechea”.

³² Ustno izročilo ima več različic. Aramoni Calderón (1992: 401–402) je na terenu zapisala podobno zgodbo: “Pred več kot stopetdesetimi leti so se trem Sokejem iz Copoye (Eliú in Valentín Jimenezu ter Pedru Escobarju) večkrat prikazovale tri gospe na konjih. V naročjih so držale otročičke. Neko noč sta dva od vidcev imela iste sanje: gospe so zahtevale, naj na hribu, kjer je raslo drevo *kuket*, postavijo svetišče. Na kraju, kjer zdaj stoji cerkev, so začeli graditi. Čez nekaj mesecev sta sanjala, da so ukazale, naj pustijo vrata svetišča odprta in imenujejo tri device: Copoya, Olaechea in Teresa. Zapovedale so tudi, naj jim pripravijo praznovanje dvakrat na leto: februarja in oktobra. Čez nekaj dni je eden od vidcev presenečeno zagledal na oltarju tri podobe iz sanj. Izpolnili so njihove zahteve in imenovali šest oseb, ki bodo skrbele zanje: *albacea*, dva majordoma, dva predstojnika in “mater”, ki bo vodil pripravo praznovanja”.

³³ Od leta 2003, ko je prišlo do spora med verniki (ki ga je povzročila župnikova prepoved sinkretičnih procesij), nadomestne kipe treh Devic hranijo v zasebnem templju v Copoyi. O teh spremembah in konfliktih, ki jih ritual nosi v sebi poleg siceršnje funkcije kohezivnosti, bom pisala v nadaljevanju članka.

³⁴ Instrumentalna večstavčna ljudska glaba s posebnimi razpoznavnimi ritmi.

³⁵ *llomo etzé* je obredni ženski ples rodovitnosti.

³⁶ *napapək etzé* je moški obredni ples s perjanico iz peres *guacamaya* ali arare.

³⁷ *Primera madre de espera* je eden od dveh oskrbnikov (majordomov) Marije svečnice. Je moški, vendar mora imeti svojo žensko družico (navadno ženo, izjemoma mater ali sestro).

zelenjavo, koruzne storže, cvetje, zelenje, buče in posode.³⁸ Ko vstopi procesija v njegovo hišo, ostali oskrbniki in varuhi podob odprejo zaboje in postavijo kipe na hišni oltar: v sredini je godovnica, Marija Svečnica, na levi je Rožnovenska Mati božja in na desni Tereza Olaechea.³⁹ Cvetje iz zabojev kot relikvijo razdelijo romarjem. Majordomi se posedejo po prostoru, dva ali trije med njimi varujejo oltar. Ob njem sedita kitarista, ki igrata *son* Marije Svečnice.

Na dvorišču postavi imenovani "hišnik" (*casitero nombrado*) majhno utico. Vanjo postavi oltar z Marijinimi podobami in prižge svečo. Pred hišico pripravi obredni vrtiček z različnimi poljščinami in povrtinami. Na opornike hišice priveže koruzne storže. Ko si romarji odpočijejo, začne skupina obrednih plesalk plesati ženski ples *llomo ettzé*. Spremljajo jih glasbeniki, ki Igrajo *son* Marije Svečnice, sestavljen iz trinajstih delov. Ženske zaplešejo okoli "vrtička". V zadnjem delu nastopi "kraja" (*robadera*), ko se vsi prisotni zaženejo proti "vrtičku" in grabijo poljščine. Pri tem vpijejo "*numi pæk tzuni mæk!*" ("ukradli bodo koruzni storž"!)). Sokeji pravijo, da v prihodnjem letu ne bo zmanjkalo tistega, kar je kdo nagrabil. Poljščine odnesejo domov kot relikvijo. Medtem se v dvorišču začena gostija. Imenovani strežniki gostom ponujajo *pozol*⁴⁰, hrano in alkoholne pijače. Pravijo, da Devic iz Copoye zamerijo odklanjanje obrednih darov. *Mequé* (praznik) Marije Svečnice vključuje obilico hrane in pijače, ki je "od Devičk" ali "Lunic" in "za njih". Ko predstojnik gosti Devic iz Copoye, hrane ne sme zmanjkati, kitarista ne sme utihnuti, sveče ne ugasniti in kadila ne dogoreti. Ves čas prihajajo obiskovalci, prinašajo sveče, jih prižigajo devicam in pred oltarjem puščajo cvetje.

Naslednji dan, 31. januarja, nese procesija kipe Devic v hišo "druge čakajoče matere" (drugega oskrbnika oz. majordoma in njegove žene), kjer se obredi in gostija ponovijo. Prvega februarja Devic obiščejo drugega predstojnika (*segundo prioste*) Marije Svečnice in 2. februarja prvega predstojnika (*primer prioste*) Marije Svečnice. Do cvetne nedelje potujejo kipi od hiše do hiše zaobljublencev, ki prisegajo na njihovo čudodelnost.

Društvo iz Copoye pripravi kosilo pred odhodom Devic (30. januarja in 14. oktobra) in po njihovi vrnitvi (pred veliko nočjo in 23. oktobra). Vsaka družina daruje prispevke v naturalijah in denarju.⁴¹

Praznovanje Rožnovenske Matere božje poteka med 14. in 23. oktobrom. Začne se že dan prej, ko imenujejo novega predstojnika. Jesenski praznik ali *mequé* je enak spomladanskemu, le da podobe ostanejo samo na domu prvega predstojnika. Obredni elementi se razlikujejo le v detajlih.

³⁸ Osmi dan po praznovanju *somé* razstavijo. Poljske pridelke, sadje, zelenje in cvetje razdelijo med povablence kot relikvijo. Sokeji to zelenje in cvetje uporabljajo kot magično zaščitno sredstvo proti naslednjim vremenskim nezgodam: hudi uri, prevelikemu vetru in suši ali premočnemu deževju. Cvetje in zelenje zažgejo torej v poljedelske namene.

³⁹ Vedno je v sredini godovnica, na levi druga Mati božja in na desni Tereza Olaechea. Najmanjši kip, ki meri približno štirideset centimetrov, je kip Marije Svečnice.

⁴⁰ *Pozol* (*caca ufcuy*) je obredna pijača iz kuhane in zmlete koruze, z dodatkom kakava .

⁴¹ V devetdesetih letih 20. stoletja, ko sem se še redno udeleževala obredja (torej še pred razpadom skupine na dva nasprotujoča si tabora), je Društvo iz Copoye sestavljalo 150 družin. Leta 1996 na primer, je ena družina prispevala 60 pesov (10 USD).

V praznovanju treh Devic iz Copoye že na prvi pogled odkrijemo religiozni sinkretizem. Njegova simbolika je povezana s predkrščanskimi htoničnimi kultu in obredi prokreacije: ženski ples rodovitnosti *llomo etzé*, obredni vrtički, okrasje *somé*, ki ga setavljajo poljščine in plodovi, obilno obredno uživanje hrane, ki jo pripravljajo v dar trem Devicam, trem "Lunicam", cvetno okrasje in glasba.⁴² Katoliška Cerkev je imela do omenjenega praznovanja ambivalenten odnos: od tega, da je obrede tolerirala oz. jih skušala vključiti v religiozno življenje staroselskih bratovšin, do prepovedi in celo inkvizicijskih procesov.⁴³ Zaradi obtožb idolatrije, herezije in vraževerja so si procesi sledili od 16. do 18. stoletja. Leta 1794 je zaradi razsipnosti in nepravilnosti v vodenju blagajne mehiška nadškofija prepovedala delovanje sokejske bratovščine sv. Dominika.⁴⁴ Ta je izgubila pristojnost vzreje konj na posestvu Hueczá, bratovščina Rožnovenske Matere božje pa je izgubila posestvo v Copoyi. Sledile so pritožbe Sokejev, ki pa jim niso ugodili.

Občasna cerkvena nestrpnost do praznovanja Treh Devic iz Copoye sega vse do 21. stoletja, čeprav je nadškofija iz Tuxtle Gutiérreza obrede v 20. stoletju kljub njihovem sinkretičnemu značaju tolerirala. Leta 2003 se je situacija spremenila. Novi župnik v katedrali sv. Marka, kamor spada podružnična cerkev Rožnovenske Matere božje iz Copoye, je prepovedal praznovanje Treh Devic iz Copoye. Obrede je označil za sinkretične. V cerkvi v Copoyi so zdaj maše, obredna skupnost varuhov božjih podob iz Tuxtle in Copoye pa se je razdelila na dva nasprotujoča si tabora: enega, ki sledi tradiciji, in drugega, ki se je vdal uradni cerkveni politiki in opustil praznovanje. Še več, slednja skupina je postala nestrpna do svojih sovaščanov.⁴⁵

Ker je cerkev prepovedala romanja treh Devic, si je skupina, ki ohranja tradicijo, omislila novo svetišče z nadomestnimi podobami. Kip Marije svečnice jim je podarila sokejska skupnost iz vasi Copainalá, kip sv. Tereze Olacheje je darovala ena od vernic, kip Rožnovenske Matere božje pa se je tam 'čudežno', čez noč, pojavil kar sam. Prostor, v katerem so začasno nameščene podobe (dokler ne zgradijo novega svetišča), je odstopila ena od gorečih privrženek kulta, sicer mestica iz Copoye. Kljub konfliktni situaciji in spremembam se praznovanje nadaljuje.

Za boljše razumevanje, kako je kolonialna oblast uveljavila svojo moč in kako so politični akterji manipulirali s predšpanskimi institucijami in simboli,

⁴² Podobnosti z opisi prvih kronistov so neizpodbitne. Glej Remesal, Sahagun.

⁴³ Enega od prvih procesov je izvedla leta 1584. Kakor poroča Aramoni Calderón (1998b: 93), je škof Pedro de Feria leta 1584 zapisal: "Bila je bratovščina dvanajstih Indijancev, ki so se imenovali 'Dvanajst apostolov'. Zbirali so se ponoči in hodili s hriba na hrib, od jame do jame in tam prirejali srečanja in posvetovanja. V skladu s svojo religijo, njenimi obredi in kultom hudiča so se zoperstavili naši krščanski veri. S seboj so imeli dve ženski, eno so imenovali sveta Marija, drugo Magdalena. Z njima so počenjali sramotna dejanja: prirejali so obrede, v katerih so se spremenili v njiu; in druge, v katerih so se oni spremenili v bogove, one pa v boginje. One so, kot boginje, morale dajati velika bogastva tistim, ki so to želeli. Poznali so še mnogo drugih vraževernih dejanj in nečimrnosti, ki spominjajo na razsvetljenske sekte."

⁴⁴ Mehiška nadškofija je zaradi nepravilnosti v vodenju blagajn prepovedala delovanje 522 bratovščinam po vsej Mehiki, drugim pa omejila razpolaganje z zemljo, živino in žitom (Aramoni Calderón 1995: 17).

⁴⁵ Konflikt med obema skupinama spominja na t.i. verske vojne med Gorskimi Maji iz Chiapasa. Vaške skupnosti Cocilov iz Chiapaškega višavja so razdeljene na t.i. tradicionaliste (*costumbreros*) in privrženke novih protestantskih gibanj. V nekaterih vaseh, na primer v Chamuli, so se pripadniki novih protestantskih sekt morali izseliti. Nekateri so se oklenili celo islama.

pa tudi, kako so Sokeji znotraj te politike uspeli obdržati kulturno stanovitnost in na novo oblikovati socialno in versko življenje, bom v nadaljevanju razložila še povezavo družbeno-religioznih institucij *cowiná* – bratovščina – majordomija.

Družbeno-religiozne institucije Sokejev

Cerkvene bratovščine ali zadruge (*las cofradías*)⁴⁶ so v Novi Španiji uvedli na koncu 16. stoletja.⁴⁷ Njihov namen je bil učinkovitejše pokristjanjevanje in hitrejša integracija staroselskega prebivalstva. Tako niso bile le verska institucija, ampak so sooblikovale kolonialno politično institucijo “*república de los indios*” (t.i. “indijansko republiko” ali republiko staroselcev).⁴⁸ V tem kontekstu so bile orodje kolonialne politike pri prilagajanju staroselcev na nove družbene, kulturne, gospodarske in politične razmere. V Chiapasu so bile prve staroselske bratovščine ustanovljene že v 16. stoletju⁴⁹, njihov razcvet pa sega na začetek 17. stoletja, ko postanejo splošno razširjena ustanova med domorodnim prebivalstvom. Sokeji so jih v splošnem zelo hitro sprejeli, saj so jim zagotovile določeno stopnjo gospodarske samostojnosti in verske svobode.⁵⁰

113

Staroselske bratovščine so se imenovalе po katoliških svetnikih – vaških zaščitnikih in zavetnikih četrti (Aramoni Calderón 1995: 14). Oblikovali so jih po vzoru španske politične in religiozne hierarhije in na podlagi predkolonialnega sorodstvenega sistema (Velasco Toro 1993: 263–265). Sokeji so ta sistem imenovali *cowiná*.⁵¹ Temeljlil je na patrilinearnem in patrilokalnem krvnem in religiozno simbolnem sorodstvenem sistemu. Naseljeval je skupni prostor in tako predstavljal

⁴⁶ Bratovščine (lat. *confraternitates*) so krščanske organizacije, ki so nastale iz verskih in človekoljubnih pobud. Na njihov razvoj so vplivali beraški redovi (franciskani in dominikanci). Bile so poklicna in stanovska združenja, ki so skrbeli za socialno pomoč članom. V zahodni in srednji Evropi so njihovo vlogo prevzeli cehi. Prva poročila o bratovščinah v Evropi so ohranjena iz 4. in 5. stoletja, natančnejše podatke o njih pa imamo šele od 9. stoletja. V Sredozemlju so se začele močnejše razvijati v 13. stoletju, v srednji in zahodni Evropi pa v 14. in 15. stoletju.

⁴⁷ Cerkvene bratovščine Nove Španije so se razlikovale od evropskih po posebni vlogi, ki so jo imele med staroselskim prebivalstvom. Kolonija je namreč poznala dve vrsti bratovščin: španske in staroselske. Prve so združevale Špance in mestice po različni cehovski pripadnosti, druge staroselsko prebivalstvo po krajevni pripadnosti.

⁴⁸ V Koloniji so Španci izvajali segregacijsko politiko: na eni strani je bila družba Špancev in kreolov (t.i. “*república de los españoles*”), ki je imela ekonomsko moč in politično kontrolo, na drugi lokalne oblasti staroselcev, tako imenovana ‘indijanska republika’ (“*república de los indios*”).

⁴⁹ Najstarejši vir sega v leto 1561: 2. februarja so v celtalski vasi Copanaguastla ustanovili bratovščino Rožnovenske Matere božje (Aramoni Calderón 1995: 13).

⁵⁰ Zgodovinski arhiv škofije v San Cristóbalu de las Casasu hrani različna župnijska poročila, iz katerih je razvidno, da so t. i. ‘indijanske bratovščine’ razpolagale z zemljo, živino in denarjem. Te dobrine so bile uradno cerkvena lastnina, staroselci pa so jih imeli za skupno lastnino (Aramoni Calderón 1998b: 92).

⁵¹ Beseda *cowiná* ima več pomenov: označuje svetišče ali kapelo, ki je last družinskega vodje (*cowináhatá* ali “oče *cowiná*”), svetnike oziroma prednike, ki so v tej kapeli, in skupino oseb, ki skrbi zanje in pripravlja praznovanje. Na podlagi analize kolonialnega slovarja patra Luisa Gonzáleza (Tecpatán, 1732) in etnografskega gradiva Aramoni Calderón (1998: 100–102) razlaga pomen in izvor besede *cowiná* na naslednji način: *vin* označuje začetek, predhodnost, obraz, voditeljstvo, pravičnost, poštenost, združitev, splošnost, javnost (*vinaca* = obraz ali obličje, *vina apapue* = prvi med mnogimi, *vinatí* = prvenstveno, *vina apa* = predhoditi, *vina auapue* = predhodnik; *vinapa* = voditi, *covina* in *covinaapa* = vojaški poveljnik, poveljevati in *vintec* = soseska).

sosesko, ki si je delila ideologijo skupnih prednikov.⁵² Vsaka *cowiná* je imela svoje lokalno svetišče, posvečeno prednikom. Varuhi svetišč so bili moški družinski poglavarji, *cowináhatá* ("očetje *cowiná*") (Aramoni Calderón 1998: 97–98).

114

V procesu pokristjanjevanja je španska kolonialna politika posegla najbolj korenito prav v *cowiná*. Kult prednikov je nadomestila s čaščenjem krščanskih svetnikov, krajevna družinska svetišča s krščanskimi kapelami in zamaskirana obličja prednikov s svetniškimi podobami (Aramoni Calderón 1998a: 101). Pri evropeizaciji so Španci spretno uporabili tudi njen družbeno-gospodarski vidik: sorodstveno-gospodarsko sosesko so zamenjali z vaškimi in mestnimi četrtmi, imenovanimi *barrios*.⁵³ Na podlagi kraljeve odločbe *Real Mandato* (1549) je kolonialna oblast izdala odredbo o poselitvenem združevanju prebivalstva⁵⁴, po kateri naj bi staroselce združili v strnjena naselja zaradi "lažjega verskega poučevanja, pravičnejšega in čistejšega krščanskega življenja in boljšega trgovanja..." (Remesal 1988: 242, 243).

Strnjevanje je, vsaj na začetku, potekalo po načelu posamezna *cowiná* v posamezno četrt. V Tuxtli so se tako oblikovale prve štiri četrti in s tem prve staroselske bratovščine. Kljub temu so v naselju še dolgo sobivale družinsko-religiozne skupnosti *cowiná* (Aramoni Calderón 1998a: 98). Tako se je kult prednikov umaknil v anonimnost.

Staroselska lokalna oblast je imela dvojno hierarhijo: civilno-politično ali t.i. občinski zbor (*ayuntamiento* ali *cabildo*) in religiozno, tako imenovano cerkveno upravo. Občinski zbor (*ayuntamiento*) so sestavljali župani (*alcaldes*), svétniki (*regidores*) in stražniki (*alguaciles*). Službe so bile enoletne. Menjali so jih 1. januarja. Dominikanci so Sokejem določili hierarhijo religioznih služb po katoliškem cerkvenem zgledu. Funkcionarji so napredovali menjaje, s civilno-politične hierarhične lestvice na religiozno in obratno (Velasco Toro 1993: 267). Tako imenovanega "križnega sistema" oblasti v kolonialnem obdobju niso poznali le Sokeji, ampak tudi (in ga še poznajo) Gorski Maji.⁵⁵

Cerkvena odredba iz leta 1794, o ukinitvi nekaterih staroselskih bratovščin, je usodno vplivala na gospodarsko in religiozno samostojnost sokejskih skupnosti. Bratovščina sv. Dominika je izgubila pristojnost vzreje konj na posestvu Hueczá, bratovščina Rožnvenske Matere božje pa posestvo v Copoyi. Ti dve bratovščini sta se takrat preimenovali v svetniški oskrbništvu ali majordomiji in sta bili

⁵² *Cowiná* niso bili le predniki, ampak tudi njihova obličja, maske, ki so živele v spominu ljudi. Te prednike so po smrti 'oživil' krvni nasledniki, prav zato sodobne *cowiná*, ki so se še ohranile med gorskimi Sokeji, nadaljujejo načelo sorodstvene in krajevne sestave in prav zato s tolikšno gorečnostjo varujejo svoje nasledstvo (Aramoni Calderón 1998a: 101).

⁵³ Španska beseda *barrio* izvira iz arabščine (*barri* = zunanji) in označuje del mesta ali večje vasi (Larousse. Diccionario usual. México, D.F. 1985: 71).

⁵⁴ Zaradi ekstenzivnega obdelovanja zemlje so v predkolonialnem obdobju Sokeji živeli v razpršenih naseljih.

⁵⁵ Medtem ko so Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza ohranili le religiozni sistem oblasti, delujeta med Gorskimi Maji oba med seboj povezana sistema. Cocili iz Chamule imenujejo *ayuntamiento* tudi "oblast stracev". "Starec" v tem primeru ni starostni, časovni pojem, ampak vrednostni. Označuje osebo, ki ima večje védenje o svetu in znanje o krajevni oblasti (Medina 1987: 160–161).

primorani plačevati stroške razkošnega praznovanja iz dohodkov članov. Današnje oskrbnišvo Devic iz Copoye (*Mayordomía de las Virgenes de Copoya*) je še zdaj obredno povezano z vasjo Copoya, torej s krajem, kjer je imelo svojo združno posest. Združuje namreč člane iz mesta in bližnjih vasic Copoya in Jobo, ki sta se oblikovali iz njunih kolonialnih združnih posesti.

Leta 1794 je bilo v Tuxtli šest španskih in dvanajst staroselskih bratovščin. Štiri od njih so pripadale Sokejem, ki so naseljevali glavne četrti: sv. Hijacinta, sv. Dominika, sv. Mihaela in sv. Andreja. Druge sokejske bratovščine, ki jih omenjajo arhivski viri, so bile: bratovščina sv. Marka, Presvetega zakramenta, Blagoslovljenih duš in Rožnovenske Matere božje.⁵⁶ Te bratovščine so imele skupne blagajne in skupna zemljišča, na katerih so redile živino (Aramoni Calderón 1995: 16–17).

Sodobni varuhi svetnikov (majordomija treh Devic)

Zdajšnja majordomija Sokejev iz Tuxtle Gutiérreza ima enajst hierarhičnih služb. Majordomija pozna različna praznovanja (od sv. Paskvala, sv. Roka, sv. Katarine do *tonguy ettzé* in obredne setve), vendar pa je najpomembnejše med njimi prav praznovanje treh Devic iz Copoye. V drugi polovici devetdesetih let 20. stoletja je vključevala približno tristo družin, od katerih jih je sedemdeset aktivno sodelovalo v obredju.⁵⁷ To pomeni, da si je sedemdeset sokejskih parov izmenjevalo enoletne službe v obredni ustanovi. Ti pari so uradno vabljeni na vsa obredna kosila majordomije. Predstojniki in majordomi vodijo družbeno in religiozno življenje v skupnosti, usmerjajo njene dejavnosti, organizirajo medsebojno pomoč, pripravo obredij, odločajo o vstopu novih članov in spremembah znotraj majordomije.

Službe so enoletne in se menjajo na godove svetnikov ali na njihove osmine. Ko v sistem svetniških varuhov vključijo nov par, ta prejme eno od najnižjih služb. Ko je par odslužil nižje službe in prišel na najvišje mesto, predstojnika Presvetega Zakramenta, je dosegel položaj člana predsedstva, ki skupno odloča o organizaciji celot. To mesto zasede za nedoločen čas. Ta naj bi imel največ organizacijskih izkušenj, moralnih vrlin in religioznega znanja. Poleg tega je iz ugledne in premožne družine.

⁵⁶ Župnijske knjige iz Tuxtle Gutiérreza hranijo podatke o bratovščini Rožnovenske Matere božje, ki je imela posestvo v Copoyi in istega leta razpolagala z dvesto štirimi pesi in dvema realoma. Z dohodki od posestva je bratovščina poravnala stroške verskih praznovanj.

⁵⁷ Ustne informacije sem dobila od Paulina Junapá (1949), takratnega vrhovnega predstojnika majordomije ali *albacea* Soke iz Tuxtle Gutiérreza, dne 2. 11. 1997. Podatkov o trenutnem številu aktivnih družin v majordomiji nimam, a glede na omejene religiozne službe, to ne bi smelo preveč odstopati od takratnega. Pri svojem zadnjem opazovanju z udeležbo v praznovanju (2010) pa sem opazila, da se je občutno povečalo število udeležencev obredja (tistih, ki svetniške podobe sprejemajo po domovih), zlasti med pribivalstvom obmestnih revnih četrti.



Obredni plesalec, Tuxtla Gutiérrez. (foto M. Terčelj, 2010)

Predstojniki in majordomi lahko nastopijo službo le v paru: mož in žena, izjemoma mati in sin, še redkeje brat in sestra. Ob vstopu v majordomijo morajo novi člani dokazati gospodarsko sposobnost, organizacijsko spretnost in religiozno-etično zrelost. Za vstop v obredno skupnost lahko zaprosijo sami, največkrat pa jih majordomija povabi k sodelovanju. Pri izboru novih članov majordomija pokaže družbeno moč in nadzor. Če povabljeni službe ne sprejme, sledijo sankcije.⁵⁸ Majordomija vabi premožnejše pare, vendar vključi tudi revnejše, če imajo religiozne in etične vrline. V takem primeru si majordomija deli stroške obredja in pogostitve.

Člani prejmejo nove službe po posebnem iniciacijskem obredu, t.i. “imenovanju” (*el nombramiento*), ki vključuje tudi cvetno posvetitev (*la floreada*). To pripravijo dan ali teden pred praznovanjem svetnika. Novinec začne službo svetniškega varuha, ko se konča praznovanje predhodnega varuha, in jo konča čez leto dni s pripravo praznovanja.

⁵⁸ Po pripovedovanju informatorke S. C. Cruz se je v preteklosti majordomija iz Tuxtla Gutiérreza precej ostro odzvala na odklonitev verske službe. Primer je z začetka 20. stoletja: majordomija je izbrala primernega novince in poslala na njegov dom odpravo. Mož je bil o tem prej obveščen in ker ni hotel sprejeti odgovornosti, ga tisti dan ni bilo doma. Odprava je pustila obredno palico na njegovem hišnem oltarju in se čez teden dni vrnila v spremstvu glasbenikov. Moža so zvezali in ga ob spremljavi bobnov in piščali gnali pred mestno hišo, kjer je predsedoval občinski zbor. Ta ga je obsodil na zaporno kazen zaradi neizpolnjevanja dolžnosti do skupnosti Sokejev.

Poleg svetniških varuhov ima majordomija Sokejev iz Tuxtle Gutiérreza tudi druge obredno-religiozne službe, in sicer mojstre (cvetnega okrasja, glasbe, pirotehnike, izdelovanja sveč in plesa) in služabnike (kuharice, pripravljalke obredne pijače in krojača-pralca). Te službe sprejmejo člani za nedoločen čas, večinoma jih opravljajo do smrti.

Iniciacijski obred vodi *albacea* z dvema pomočnikoma iz svojega predsedstva. *Floreada* je vedno na domu člana, ki prevzema novo službo, navzoča je povabljen majordomija. Obred poteka pred hišnim oltarjem, na katerem gorijo sveče in kadila. Po posebni iniciacijski molitvi, *albacea* izroči trirogi šopek novemu predstojniku, majordomu ali mojstru, kar pomeni, da lahko nastopi svojo službo. Molitev je dolga, po zgradbi je podobna cerkvenim litanijam, je delno v jeziku soke in delno v španščini ter se konča takole:

117

“Gospod Raul Castillejos in Esperancita,

tukaj puščamo vajino cvetno palico

za eno leto!

Naj jo Devica blagoslovi

in naj je ne zapravita.

V imenu vse skupnosti skrbnikov.”⁵⁹

Zaključek

Praznovanje treh Devic iz Copoye je zgodovinsko vezano na kolonialno institucijo staroselskih bratovščin (*cofradías indias*) Nove Španije, sistem njenih verskih služb (*el sistema de los cargos religiosos*) in marijanski kult. V njem pa se vidno zrcalijo tudi sestavine predhodne institucije *cowiná* in obredja rodovitnosti. Praznovanje se danes nadaljuje v sodobni instituciji majordomije in priča o simbolni kontinuiteti in socialno-religiozni prilagodljivosti na mnogotere ekonomske, politične in socialne spremembe.

Navkljub izrazitim zgodovinskim spremembam, ki jih je povzročil proces evropeizacije, so bili Sokeji v kolonialnem obdobju sposobni obnoviti najpomembnejše predšpanske simbole in začeti proces preoblikovanja identitete znotraj novih socialnih institucij in na podlagi spremenjenega načina življenja.

Paradoksalno pa je, da jim je to omogočila kolonialna politika evangelizacije oz. njena metoda nadomeščanja (substitucije), ki je kljub enoumju svojega delovanja pripeljala do 'dvoreznih' rezultatov: religiozne sinkretizacije in kulturne mestizacije. Kot omenja Aramoni (1995: 90), so bratovščine, kot adaptacijsko orodje novih družbenih, kulturnih, gospodarskih in političnih razmer, Sokejem omogočile soočenje s spremembami ter jim pomagale poiskati identiteto skupine znotraj nove kolonialne družbe.

⁵⁹ Iz zapisa iniciacijske molitve predstojnika Rožnovenske Matere božje, 1996. Takrat je namreč to službo prevzemal Raul Castillejos.

Vključitev v cerkvene bratovščine jim je zagotovila tako imenovana "občinska zemljišča". Večji del izkupička od njihovih dejavnosti so namenili poravnavanju stroškov za versko življenje skupnosti. Razvoj vaških in mestnih četrti pa jim je v spremenjeni obliki do določene mere dopuščal nadaljevati predkolonialno krajevno-sorodstveno družbeno ureditev, *coviná*. Z zakonom *Ley de Lerdo* je Mehiška republika leta 1856 Cerkvi odvzela lastnino in pravice do uživanja posebnih ugodnosti. Ta zakon je cerkveno posest razdelil med njene najemnike ali zakupnike. Posledica zakona je bil izgon številnih lokalnih staroselskih skupnosti s komunalnih zemljišč. (Díaz-Polanco 1999: 86-110); tako so tudi Sokeji zgubili pravico do cerkvene zemlje, na kateri so imeli obdelovalno pravico (Aramoni 1992).

118

V 19. stoletju je sokejska skupnost doživela gospodarski kolaps ter politično-kulturno razvrednotenje. Liberalna politika je staroselske skupnosti vključevala v nacionalno življenje pod pogojem, da opustijo svoje kulturne posebnosti. Kot pravi eden največjih poznavalcev staroselske problematike, je takšna socialna politika "likvidacijska in je povzročila etnocid" (Díaz-Polanco 1999: 88). Proces hitrega stapljanja z nacionalno družbo mesticev je bil bolj opazen v večjih urbanih naseljih, kar je v tem času postajala tudi Tuxtla Gutiérrez.

Čeprav so reforme mehiške revolucije staroselcem vrnile zadružna zemljišča, so do sredine 20. stoletja Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza opustili poljedelsko dejavnost. Gospodarske razmere in urbanizacija so jih prisilile v iskanje novih virov preživetja. Oprijeli so se obrtnih dejavnosti. Do sredine 20. stoletja so večinoma opustili tudi jezik. Kljub vsemu pa so ohranili socialno-religiozno institucijo majordomije v povezavi s kmetijsko skupnostjo Sokejev iz Copoye in nadaljevali s praznovanjem treh Devic iz Copoye, katerega obredje je tesno povezano s simboliko rodovitnosti in kmetijsko proizvodnjo. Kot pravi Lisbona Guillén (2000: 113), je to dejstvo zanimivo, saj so v istem času mnoge ruralne sokejske skupnosti začele opuščati sistem religioznih služb zaradi prevelike gospodarske obremenitve in prestopanja Sokejev v druge religije, na primer adventistično in mormonsko.

Dober socialno-ekonomski status udeležencev predstavlja pomemben dejavnik praznovanja, saj omogoča razkošno praznično obredje. Redni dohodki urbanih Sokejev iz Tuxtla Gutiérreza to omogočajo, zgodovinska povezanost z ruralno skupnostjo iz Copoye pa jim zagotavlja ohranjanje prvotne poljedelske simbolike. Vloga družbene kohezivnosti je tesno prepletena z ekonomskim vidikom praznovanja. Krepi homogenost obredne skupine v obliki medsebojne pomoči in zagotavlja enakomerno porazdelitev dobrin med njenimi člani. Sistem redne menjave religioznih služb onemogoča monopol posameznika in krepi visoko stopnjo homogenosti.

Kljub ekonomskim, političnim in družbenim spremembam Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza v svojem najpomembnejšem praznovanju še vedno nadaljujejo simboliko rodovitnosti. Praznovanje je dobilo nov pomen: iz simbola ciklične obnove kozmičnega in zemeljskega principa je prešel v simbol kulturne in družbene kontinuitete obravnavane skupnosti. Tako ugotovimo, da so simboli večznačni in da jih ljudje v različnih zgodovinskih razmerah lahko uporabijo za izražanje različnih vidikov svojih identitet.

Kot etnologinjo in antropologinjo me zanima predvsem vloga večznačnosti, ki znotraj dinamičnega zgodovinskega procesa simbolom omogoča univerzalni značaj. Že dejstvo, da Sokeji v zadnjih petnajstih letih prepuščajo nekatere religiozne službe varuhov in mojstrov mesticem iz Tuxtla Gutiérreza, priča o prehodnosti etnološke kategorije 'etničnosti', ki jih je sodobna znanost označila kot 'statične in ideološke'. Praznovanje in njegovi simboli se nadaljujejo v vedno novem kontekstu. Naj končam z besedami Antonia Escobarja, "očeta" vseh mojstrov cvetnega okrasja iz Tuxtla Gutiérreza in Copoye: "Jutri, pojutrišnjem me ne bo več, umrl bom. Ampak polagam vam na srce, ne dopustite, da se ta običaj konča!"

LITERATURA

119

ARAMONI CALDERÓN, Dolores

- 1989 Los zoques en la época colonial: fuentes de investigación. V: *I. Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas, 1986*, CEI-UNACH. Str. 66–74.
- 1992 *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- 1994 Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa. *Anuario IEI* 4 (1991–1993), str. 141–150.
- 1995 Indios y cofradías: los Zoques de Tuxtla. *Anuario IEI* 5, str. 13–27.
- 1998a La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 97–103.
- 1998b Las cofradías zoques: espacio de resistencia. *Anuario IEI* 7, str. 89–104.

AUGÉ, Marc

- 1987 *Símbolo, función e historia: interrogantes de la antropología*. México: Grijalbo.

BÁEZ-JORGE, Félix

- 1975a El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas. V: *Los zoques de Chiapas*. México: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública. Str. 155–185.
- 1983 La cosmovisión de los zoques de Chiapas: reflexiones sobre su pasado y su presente. V: *Antropología e historia de los mixe-zoque y mayas*, Lorenzo Ochoa y Thomas Lee (ur.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 1996 *Memorial del Etnocidio*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.

CASTANÓN GAMBOA, Fernando

- 1992 *Tuchtlán: documentos y datos inéditos para la historia particular de Tuxtla Gutiérrez*. Tuxtla Gutiérrez, México: Universidad Autónoma de Chiapas: Instituto Chiapaneco de Cultura: Congreso del Estado.

XI. CENSO GENERAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA

- 1990 *Resultados definitivos. Tomo I: Chiapas*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Información. CLARK, John E.
- 1994a Los olmecas, pueblo del primer sol. V: *Los olmecas en Mesoamérica*, John E. Clark (ur.). México: Citibank. Str. 15–19.
- 1994b Antecedentes de la cultura olmeca. V: *Los olmecas en Mesoamérica*, John E. Clark (ur.). México: Citibank. Str. 31–41.

COPOYA

- 1987 Copoya, vivencia de una tradición zoque. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Educación y Cultura.

CÓRDOVA MONTESINOS, Guadalupe Minerva

- 1989 Los viejos barrios de Tuxtla: avances del proyecto de investigación y descripción del barrio 'San Jacinto'. V: *I. Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas, 1986*, CEI-UNACH, Chiapas. Str. 197–212.

CORDRY, Donald B.; CORDRY, Dorothy M.

1988 *Trajés y tejidos de los indios zoques de Chiapas, México*. México: Gobierno del Estado de Chiapas: Miguel Ángel Porrúa Librero Editor.

CRUZ RAMÍREZ, Nelson

1998 Traducción de las leyes en lengua zoque. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 249-251.

DÍAZ-POLANCO, Hector

1999 *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo Veintiuno.

ENCIKLOPEDIJA

1985 Enciklopedija Jugoslavije. Zv. 2. Zagreb: Jugoslovanski leksikonografski zavod Miroslav Krleža. Str. 446-449.

120

FÁBREGAS PUIG, Andrés

1971 Notas sobre las mayordomías zoques en Tuxtla Gutiérrez. *Revista ICACH* 2-3/20-21, 1970-71, str. 29-38.

1989a Cambios en la estructura de poder de los zoques: una formulación. V: *I. Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas, 1986*, CEI-UNACH, Chiapas. Str. 182-196.

1989b Las transformaciones del poder entre los zoque V: *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas. Volumen II*, 17-21 de agosto de 1987. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Str. 1049-1058.

1993 Una interpretación de la estructura de poder entre los zoques. V: *Antropología Mesoamericana: homenaje a Alfonso Villa Rojas*, Víctor Manuel Esponda, Sophia Pincemin y Mauricio Rosas (ur.). Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas: Instituto Chiapaneco de Cultura. Str. 289-301.

1995 Los pueblos indios de Chiapas. *América Indígena* 1-2, str. 11-36.

1985 *Cultura y Conquista: la herencia española de América*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

GIMÉNEZ, Gilberto

1996 La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. V: *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III. Coloquio Paul Kirckhoff*, Leticia Irene Méndez y Mercado (ur.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Str. 11-24.

GRUZINSKI, Serge

1995 *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

GUTIÉRREZ CRUZ, Sergio Nicolás

1998 Notas preliminares acerca de una familia de la época colonial en la región zoque: los Esponda y Olaechea (1750-1821). V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 104-114.

ITA MARTÍNEZ, Celia de

1989 Estrategias y alternativas zoques ante la penetración capitalista. V: *I. Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas*. Chiapas: CEI-UNACH. Str. 75-84.

KERTZER, David

1988 *Ritual, politics and power*. New Haven: Yale University Press.

LEE, Thomas A.

1989 La lingüística histórica y la arqueología de los zoque-mixe-popolucas. V: *I. Reunión de Investigadores del Área Zoque, Tecpatán, Chiapas*. Chiapas: CEI-UNACH. Str. 7-36.

1998 El cañón del río La Venta en la historia zoque. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 47-61.

LISBONA GUILLÉN, Miguel

1991 Religión en Ocotepéc, Chiapas. V: *Anuario 1991*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas. Str. 37-74.

- 1994a Los estudios sobre zoques de Chiapas. Una lectura desde el olvido y la reiteración. V: *Anuario 1993*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas. Str. 78–125.
- 1994b Entre la modernidad y la identidad: apuntes en torno al sistema de cargos y la etnicidad en una comunidad zoque de Chiapas. *América Indígena* 54, št. 4 (oct-dic.), str. 103–128.
- 1998 El valor de la deuda: territorio e intercambios simbólicos entre los zchimas' oaxaqueños. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 108–202.
- 2000 *En tierra zoque: ensayos para leer una cultura*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.
- LÓPEZ ESPINOZA, Omar
- 1998 Un ritual agrícola en la ciudad. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 137–142.
- LOWE, Gareth W.
- 1994 Comunidades de Chiapas relacionadas con los olmecas. V: *Los olmecas en Mesoamérica*, John E. Clark (ur.). México. Str. 113–128.
- MALINOWSKI, Bronislaw
- 1969 Reciprocity as the basis of social cohesion. V: *Sociological theory: a book of readings*, Lewis A. Coser, Bernard Rosenberg (ur.). London: Macmillan. Str. 204–206.
- MARTÍNEZ VÁZQUEZ, Manuel de Jesús
- 1992 *Tuxtla en las primeras décadas del siglo XX*. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.
- MEDINA HERNÁNDEZ, Andrés
- 1987 Los que tienen el don de ver: los sistemas de cargos y los hombres de conocimiento en los Altos de Chiapas. V: *I. Coloquio: Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*. Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Serie Antropológica 78. Str. 153–176.
- MONOGRAFÍA
- 1988 *Monografía del municipio de Tuxtla Gutiérrez*. Tuxtla Gutiérrez: Ayuntamiento Municipal; México: Ediciones y Publicaciones IDEART S. A.
- NOTAS DE CULTURA ZOQUE
- 1988 *Notas de cultura zoque*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura.
- REMESAL, Fray Antonio de
- 1988 Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala. Tomo II. México: Editorial Porrúa. (Prva izdaja: Madrid, 1619)
- REYES GÓMEZ, Laureano
- 1998a Gradación zoque de la edad. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 167–187.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja
- 2001 *Etnologija i etnomit*. Zagreb: ABS95.
- RIVERA FARFÁN, Carolina
- 1998 La organización ceremonial en San Fernando y Ocozocoatlá. V: *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 117–128.
- RIVERA FARFÁN, Carolina y Thomas A. Lee Whiting
- 1991 El Carnaval de San Fernando, Chiapas: los motivos zoques de continuidad milenaria. V: *Anuario 1990*. Tuxtla Gutiérrez: Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas. Str. 119–154.
- SAHAGUN, Fray Bernardino de
- 1989 Historia General de las cosas de Nueva España. México: Editorial Porrúa.

SALAZAR PERALTA, Ana María

1987 *Las mayordomías: el caso de Ixcatepec, Morelos. V: I. Coloquio: Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines.* Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, Serie Antropológica 78. Str. 227–236.

SÁNCHEZ C., Braulio J.

1989 *Coyatocmó – Tuxtla Gutiérrez: gajos de su historia y los zoques primeros pobladores.* Tuxtla Gutiérrez: Sánchez Impresores.

TERČELJ, Marija-Mojca

1995 *Magia de la sangre: del simbolismo a la terapéutica.* *Anuario IEI* 5, str. 209–221.

1998 *Joyo naque, joyo soc toc – flor costurada, flor amarrada: flor y el simbolismo zoque de los floreados. V: Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas,* Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 129–136.

1999 *Sokejska kozmologija kot interpretacijski model in kot predmet etnološke (antropološke) razlage : doktorska disertacija.* Tuxtla Gutiérrez, Ljubljana: [Marija-Mojca Terčelj].

2004 *La integración cultural y el multiculturalismo. Las políticas indigenistas en México, en el siglo XX. Annales. Series historia et sociologia* 14, št. 2, str. 279–290.

2010 *Medkulturnost v Latinski Ameriki : politični interes, etična nuja, ali akademska 'moda'?* *Annales*, str. 275–293.

THOMAS, Norman D.

1975 *Elementos pre-colombinos y temas modernos en el folklore de los zoques de Rayón. V: Los zoques de Chiapas.* México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaria de Educación Pública. Str. 219–235.

TURNER, Victor

1966 *Ritual aspects of conflict control in African micropolitics.* *Political Anthropology*, str. 239–246.

1969 *The ritual process: structure and anti-structure.* Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

1977 *Symbols in African ritual. V: Symbolic anthropology,* Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer, David M. Schneider, (ur.). New York: Columbia University Press. Str. 183–194.

1989 *Od rituala do teatra: ozbiljnost ljudske igre.* Zagreb: August Cesarec.

VÁZQUEZ SÁNCHEZ, Miguel Angel

1989 *Panorama histórico de la etnia zoque, V: I. Reunión de Investigadores del Area Zoque, Tecpatán, Chiapas, 1986,* CEI-UNACH, Chiapas. Str. 37–65.

VELASCO TORO, José

1975 *Perspectiva histórica. V: Los zoques de Chiapas.* México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaria de Educación Pública. Serie de Antropología Social, Colección 39, str. 45–151.

1993 *Territorialidad e identidad histórica en los zoques de Chiapas. V: Antropología mesoamericana: homenaje a Alfonso Villa Rojas.* Víctor Manuel Esponda, Sophia Pincemin, (ur.). Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura. Str. 253–288.

VILLA ROJAS, Alfonso

1975 *Configuración cultural de la región zoque de Chiapas. V: Los zoques de Chiapas.* México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaria de Educación Pública. Str. 17–42.

1985 *Estudios Etnológicos: los mayas.* México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

VILLASANA BENÍTEZ, Susana

1986 *Nomenclatura de parentesco en zoque. México Indígena,* št. 11 (julio-agosto), str. 65–70.

1987 *Colonización, poblamiento y demografía de la región de 'El Triunfo'.* *Anuario CEI* 2, str. 40–67.

1993 *Los zoques de Chiapas: su distribución demográfica en 1990.* *Anuario IEI* 4 (1991–1993), str. 203–230.

1995 *Cambios territoriales del área cultural zoque. Un seguimiento histórico.* *Anuario IEI* 5, str. 27–47.

1996 *Consideraciones teóricas en torno a la identidad étnica.* *Anuario IEI* 6, str. 355–374.

1998 *Evolución de la presencia religiosa en la región zoque de Chiapas. V: Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas,* Dolores Aramoni, Thomas A. Lee, Miguel Lisbona (ur.). San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas. Str. 143–166.

BESEDA O AVTORICI:

Marija Mojca Terčelj, dr., je predavateljica na Oddelku za antropologijo Univerze na Primorskem, Fakultete za humanistične študije Koper, Oddelek za antropologijo. Pred tem (1996 – 2004) je bila vodja Oddelka za zunajevropske kulture v Slovenskem etnografskem muzeju, svetovalka direktorja Uprave za kulturno dediščino (2005-06) in mlada raziskovalka na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo UL FF v Ljubljani (1988 – 2004). Kot gostujoča raziskovalka je bila na *Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM*, México (1990-92), *Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH*, Chiapas (1993, 1996, 1997). V postdoktorskem študiju se je usmerila v študij medkulturnosti in indigenizma pri prof. dr. Estebanu Krotzu (*Unidad de Estudios Sociales, UADY*, Mérida, Mexico). Leta 2010 je prejela prestižno štipendijo mehiške vlade, “*Genaro Estrada*” za raziskavo svetega prostora med Maji na Jukatanu (UADY). Od leta 1983 je članica Slovenskega etnološkega društva, od 1997 članica Mreže za raziskovalno dejavnost Sokejev (*Red de investigadores sobre la cultura Zoque*, CEI-UNACH); od leta 2001 članica *Networking Latin America – Europa*, s sedežem na Dunaju, od 2007 članica odbora CEISAL (*Consejo Europeo de Investigaciones Sociales sobre América Latina*); od istega leta vodi “Sekcijo za latinsko-ameriške študije pri ZRS UP”; je strokovna koordinatorka mednarodnega Joint Master programa “Latinsko-ameriške študije Univerze na Primorskem, Univerze Megatrend v Beogradu, Univerze v Pécsi na Madarskem in kraljevega inštituta *José Ortega y Gasset* v Madridu. Od leta 2002 je redna gostujoča predavateljica na Sektorju za Latinsko Ameriko in Karibe Megatrend Univerze v Beogradu.

ABOUT THE AUTHOR:

Marija Mojca Terčelj, PhD, is a lecturer at the Department of Anthropology, Faculty of Human Studies, University of Primorska in Koper. Earlier (1996 – 2004) she headed the Department of Non-European Cultures at the Slovene Ethnographic Museum, acted as advisor to the director of the Cultural Heritage Administration (2005-06), and was a junior researcher at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology Faculty of Arts, University of Ljubljana (1988 – 2004). She acted as a visiting researcher at the *Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM*, México (1990-92), *Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH*, Chiapas (1993, 1996, 1997). Her postdoctoral studies were dedicated to research into interculturalism and indigeneity with Prof. Dr. Esteban Krotz (*Unidad de Estudios Sociales, UADY*, Mérida, Mexico). In 2010 she was awarded the prestigious *Genaro Estrada* scholarship by the Mexican government for research of the sacred space among the Maya in Yucatan (UADY). She has been a member of the Slovene Ethnological Society since 1997, a member of the Network of researchers of the Zoque culture (*Red de investigadores sobre la cultura Zoque*, CEI-UNACH); since 2001 she has been a member of *Networking Latin America – Europe*, based in Vienna, since 2007 member of the CEISAL committee (*Consejo Europeo de Investigaciones Sociales sobre América Latina*); from the same year onwards she has been the head of the Section for Latin American Studies, Scientific Research Centre, University of Primorska; she is the professional coordinator of the international Joint Master Program “Latin American Studies” at the University of Primorska, the Megatrend University in Belgrade, the University of Pécs, Hungary, and the José Ortega y Gasset Royal Foundation in Madrid. She has been a regular visiting lecturer at the Sector for Latin America and the Caribbean of the Megatrend University in Belgrade.

POVZETEK

Praznovanje treh Devic iz Copoye: Marije Svečnice, Rožnovenske Matere Božje in sv. Tereze Olacheje (*Fiesta de tres Virgenes de Copoya: Virgen de Candelaria, Virgen de Rosario, Sta. Teresa Olachea*), v sokejščini imenovano *tzuñi mequé* ('praznik ljudi zemlje') je eden najpomembnejših praznovanj sokejevske skupnosti iz Tuxtla Gutiérreza in Copoye, Mehika. Praznovanje je zgodovinsko vezano na kolonialno institucijo staroselskih bratovščin (*cofradías indias*) Nove Španije, sistem njenih verskih služb (*el sistema de los cargos religiosos*) in marijanski kult. V njem se vidno zrcalijo tudi sestavine predhodne institucije *cowiná* in obredja rodovitnosti. Praznovanje se danes nadaljuje v sodobni instituciji majordomije in priča o simbolni kontinuiteti in socialno-religiozni prilagodljivosti na mnogotere ekonomske, politične in socialne spremembe.

124

Navkljub izrazitim zgodovinskim spremembam, ki jih je povzročil proces evropeizacije, so bili Sokeji v kolonialnem obdobju sposobni obnoviti najpomembnejše predšpanske simbole in začeti proces preoblikovanja identitete znotraj novih socialnih institucij in na podlagi spremenjenega načina življenja. Paradoksalno pa je, da jim je to omogočila prav kolonialna politika evangelizacije oz. njena metoda nadomeščanja (substitucije), ki je kljub enoumju svojega delovanja pripeljala do 'dvoreznih' rezultatov: religiozne sinkretizacije in kulturne mestizacije. Gospodarske razmere 19. stoletja, proces hitrega stapljanja z nacionalno družbo mesticev in urbanizacija so Sokeje prisilili v iskanje novih virov preživetja. Oprijeli so se obrtnih dejavnosti. Do sredine 20. stoletja so večinoma opustili tudi jezik. Kljub dejstvu, da je urbanizacija povzročila največji etnocidni proces za staroselsko prebivalstvo, so Sokeji uspeli ohraniti socialno-religiozno institucijo majordomije v povezavi s kmetijsko skupnostjo Sokejev iz Copoye in nadaljevali s praznovanjem treh Devic, katerega obredje je tesno povezano s simboliko rodovitnosti in kmetijsko proizvodnjo. In prav ta institucija predstavlja dandanes najmočnejši simbol njihove etnične identitete.

Kljub ekonomskim, političnim in družbenim spremembam Sokeji iz Tuxtla Gutiérreza v svojem najpomembnejšem praznovanju še vedno nadaljujejo simboliko rodovitnosti. Praznovanje je dobilo nov pomen: iz simbola ciklične obnove kozmičnega in zemeljskega principa je prešel v simbol kulturne in družbene kontinuitete obravnavane skupnosti. Tako ugotavljamo, da so simboli večznačni in da jih ljudje v različnih zgodovinskih razmerah lahko uporabijo za izražanje različnih vidikov svojih identitet.

SUMMARY

The feast of the Three Virgins of Copoya (Our Lady of the Rosary, Our Lady of the Purification, and St. Teresa Olachea), called *tzuñi mequé* ('feast of the people of the earth') in the Zoque language, is one of the most important holidays of the Zoque community of Tuxtla Gutiérrez and Copoya in Mexico. The celebration is historically connected with the colonial institution of indigenous brotherhoods (*cofradías indias*) of New Spain, the system of its religious posts (*el sistema de los cargos religiosos*), and the Marian cult. It also reflects elements of the previous institution of the *cowiná* (extended family) and fertility rites. The celebration nowadays continues in the modern institution of *mayordomía* (stewardship) of Tuxtla Gutiérrez and witnesses to symbolic continuity and the social and religious adaptability of the local Zoque indigenous population and the many economic, political and social changes.

In spite of the historical changes brought about by the processes of Europisation, the Zoques have been able to revitalize the most important pre-Hispanic symbols in the colonial period, and start a process of identity transformation within the new social institutions and based on a changed way of living. Paradoxically, this was made possible to them by the colonial policy of evangelisation itself, or its method of substituting, which in spite of the single-mindedness of its operation led to ambiguous results: religious syncretisation and cultural mestization.

The economic conditions of the 19th century, the process of rapid melting into a national society of Mestizos, and urbanisation forced the Zoques to seek new sources of livelihood and they turned to the crafts. By the mid 20th century they had largely abandoned their own language. Despite the fact that urbanisation caused the biggest ethnocide process among the indigenous population, the Zoques managed to preserve the social religious institution of the *mayordomia*, linked to the agricultural community of the Zoques of Copoya and continued to celebrate the feast of the Three Virgins, whose rituals are closely connected with symbols of fertility and agricultural production. Today, it is this very institution that is the strongest symbol of their ethnic identity.

In spite of the economic, political and social changes, the Zoques of Tuxtla Gutiérrez maintain symbols of fertility in their most important feast. The celebration has adopted a new meaning: from a symbol of the cyclical renewal of the cosmic and terrestrial principles it has turned into a symbol of the cultural and social continuity of the Zoque community. We thus established that symbols have multiple meanings and that people in different historical circumstances can use them to express different aspects of their identities.

FIESTA DE MAMACHA COCHARCAS

Darovanje in vzajemnost med marijanskim praznovanjem Devico Kočarkanske v Sapallangi v Peruju

Miha Poredoš

127

IZVLEČEK

Praznovanje vaške zaščitnice Devico Kočarkanske v Sapallangi predstavlja najpomembnejše dneve koledarskega leta v vasi in se je iz Bolivije preko trgovskih poti preneslo v Peru. Nadomestilo je predkolonialno spomladansko praznovanje boginje plodnosti *Coya Raymi*. Prebivalci vasi z različnimi zadolžitvami med praznovanjem skrbijo za ohranjanje in obnavljanje vzajemnosti med Devico in skupnostjo. To dosežejo z udeležbo pri organizaciji in izvedbi praznovanja: kot zaščitniki podobe, pokrovitelji plesnih skupin, plesalci folklornih plesov in druge načine. Uspešno sodelovanje pri praznovanju krepki vezi med posamezniki in skupnostjo, ustvarja in potrjuje njihove družbene statuse in etnično identiteto. Pri tem je nujno potrebna distribucija bogastva in obilja, ki se najbolj vidno manifestira skozi folklorne plesne. Ta način darovanja in češčenja Devico Marije omogoči nov cikel akumuliranja materialnega bogastva, ustvarja občutek vzajemnosti in povezanosti ter ohranja in obnavlja kolektivni spomin skupnosti.

Ključne besede: praznik vaške zaščitnice, marijanski romarski praznik, darovanje in vzajemnost, folklorni plesi, konstrukcija identitete

ABSTRACT

The feast of the Virgin of Cocharcas, patron saint of Sapallanga, is one of the most important days of the calendar year in the village and spread from Bolivia to Peru by way of trade routes. It replaced the pre-Hispanic spring festival of the fertility goddess *Coya Raymi*. The inhabitants of the village perform a variety of tasks during the feast to preserve and reaffirm the reciprocity between the Virgin and the community. They achieve this by participating in the organisation and execution of the feast: as officials responsible for the image, sponsors of the dance groups, performers of folklore dances and in other ways. Successful collaboration in the feast strengthens the ties between the individuals and the community, establishes and confirms their social status and ethnic identity. This requires riches and affluence to be distributed as is manifested through the folklore dances. This way of sacrificing to and worshipping Our Lady enables a new cycle of accumulating material wealth, creates a feeling of reciprocity and preserves and reaffirms the community's collective memory.

Keywords: Feast of a village's patron saint, Marian pilgrimage holiday, sacrifice and reciprocity, folklore dances, identity construction

Uvod

128

V članku se ukvarjam z raziskovanjem folklornih plesov pri marijanskem zaščitniškem praznovanju, ki jih razumem kot orodje za doseganje vzajemnosti med pobožneži¹ in njihovo zavetnico Devico Kočarkansko² ter s tem povezano konstrukcijo njihovih identitet. Ključno za razumevanje mojega odnosa s predmetom raziskovanja je pojasnitev ozadja, ki me je spodbudilo k raziskovanju. V obdobju med julijem in septembrom 2012 sem v vasi Sapallanga v Peruju opravljal prostovoljno delo pod okriljem uršulinskega misijona. Skupaj s tremi slovenskimi prostovoljkami smo organizirali učne ure angleščine in medkulturnega učenja v okoliških osnovnih in srednjih šolah. Med prostovoljnimi delom v vaški skupnosti Sapallange in bivanjem pri družini Cristine R. F. mi je bil omogočen globlji vpogled v način življenja ljudi in skupnosti, kot bi ga bil deležen kot turist. Presenetila me je navezanost in predanost ljudi praznovanju. Organizaciji, pripravi in izvedbi različnih religioznih in posvetnih praznovanj posvetijo ogromno časa, truda, denarja, zastavijo pa tudi svoj položaj, ugled in čast. V mesecu juliju različne družine praznujejo Santiago³, praznik sv. Jakoba pospremljen z obrednimi daritvami in predvsem plesi. Ogled kompleksnih obredov in ritualnih praks, ki so spremljale praznovanja Santiaga, me je navdušil in spodbudil, da se po končanem prostovoljnem delu posvetim raziskovanju praznovanj na območju Sapallange. Moj obisk se je datumsko pokrival s praznovanjem malega šmarna (Marijinega rojstva)⁴. Po posvetu z nunami v misijonskem središču sem se odločil posvetiti raziskovanju enega segmenta praznovanja Device Kočarkanske – obrednemu folklornemu plesu. Odločitev za segmentacijo je bila nujna, saj je celotno praznovanje izjemno kompleksno in večplastno in bi proučevanje ostalih aspektov zahtevalo ciklično večletno vračanje na teren.

Pred začetkom praznovanja sem se v Huancayo (prestonici regije) seznanil s historično-etnološko literaturo (Aquilino Castro Vasquez, Leoncio Cardenas Canturin), ki se ukvarja s tem praznovanjem, in se v grobem seznanil z glavnimi obdobji, elementi in ritualnimi dogodki praznovanja. Odločil sem se, da bom poskusil praznovanje razumeti ne samo kot opazovalec, temveč tudi kot udeleženec. Med procesijami sem skozi nestrukturirane intervjuje vzpostavil stik z romarji in romarkami, z organizatorji, plesalci in glasbeniki sem izvedel polstrukturirane intervjuje. Med praznovanjem sem se udeležil vseh tistih ritualnih dogodkov, ki so se mi zdeli smiselni in pomembni za mojo raziskavo. Med raziskovanjem sem si delal terenske zapiske, ves čas obiska sem pisal tudi terenski dnevnik. Pri proučevanju plesov sem zbral fotografsko gradivo različnih kostumov in ob pomoči literature skiciral koreografije plesov. Za boljše razumevanje dogodkov sem z videokamero

¹ Izraz prek SSKJ prevajam iz španskega "devoto", ki pomeni vdan oz. pobožen človek (Vir: <http://goo.gl/EwihmM>).

² Špansko: Virgen de Cocharcas.

³ Praznik Santiago (sv. Jakob) je nadomestil predkolonialno praznovanje plodnosti živine. Izvaja ga posamezna družina s širšim sorodstvom in poteka od konca julija do konca avgusta. V posebnem obredju zberejo govedo (bike in krave) in jim uhlje označijo z barvnimi trakovi, nato med plesi darujejo gorsko cvetje sv. Jakabu (zavetniku živine) ter ga prosijo za dobrobit in plodnost živine (Več: <http://www.dehuancayo.com/danzas.html>, pregledano 16.9.2013).

⁴ Mali šmaren se praznuje 8. septembra.

posnel vse folklorne plesе, intervjuval plesalce in druge organizatorje praznovanja. Pri tolmačenju dogodkov so mi bili v veliko pomoč vsakodnevni pogovori z družino R. F.⁵, predvsem z gospodom Románom in njegovo partnerico gospo Cristino, pri katerih sem bival ves čas obiska Sapallange. Po vrnitvi s terena sem preko e-pošte ostal v stiku z nekaterimi sogovorniki, ki so mi naknadno pojasnili nerazumljivosti. Zaradi nujnega fokusa raziskave število sogovornikov ni reprezentativno, zato so določeni sklepi rezultat zgolj opazovanja in primerjalne analize dosegljive literature.

Sapallanga – stičišče različnih kultur

Sapallanga je vas na obrobju Huancaya, mesta v centralnih perujskih Andih. Leži v dolini Mantaro, ki se v dolžini 70 km razteza od severa proti jugu. V jeziku quechua-huanca se dolina imenuje *Hatun Mayu*⁶ (Velika reka) in kaže na pomen vodnih virov, ki so bili ključni za razvoj andskih civilizacij v tej regiji. Zaradi visoke nadmorske višine (3200 metrov) in ugodnih klimatskih razmer uspevajo številne vrste visokogorskega krompirja in drugih poljščin. Med 900 in 1200 n. št. je dolino poselila civilizacija Wari. Prebivalstvo je bilo sestavljeno iz vaških skupnosti *ayllu*, ki so se tekom časa združile v večje mestne naselbine imenovane *sayas*. Wariji so do kolonizacije Inkov v 14. stoletju postavili več *sayasov* (*Tunanmarco*, *Xauxo*, *Marcavilco*, *Llaxapallango*, *Chongos*). Ti so postali pomembni pri odporu proti inkovskemu imperiju *Tahuantinsuyo*⁷ (Vasquez Castro 2000: 23). V obdobju kolonizacije sta se naselbini Chongos in Tunanmarca kolonizaciji uprli, zato so ju Inki zavzeli s silo. Večina prebivalcev je pobegnila na okoliške vzpetine, kjer so zgradili močne utrdbe, varne pred napadi kolonizatorjev (Cultura 2013). Preostale tri so se preoblikovale v *Hatun Xauxa* na severu, *Urin Xauxa* v sredini in *Hanan Huanca* na jugu. V vsakem *sayasu* so Inki imenovali svoje poglavarje. Inkovski kralj *Inca Túpac Yupanqui* je na območju izvajal močno integracijo. Njegov bratranec *Cápac Yupanqui* je regijo poimenoval *Huanca Huamani* (provinca Huanca), njene prebivalce pa *Huance*⁸. Kolonizatorji so uveljavili svoj jezik *ruma shimi* iz Cuzca, ki se je oblikoval v dialekt quechua-huanca. Božanstva civilizacije Wari, ki so jih predstavljale naravne sile⁹, predniki (umrle duše) ter različne živali in rastline (Vasquez Castro 2000: 24) so s prihodom Inkov nadomestile *huace*¹⁰ in *quillce*¹¹.

⁵ Na željo g. in ge. R. F. sem priimke zaradi varovanja osebnih podatkov skrajšal v inicialke.

⁶ Izrazi, osebna, splošna in občna imena, ki so označeni *poševno*, so iz jezika quechua-huanca, narečne oblike širše jezikovne skupine quechua (slov. kečua). V nadaljevanju uporabljam poslovenjeno poimenovanje.

⁷ *Tahuantinsuyo* je kečuanski izraz, staro ime za inkovski imperij, ki so ga z besedo Perú poimenovali šele Španci. Izvor imena Perú ima več interpretacij. Garcilaso de la Vega v knjigi *Comentarios Reales de Tahuantinsuyo* navaja, da je bil "Virú" odgovor staroselecev, ki so živeli ob reki z istim imenom, na vprašanja prvih konkvistadorjev o imenu dežele, mimo katere plujejo. Ime je v zgodovini prešlo v splošno uporabo (glej Garcilaso de la Vega 2011).

⁸ *Huanca* v kečuanskem jeziku pomeni "skala".

⁹ Vrhovni bog zaščitnik je bil *Wanka Wallallu*, ki ga je poosebljal ledenik *Huaytapallana* (Vasquez Castro 2000: 24). Ta se dviga nad istoimenskim prelazom, ki je edini dostop do doline z obalne strani (iz prestolnice Lime).

¹⁰ *Huaca* je izraz za andski sveti kraj oz. sveti tempelj, kjer so prisotni duhovi prednikov in je omogočen stik z božanstvi. V procesu evangelizacije so jih nadomestila katoliška svetišča in cerkve (Tassi 2012: 292).

¹¹ *Quillca* je bila čudežna stvar oz. sila materializirana v stvari sami (npr. risbi, sliki, skulpturi, kipcu, zapisu, blagu, kostumu, perju itd.) (Paszatory, po Tassi 2012: 291; Vasquez Castro 2000: 24).

Sapallanga, ki se nahaja osem kilometrov južno od Huancaya, je nastala še pred časom inkovske kraljevine *Tahuantinsuyo*. Ime kraja naj bi izhajalo iz kečuanskega izraza “*sapallan*”, ki pomeni samotni in namiguje, da je bila Sapallanga ena izmed najstarejših naselbin na območju *Hanan Huanca* – južnega dela doline Mantaro (Espinoza Galarza 1973: 34). V času Inkov je postala naselbina, z drugim imenom tudi *Llacxapallanga*¹², ena od petih glavnih mestnih naselbin v dolini. Po kolonizaciji doline v začetku 16. stoletja so Španci v vasi zgradili prvo tekstilno manufakturo v Perúju in z njo predstavili uspešen ekonomski model proizvodnje tekstila (Breve reseña Historica. Municipalidad distrital de Sapallanga. 2013). Izdelke, ko so jih izdelovali domačini, so pošiljali v samostane v okolici in druge regije. Prebivalci, ki so se uprli delu v tekstilnih obratih, so izginili neznano kam, mnogo pa jih je zaradi težkih delovnih razmer pomrlo, zato se je med ljudmi razširilo zgoraj omenjeno poimenovanje (Breve reseña Historica. Municipalidad distrital de Sapallanga. 2013). Med vojno za neodvisnost Perúja so prebivalci Sapallange sodelovali v številnih bitkah in bili mnogokrat nagrajeni za pogum. Do začetka 20. stoletja je imela vas pomembno zgodovinsko in kulturno vlogo v regiji (Reseña Historica del Distrito de Sapallanga. Aspecto historico. Historia. Municipalidad Distrital de Sapallanga. 2013).



Pogled na Sapallango z glavno avenijo Ricardo Palma, kjer poteka praznovanje, avgust 2012
(foto: Miha Poredoš)

¹² Ime izvira iz dveh kečuanskih besed: *Llacxa* in *Pallanga*. Prva pomeni “ubiti, vznemiriti se, prestrašiti se” in se je nanašala na zeleni prah, ki so ga delavci prinašali iz rudnikov mesta *Huancavelica* in so ga prebivalci povezovali s čarodejstvom, druga pa “sklatiti nekaj z neba, drevesa” (Espinoza Galarza 1973). Če besedi združimo ime dobi nov pomen in si ga lahko razlagamo kot “Zemlja čarovnikov in čarodejev” ali pa “Zemlja magije in praznoverja”, kot opisuje kronist Titu Cusi Yupanqui (Canturín Cardenas 2000: 45).



Cerkev v Sapallangi pred katero se odvije večina praznovanj, porok in drugih praznovanj, september 2012
(foto: Miha Poredoš)

Poleg razmeroma mirne kolonizacije je bila tudi evangelizacija tega območja manj nasilna kot v drugih regijah Latinske Amerike (npr. v Mehiki, kjer so bili med 17. in 19. stoletjem pogosti inkvizicijski procesi (Gruzinski 2000: 32–75). Misijonarji in drugi oznanjevalci krščanske vere so ustanavljali “doktrine”¹³, kjer so domačine poučevali o t. i. “pravi veri”, in cerkvene bratovščine¹⁴ (*cofradías*), katerih namen je bil “učinkovitejše pokristjanjevanje in hitrejša integracija Indijancev v kolonialno družbo” (Terčelj 1999: 91). Istoimenska združenja Špancev so člane združevala po cehovski pripadnosti, Indijance pa po krajevni pripadnosti vaškim skupnostim¹⁵ (Terčelj 1991: 92) oz. katoliškim svetnikom in svetnicam (Aramoni Calderon, po Terčelj 1991: 92). Tahuantinsuyske *huace* in

¹³ Šp. “*doctrina*” je izraz za naselbino namenjeno evangelizaciji staroselcev (imenovanih indios, op.p.), ki je bila sestavljena iz glavnega trga obdanega s cerkvijo z ločenim zvonikom, občinsko stavbo, kaščo in srambo ter bivališčem menihov. Staroselci so živeli v ločenih kočah iz blata, kritih s slamo (Vasquez Castro 2000).

¹⁴ Kljub temu, da so bile bratovščine orodje kolonialne uprave pri akulturaciji Indijancev v nov družben, gospodarski in politični red, so po besedah Marije Terčelj služile kot orodje za ustvarjanje identitet in kulturno kljubovanje (Terčelj 1999: 91–92). Podobno kljubovanje institucionaliziranemu historičnemu pogledu je še danes vidno v različnih interpretacijah plesne folklorne med pripadniki različnih plesnih bratovščin v Sapallangi.

¹⁵ Vaške skupnosti oz. sorodstveno-gospodarske soseske *ayllu* so v procesu kolonizacije zamenjale vaške četrti imenovane *barrios* (Terčelj 1999: 89–90).

quillce so bile v obdobju španske kolonizacije in evangelizacije nadomeščene s krščanskimi elementi: kult prednikov je nadomestilo češčenje¹⁶ svetnikov, podobe prednikov katoliški svetniki in svetniške podobe, svete kraje in družinska svetišča pa krščanske kapele in cerkve (Gruzinski 2000: 30-34, prim. Terčelj 1999: 89-92, 119-127). Kolonizatorji so domala vse staroselske idole, ki so jih razumeli kot malike, nadomestili (substituirali) s katoliškimi svetniki (Gruzinski 2000: 33). To jim je uspelo deloma zaradi podobnosti med tahuantinsuysko in katoliško vero, ki je ustvarila sinkretizme verovanj (Poredoš 2013: 24-34; Vasquez Castro 2000: 35), deloma pa zaradi uradne substitucijske politike kolonialne evangelizacije, ki je po principu "podobno s podobnim" domorodno poljedelsko prebivalstvo sistematično – politično, demografsko, pravno, upravno, predvsem pa religiozno – podvrgla evropski kolonialni politiki (Terčelj 1999: 119-126). Pomembno pri substituciji staroselskih božanstev v dolini Mantaro je, da lahko sledove sinkretizmov katoliške in andske religije opazimo pri ritualih in plesih (*taqui-tusuy*), ki spremljajo različna katoliška praznovanja. Prav raziskovanje teh manifestacij nam pokaže, kako močno sta ti dve religiji pomešani in kako tesen je njun soobstoj še danes.

Marijanski kult v dolini Mantaro

Devica Marija je zaradi svojih atributov (materinskost, usmiljenje, varstvo, skrb) postala priljubljena zaščitnica perujskih staroselcev. V dolini Mantaro je nadomestila septembrsko praznovanje *Coya Raymi*¹⁷, ki je bilo namenjeno praznovanju kulta Mame Lune (*Mama Quilla*). Praznovanja drugih katoliških svetnikov in svetnic so nadomestila druga inkovska koledarska praznovanja (Vasquez Castro 2000: 61-64). Obhajanje praznovanj različnih Marijinih poimenovanj je v dolini najbolj priljubljeno. Poleg praznika, povezanega s češčenjem Device Kočarkanske, ki ga obhajajo v petih različnih četrtih v dolini (Sapallanga, Cocharcas, Miluchaca, Orcotuna, Apata), obhajajo tudi praznik Roženvenske Matere božje, Device Brezmadežne, Device Spočetja. Specifičnost marijanskih praznovanj v dolini Mantaro je rezultat substitucijske politike kolonialne evangelizacije, ki je nadomestila elemente predkolonialnih kultov rodovitnosti¹⁸: ženska božanstva rodovitnosti so zamenjala oz. nadplastila različna poimenovanja Device Marije (Terčelj: 119-124). Dokaz za to vidim v zgodovinskih zapisih in legendah o pojavitvi podob Device Marije v različnih krajih doline (legenda o pojavitvi Device Kočarkanske, Poredoš 2013: 46-51).

¹⁶ V katoliški cerkvi je čaščenje (gl. častiti) dovoljeno le za troedinega Boga, češčenje pa namenjeno vsem ostalim: svetnikom, Devici Mariji, blaženim, etc. (<http://www.marija.si/gradivo/kkc/ii-cescenje-svete-device/>)

¹⁷ V mesecu septembru so Inki praznovali izključno kult Mame Lune (Mama Quilla), ki je bila kraljica vesoljnega sveta. Pripravili so velika praznovanja in obrede, v katerih so nastopale *coyas* (kraljice), *capac huarmi* in *ñustas* (princese), *pallas* (ugledne ženske). V obredih so prepevali *taqui ongoy* (pesem o boleznih), za odganjanje bolezni moških. *Mamaconas* (sončne device oz. svečenice kulta sonca) so pripravile številne cvrtnjake (krofe) za darovanje *huacam* in v povabilo vodjem, obiskovalcem in tujcem (Vasquez Castro 2000).

¹⁸ Tahuantinsuysko religijo in njene elemente lahko razumemo kot nadgradnjo kulta rodovitnosti. Vsa praznovanja njihovega koledarskega leta so namreč posredno ali neposredno povezana z žetvijo, setvijo, pobiranjem pridelkov, zahvaljevanjem za obilnost in rodovitnost.

Teden dni pred praznovanjem Device Kočarkanske v četrti Cocharcas (dva kilometra oddaljeni od Sapallange) priredijo predstavo (šp. *escenificación*), v kateri obnovijo eno izmed treh najpogostejših legend¹⁹ o pojavu Device na območju občine Sapallanga. Vsem trem legendam je skupnih nekaj pomembnih elementov predkrščanskih kultov rodovitnosti. Ženska se v legendi prikaže pastorki, ob prihodu staršev se spremeni v kip (kamen), poleg nje iz zemlje priteče izvir (voda), vse skupaj pa se zgodi ob vznožju hriba²⁰. Krepko označeni so trije od štirih elementov, ki jim Polona Bratina v svojem delu pripisuje temeljno vlogo pri razumevanju stvarstva kultov rodovitnosti (Bratina 2008: 62). Združeni so pri izviri, kjer se v legendi prikaže Marija. Te “tri glavne sile življenja, oz. osnovni elementi bivanja” (Bratina 2008: 62) namigujejo na “svetost kraja”, ki je imel verjetno tudi v preteklosti pomembno vlogo. Voda je bila vir življenja, polnila je reke, potoke, napajala živino in naravo. Zemlja je bila razumljena kot praelement, simbol rodovitnosti in materinstva – nekakšna pramaternica in življenjska sila. Povezava voda – zemlja – ženska (luna) je imela pomembno mitološko in simbolno vrednost pri poljedelskih ljudstvih, ki so poseljevala dolino Mantaro (Poredoš 2013: 49). V tahuantinsuyski mitologiji je bila luna (*Mama Coya*), boginja zemlje in vode, ki je vplivala na ciklusno prerojevanje narave oz. prokreacijo, ena od pojavnih oblik ženskega htoničnega božanstva *Pachamama* (Mati Zemlja). Tudi pri drugih predkrščanskih kultih rodovitnosti v Evropi in Srednji Ameriki so bila božanstva povezana z zemljo večinoma ženskega spola (Bratina 2008: 24, Terčelj 1999: 119-124). V procesu evangelizacije v Latinski Ameriki je ta božanstva nadomestila Mati Božja – Devica Marija (Bratina 2008: 24, Terčelj 1999: 124). V legendi se tako pojavi *izvir* pod hribom, ki po mojem mnenju nakazuje na mešanje krščanskega izročila s kultu vzpetin in izviri vode, “najosnovnejšimi koncepti vezanimi na rodovitnost” (Terčelj 1999: 122). Hribi in gore so narejeni iz kamna, neuničljivega in brezčasnega elementa (Terčelj 2008: 65) in na njih so Tahuantinsuyci postavljali svoja svetišča (*huace*) z namenom biti čim bližje bogu stvarjenja *Inti Raymi*. Zanimivo je, da so pokristjanjevalci prve cerkve v Perúju gradili ravno na ostankih nekdanjih *huac*²¹, cerkve v Evropi pa so bile prav tako večinoma zgrajene na vzpetinah in gričih.

¹⁹ Za legendo glej razdelek **Praznovanje Mamache Cocharcas – marijanski romarski praznik**.

²⁰ Hrib je imenovan *Uchuca*, nad izvirov pa so razvaline utrdbe *Ulla-Coto*, nekdanje kašče Huanc.

²¹ Podobno se je dogajalo tudi v Mehiki, kjer je svetovno znano romarsko središče Virgen de Guadalupe nastalo na mestu predkolumbovskega svetišča posvečenega azteški boginji *Coatlícue* (Mama Sonce in Luna) (Boyer 2000).



Slika kronanja Device gore Potosi prikazuje sinkretizem kultov vzeptin in izvirov vode s krščanstvom.
La Paz, Bolívia, oktober 2012 (foto: Miha Poredoš)

V legendi o čudežnem pojavu Device Kočarkanske lahko opazimo zanimiv motiv pastorke. Ta se je morda prenesel iz Evrope, ki je bila v širšem časovnem obdobju priča vzpostavljanju evropskih marijanskih romarskih svetišč, na podlagi prikazovanj in čudežev. Raziskovalec Victor Turner namreč domneva, da je naracija “pastirskih marijanskih prikazovanj” v Evropi v srednjem veku vplivala na razvoj čudežnih prikazovanj v Latinski Ameriki in se deloma sinkretizirala z lokalnimi verovanji (Turner&Turner 1978: 41). Marija, zavetnica drobnice in domačih živali (Turner&Turner 1978) je bila med 9. in 13. stoletjem v Evropi del zelo razširjenega korpusa legend, imenovanega “pastirski cikel”, ki je vseboval opise različnih čudežnih odkritij podob Device Marije, ki so jih doživeli pastirji drobnice in goveda ter kmetje (Sharbrough, po Turner&Turner 1978: 41). Svete podobe naj bi pastirji našli v “zemlji, v jamah ob iskanju izgubljene drobnice, v ribnikih, potokih, na

otokih, v votlih drevesih in drevesnih duplih” (Fuente, po Turner&Turner 1978: 41). Pastirska komponenta Marijinih prikazovanj naj bi imela svoj izvor v Bibliji, natančneje v Lukovem evangeliju (Lk 2: 7–20), kjer imajo pastirji videnje in se odpravijo na *romanje*, da so priča “znamenju” (Kristusovo rojstvo v jaslih, v jami) in se mu gredo poklonit (Turner&Turner 1978: 42). Starozavezni prototip romanja je tudi Abrahamovo potovanje (tudi Abraham je bil pastir) in iskanje dežele Kanaan. Arhetipska povezava Device Marije z domačimi živalmi je prisotna v zgodovini od začetkov krščanstva dalje, v srednjem veku in tudi danes.

Marijanski kult, ki so se v Evropi razvili z namenom poglobitve vere in so za potrditev svetih prostorov – legitimizacijo samih sebe – potrebovali čudeže, so se razlikovali od marijanskih kultov v Latinski Ameriki. Ti so vezani na uvedbo staroselskih zadrug oz. bratovščin (*cofradías*), ki so Indijancem omogočale večjo svobodo pri organizaciji svetniških praznovanj (Terčelj 1999: 93). Duhovniki so pri praznovanju svetnikov sodelovali le v uradnem obredju, preostale ritualne dogodke in obredje pa so izvajali *prioste* (predstojniki), *mayordomi* (varuhi) in drugi člani (Terčelj 1999: 93). Institucija staroselskih bratovščin je članom omogočala gospodarsko samostojnost njihovih skupnosti, saj so plačilo davkov bratovščine pokrivalo iz dohodka skupnih zemljišč (1999: 93). Takšna oblika avtonomije znotraj bratovščin je spodbudila različne interpretacije “nove vere” in s tem posledično tudi preoblikovanje svetniških praznovanj (Terčelj 1999: 92–93).

Podoba Device Marije v rimskokatoliški doktrini (se) je, ne glede na svojo legitimnost, uspešno pomešala in nadomestila staroselska verovanja v boginjo Mater Zemljo, ki daje in ščiti (Carroll 1992; Hamington 1995; Turner&Turner 1978). Prikazovanja in čudeži so potrjevali svetost krajev prejšnjih božanstev (Eade&Sallnow 1991: 10), hkrati pa sta Marijino vnebovzetje in rojstvo v španskem koledarju sovpadala s številnimi bogatimi praznovanji in darovanji *Pachamami* v različnih poljedelskih obdobjih, še posebej v pomladnih mesecih, ko se začneja nov življenjski cikel (Vasquez Castro 2000; Ovsec 1994). Marijanski kult, kot ga v dolini Mantaro poznamo danes, je zato posledica sinkretizma religij, delovanja kolonialnih institucij in konglomerat številnih obrednih andskih praznovanj ter španske dekadentne konkviste.

Mamacha Cocharcas²² – vaška zaščitnica Sapallange

Praznovanje Mamache Cocharcas, ki ima svoje korenine v obeh verovanjih – tahuantinsuyskem in rimskokatoliškem – poteka med 1. in 9. septembrom v času obhajanja Marijinega rojstva (mali šmaren). To obdobje leta ustreza tahuantinsuyskemu praznovanju *Coya Raymi* (Praznovanje Kraljice Lune), t. j. slavljenju *Mama Quille* (Mame Lune) (Vasquez Castro 2000: 151), ki se je odvijalo v času spomladanskega deževja in je nastopilo po dveh mesecih relativne suše (julij, avgust). Ime *Cocharcas* izhaja iz jezika quechua in pomeni „jezero“ („cocha“). Boginja je predstavljala zaščitnico dežja – vode –, ki simbolizira

²² V slovenščini *Mamica Kočarkas*.

življenje, obilje, preporod. Spojitev inkovske boginje plodnosti in Device Marije ni naključna. Je rezultat podobnosti med tahuantinsuysko in katoliško religijo, ki jima je, poleg drugih elementov, skupna tudi delitev na moški in ženski božanski princip (Tassi 2012; Vasquez 2000; Vega 2009), in plod krščanske politike substitucijske evangelizacije. Moški princip, inkovski bog *Inti Raymi* (sonce), je kreator (enako troedini Bog v katolištvu), stvaritelj sveta, seme, medtem ko ženski princip, inkovska boginja *Mama Quilla* (Mama Luna) oz. *Pachamama* (Mati Zemlja) simbolizira rodnost, obilje, varnost. Tudi prva dva človeka v mitu o stvarjenju inkovskega sveta (*Viracocha*), sta bila moški (*Manco Capac*) in ženska (*Mama Ocllo*), ki sta imela enakovredno vlogo (Vega 2009).

136



Kipec Device Kočarkanske med procesijo. Sapallanga, Perú, september 2012. (foto: Miha Poredoš)

Devica (Marija) Kočarkanska, sicer človeškega rodu, a hkrati mati božjemu sinu – Bogu, njemu podrejena²³ je v procesu religiozno-kulturne sinkretizacije prevzela status boginje lune (*Mama Quilla*) (plodnost, obilje, vzajemnost) in ohranila lastni zaščitniški status (zaščita pred neprijetnostmi, boleznijo, revščino, smrtjo) (Turner&Turner 1978; Krajnc 2004; Bratina 2008). V očeh staroselcev je dobila dvojno vlogo: v podložnem sodelovanju z Bogom se je simbolno povzpela nad Jezusa Kristusa in postala dvojna zaščitnica – zaščitnica vernikov in svojega sina (Jezusa Kristusa), hkrati pa je predstavljala rodnost, obilje, zdravje, nov začetek, ki je staroselcem, močno povezanim z naravo in nadnaravnim, vlival zaupanje v njene nadnaravne sposobnosti (Ovsec 1994: 9–18, Krajnc 2004; Bratina 2008).²⁴

²³ Dejstvo, da Marija rodi Boga, se mi zdi nadvse pomembno. Menim, da je ravno ta podoba odigrala ključno vlogo pri popularizaciji ženske zaščitnice.

²⁴ Elemente lahko opazimo na fotografiji kronanja Device gore Potosi.

Tako kot je šlo pri zgodnjih zaščitniških praznovanjih za vzpostavljanje povezave z nadnaravnim, je to prisotno tudi danes. Čeprav ne gre več za goli obstoj, menjavo dneva in noči, sončnega in deževnega vremena, so si vzroki vzpostavljanja zelo podobni – zaščita in dobrobit. Gre pravzaprav za arhetip obreda, za večno (vsakoletno) obnavljanje, ponovno rojevanje, ki je božansko. Darovanje, slavljenje in molitev pa so pri tem načini, kako se približati božanskemu, kako se mu zahvaliti, kako ga prositi še za en cikel (Eliade 1992: 32–38). Praznovanje Device Kočarkanske v Sapallangi v svojih ritualnih praksah (ples, molitev) imitira povezovanje z nadnaravnim, zato ga razumem kot praznovanje vaške zaščitnice (Krajnc 2004). Verniki in plesalci se na zavetnike obračajo v zahvali ali z namenom *novih prošenj* za zdravje, poroko, naraščaj, uspeh v službi, ljubezni, pri študiju, zaslužku in na potovanjih (Krajnc 2004: 68).²⁵ Te prošnje se manifestirajo v obliki folklornih plesov, molitev in votivnih podob, ki jih namenijo Devici.

Praznovanje Device Kočarkanske – marijanski romarski praznik

Z ustvarjanjem mitologij so se nekateri “zaščitniški kraji”²⁶ preoblikovali v romarske kraje. Ti so nastali skozi “proces posvetitve prostora ali predmeta” (Eliade 1992: 16); pri predmetih je šlo največkrat za podobe svetnikov ali svetnic, pri prostorih pa za “svete centre, ločene od profanega prostora okrog njih” (Eade&Sallnow 1991: 6). Okrog teh prostorov je moral nastati neki pomen, da so postali sveti. V krščanski religiji lahko med drugim (npr. relikvije) čudež legitimira romarski prostor kot svet. Pri praznovanju Mamache Cocharcas je bilo potrebno zgodovinski dogodek prikazati kot čudežen in ga vtisniti v kolektivni spomin. Temu je služil (in še danes služi) mitološki korpus različnih legend in pripovedi o njeni čudežni pojavitvi (Vasquez Castro 2000; Canturin Cardenas 2000), utrjujejo pa ga folklorni plesi. Zgodovinsko pojavitev podobe povzemam po Canturin Cardenas 2000: 12–35.

“Kipec Mamache Cocharcas se je v dolini Mantaro prvič pojavil leta 1600. Prinesli so ga potomci Sebastiana Quimicha²⁷. Ti so po številnih krajih in regijah (Apurímac, Huamanga, Huancavelica, Junín, op. p.) zbirali prostovoljne prispevke za vsakoletno praznovanje Virgen de Cocharcas v istoimenski vasi (Cocharcas, regija Apurímac, op. p.), ki se je zgodilo vsako leto 8. septembra. Na poti so s seboj

²⁵ V svojem bistvu je podobno drugim zaščitniškim praznovanjem svetnikov v celotni Latinski Ameriki (npr. Virgen de Guadalupe v Mehiki, Virgen de Orcotuña v Boliviji, Virgen de Luján v Argentini, Virgen del Carmen v Čilu idr.) (O’Connor 1999; Turner&Turner 1978; Eade&Sallnow 1991; Krajnc 2008; Tassi 2012).

²⁶ Besedno zvezo “zaščitniški kraj” uporabljam v pomenu “kraj z (vaškim) zaščitnikom” oz. “kraj praznovanja vaške(ga) zaščitnice(ka)”, ker želim v razdelku pojasniti dvojno vlogo, ki jo med praznovanjem igra Sapallanga kot “zaščitniški kraj” in “marijanski romarski kraj”.

²⁷ Zgodovinska in mitološka oseba, ki je zaslužna za popularizacijo kulta te svetnice v širši regiji centralnih perujskih Andov. Njegovi potomci so se imenovali *Quimichos* (nadalje pišem “Kimiči”). Bili so predstojniki (*priostes*) cerkvene bratovščine v kraju Cocharcas, njihova naloga pa je bila zbiranje denarnih prispevkov za praznovanje ter varovanje svetniške podobe. Med praznovanjem v Sapallangi so osebe s tem imenom zadolžene za varovanje nosil s kipecem med romarsko procesijo (Canturin Cardenas 2000).

nosili kopijo izvirne podobe, ki stoji v cerkvi v kraju Cocharcas, 400 km oddaljenem od doline Mantaro. Kraji v tej dolini so bili eni izmed najbolj oddaljenih za zbiranje darov in prispevkov. Med enim od takih "romanj" so Kimiči v Sapallangi, pod hribom Ullacoto, kjer stojijo razvaline Warijev, pri izviru v četrti Cocharcas, izgubili podobo. Tam so jo našli prebivalci Sapallange ter jo začeli častiti kot svojo zaščitnico. Prvo praznovanje v čast podobi se je začelo nekaj let po tem dogodku."

Najbolj priljubljeno legendo, ki so jo leta 2012 v četrti Cocharcas tudi v živo uprizorili, povzemam po sogovornici Cristini R. F. (Podobna različica tudi v Canturin Cardenas 2000: 91).

138 "Pastirica je pasla drobnico. Med pašo se ji je približala ženska z otrokom in jo prosila za pomoč pri pranju plenit in igri z otrokom. Ker je zaradi tega pastirica vsak dan prepozno prihajala domov, so starši postali sumničavi. Nekega dne sta ji sledila in jo videla, kako se igra z žensko. Ko je ta zagledala dekličine starše, se je pri priči spremenila v kamen, pod njim pa je iz zemlje priteknel izvir. Ljudje iz vasi so njeno kamnito podobo odnesli v svetišče v Sapallangi, a je bila naslednji dan spet na prejšnjem mestu. Ni jim pustila, da jo odnesejo. Hotela je, da zanjo zaplešejo Carachaquis²⁸ in Negritos²⁹. Šele ko so to storili, jim je dovolila, da so jo odnesli. To pa zato, ker so bili taki kot ona. Ker so bili brez vsega in nedolžni."



Predstava o čudežnem pojavu Device Kočarkanske, pri kateri sodelujejo različne folklorne skupine. Sapallanga, Perú, september 2012 (foto: Miha Poredoš)

²⁸ Izraz pomeni bosonoge ljudi ali reveže. Sogovornica mi ni znala pojasniti, kdo so Carachaquis dejansko bili, a sklepam, da majhni otroci, ki se jih je usmilila. Tudi folklorni ples z enakim imenom plešejo majhni predšolski otroci, katerih starši so se zaobljubili Devici Kočarkanski ali jim je ta uslišala prošnjo.

²⁹ Izraz pomeni črne sužnje z obale. V kontekstu legende Negritos predstavljajo s strani Špancev ponizano tahauntinsuysko ljudstvo. Folklorni ples z enakim imenom simbolizira odnos med Španci in domorodci ali/in črnskimi sužnji.

Prizorišče romanja³⁰ – Sapallanga – je torej kraj, povezan z manifestacijo božanskega k človeku oz. človeško nagnjenostjo, da se približa božanskemu (Eade&Sallnow 1991: 6). Pri praznovanju Mamache Cocharcas se v širši okolici Sapallange po mojem mnenju sveti prostor ustvarja na dveh mestih:

Prvo mesto (četrt Cocharcas, kjer se je v legendi pojavila Mamacha Cocharcas) ima nekatere zgodovinske vzporednice s prej omenjenim čudežnim pojavljanjem svetnikov v Evropi. Opazimo lahko ustrezno povezavo med evropskimi in latinskoameriškimi kraji, kjer se božje manifestira v podobi Kristusa ali Device in čudežnimi močmi ozdravitve, ki temu pojavljanju sledijo skozi stvarno manifestacijo (npr. pitje vode iz blagodejnega izvira, dotikanje podobe v kamnu ali lesu itd.). Kot primer podobnih manifestacij lahko vzamemo blagodejni izvir v Vitovljah³¹ v slovenskem primorju in blagodejni izvir v okolišu Cocharcas. Sveti prostor izhaja direktno iz naravne pokrajine: je primer tektonskih sil na terenu, ki so jih (tudi andske) religije razumele kot delo gorskih božanstev (Eade&Sallnow 1991: 6), in rezultira v hribu in izviru vode. Oba elementa sta v okolišu Cocharcas del nekdanje *huace* (svetega prostora) (Vasquez Castro 2000) in bi ju lahko razumeli tudi kot neke vrste *axis mundi* (središče sveta).

Drugo mesto je v svetišču (cerkvi) v Sapallangi, kjer je podoba shranjena. Tu se ustvarjanje svetega prostora ni zgodilo skozi stvarno manifestacijo božanskega v obliki čudeža ali pojavljanja, temveč skozi ritualne prakse – folklorni ples. Ples in nošnja bogato okrašenega kostuma ustvarjata stik z božanskim, občutenim kot posebno fizično stanje: ni več važen kraj srečevanja z božanskim, temveč osebni stik, naselitev božanskega v pleščem, ki ga dosežemo z masko in kostumom – reprezentacijo obilja, ki je vseč božanstvu (Tassi 2012: 293–296). Na tem mestu se po mojem mnenju zgodi premik od razumevanja svetega prostora kot “osrediščenega v kraju” (“place-centered”) do “osrediščenega v sveti osebi” (“person-centered”) (Eade&Sallnow 1991: 7). Sveti prostor v Sapallangi torej oblikujejo plesalci oz. v njih (začasno) “živeči svetniki”. Ples, temeljni element andskih praznovanj, postaja vedno večja ovira različnim (predvsem religioznim) institucijam, saj odstrani potrebo po posredniku (npr. duhovnik) med božanskim in občestvom. Prisotnost božanskega plesalci med plesom občutijo v lastnem telesu. Abstraktna in nematerialna povezava (molitev) se torej uteleša skozi ples (Eade&Sallnow 1991: 7; 2012: 287).

Hkrati na konstrukcijo svetega prostora v Sapallangi vplivajo tudi sekularni ekonomsko-politični vzroki, ki skozi “konstrukcijo oz. določitev prostora za svetega hierarhično klasificirajo območje – določajo mu nov status” (Eade&Sallnow 1991: 7). Sapallanga je namreč romarski kraj postala šele leta 1965 s posredovanjem njegovih

³⁰ Romanje oz. procesija podobe Mamache Cocharcas poteka en teden pred praznovanjem (1. septembra). Začne se zgodaj zjutraj ob 6.00 v katedrali v Huancayu, kjer svetniško podobo blagoslovijo. Nato se romarji ob petju pesmi, z vmesnimi postanki v različnih mestnih četrtih, odpravijo do 8 km oddaljene Sapallange. Romanja se vsako leto udeleži več tisoč ljudi; prvič (leta 1965) naj bi bilo organizirano v želji, da blagoslov Device prejmejo tudi druge mestne četrti in okoliši (Vasquez Castro 2000). Skozi obred romanja se povezuje in utrjuje skupnost verujočih (Turner&Turner 1978: 1–10) pobožnežev Mamache Cocharcas.

³¹ Bratina 2008: 78.

prebivalcev, ki so po mojem mnenju želeli redefinirati položaj kraja v regiji v obdobju, ko se je njen vpliv z rastjo in večanjem prestolnice Huancayo pričel manjšati.

Vloga folklornih plesov med praznovanjem

140

Ples in petje (*taqui-tusuy*) sta bila (ob obrednem popivanju) najpomembnejša elementa tahuantinsujskih praznovanj. V začetku kolonizacije in evangelizacije (natančneje v 16. stoletju) sta se preoblikovala: petje se je izgubilo, plesi (*danzas*) pa so se ohranili do 17. stoletja, ko je ples začel izgublјati pomen z uveljavljanjem bogate baročne ikonografije v podobi svetnikov in svetnic. Ti so uspešno nadomeščali *huace*, s katerimi in za katere so domorodci plesali. Ikonografski referent andskega baroka je postal religiozni kip, ki je pogosto vseboval relikvije, ostanke *huac* in na drugačen način (plaščki, kronice, torbice) predstavljal obilje in materialni presežek svetnikov (Gruzinski 2001: 160). Čeprav je bil jasen pokazatelj tujih elementov in reprezentacij andskega antropomorfizma (Tassi 2012: 296), so “novi poudarki na elementih božanskega ustvarili množico njegovih kopij” (Gruzinski 2001: 159). Kipci svetnikov in svetnic so nastajali pod rokami domačih umetnikov (npr. Devica Kočarkanska, Devica iz Copacabane³²). V interpretaciji domačinov so postali telo, preko katerega so se manifestirali svetniki. Pomen plesa je zopet zrastle v obdobju renesanse, ko so novi ikonografski elementi postali kostumi in maske, ki so sicer ohranili baročno estetiko in senzibilnost (Tassi 2012: 297). Ples ni bil več “način upora proti avtoriteti”, temveč je postal “način čaščenja svetega” skozi pobožnost podobi (kipcu svetnika: prostoru, kjer se je svetnik/ca utelesil).

Občutenje svetosti katoliških podob se je povežalo tudi z inkovskimi svetimi prostori oz. sveto energijo, ki se je reprezentirala v obliki *huac*. Eden izmed najzgodnejših primerov tega je v prvem kečuanskem rokopisu *Huarochiri* in vsebuje legendo o *huaci Paria Caca* (Tassi 2012: 293). Ta naj bi svojim ljudem posodila vlečko, da v času praznovanja z njo plešejo in pokažejo svojo moč ter naredijo vtis pred sosedi. Pri prečkanju reke so vlečko izgubili in huaco prosili za dvojnik, nekaj, kar bi jo predstavljajo. Obljubila jim je, da jim bo na dan praznovanja poslala znamenje. Pred praznovanjem se je v vasi pojavila puma, kar so ljudje razumeli kot znamenje. Njen kožuh so kot dvojnik *huace* nosili na praznovanju. (Tassi 2012: 293) Na nek način je sveta podoba *huaca* izgubila prostorsko nepremičnost, stabilnost in postala *nekaj* ljudem na posodo. Vanjo so se lahko ogrnili (koža – vlečka) in jo predstavljali; s tem so si pridobili njeno moč in lepoto (Tassi 2012: 293; Mauss 1996: 73–75). Reifikacija svetega se je torej zgodila ravno med plesom, ko je plesalec pridobil moč svetega – nadel si je masko in oblekel kostum – postal nekdo drug, ni bil več on sam. Podobno lahko opazimo tudi pri današnjih folklornih plesih v Sapallangi, kjer maske plesalcev in atributi plesnih vlog postanejo “živa entiteta” – spremenijo tiste, ki jih nosijo (npr. *Chutos* – pomočniki pri plesu Chonguinada nosijo maske in govorijo z visokim glasom.

³² Šp. “Virgen de Copacabana” je ena izmed najzgodnejših podob Device Marije na območju kolonialnega Perua. Izdelal jo je domačin *Titu Cusi Yupanqui* okoli leta 1588. Predstavlja Devico Marijo, ki se mu je prikazala v sanjah. Romarsko svetišče, ki stoji v Copacabani, malem bolivijskem mestu ob jezeru Titikaka, je danes eden izmed večjih bolivijskih romarskih krajev. Ta podoba je tudi originalna predloga vsem kopijam Virgen de Cocharcas (Canturín 2000).

Tudi kadar ne plešejo, jih ima maska še zmeraj v posesti – govorijo z visokim glasom). Maske, kostumi in okrasje (dvojniki *huac*) so torej v obrednih plesih postali pomembni ritualni objekti (MacCormack, po Tassi 2012: 294) in vzpostavljajo direkten fizični stik z božanskim (Tassi 2012: 294). Šele kadar je “telo postalo način, skozi katerega božansko govori” (Castro-Klarén, po Tassi 2012: 294), je bil proces posoje telesa za osebo tudi način upora proti (kolonialni) avtoriteti. V kolonialni zgodovini Peruja je bil ples namreč edina ritualna praksa, ki je domorodcem omogočila stik z božanstvi, “ki so se spustila z gora in svetišč” (Gisbert, po Tassi 2012: 294) – nekdanje idole so španski “ikonoklasti” po hitrem postopku uničili.

Ritualni plesi so se (v obliki folklornih plesov) dokončno obudili šele s pojavom zavetniških praznovanj, ko se je tahuantinsusko izročilo pomešano z zgodovinskim spominom prebivalcev začelo kontinuirano prikazovati in interpretirati. Današnji *danzas folklóricas* še zmeraj vsebujejo nekaj pomembnih elementov tahuantinsuskega *taqui-tusuya*. Eden od njih je skupinskost: plesi zmeraj potekajo v skupini posameznikov, ki skupaj tvorijo neločljivo celoto, ki je odvisna od vseh svojih delov (Tassi 2012; Vasquez Castro 2000: 165–166). Drugi je enakomeren ritem v nogah, pri čemer je trup večinoma stabilen ali pa se nadzorovano giblje. Tretji je glasba, ki je ob prihodu Špancev nadomestila petje. Vsebina plesov izpričuje zamolčane in/ali skoraj pozabljene zgodbe domačinov, njihovega življenja (in trpljenja) pod španskimi kolonizatorji (Vasquez Castro 2000: 165–171). Kontinuiteta pripovedi in verovanj se s folklornimi plesi skozi čas ohranja, redefinira in kontinuirano prenaša na naslednje rodove. Tako lahko govorimo o oživljanju (rekonstrukciji) folklore oz. o performativnem načinu reprezentiranja zgodovinskega spomina (Mencej 2011).



Folklorni ples Chonguinada s plesalcem Chonguinom, plesalko Chonguino in pomočnikom Chutom. Sapallanga, Peru, september 2012. (foto: Miha Poredoš)

V kontekstu praznovanja Mamache Cocharcas imajo folklorni plesi temeljno vlogo. S koreografijo, bogatimi kostumi in spremljajočo glasbo so odličen način za pripovedovanje zgodb³³. Utrjujejo mitologijo o nastanku samega praznika – prisotni so v legendi o čudežni pojavitvi Device Kočarkanske. Njihova dejavnost ohranja kolektivni spomin o načinih praznovanja, s spremljanjem ritualnih dogodkov pa ustvarjajo vzorec “andskih praznovanj”, ki tujeu da občutek, da se v Peruju nič ne zgodi brez plesa. Ta je namreč nujen del kakršnega koli zasebnega, lokalnega, regionalnega ali nacionalnega praznovanja (Vasquez Castro 2000: 170).

142

Poleg performativne in narativne vloge plesi skrbijo za ohranjanje in obnavljanje identitete Sapallangincev. Ples za Mamacho Cocharcas vzpostavlja stik z božanskim, ki takšno čaščenje na drugačen način povrne; je torej eden od elementov za vzpostavljanje vzajemnosti med Devico in prebivalci vasi. Kostumi in maske morajo biti bogato in obilno okrašeni – poudarjanje materialnosti je pri zavetniških praznovanjih nujno, saj so “stvari mnogo pomembnejše kot simboli, spiritualnost in nematerialni stik z bogom” (Tassi 2012: 289). Domnevam, da je materialni presežek, ki ga takšna praznovanja ustvarjajo, konstitutivna vrednota Sapallangincev (Tassi 2012: 289). Presežno bogastvo in imetje, ki ga tekom leta ustvarijo, investirajo v praznovanje z željo, da bi se jim s posredovanjem Device Marije povrnilo prihodnje leto. Zapravljanje velike količine dobrin je spodbujano in spominja na staroselski ritual potlač³⁴, kjer so gostitelji v ceremonijah, ki so vključevale ples, pojedine in različne rituale, uničevali in zapravljali bogastvo (Mauss 1996: 63-94). Indijanski poglavarji plemen Kwakiutl, ki so se rituala udeležili, so v njem predstavljali in utelešali prednike in bogove, katerih plese so plesali in katerih duhovi so jih oblegali (Mauss 1996: 74). Tu najdemo zanimivo paralelo s praznovanjem Mamache Cocharcas v Sapallangi, kjer je totalna družbena menjava – darovanje božanskemu (ples) in prejetje povračila (blagoslov) – “duhovna” in mogoča le skozi folklorne (ritualne) plese, kjer stopimo v stik z božanskim. Ples v bogato okrašenih plesnih kostumih vzpostavlja fizični stik z bogom in Devico preko povečevanja materialnosti in poveličevanja njene prisotnosti (Tassi 2012: 289). Šele skozi materijo, človeške dejavnosti in telo je stik z božanskim dejansko možen (Tassi 2012: 289). Okularocentričnega pristopa pri vzpostavljanju stika v Sapallangi nisem opazil. Podobo Mamache Cocharcas je treba ne samo videti, temveč tudi občutiti (npr. prijeti, zmoliti pod njenim plaščkom).

³³ Pri praznovanju Device Kočarkanske leta 2012 sem aktivno spremljal naslednje plese: *Chonguinado* (prikaz poroke med Špancem in prebivalko *Hanan Huanca*), *Negrerio* (prikaz trpljenja črnih sužnjev – domačinov – pod kolonizatorji), *Carachaquis* (ples otrok zaobljubljenih staršev v čast Devici Kočarkanski, ki je vezan na legendo o njeni čudežni pojavitvi), *Collo* (predstavlja čistost in lepoto Device, povezan z inkovskim praznovanjem sonca – žrtvovanjem sončevih devic), *Apu Inco* (prikaz zgodovinske pripovedi španske konkviste v Perúju), *Tunantado* (prikaz bojnega plesa latinskoameriških vojakov, ki so po koncu vojne za neodvisnost Perúja ostali v dolini Mantaro), *Avelinos* (prikaz bojnega plesa Huanca gverilcev, ki so sodelovali v vojni za neodvisnost Perúja) in *Llamichos* (prikaz divjosti pastirjev lam). Podrobna razlaga koreografije, kostumov in mask v Vasquez Castro 2000; Canturín Cardenas 2000; Poredoš 2013: 73–77.

³⁴ Seveda praznovanje Device Kočarkanske ne temelji na principu potlača. Tu ga omenjam v zvezi z načini vzpostavljanja stika z božanskim, kjer plesalci (folklornih plesov v Sapallangi) na podoben način vstopajo v stik z božanskim, kot so to počeli poglavarji plemen Kwakiutl. Govorim o posoji telesa božanskemu oz. fizičnem stiku z božanskim, ki je mogoč skozi stvarno/materialno manifestacijo (ples v kostumu, dotikanje svetniške podobe) in je vezan na andske religiozne interpretacije antropomorfizma – fizičen stik je način, preko katerega pridemo v stik z božanskim.



Plesna skupina folklornega plesa Avelinos se po koncu plesa pred cerkvijo pokloni Devici Kočarkanski. Sapallanga, Perú, september 2012. (foto: Marija Oderlap)

Folklorni plesi v Sapallangi so skozi zgodovinske procese pridobili pomembno vlogo pri ohranjanju in obnavljanju skupnosti – potrjujejo individualne in kolektivne identitete (Krajnc 2004: 71). So način čaščenja lokalne svetnice, vaške zavetnice Mamache Cocharcas, za katerega je značilno, da je stopnja bližine, stika in izmenjave med pobožnežem in svetnico odvisna od plesa v podobi (kostumu) in plesa za podobo (Tassi 2012: 302). Bolj kot je kostum bogat in razkošen, bližje so plesalci svetnici. Razkošje in obilje pri plesu sta po mojem mnenju nujna, saj ju lahko “razumemo kot enega odločilnih elementov pri posredovanju, artikulaciji in izmenjavi med človeškim in božanskim svetom v Andih” (Allen, Bastien, Harris, Randal, po Tassi 2012: 303). To neortodokсно slavljenje in reprezentacija božanskega je stvaritev sinkretizma baročne senzibilnosti in andske utelešenosti (Tassi 2012: 302) in nam kaže na to, da se Sapallanginec lahko istoveti s skupnostjo kot prebivalec in/ali vernik, kot izvajalec prazničnih zadolžitev pa aktivno sodeluje pri kolektivnem potrjevanju identitet (Krajnc 2004: 71).

Vloga Priostov³⁵ med praznovanjem

V preteklosti so za organizacijo praznovanja Device Kočarkanske v Sapallangi skrbeli *Varayoc* oz. župani (*alcaldes*) – občinski voditelji četrti (Canturin Cardenas 2000: 58) –, predstavniki civilno-politične oblasti Indijanske republike (šp. *Republica de los indios*), oblike krajevne indijanske oblasti, ki so jo vzpostavili španski kolonialisti (Terčelj 1999: 94). Kasneje so organizacijo praznovanja prevzeli predstavniki cerkvene oblasti imenovani predstojniki (*Priostes*). Ti so skrbeli za kipec Device Kočarkanske in hranili njene plaščke in zlato kronico (Terčelj 1999: 95).

144 Današnje praznovanje ni več vezano na cerkvene bratovščine (*mayordomije*), je pa ohranilo nekaj elementov religiozne hierarhične oblasti nekdanjih cerkvenih služb. Vrhovno vlogo pri praznovanju imata Veliki in Mali predstojnik, ki se zavežeta, da bosta ob pomoči skupnosti³⁶, večinoma pa z lastnimi sredstvi poskrbela za ekonomske stroške praznovanja: pogostitev folklornih (plesnih) skupin, najem glasbenih skupin, izvedbo ritualnih popivanj in drugih obredov. Ker je predstojništvo povezano z ogromnimi stroški, se vsako leto v decembru (tri mesece po koncu praznovanja) organizira *Taquiachi(cuy)* – “sprejemno ceremonijo” –, na kateri novo izvoljeni predstojniki³⁷ skupaj z nekdanjimi predstojniki premislijo o novih kandidatih za predstojnike v naslednjem letu (Canturin Cardenas 2000: 94). Hkrati se v ceremoniji “plesni mojstri” oz. vodje plesnih skupin (*caporales*) zavežejo, da bodo pri praznovanju zagotovo sodelovali (Vasquez Castro 2000: 153–155). V ceremoniji so prisotni tudi varuhi³⁸ (*mayordomí*) različnih četrti oz. bratovščin, ki pri praznovanju sodelujejo s svojimi plesnimi skupinami. Varuhi imajo pri praznovanju podobno vlogo kot predstojniki. Medtem ko prvi poskrbijo za stroške celotnega praznovanja, drugi plačajo stroške kostumov plesnih skupin, ki prav tako dosegajo vrtoglave vsote.³⁹

³⁵ “Prioste”, v nadaljevanju uporabljam izraz “predstojnik” (Terčelj 1999: 95), je v Sapallangi izraz za sponzorja oz. pokrovitelja praznovanja. Drugače izraz izvira iz besede “prior”, ki izhaja iz srednjeveškega evropskega meniškega izrazoslovja in pomeni osebo, ki ima vrhovno meniško avtoriteto (Canturin Cardenas 2000: 58). Izraz je bil v 16. st. implementiran v bratovščine širšega mezoameriškega in andskega področja. Prioste je v bratovščini njen vrhovni predstojnik in sodeluje v skupinski zavezi pokritja stroškov praznovanja. V Sapallangi sta predstojnika dva: Prioste Mayor (Veliki predstojnik) in Prioste Menor (Mali predstojnik). Za uspešno izvedbo praznovanja jamčita s svojim celotnim imetjem, družbenim položajem in statusom. V preteklosti (do 90. let 20. stoletja) so bile “predstojnice” v Sapallangi samo ženske, z vsakoletnim naraščanjem stroškov izvedbe praznovanja pa je skupnost začela vključevati vse ostale ekonomsko sposobne člane.

³⁶ Skupnost pri praznovanju sodeluje s (prostovoljnimi) darovi v obliki pridelkov, hrane, pijače, raket za ognjemet ali osebne pomoči kot služabniki (*álfereces*), ki skrbijo za pripravo jedi za pojedine in popivanja na domovih predstojnikov.

³⁷ Obred predaje “poslov” oz. obveznosti (*cargos*) novim predstojnikom poteka 9. dan praznovanja (*Gran Alapacuy*), ko med plesom in izkazovanjem časti obvezo izvedbe naslednjega praznovanja prevzmeta nova predstojnika.

³⁸ Izraz prav tako prevajam po doktorski nalogi Marije Terčelj (1999: 95).

³⁹ Žensko krilo, vezeno z barvnimi, srebrnimi in zlatimi nitmi, stane od 1000 do 3000 solov, kar je približno 300 do 1000 evrov (povzeto iz intervjuja: Blanca, C. T. 2012).



Veliki (Prioste Mayor) in mali (Prioste Menor) predstojnik praznovanja s svojima ženama. Sapallanga, Perú, september 2012. (foto: Miha Poredoš)

Vloga predstojnikov v Sapallangi ima poleg ekonomskih tudi druge učinke. Izbor vaščana – člana vaše skupnosti – za predstojnika pomeni zanj in za njegovo družino veliko čast, ki pa jo mora opravičiti s svojimi dejanji. Pri teh je nujno izkazovanje obilja in bogastva, s čimer je stik z božanskim sploh možen. Ker je stopnja stika z božanskim večja ob bolj (skoraj skrajno) poudarjenem razkazovanju bogastva, pri tem sodelujeta dva predstojnika: Veliki in Mali. Prvi se zaveže za kritje stroškov glavnega dne praznovanja 8. septembra (*Hatun Punchao*), drugi pa za drugi dan praznovanja 9. septembra (*Gran Alapacuy*). Kljub temu tudi med ostalimi dnevi praznovanja skrbita za udobje, obroke in pijačo plesnih in glasbenih skupin. V tem času se med njima vzpostavi navidezna tekmovalnost, ki je prisotna ves čas praznovanja. Vključuje izvedbo različnih obrednih dogodkov⁴⁰, ki skušajo biti bogatejše in obilnejše pripravljene kot tekmečevi. Na koncu ni zmagovalca, ker ne gre za tekmovanje, potrebno pa je zadovoljiti potrebe vseh gostov in obiskovalcev; pri čemer je dobro, da vsak predstojnik porabi več dobrin kot njegov tekmeč. Poudarjeno razdajanje akumuliranih dobrin je namenjeno njihovi čim širši distribuciji v skupnost, izravnavanju neenakosti med prebivalci in ohranjanju ter obnavljanju družbenega reda. Vaščani pričakujejo, da bo v prihodnosti vlogo predstojnika prevzel drug vaščan in da se bo cikel vzajemnosti (med posamezniki in skupnostjo) nadaljeval. Poleg dobrobiti skupnosti predstojništvo koristi tudi nosilcema naziva, saj se jima med opravljanjem nalog višata ugled in družbeni status: uspešnejša kot sta pri tem, pomembnejši položaj v skupnosti dosežeta.

⁴⁰ Eden izmed njih je tekmovanje v zapravljanju bogastva med Priostoma in je najbolj vidno v ritualnem dogodku *Quema de los castillones* (zažig ognjemetov) na predvečer praznika (*Vispera*), ko pred cerkvijo prižigajo bambusne ognjemetne. Vsak od Priostov si prizadeva, da bi ta večer prižgal več ognjemetov kot njegov tekmeč. Med zažiganjem vsak od njiju z družino in prijatelji pleše okrog svojega ognjemeta in se simbolično posmehuje drugemu.



Obredno popivanje in ples med zažigom ognjemetov na predvečer praznika. Sapallanga, Perú, september 2012. (foto: Miha Poredoš)

Ker so dobrine in bogastvo, ki se med praznovanjem redistribuirajo, odvisni (predvsem) od posredništva božanskih sil, vstopa v proces vzajemnosti Devica Kočarkanska. Ta vzpostavlja razmerje vzajemne skladnosti (Krajnc 2004: 91), ko z blagoslovom *nekomu* (predstojniku, varuhu plesne skupine) omogoči akumulacijo dobrin in bogastva. Blagoslovljeni je dolžen prevzeti zadolžitve, ki mu jih prinaša osebni uspeh, in se tako zahvaliti blagoslovu. Po drugi strani je izpolnitev vzajemnosti pogoj za rodovitnost in ohranjanje življenjskega ciklusa. Pri praznovanju je veliko obredij še vedno povezanih s predkolonialnimi obredji plodnosti: *Pachamama* vmeščeno v Devici Kočarkanski, ki sprejme davke za nadaljnjo rodovitnost v obliki komunitativno izkazanega bogastva (pojedine, popivanja, plesi) ali v obliki osebnih darov (romanje, plesanje, molitev, služenje) (Krajnc 2004: 90–93). Ti so lahko seveda tudi zahvala za ugodno rešene prošnje in zaobljube. Brez obilnega in bogatega darovanja bi se izgubila moč za obnavljanje obilja (Tassi 2012: 304) in porušil bi se lokalni hierarhični red (Krajnc 2004: 91). Predstojniki so tako v svoji vlogi podvrženi trojnemu družbenemu pritisku: zahvali za blagoslov, ki je omogočila akumulacijo bogastva, počastitvi rodovitnosti in zadostitvi pričakovanj sovaščanov. Vse troje se enkrat letno realizira v bogatem in obilnem praznovanju, ki postavlja ločnico med koncem enega in začetkom novega poljedelskega cikla.

Mamica (*Mamacha*) Kočarkas ohranja in obnavlja identitete ne samo zdajšnjih, temveč tudi nekdanjih prebivalcev vasi (migrantov iz Lime in drugih mest), udeležencev praznovanja iz drugih četrti (plesalcev in glasbenikov) ter romarjev in drugih obiskovalcev, ki na praznovanje pridejo iz vseh koncev Perúja (predvsem iz Lime). Tako kot domačini tudi ti pričakujejo blagoslov svoje zaščitnice in vzajemno vzpostavljajo njen pomen.

Sklep

Ekonomska izmenjava – poudarjeno razdeljevanje dobrin – je ključna za doseganje vzajemnosti med Devico in prebivalci vasi pri vsakoletnem praznovanju v Sapallangi. Ustvarja, ohranja in potrjuje identiteto posameznika v/in skupnosti, akumulira presežno bogastvo in vzpostavlja socialni red in povezanost. Kozmološka reprodukcija (konec enega in začetek drugega časovnega obdobja) je namreč mogoča le ob obilnem in razkošnem praznovanju, ki privlači tako božansko kot človeško (Tassi 2012: 306). Praznovanje Device Kočarkanske z “razkazovanjem materialnega bogastva in zanikanjem odsotnosti bližine božanskega razbija sekularizacijske in dematerializacijske težnje trenutnega političnega režima, da bi preziranim etničnim skupinam omejil dostop do religiozne moči” (Tassi 2012: 306). Problem pa je v vlogi vedno močnejših zunanjih interesov, ki počasi spreminjajo praznovanje v “festival folklornih plesov in obrednih popivanj.” Multinacionalke s svojimi (predvsem alkoholnimi) izdelki pritiskajo na organizatorje, lokalni politični vodje, občina in župan izkoriščajo dobiček od prodaje, predstojniki svetniških podob pa klonijo pod družbenimi pritiski vseh naštetih. V luči vse večje globalizacije in modernizacije je le še vprašanje časa, kdaj se bo praznovanje popolnoma preoblikovalo, v kolikor že ni. Nadaljnje kontinuirano terensko delo na tem območju je nujno, če že ne zaradi osveščanja o pomenu kulturno-religiozne dediščine zaščitniških praznovanj, pa vsaj kot pričevanje o posledicah hitrega spreminjanja regije v “sodobni zahodni svet” – po poteh pozabljene zgodovine.

147

LITERATURA IN VIRI

BRATINA, Polona

2008 *Od Velike Boginje Matere do Device Marije: Kontinuiteta ter transformacija ritualov plodnosti in svetih krajev: diplomsko delo*. Koper: Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Oddelek za kulturne študije in antropologijo.

BOYER, Marie-France

2000 *The cult of the Virgin: offerings, ornaments and festivals*. London: Thames & Hudson.

CÁNEPA KOCH, Gisella, (ur.)

2008 *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Peru*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CANTURIN CARDENAS, Leoncio

2000 *Historia, leyenda y folklore de la „Virgen de Cocharcas“ Sapallanga: IV Centenario de la Virgen en Sapallanga*. Huancayo: Perú.

CARROL, Michael P.

1992 *The cult of the Virgin Mary: psychological origins*. Princeton: Princeton University Press.

COLEMAN, Simon

2001 Pilgrimage: Bringing structure back: A response to Hildi Mitchell. *Anthropology Today* 17(4): 23.

COLEMAN, Simon

2002 Do you believe in Pilgrimage? *Anthropological theory* 2, št. 33, str. 355–368.

CULTURA

2013 La cultura Huanca o Wanka. <<http://www.dehuancayo.com/cultura-huanca.html>> [11. 6. 2013].

EADE, John; SALLNOW, Michael J.

1991 *Contesting the sacred: the anthropology of christian pilgrimage*. London; New York: Routledge.

- ELIADE, Mircea
1992 *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
- ESPINOZA GALARZA, Max
1973 *Toponomia quechua de Perú*. Talleres Cosesa: Lima.
- FIRTH, Raymond, (ur.)
1996 *Religion: a humanist interpretation*. London, New York: Routledge.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Francisco
2009 *the first new chronicle and good government: on the history of the World and the Incas up to 1615*. Austin: University of Texas Press.
- GREGORAČ, Andrej
2005 Romanje in identitetni procesi. V: *Etnolog* 15(66), str. 205–227.
- GRUZINSKI, Serge
2001 *Images at War: Mexico from Columbus to Blade runner (1492–2019)*. Durham, London: Duke University Press.
- HAJNŠEK, Odilo
1971 *Marijine božje poti*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- HAMINGTON, Maurice
1995 *Hail Mary?: The struggle for ultimate womanhood in catholicism*. New York, London: Routledge.
- HISTORIA
2013 Breve reseña Historica. <<http://goo.gl/UFBGq>> [11. 6. 2013].
- JUŽNIČ, Stane
1993 *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- KATEKIZEM
1993 *Katekizem katoliške cerkve*. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- KRAJNC, Danijela
2004 *Praznovanje Virgen del Carmen na področju Cusca: magistrsko delo*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- KRAVANJA, Boštjan
2007 *Sveti svet: topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- KURET, Niko
1997 *Marijo nosijo: Marijino popotovanje ali adventna devetdnevica*. Ljubljana: Družina.
- LAS CASAS, Bartolomé de
1993 *Uničevanje Indijancev in evangelizacija*. Celje: Mohorjeva družba.
- MAUSS, Marcel
1996 *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC.
- MENDOZA-WALKER, Zoila
1994 Contesting identities through dance: mestizo performance in the Southern Andes of Perú. *Repercussions: Critical Alternative Viewpoints Music Scholarship* 3, št. 2, str. 50–80.
- NUUESTRA
2013 Nuestra señora de Cocharcas. V: Wikipedia, la enciclopedia libre <http://es.wikipedia.org/wiki/Nuestra_Señora_de_Cocharcas> [12. 6. 2013].
- O'CONNOR, Mary I.
1997 The pilgrimage to Magdalena. V: *Anthropology of religion: a handbook*. London, Prager: Westport.
- OVSEC, Damjan
1994 *Velika knjiga o praznikih. Praznovanja na slovenskem in po svetu*. Domus: Ljubljana.
- POREDOŠ, Miha
2013 *Praznovanje Virgen de Cocharcas v Sapallangi: darovanje, vzajemnost in konstrukcija identitet pri praznovanju vaškega zaščitnika: diplomsko delo*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

RESEÑA

2013 Reseña histórica del distrito de Sapallanga.<[http://www.munisapallanga.gob. pe/gallery.html](http://www.munisapallanga.gob.pe/gallery.html)> [11. 6. 2013].

ROMERO, Raul, (ur.)

1993 *Musica, danzas y mascararas en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Catolica del Perú.

SAHLINS, Marshall

1999 *Ekonomika kamene dobe*. Ljubljana: Založba /*cf.

STEWART, Charles; SHAW, Rosalind, (ur.)

1994 *Syncretism / Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London; New York: Routledge.

SVETO

2003 *Sveto pismo Stare in Nove Zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

TASSI, Nico

2012 'Dancing the image': materiality and spirituality in Andean religious 'images'. *Journal of the Royal Anthropological Society* 18(2): 285-310.

149

TERČELJ, Marija M.

1999 *Sokejska kozmologija kot interpretacijski model in kot predmet etnološke (antropološke) razlage: doktorsko delo*. Tuxtla Gutiérrez, Ljubljana: Filozofska fakulteta. Univerza v Ljubljani.

TITU CUSI YUPANQUI, Inca

1992 *Instrucciones a don Lope Garcíca de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

TURNER, Edith; TURNER, Victor

1978 *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press.

TURNER, Victor

1977 Variations on a theme of liminality. V: *Secular ritual*. Assen: Van Gorcum. Str. 36-52.

2008 *The ritual process: structure and anti-structure*. New Brunswick, London: Aldine Transaction.

VASQUEZ CASTRO, Aquilino

1992 *Hanan Huanca: historia de Huanca Alta y de los pueblos del valle del Mantaro : desde sus orígenes hasta la república*. Chupaca, Lima: Perú.

2000 *Kayanchiclami! Existimos todavía! 508 años de resistencia andina y defensa de nuestra identidad: Festividades, Ritos y Danzas de los pueblos del Valle de Hatun Mayu*. Chupaca: Perú.

VEGA, Inca Garcilaso de la

2009 *Kraljevi zapiski o Inkih*. Ljubljana: Sanje.

VINČEC, Milan

2011 *Marijine božje poti na Slovenskem*. Koper: Arsvideo.

ZGODOVINA

1992 *Zgodovina Krščanstva*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

Grandiosa Fiesta Patronal en Homenaje a la Santísima Virgen de Cocharcas. Sapallanga; Huancayo, 2012. (Program praznovanja).

Tradicional Fiesta Patronal en Homenaje a la Santísima Virgen de Cocharcas. Sapallanga; Huancayo, 2012. (Program praznovanja).

Mirjana Mencej: Zapiski s predavanj – Folkloristika, 2. letnik (1. 10. 2010-5. 1. 2011). Ljubljana. (Neobjavljeno gradivo).

Miha Poredoš: Terenski dnevnik – Fiesta de Virgen de Cocharcas (28. 8. 2012-14. 9. 2012). Sapallanga. Huancayo. Ljubljana. (Neobjavljeno gradivo).

Cristina, R. F.

5. 9. 2012, osebna korespondenca.

Roman, R. F.

15. 8.-15. 9. 2012, osebna korespondenca.

Blanca, C. T.

4. 9. 2012, osebna korespondenca.

BESEDA O AVTORJU

Miha Poredoš, univ. dipl. etnolog in kulturni antropolog, se ukvarja z angažirano in vizualno antropologijo ter religijskimi študijami. Njegovi etnografski filmi (*Izbrisani*, *Zlata polenta*, *Dežnikarica*, *Naj živi brezplačno izobraževanje!*) so bili predvajani na filmskih festivalih doma in v tujini.

ABOUT THE AUTHOR

Miha Poredoš, BSc in ethnology and cultural anthropology, researches engaged and visual anthropology and engages in religious studies. His ethnographic films (*Erased*, *Golden Polenta*, *The Umbrella-Maker*, *Long Live Free Education!*) have been shown at film festivals in Slovenia and abroad.

150 POVZETEK

Sapallanga, vas na obrobju Huancaya, prestolnice regije Junín v perujskih Andih, je ena izmed številnih v dolini Mantaro v Perúju, kjer med 15. avgustom in 8. septembrom praznujejo rojstvo ali vnebovzetje lokalne različice sv. Marije – Device Kočarkanske. Praznovanje se je iz regije Apurímac preko trgovskih poti preneslo na to območje. Substituiralo in amalgamiralo je predkolonialno spomladansko praznovanje boginje plodnosti *Coya Raymi*, namenjeno praznovanju kulta Matere Zemlje, ki je potekalo ob koncu enega in začetku drugega poljedelskega ciklusa. Poteka v istem časovnem obdobju kot praznik Marijinega rojstva. Današnje praznovanje je zanimivo za raziskovanje soobstoja elementov predkolonialnih poljedelskih in kasnejših svetniških katoliških praznovanj, ki se manifestirajo v različnih ritualnih dogodkih in ceremonijah – najlažje se je posvetiti plesu, ker lahko do informacij dostopamo brez posvetitve v skupino izvajalcev oz. plesalcev. Z natančnim beleženjem in preučevanjem koreografij, vsebin, kostumov in motivacij za ples ugotovimo, da je za vzpostavitev stika z božanskim ključno poudarjeno razdeljevanje bogastva in obilja, ki se (poleg zadolžitve predstojnikov, ki hrano in pijačo razdeljujejo med občestvo) manifestira predvsem skozi ples v bogato okrašenih kostumih. Tako dosežena uspešna reprezentacija obilnosti vzpostavi razmerje vzajemne skladnosti med člani skupnosti in Device Kočarkanske: ta udeležencem podeli svoj blagoslov v obliki izpolnitve prošenj in zaobljub, novega cikla akumulacije dobrin in bogastva. Uspešno sodelovanje pri praznovanju: predstojništvo, plesanje folklornih plesov in druge zadolžitve ne služijo le ciklusnemu obnavljanju kozmološkega reda skupnosti, temveč z ustvarjanjem in potrjevanjem (individualnih in kolektivnih) identitet povezujejo posameznike in/v skupnost, ter potrjujejo njihove družbene statuse in etnično identiteto. Nepretrgano vsakoletno praznovanje ohranja in obnavlja kolektivni spomin, ki se kontinuirano prenaša iz generacije v generacijo. Pri praznovanju je problematična vloga vedno močnejših zunanjih interesov, ki počasi spreminjajo zavetniško praznovanje v festival folklornih plesov in obrednih popivanj. Multinacionalke s svojimi (predvsem alkoholnimi) izdelki pritiskajo na organizatorje, lokalni politični vodje, občina in župan izkoriščajo dobiček, predstojniki svetniških podob klonijo pod družbenimi pritiski. V luči vse večje globalizacije in modernizacije je le še vprašanje časa, kdaj bo praznovanje razvodenelo, v kolikor že ni. Nadaljnje kontinuirano terensko delo na tem območju je nujno, če že ne zaradi osveščanja o pomenu kulturno-religiozne dediščine zaščitniških praznovanj, pa vsaj kot pričevanje o posledicah hitrega spreminjanja regije v “sodobni zahodni svet” – po poteh skoraj pozabljene zgodovine.

SUMMARY

Sapallanga, located on the outskirts of *Huancayo*, the capital of the Junín Region in the Peruvian Andes, is one of many villages in the Mantaro Valley which celebrate the birth or the assumption of the local version of the Virgin Mary – the Virgin of Cocharcas - between

August 15 and September 8. The feast spread from the Apurímac Region to this area by way of trade routes. It replaced and amalgamated the pre-colonial spring festival of the fertility goddess *Coya Raymi*, dedicated to celebrating the cult of Mother Earth, which took place at the end of one agricultural cycle and the beginning of the next. It is celebrated in the same period as the feast of the birth of the Virgin Mary. The present feast is of interest to the research into the coexistence of elements of pre-colonial agricultural festivals and the later holidays of Catholic saints, which manifest themselves in different ritual events and ceremonies; the easiest approach is to focus on the dances where information can be obtained without initiation into a group of performers – dancers. Accurate recording and study of the choreographies, contents, and motivations for dancing help us to establish that to make contact with the divine a conspicuous distribution of wealth and affluence is of key significance, and it is manifested (besides the tasks of the officials, who hand out food and beverages to the audience) especially through dances in richly decorated costumes. The thus successfully achieved representation of affluence establishes a relationship of reciprocity and harmony between the members of the community and the Virgin of Cocharcas: the Virgin blesses the participants in the form of fulfilling their pleas and vows in the new cycle of accumulating goods and wealth. Successful collaboration in the feast – as festival officials, dancers in the folklore groups, and in other tasks – do not serve only the cyclical renewal of the community’s cosmological order, but also to create and confirm (individual and collective) identities that connect the individuals and bond them in the community, confirming their social status and ethnic identity. Continuous annual festivals preserve and renew the collective memory which is passed on from generation to generation. A questionable role in the festivals is played by the ever increasing outside interests which gradually change the celebration of a patron saint into a festival of folklore dances and ritual excessive drinking. Multinationals and their (mostly alcoholic) products exert pressures on the organisers; the local political leaders, municipality and mayor benefit from the profits; and the festival officials responsible for the saint’s statue succumb to the social pressures. In the light of the increasing globalisation and modernisation it is only a matter of time when the celebration will be completely diluted, if it has not been yet. Further continued fieldwork in the area is necessary, if not to make people aware of the importance of their cultural and religious heritage of celebrating patron saints, then at least to preserve it as a testimony to the consequences of the rapid transformation of the region into a “modern Western world” by way of a nearly forgotten history.

PRAZNOVANJE RAZNOLIKOSTI IN ENOTNOSTI NA REUNIONU

Prisotnost dveh diskurzov

Petra Žišt

153

IZVLEČEK

Družbeni prostor Reuniona, otoka v Indijskem oceanu, ki je danes francoski departma in regija, se je oblikoval ob številnih migracijskih valovih iz Afrike, Azije in Evrope, ki so v družbeno-zgodovinskem kontekstu francoskega kolonializma združevali ljudi različnih kulturnih in družbenih okolij. Vsaka skupina je na svojevrsten način glede na svoj izvor, status in pozicijo v družbi, v funkciji obdobja in družbeno-ekonomskega konteksta po svojem prihodu prispevala k oblikovanju reunionske družbe. Vsi ti pojavi interakcij med različnimi skupinami, akulturacije, sposojanj, prilagajanj in zavračanj so v okviru kolonialne družbe porodili kreolsko družbo. Danes smo priča dvema različnima identitetnima diskurzoma: prvi se opira na zgodovino in različne izvore prebivalstva ter temelji na kulturni pluralnosti ali multikulturalizmu, drugi pa je diskurz o kreolskosti, ki služi združevalno v odnosu do vseh Nereuniončanov, in velja kot sinonim za reunionsko. Ta namreč skuša posplošiti identitetno vprašanje na otoku na celotno prebivalstvo. Kaže se v opredeljevanju "kreolskega" jezika, glasbe, hrane ipd., pa tudi v uvedbi novih praznikov, ustanavljanju muzejev in programih kulturne politike. Ob teh dveh diskurzih ali identitetnih pozicijah je običajno prisoten še star kolonialni diskurz, ki prek asimilacijskih modelov potiska v ospredje francoskost.

Ključne besede: Reunion, kreolizacija, multikulturalnost, kolonializem, konstrukcija identitete

ABSTRACT

The social space of Reunion, an island in the Indian Ocean that is today a French department and region, formed in the course of many migration waves from Africa, Asia, and Europe; in the social and historical context of French colonialism they brought together people from very different cultural and social environments. Every group contributed to the formation of Reunion society in its own specific way, based on its origin, status, and position in society and in function of the individual period and socio-economic context. All these phenomena of interaction between different groups, acculturation, borrowing, adaptation, and rejection gave birth to a Creole society within the colonial society. Today we witness two different identity discourses: the first draws on the history and different origins of the population and is based on cultural plurality or multiculturalism, while the second is the discourse on the Creole identity, which serves to unite people in relation to all non-Reunionians, and is considered a synonym for Reunionian. This discourse indeed tries to generalise the identity issue on the island across the entire population. It shows

in the definitions of the “Creole” language, music, food, etc., but also in the introduction of new holidays, the foundation of museums, and cultural policy programmes. Alongside these two discourses or identity positions, the old colonial discourse also survives and through assimilation models pushes the French identity to the foreground.

Keywords: Reunion, Creolisation, multiculturalism, colonialism, identity construction

Uvod

154

Reunion, francoski departma in regijo v Indijskem oceanu, danes predstavljajo ljudje, katerih predniki so na otok prišli iz različnih delov sveta (Evrope, Afrike, Indije, Kitajske, Madagaskarja, Komorov) in s sabo prinesli določene specifičnosti. Nekatere so popolnoma izginile, druge so se z generacijami ohranile, večina pa se jih je v kontekstu multikulturne družbe pod različnimi vplivi preoblikovala in danes tvori substrat za reunionsko kreolsko družbo.

Vse od sedemdesetih dalje smo tako v lokalnem kot v akademskem diskurzu priča odpiranju identitetnih vprašanj, vračanju k izvorom, vnovičnemu odkrivanju, ponovnemu izumljanju tradicij, ki iščejo odgovore na vprašanja, kdo so Reuniončani danes. Da bi razumeli, kdo so Reuniončani danes, se moramo vrniti v preteklost, vse do 17. stoletja, ko se je začela poselitev otoka v kolonialnem kontekstu sužnjelastniške družbe, zato bom najprej naredila kratek zgodovinski pregled poseljevanja tega otoka. V nadaljevanju bom obravnavala, kako se vzpostavljata kreolskost in pluralnost, ter prisotne diskurze, ki ju obravnavajo. Na Reunionu se “dediščinjenje” (*patrimonialisation*) (Ghasarian 1999) kaže v dveh diskurzih: diskurzu, ki obravnava specifičnost reunionske družbe kot celote s svojo lastno zgodovino v odnosu do drugih, in diskurzu o notranjih specifičnostih njene populacije. Ta dva diskurza sta rezultat različnega razumevanja zgodovine: prvi upošteva reunionski družbeni in kulturni prostor in njegovo populacijo kot homogeno celoto, drugi v ospredje postavlja posamezne skupine v odnosu do njihove izvorne domovine. Dva tipa zgodovinskih formulacij sta hkrati dopolnjujoča se in konkurenčna (Ghasarian 1999: 368). V nadaljevanju se ukvarjam z notranjo raznolikostjo reunionske družbe. Obravnavala bom odražanje kulturne pluralnosti in kulturne specifičnosti posameznih kategorij na otoku ob hkratnem diskurzu kreolskosti. Diskurz kreolskosti se pojavlja v zadnjih desetletjih in homogenizira Reuniončane v odnosu do vseh Nereuniončanov. Zanima me, kako je uspešen v odnosu do metropolitanske Francije, ki se do otoka vede zaščitniško, s težnjami po njegovi asimilaciji. Oba diskurza lahko razumemo tudi v luči večjega zavedanja, izpostavljanja in obravnavanja identitetnih vprašanj, katerih namen je na svojevrsten način tudi praznovanje človeške “složnosti v različnosti”, praznovanje ljudi torej.

Naredila bom pregled diskurzov, kako se kažeta v znanosti, oglaševanju in politiki, skozi praznovanja, muzeje, v narativu o jeziku, glasbi, hrani in drugod. Vprašanja vzpostavljanja identitete se lotevam s historičnim pregledom, pregledom znanstvene literature in etnografijo. Moje ugotovitve so rezultat trimesečnega bivanja in terenskega dela na Reunionu, kjer sem raziskovala z metodo opazovanja z udeležbo, s pogovori z Reuniončani, študenti, profesorji, umetniki, kulturnimi predstavniki, z

druženji s predstavniki vseh v nadaljevanju omenjenih etničnih skupin na otoku in iz metropole kakor tudi s študenti z Mavriciusa, Madagaskarja, iz Indije in drugimi.

Pregled zgodovine poselitve otoka

Reunion, ki je 10.000 kilometrov oddaljen od celinske Francije, leži v Indijskem oceanu vzhodno od Madagaskarja in jugozahodno od najbližjega otoka Mavriciusa. Zavzema 2512 kvadratnih kilometrov površine. Zgodovina tega izvorno neposeljenega otoka v Indijskem oceanu je povezana s kolonizacijo, zato moramo najprej spoznati zgodovino njegove poselitve, da bi razumeli dinamike kulturne heterogenosti, na kateri je vzpostavljena reunionska postkolonialna družba. Od leta 1946 dalje je francoski čezmorski departma in od leta 1982 regija. Več kot 800.000 prebivalcev predstavljajo ljudje, katerih predniki izhajajo iz različnih regij sveta (Evrope, Afrike, Indije, Kitajske, Madagaskarja, Komorov itd.), od koder so s sabo prinesli določene specifičnosti.

155



Mati z otrokom opazuje prihod več kot 150 plovil v pristanišče Saint Paul ob slovesnosti 350. obletnice poselitve otoka, 2013 (foto: Petra Žišt)

Pred prihodom prvih naseljencev, francoskih kolonistov, Afričanov in Malgašev v drugi polovici 17. stoletja, otok Reunion ni bil poseljen. Sužnje¹ in najete delavce iz Afrike, z Madagaskarja, s Komorov, iz Mozambika, z Zanzibarja (ki so jih v kreolščini

¹ Družbena kategorija sužnjev je bila tudi sama močno hierarhizirana: na vrhu lestvice najdemo indijske sužnje in kreole, ki so delali v gospodinjstvih, in na dnu sužnje iz Afrike in z Madagaskarja, ki so delali na poljih. Zato je med njimi tudi največ kandidatov za "marronage", pobeg.

imenovali *Kafs* (francosko *Cafres*²) in različnih predelov Indije so pripeljali, da bi služili na plantažah kave in kasneje sladkornega trsa. Po prepovedi suženjstva leta 1848 so koloni rekrutirali pogodbene delavce (*engagés*³) za nadaljnje delo na plantažah sladkornega trsa iz različnih predelov Indije in iz nižjih kast, predvsem iz Pondicherryja, Tamil Naduja, Andra Pradeša in Bengalije. Na Reunionu so jih imenovali *Malbars*, četudi niso vedno prihajali z obale Malbar oziroma današnje Kerale. Najeti delavci naj bi ostali za obdobje petih let, do izteka njihove "zavezujoče pogodbe" (fr. *contrat d'engagé*), a velika večina jih je na koncu ostala za zmeraj. To delovno silo so na otok množično pripeljali ob koncu 19. stoletja. Leta 1885 jih je bilo že 120.000. Kljub temu so osvobojeni sužnji in njihovi potomci ostajali številčno najpomembnejša skupina. Kafi, ki so prišli v prvem priseljenjskem valu, so se čutili tudi kot edini pravi "avtohtoni" prebivalci otoka, zato so še toliko težje sprejeli nove priseljence iz Indije. Kafe so presenetili hinduizem najetih delavcev z juga Indije in nekatere njihove navade. Medtem ko so Kafi morali svoje prepovedane kulte izvajati na skrivaj, so Indijci lahko svobodno izražali svojo religioznost v javnosti: s procesijami, prostimi dnevi ob religioznih praznikih in s postavljanjem hindujskih templjev. Čeprav so se tudi oni sprva morali izogibati prevelikemu izpostavljanju svoje drugačnosti (izvajanju hindujskih obredov), prisiljeni so bili hoditi v katoliško cerkev, nositi evropska oblačila in govoriti kreolsko. Takšna 'integracija' je bila del programa francoske politike, ki je nameravala "civilizirati" prebivalstvo (Ghasarian 1999: 367), a je dejansko vodila v kreolizacijo (več o tem glej Ghasarian 1999).

Druge skupine – muslimanski Indijci in Kitajci – so na Reunion emigrirale zaradi ekonomskih in družbenih razlogov od druge polovice 19. stoletja dalje. Indijci iz Gudžerata, ki so bili sunitski muslimani, so se naselili kot trgovci po letu 1880. Na Reunionu so jih poimenovali *Zarabes* – zaradi njihovega poznavanja arabščine iz Korana in splošnim povezovanjem islama z Arabci. Po neodvisnosti Komorov leta 1975 so se jim pridružili sunitski prebivalci tega otočja v Mozambiškem prelivu. V zadnjem času smo priča novim migracijam s Komorov, z Madagaskarja in iz metropole⁴.

Družbeni prostor Reuniona se je torej oblikoval ob številnih migracijskih valovih, ki so v družbeno-zgodovinskem kontekstu francoskega kolonializma

² Izraz *Cafre* (*Kaf*) izhaja iz arabske besede "kéfir" (nezvest) in se nanaša na etnične skupine z juga vzhodne Afrike, med katerimi so kupovali sužnje. Na Reunionu so z njim poimenovali predvsem sužnje, ki so prišli z vzhodne afriške obale. Čeprav je postal splošni izraz za poimenovanje temnopoltih Reuniončanov (*Cafres*, *Cafrines*), pa se ne uporablja za poimenovanje prav tako temnopoltih dravidskih Indijcev, ki jim pravijo *Malbars*. Izraz *Cafre* (*Kaf*) je v zvezi s suženjstvom imel vedno negativno konotacijo. Danes raba te besede še vedno lahko šteje kot žalitev, a zadnjih nekaj let ima Kaf zahvaljujoč identitetnim gibanjem v sedemdesetih letih 20. stoletja vedno bolj pozitivno konotacijo. *Kafrine* ali "*mon p'titkafr*" sta ljubeča izraza, ki se uporabljata med zaljubljenici (Tibère 2009: 25; Dumas 2008: 37, 38, Bessière 2001: 97–111).

³ Reunionski zgodovinar Sudel Fuma namesto izraza "*engagisme*", ki v francoščini obstaja za tovrstno obliko pogodbenega dela (ali *indentured* v angleščini), predlaga izraz "*servilisme*", ki bi še bolj poudaril hlapčevski odnos (Ghasarian 2002: 674).

⁴ V francoščini izraz "*métropole*" pomeni državo Francijo brez njenih zunanjih kolonij, prekomorskih departmajev ali območij. Ta izraz ohranjam, saj tudi v slovenščini metropola poleg glavnega ali velikega mesta pomeni "državo v odnosu do svoje kolonije". Ta izraz se mi zdi primernejši, saj po mojem mnenju prevod "kontinentalna/celinska Francija" ne zaobjame vseh konotacij odnosov med državo in bivšo kolonijo, sedaj departmajem.

prišli v stik z različnimi kulturnimi skupinami. V grobem bi obdobja, ki so jih določali ekonomski in politični impulzi Francije in potrebe po delovni sili, lahko razdelili na obdobje priseljevanja sužnjev iz Afrike, obdobje družbenih sprememb po prepovedi suženjstva leta 1848, ki so pripeljale najete delavce iz Indije in Kitajske, in obdobje pomembnih družbeno-ekonomskih sprememb, ki so sledile departmentalizaciji⁵ po letu 1946.

Vsaka od teh skupin je na otok prišla zaradi različnih ekonomskih in političnih razlogov. Pomembno je vedeti, da je plantažno gospodarstvo prevladovalo vse do prve polovice 20. stoletja, medtem ko so se industrija in mesta v veliki meri razvili šele po letu 1980. Vse zgodovinske okoliščine poselitve otoka določajo njegovo sedanjo situacijo čezmorskega departmaja francoske države, ki otoku nalaga kulturne modele in s katero otok ohranja ekonomsko odvisnost (Gasarian 2002: 664).

157

Od svojega nastanka dalje se je reunionska družba razvijala s procesi asimilacije, kreolizacije oziroma mešanja (*métissage*) in kulturnega preoblikovanja. Iz prvih stikov je nastal kulturni sistem, ki je deloval kot temelj za dinamike nadaljnjih mešanj. Vsaka skupina je v skladu s svojim izvorom in kulturo, statusom in položajem v družbi pa tudi v funkciji obdobja in družbenega ter ekonomskega konteksta po svojem prihodu na otok prispevala k oblikovanju posebne kulturne organizacije. (Tibère 2009: 69) Vsi ti pojavi interakcij med naštetimi različnimi skupinami, akulturacije, sposojanj, prilagajanj in zavračanj, so v okviru neenake in rasistične kolonialne družbe vzpostavili kreolsko družbo.

Partikularnost, kulturni pluralizem ali multikulturalnost

Poudarjanje etničnih in kulturnih partikularizmov je ena nedavnih kulturnih reinvencij na otoku (Gasarian 2002: 668). Multikulturalno reunionsko prebivalstvo (kot tudi raziskovalci, ki so ga skušali razlagati) je torej ohranilo navado identificiranja posameznikov glede na njihove rasne fenotipe, ki se navadno nanašajo na etnične izvore⁶, četudi francoska zakonodaja prepoveduje vsakršno diskriminacijo na podlagi etničnosti ali religioznosti (tako pozitivno kot negativno).⁷ Fizični kriteriji še vedno služijo za določanje identitete posameznika kljub nasprotni ideologiji *du métissage*⁸. Reuniončani, ki izražajo dvojno (trojno) identiteto (po izvoru prednikov), se sklicujejo na eno ali drugo z izrazi "*mon nasyon*" (moja narodnost), "*mon ras*" (moja rasa) in izražajo svojo etnično in

⁵ Departmentalizacija imenujem proces, v katerem je Reunion 19. maja 1946 iz kolonije postal francoski čezmorski departma in tako dobil enak politični status kot druge velike upravne enote Francije.

⁶ Tukaj seveda govorimo o mitiziranih izvorih in virih. Bernard Cherubini (2002, po Tibère 2009: 84) pravi, da gre za "simbolne konstrukcije, ki morajo ustvarjati tukajšnjo realnost, tudi če se ta prikriva v imaginarni svet, narejen iz simbolov, mitov, podob, reprezentacij sebe in drugega". Fuma (1992, po Tibère 2009: 88) takšne identitete, ki se "vračajo k virom", imenuje z izrazom "domišljena identiteta".

⁷ Francoska ustava prepoveduje zbiranje rasnih in etničnih podatkov svojih državljanov, da bi ustvarili "barvno slepo" družbo (Bleich 2001: 270), zato tudi natančnih podatkov o številu pripadnikov posameznih etničnih skupin na otoku uradno ni na voljo.

⁸ O ideologiji mešanja ali kreolizaciji, katere namen je negirati posamezne razlike, bo govora v nadaljevanju. Kljub temu pa mešanje nikoli ne predvideva popolne razgradnje posameznosti.

religiozno pripadnost, kot da je ta ekskluzivna (Dumas 2008: 41). Posamezniki selektivno postavljajo en izvor nad drugega in ga prepoznajo kot močnejšega; na primer, nekdo, ki ima afriške in indijske prednike, se predstavlja kot Indijec. V skladu s tem tudi večreligioznost, ki je na Reunionu običajna, skuša vzporejati nasprotujoča si pravila religij; na primer v gospodinjstvu z malgaškimi in indijskimi predniki upoštevajo delitev obrednega časa na dva enaka dela, izvajajo obrede na različne dneve, namenjajo ločene prostore za čaščenje v isti hiši, nekdo, ki se počuti Malgaš, ko praznuje *servis kabare*⁹ v čast prednikov, se počuti Malbar, ko hodi po ognju ... Od sedemdesetih let 20. stoletja dalje smo priča t.i. identitetnim gibanjem, ki se vračajo k izvorom, obujajo, poudarjajo in vrednotijo posebnosti posameznih etničnih skupin. Ljudje se identificirajo kot *Chinois*¹⁰, *Malbars*, *Zarabes*... To je vidno skozi vrednotenje mošej in hindujskih templjev, različne religiozne procesije in praznike (hoja po žerjavici, darovanje živali), učenje avtohtonih jezikov, nošenje sarija pri Tamilkah, pokrival pri ženskah in brad pri moških itn. Ta model družbe temelji torej na kulturnem pluralizmu.



Indijski ples ob prazniku dipavali, Saint André, 2013 (foto: Petra Žišt)

Raziskovalec indijske kulture na Reunionu Christian Ghasarian (1999, 2002) govori o “dediščinjenju indijske kulture” na Reunionu, ponovnem vrednotenju indijske identitete in hindujske religije. Na Reunionu se iskanje korenin pri ljudeh indijskega izvora izraža zlasti skozi poglobitev v hindujsko religijo, učenje tamilskega

⁹ Praznik na Reunionu izhaja iz praznovanj, ki so jih na otok prinesli sužnji z Madagaskarja in slavijo prednike.

¹⁰ *Sinwa* v kreolščini.

jezika, (organizirana) potovanja v Indijo, preko videza (uhan v nosu, pika na čelu, kana na rokah, oblačila...). Pri tem gre tudi za notranje izpraševanje v sami skupnosti in reformacijo njene religije. Danes je med mladimi priljubljen hindujski brahmanizem, ki so ga nedavno uvozili iz Indije in predstavlja "mehkejšo" obliko, vegetarijanstvo idr., v nasprotju od starejših ljudskih indijskih religioznih praks dravidskega izvora, ki so na otok prišle skupaj s prvimi migracijami pogodbenih delavcev in ki vključujejo žrtvovanja živali, rituale itd. Ker se želijo nove generacije znebiti stigmatiziranih pogledov celotne družbe na ljudske hindujske prakse Malbarov, opazimo semantični "zdrs" z identifikacije z *Malbar* na identifikacijo s *Tamoul*. Za tiste, ki se z njim identificirajo, izraz *Tamoul* označuje željo potrditi posebno identiteto zunaj okvirja lokalne reference in zavreči preteklost *malbar* (ki jo označujeta pogodbeno delo in "popularni" hinduizem) (Ghasarian 1999: 370). Pomeni tudi potrjevanje višjega družbenega statusa. Ghasarian (1999: 371) pri tem opaza, da hierarhija kastnega sistema, ki je na otoku izginila, ob vnovičnem vračanju k tamilski identiteti dobiva moč v drugih oblikah.

To etnično pluralnost s pridom uporabljata tudi oglaševanje in politika, ki nagovarjata določene etnične skupine ob njihovih praznikih, pogosto na velikih občestnih plakatih, na primer "SFR¹¹ želi srečno tamilsko leto vsem reunionskim Tamilcem" (Tibère 2009: 57), ob *Eid El Kebir*¹², *Fet Kaf*¹³, božiču ali v času mojega obiska konec januarja 2012 z željami mestne oblasti "mesta Saint-Denis, kulturnega mesta" za dobro kitajsko novo leto, ki so želele nagovarjati vse Reuniončane ter tako pokazati, da praznovanje ne izključuje pripadnikov drugih skupin, ampak je namenjeno vsem. Ljudje se praznikov drugih skupin udeležujejo, ko gre za javne slovesnosti ali praznovanja doma, a v njih sodelujejo v manjši meri.

Mesto Saint-Denis je pripravilo uradno praznovanje kitajskega novega leta ob koncu januarja 2012, ki se je začelo s sprejemom župana in njegovih najožjih sodelavcev ter visokih predstavnikov kitajske skupnosti na Reunionu pred mestno občino. Ljudstvo, ki je slovesnosti prisostvovalo, je bilo ograjeno od slavnostnega prostora na ulici, kjer sta potekala parada zmaja in levji ples¹⁴, nakar je bilo z drugimi visokimi povabljenici povabljeno v veliko dvorano mestne občine (ker je bilo ljudi preveč, so dogodek iz dvorane projicirali tudi v preddverju). Zbrane je nagovoril župan Saint-Denisa, ki je dejal: "Reuniončani s kitajskimi koreninami so del naše skupne zgodovine. Reunionska identiteta ne bi bila ista brez tega azijskega prispevka. Ponosen in srečen sem, da lahko to izrečem, saj v preteklosti to ni bilo vedno mogoče." Toda, zanimivo, v nadaljevanju sta tako župan kot predstavnica federacije kitajskih skupnosti govorila večinoma o sedanjosti in prihodnosti in ne o zgodovinskih dejstvih,

¹¹ Francosko telekomunikacijsko podjetje.

¹² Pomeni "veliki praznik" in je eden najpomembnejših muslimanskih praznikov, ki poteka ob koncu hadža. Muslimani ob tej priložnosti v spomin na Abrahamovo zvestobo Alahu, ko je daroval svojega sina Ismaila, žrtvujejo ovna ali ovco. V naši neposredni bližini ta praznik poznamo pod imenom kurban bajram.

¹³ Praznik odprave suženjstva.

¹⁴ Obliki kitajskega tradicionalnega plesa, ki ju izvajajo ob slavnostnih proslavah. Zmajev ples je vrhunec praznovanja kitajskega novega leta, pri katerem člani skupine usklajeno premikajo zmajevoto telo, ki ga držijo na palicah. Zmajev ples simbolizira moč, dostojanstvo, plodnost, modrost, naklonjenost, srečo. Pri levjem plesu pa en sam izvajalec v levjem kostumu oponaša gibe leva, pri čemer mnogo gibov izhaja iz kitajskih borilnih veščin.

na katerih se je utemeljila skupnost Kitajcev na Reunionu. Izpostavila sta poglobljene vezi z Ljudsko republiko Kitajsko, ki so se še bolj razvile med obiskom delegacije mesta Saint-Denis v nekem partnerskem kitajskem mestu, ter konkretizacije teh vezi, ki naj bi se zgodile v novem letu zmaja. Predstavnica federacije kitajskih združenj je omenila še pripravo tretjega festivala kitajskega filma in dejstvo, da se vedno več Reuniončanov uči kitajščino v različnih izobraževalnih in pedagoških programih, ter predstavila kulturne točke, ki so sledile: glasbenica na harfi, ples otrok z dežniki in rdečimi laternami ter ples majhnega jezdeca¹⁵. Slovesnosti ob kitajskem novem letu nedvomno kažejo, da gre za zavestno ohranjanje in še več – vnovično odkrivanje kitajske kulture na Reunionu. Družbena kulturna gibanja, ki promovirajo in razširjajo kitajsko kulturo, izpostavljajo tradicionalno umetnost (plese, razstave, predstave, glasbo ...) in kitajskim praznikom (kitajsko novo leto, praznik svetilk, dan spomina na mrtve, praznik Guandi ...) dajejo bolj javni značaj, prispevajo k temu, da se Reuniončani kitajskega izvora vračajo h koreninam, kar je enostavneje ob odpiranju Ljudske republike Kitajske. Inicijativ, ki poglobljajo vezi med Reunionom in Kitajsko, je vse več. Poleg tega načrtujejo odprtje kitajskega kulturnega centra v mestu Saint-André kot spominskega prostora, ki bi “obeležil njihov prihod, uspešno integracijo in prispevek multikulturnemu otoku”, kot prostora “nenehnega razširjanja in sidrišče kitajske tradicije, misli in kulture”, “namenjene vsem”, “ki bo prispevala k bogatenju večkulturne reunionske družbe”. (ACCR 2012)



Praznovanje kitajskega novega leta v središču Saint Denisa, 2012 (foto: Petra Žišt)

¹⁵ Ples, ki prihaja iz avtonomne kitajske regije Notranja Mongolija. Običajno ga plešejo otroci.

Multikulturalizmu, ki temelji na čistih identitetah prednikov, očitajo neupoštevanje notranje heterogenosti navidez homogenih skupin. V kontekstu multikulturalnosti na Reunionu sem govorila o indijski etnični skupini, vendar je tudi ta notranje heterogena, pozna hierarhije, notranje razlike in klasifikacije temelječe na “vidni stopnji indijske krvi”, kot so *Grand-Malbar*, *Gros-Malbar*, *Vrai-Malbar*, *Malbar-Malbar*, *Race pure*, nasproti *Petit-Malbar*, *Demi-Malbar*, *Faille-nation*, *Bâtard-Cafre*, *Malbar-Cafre*, *Cafre-Malbar*, *Sang-mélé* itn. (Ghasarian 1999: 369). O Indijcih je težko govoriti kot o “skupnosti”. Pojem “etnična skupina”, bolj ali manj homogena, na katero se v splošnem nanaša diskurz, ni najboljši. Ti pojmi so dejansko posplošujoči in ne upoštevajo živečega posameznika, ki je v neki večkulturni kompleksni družbi raznolik zaradi raznolikih družbenih izkušenj (Ghasarian 1999: 369). Ghasarian (1999: 372) opozarja, da moramo upoštevati, ali je nekdo na primer Malbar, Tamilec, Reuniončan ali Francoz kontekstualno, alternativno ali sočasno.

Iskanje identitete se je na eni strani opiralo na idejo kulturnih partikularizmov, ki so svoje vezi iskali zunaj otoka, na drugi strani pa na idejo “kreolskosti” ali “reunionskosti” (Ghasarian 1999, 2000), torej na vrednotenje različnih etničnih izvorov in iskanje korenin, ali na obstoj skupnega mešanega temelja (Chane-Khune, po Tibère 2009: 55). To je bilo tudi obdobje razcveta na področju kulture, gledališča, vizualnih umetnosti in glasbe (glej Vergès in Marimoutou 2012: 17). Prav tako te reprezentacije služijo turizmu in industriji “oblikovanja dediščine” (*mise en patrimoine*) (Ghasarian 1999; Picard 2010: 302).

Kreolskost/reunionskost

Druga kulturna invencija se kaže v izpostavljanju “kreolskosti” in “reunionskosti”, ki poudarja mešanje kot splošno in pozitivno značilnost otoka ali kot to opiše Tibère (2009: 58), “obstoj mešane (*métissée*¹⁶) kulture, namočene v reunionsko družbo”.

Kreolskost prav tako predvideva kulturne posebnosti, a te so se v toku zgodovine začele mešati (*mélange*) in so pripeljale do kreolizacije (*créolisation* ali *créolité* v francoščini; *creolisation* v angleščini) (Picard 2010: 302). A v tem mešanju kulture ne bi mogli imenovati niti evropska, niti afriška, niti azijska, ampak kreolska. Medtem ko se diskurzi diaspore nanašajo na “preteklo travmo” (Prabhu 2007: 5), ki upravičuje današnje pripadnosti in identifikacije z etničnimi skupinami, pa se kreolski diskurzi ukvarjajo z interakcijami in novimi povezavami v sedanjosti.

¹⁶ Izraz *métisse* je v francoskem jeziku pojavil v 13. stoletju in je pomenil to, “kar je v polovici narejeno iz ene stvari in v drugi polovici iz druge” (Vergès 1999: 28). V 16. stoletju so *métis* rabili za opis ambivalentne pozicije, moralno pomanjkljivost in takrat je vstopil v kolonialno besedišče (28).

Pomen izraza “*créole*”¹⁷ se je skozi zgodovino spreminjal. Potem ko je dolgo časa označeval ljudi in stvari evropskega izvora v čezmorskih kolonijah (Bolland 1992: 1; Holm 1988, po Picard 2010) in njihove transformacije, ki so jim bili v novem okolju in pod drugimi kulturnimi vplivi podvrženi (Ortiz 1947, po Picard 2010), danes opisuje mešane (*métis*) potomce sužnjev kot tudi vse rojene na otoku (Manes 2009: 7). Izraz “*créol*” torej danes na Reunionu opisuje “vsakega posameznika, rojenega na otoku ne glede na njegov etnični izvor” (Chaudenson 1991, po Samson 2006: 21).

162

Pomen izraza se je skozi čas spreminjal, kar moramo upoštevati še danes, saj je lahko različen glede na regijo¹⁸ (Bolland 1992: 1). Na Mauriciusu prej definira izključitev posameznika kot pa “medsebojno povezanost”¹⁹. Temelj kreolske identitete je na Reunionu torej “teritorialni ali geo-natalni” (D’Ans 1997, po Samson 2006: 21), medtem ko je na Mauriciusu etnični. V slednjem primeru pripisovanje “kreolskosti” sovpada z ohranjanjem etničnih meja.

Izraz *créole* vsebuje različne semantične kombinacije in koncepte mešanja, spojitve, akulturacije, sinkretizma (Samson 2006: 5). V samem temelju se “kreolizacija” nanaša na oblike in dinamike kulturne spremembe, ki se pojavi sčasoma, ko fenotipsko, religiozno in kulturno heterogeni ljudje pridejo v “kulturni kontakt” in so podvrženi akulturaciji (Khan 2007: 653). Brathwaite (v Bolland 1992: 23) razlikuje med dvema aspektoma kreolizacije: akulturacijo in interkulturacijo. Poleg kreolskega tipa obstaja cela vrsta terminologij za opis različnih tipov fizičnega mešanja (*batard-cafre*, *demi-malbar*, *zoréole* ...).

Kreolski prostor je prostor okusov in vrednot, ki se srečujejo na nekem geografskem, etničnem in simbolnem prostoru, ki določa številne kombinacije in

¹⁷ Izraz “kreol” izhaja iz portugalskega “criulo”, ki ga je prevzela španščina in je nato prešel v francoščino kot “criollo” (Chaudenson 1992, po Dumas 2008: 39; Stewart 1999: 44). V stari portugalsčini je pomenil “rojen v hiši” (govorec o kokoših, za razliko od kupljenih kokoši) in izhaja iz *criar*, “hraniti, vzgojiti” (iz lat. “*creare*”, katerega prvi pomen je bil reproduktivni, “roditi”). Na primer, na Reunionu najdemo rabo klasifikacije “*boeuf créole*” za govedo vzgojeno na otoku (a danes to imenujejo “*boeuf pays*”). V plantažni družbi so “*kréol*” pomenili mešane potomce bližje belcem s fenotipskega, kulturnega ali religioznega zornega kota. (Dumas 2008: 39; Stewart 1999: 44) “*Criollo*” so Španci poimenovali svoje potomce, rojene v novih kolonijah (za razliko od rojenih na stari celine), raba pa se je nato posplošila na vse Evropejce rojene v kolonijah (Stewart 1999: 44). Na Reunionu je izraz najprej opisoval belce (*les Blancs*) in svobodno prebivalstvo svetlejšje polti. Potem se je njegov pomen razširil in pomenil vsako domačo obliko življenja, živalsko ali rastlinsko, in vse domače ustvarjanje v nasprotju s tem, kar prihaja od zunaj. Danes tako označuje vse, ki so rojeni na otoku. (Tibère 2009: 30, 31)

¹⁸ Na Jamajki “*Creole*” opisuje kogarkoli jamajskega porekla razen Indijcev, Kitajcev in Maronov (potomci pobeglih sužnjev, ki jih imajo za “*Africane*”). V Gvajani in Trinidadu izključuje Indijance (*Amerindians*) in Indijce (*East Indians*); v Surinamu pomeni “civilizirano” belsko populacijo za razliko od plemen in potomcev upornih sužnjev imenovanih *Bush Negroes*. V Francoskih Antilih se “*Creole*” nanaša “bolj na lokalno rojene belce kot pa na “obarvane” ali temnopolte”; V Francoski Gvajani, nasprotno, se rabi izključno za nebelce. (Palmié 2006: 441)

¹⁹ “*Kréol*” na Mavriciusu je prebivalec Mavriciusa, ki ne pripada ne skupnosti belcev ne skupnosti Indo-Mauriciens ali Sino-Mauriciens (Samson 2006: 21). Tradicionalno predstavlja prebivalca afriškega in/ali malgaškega rodu, ki jih lokalno klasificirajo kot *Creoles*, kljub temu da očitna kulturna kreolizacija obstaja v celotni družbi Mavriciusa (Eriksen 1999: 4). Na Mavriciusu se ne nanaša zgolj na prednike sužnje in kulturno “nečistost”, ampak pomeni tudi “nižji razred” (Eriksen 1999: 10). V odnosu do drugih etničnih kategorij na otoku kreolska identiteta ostaja odprta in lahko pomeni tudi tiste, ki jih ni mogoče kategorizirati drugače (11).

reinterpretacije. “Kreolske kulture (*creole cultures*)” so, kot ponavljata Stoddard in Cornwell (1999, po Khan 2007: 664), “fiksirane v stanju odprtosti”.

Kreolsko dejstvo kot rezultat notranje povezanosti in sinonim za reunionsko identiteto

Kreolsko dejstvo se danes na Reunionu pojavi tudi kot instrument notranje povezanosti in enotnosti, družbenega sodelovanja. *Métissage* ali mešanje je nosilec “strukture občutja”, kot jo je imel v mislih Raymond Williams (po Prabhu 2007: 34), reunionskosti in označevalec območja skupne kulture. To *métissage* na Reunionu povezuje s konceptom kreolizacije. Prebivalci se ponavadi kvalificirajo kot “kréol” v odnosu do metropolitancev²⁰ ali drugih tujcev. Identifikacija je odvisna od konteksta: kot “*créoles*” se identificirajo, ko gre za potrjevanje onkraj izvora, religije, fenotipa ali pripadnosti skupnemu kulturnemu prostoru glede na zunanost. V tem primeru je “*créole*” sinonim za reunionsko “*réunionnais*” in otoško identiteto, ki v postkolonialnem kontekstu deluje emancipatorno, podobno kot je kreolskost v drugih francoskih postkolonialnih kontekstih “več-etničnih” družb bila povzdignjena v avtonomno družbeno identiteto²¹ (Picard 2010: 304). Picard (2010: 307) govori o “kreolskem nacionalizmu”, ki izpostavlja kulturne specifičnosti in izraža zahteve po neodvisnosti otoka od kolonialnega centra Francije. A ker ideja “reunionske nacije” nikoli ni bila realizirana skozi institucije, torej ostaja na ravni utopije (Prabhu 2007: 34). Razloge za to, da pojav reunionske zavesti ni imel političnih posledic tipa neodvisnosti ali avtonomije, Sonia Chane-Kune (1996, po Tibère 2009: 85) najde v treh vidikih: odsotnosti kulturne matrice, ki bi po izvoru bila avtohtona, prihodu prebivalstva številnih izvorov in nenehni francoski prisotnosti na političnem, ekonomskem in kulturnem nivoju.

163

Izkazovanje kreolskosti navzven (skozi turizem, medije, politiko ...) lahko vidimo kot novo obliko družbene participacije znotraj širšega sveta (Picard 2010: 310). “Tukaj kreolskost ni samo specifična identiteta otoka znotraj svetovne družbe, ampak prav tako, in morda pomembneje, sredstvo aktivne participacije v tem svetu in zahteva oblike recipročnosti.” (Picard 2010: 312)

Kot opaza Palmié (2006: 439), sodobna raba pridevnika “kreolski” lahko izraža ideje “čistosti”, kar je glede na zgodovinski proces ustvarjanja kreolizacije in našimi dojemami izraza kot označevalca heterogenosti in hibridnosti nekoliko paradoksalno. “*Créole*” je postal vrednostna definicija, ki v nasprotju s slabšalnim

²⁰ Po departmentalizaciji otoka leta 1946, torej ko je Reunion postal departma v okviru Francije, je iz metropole prišlo veliko metropolitancev za potrebe administracije (šolstvo, zdravstvo ...), ki so jih domačini poimenovali *Z'oreils* ali *Zorey*. Izraz opisuje metropolitanske Francoze, ki živijo na Reunionu. Več hipotez razlaga njegov izvor: »*les oreilles*« (ušesa) francoske administracije, »*les oreilles coupées*« (odrezana ušesa) pobežlih Maronov, »*les oreilles tendues*« za metropolitance, ki ne razumejo kreolščine in nastavljajo svoja ušesa, »*durey*«, ki pomeni “gospodar” in nato “francoski belec” (Tibère 2009: 53).

²¹ Anderson je v *Imagined Communities* izpostavil “kreolske pionirje”, ki so se borili za neodvisne države v bivših kolonijah in priznanje njihovega mešanja ali dekulturacije v odnosu do imperijev (v Stewart 1999: 47). Njihov nacionalizem je lahko vključil in upošteval mešanje na način, ki ga evropski nacionalizmi tedaj niso mogli (Anderson, po Stewart 1999: 47).

pojmom “mešane krvi” (*sang-mêlé*) zdaj pomeni dodano vrednost in simbolni kapital (Ghasarian 1999: 368).

Vendar pa se Reuniončani v odnosu do drugih prebivalcev Reuniona ne identificirajo kot “*créoles*”, ampak v tem primeru izražajo pripadnost določeni etnični skupini. Razen mladih Reuniončanov, ki se identificirajo kot »*métis*« ali »*créoles*«, da izrazijo, kako “tradicionalne etnične kategorije niso vedno pomembne”, zavračajo pripadnost eni od določenih etničnih skupin (Labache 2002, po Tibère 2009: 68).

Čeprav za večino primerov drži, ne moremo posploševati, da kreolskost in reunionskost pomenita eno in isto. Fiona, po očetu potomka francoskih in španskih prednikov ter malgaških in indonezijskih po materi, se nima za *créole*, ker vsa njena družina ne izvira z Reuniona. “A če nisem *Créole*, to še ne pomeni, da nisem Reuniončanka,” pravi Fiona in dodaja, “Četudi nisem rojena na Reunionu, sem na njem odrasčala, vsi moji prijatelji so tam, srečujem kreole, jem kreolsko hrano, včasih govorim kreolsko, torej je to moja kreolizacija.”

164



L'art pour donner un visage au peuple. Fotografije obrazov prebivalcev otoka so del razstave na prostem, organizirane ob 350. obletnici poselitve otoka, 2013 (foto: Petra Žišt)

Praznovanje kreolskosti

Diskurz o “kreolskosti” ali “reunionskosti” skuša posplošiti identitetno vprašanje na otoku na vse prebivalstvo z uvedbo praznikov in dogodkov, kot je na primer nedavna uvedba praznika odprave suženjstva (*fête de l'abolition de l'esclavage* ali *fêt kaf*) leta 1983 (Ghasarian 1999: 368). O “20. decembru,

dnevu ko se Reunion spominja”, je v knjigi z istim naslovom (2006) pisal Philippe Bessière, ki ga je zanimalo, kako ljudje praznujejo ta dan, kakšne predstave imajo o njem in kaj počnejo ob tej priložnosti. Kdo pravzaprav slavi ta dan in komu je namenjen? Rose-Marie Var iz združenja *Fèt Kaf* (David v Bessière 2001: 138) pravi: “Prepričani smo, da je vsakdo *Kaf*, v smislu, da se je suženjstvo nanašalo na celotno družbo. Nihče ne more reči, da ni dedič. Ali pa je to kolektivno zanikanje.”

Praznovanje, ki je hkrati tudi eden največjih kulturnih dogodkov na otoku, ponuja veliko parad, projekcij, tematskih delavnic in razstav, razprav in konferenc, ki jih organizirajo po vsem otoku. A se vsa reunionska populacija ne prepozna v teh zgodovinskih slavjih in ne sodeluje množično (Ghasarian 2002: 672) ali pa se ne čuti neposredno nagovorjena. V nasprotju z uradnimi slogani, kot je “praznik svobode na Reunionu”²², se je izkazalo, da je “*fête des Kaf*” za prebivalce enako, kot če bi praznovali kitajsko novo leto, divali²³, eid-el-kebir, torej še en praznik v letnem koledarju in še en dela prost dan, priložnost za zabavo, srečevanje prijateljev, sorodnikov in sosedov ter prirejanje piknikov²⁴. Vsi se pri tem ne spomnijo obdobja suženjstva. Daniel Vaxelaire, zgodovinar otoka, pravi, da gre za neke vrste fenomen kolektivne pozabe (v Bessière 2001: 137).

Leta 2011, ko sem bila sama na otoku, je prišlo do zanimive situacije: na predvečer praznika, ko tradicionalno že začnejo praznovati, je otok prešel ciklon z močnim deževjem, ki so ga pričakovali tudi za naslednji dan, zato so vse javne slovesnosti, skupaj z osrednjim praznovanjem v delu Saint-Denisa, Barachoix, in zadnji dan festivala Liberté Métisse, odpovedali. Naslednji dan je v nasprotju z vremensko napovedjo prevladovalo sončno vreme, slovesnosti pa kljub temu ni bilo.

Leta 2011 so ob praznovanju 20. decembra predstavili festival *Liberté Métisse* šele drugič zapovrstjo. V petih dneh je festival ponujal širok in raznovrsten program, ki je vključeval več kot 30 brezplačnih koncertov in izpostavil glasbo Reuniona, ženske in mlade avtorje, razstavo o “črnski glasbi po svetu” (*Musiques Noires dans le Monde*), razstavo o pričeskah v tem delu sveta in druge razstave, pripovedke z Reuniona, Indijskega oceana, iz Afrike, Evrope, Indije in Kitajske (kot referenco na različna etnična porekla), delavnice o likovni umetnosti, reunionski kuhinji, iskanju izvora svojih prednikov in podobno. “To je praznik naših posebnosti in skupne reunionske identitete, identitete, ki temelji na skupni zgodovini, katere vrhunec je počastitev 20. decembra. S tem festivalom praznujemo mešanje kultur v umetnosti,” so povedali kulturni predstavniki otoka ob tej priložnosti.

²² Eden izmed njegovih oglaševalskih sloganov se glasi “*liberté, égalité, créolité*”. Kreolskost je torej zamenjala bratstvo

²³ *Deepavali/divali* ali festival luči je eden najpomembnejših hindujskih praznikov, ki se praznuje v čast boginji bogastva Lakšmi. Označuje konec žetvenega časa in začetek novega leta.

²⁴ Ne samo ob takšnih in podobnih priložnostih, Reuniončani se vsak konec tedna v dopoldanskem ali opoldanskem času množično selijo v naravo in hladnejše višje predele, kjer se zbere vsa razširjena in številna družina, nekateri s sabo vzamejo velike lonce, v katerih kuhajo kreolsko hrano v naravi. To ni samo obred prehranjevanja, ampak tudi prostor medkulturnega druženja. Fenomen hranjenja v naravi ali piknikov na Reunionu se mi zdi vreden širše obravnave, saj ga v takšni obliki in obsegu nisem srečala še nikjer drugje.

Kreolskost si prizadevajo oplemeniniti kot novo obliko lokalne avtohtonosti z različnimi muzeji, gentrifikacijo in programi kulturne politike (Picard 2010: 302). Paul Vergès, vodja lokalnega dekolonizacijskega in avtonomističnega gibanja, je kot predsednik regionalnega sveta ob koncu devetdesetih podprl razvoj muzeja Hiše civilizacije in reunitske enotnosti (*Maison des civilisations et de l'unité réunionnaise – MCUR*) (Ghasarian 2002: 670; Picard 2010: 307). Projekt muzeja se je tik pred začetkom gradnje po več letih priprav in dejavnosti zaustavil v letu 2010.²⁵ V njem so želeli na ogled postaviti multikulturno družbo, ki temelji na mešanju in transkulturacijah. MCUR naj bi bil prostor hranjenja zgodovinskega spomina in prostor, kjer bi se lahko Reuniončani različnih etničnih pripadnosti prepoznali v svoji kulturni specifičnosti z občutkom skupne zgodovinske pripadnosti. Po mnenju pisateljice in znanstvene sodirektorice tega novega muzeja Françoise Vergès (2008, po Picard 2010: 307) je “raznolikost pogoj (reunitske) enotnosti”, kar je zelo blizu slogana “združenosti v raznolikosti”.



Delavnica genealogije, ki v sklopu festivala Liberté Metisse posameznikom ponuja iskanje njihovih prednikov, 2011 (foto: Petra Žišt)

²⁵ Za podrobnejši načrt in zamisli muzeja glej Vergès in Marimoutou: *La maison des civilisations et de l'unité réunionnaise: Project for a museum of the present* (2006).

Kreolski narativ o jeziku, glasbi, hrani ...

Kreolski narativ je na Reunionu zelo prisoten v razpravah o hrani, označeni kot kreolski (Cohen 1996; Tibère 2009), jeziku (Chaudenson 1979), glasbi (Samson 2006), arhitekturi, verovanju, religijskih praksah ..., ki so porodili nove fenomene kulturne inovacije.

Kreolski jezik je v plantažni družbi predstavljal združevalni element, saj je posameznikom različnih kulturnih izvorov omogočal, da so se med seboj razumeli. Izhajajoč iz potrebe komuniciranja preko jezikovnih in kulturnih meja kreolski jezik omogoča prenos blaga in kapitala, bodisi simbolnega, estetskega ali ekonomskega (Kapchan in Turner Strong 1999: 241). Jezik kot totalni družbeni fenomen poleg eksplicitnih pomenov prenaša tudi načine razumevanje sveta neke družbe, zato raziskave jezika na Reunionu močno prispevajo k razumevanju življenja na otoku. Kot pravi Bourdieu (po Prabhu 2007: 19), "so jezikovne izmenjave tudi odnosi simbolne moči, v katerih se kažejo odnosi moči med govorniki ali njihovimi skupinami". Kot medij menjave je potemtakem tudi kreolski jezik, tako kot kreolsko telo ali kreolska kultura, mesto odnosov moči. Odnosi med francoskim jezikom in kreolščino prevajajo v bistvu odnos med metropolo in Reunionom.

167

Kreolščina na Reunionu²⁶ se (je) uporabljala kot jezik intimnosti, domačnosti, ljubezni in družine in se na videz ni zdelo v konfliktnem odnosu s francoščino, ki jo Reuniončani vidijo kot jezik logike in razuma (Prabhu 2007: 47). Revalorizacija in legitimizacija kreolščine kot del konstrukcije identitete v sedemdesetih se poudarja z literarnim ustvarjanjem in skozi rabo tam, kjer v kolonialnem okviru ni bila dovoljena – na televiziji, radiu, v šoli, na univerzi, v političnem diskurzu. Prej se je v javnosti kreolščino dalo slišati le v popularnih pesmih (glej Ghasarian 1999; Samson 2006). Vse od sedemdesetih let dalje pa se pojavljajo tudi razprave o poučevanju kreolščine v šolah – šolski programi namreč brez upoštevanja lokalnih posebnosti sledijo francoskemu nacionalnemu programu. Lahko si predstavljamo zmedo pri učencih, ki so bili doma vajeni ustne kreolščine in se v šoli seznanjajo zgolj s (pisno) francoščino. Status kreolščine v družbi moramo razumeti v luči spremembe ob vstopu v postkolonialno fazo, ko se je spodbujala francoščina kot uradni jezik skozi "republikanski projekt", ki se je govorila v administrativni sferi in javnem življenju, v šoli, njena uporaba pa je izražala tudi izobraženost in večvredni status (Ghasarian 1999: 368). Čeprav Reuniončani v zasebni sferi govorijo kreolščino, pa nekateri starši srednjega razreda pogosto spodbujajo svoje otroke h govorjenju francoščine doma, zaradi pragmatičnih razlogov in statusa, ki se je drži (Ghasarian 1999: 368). Prisotna dvojezičnost odpira vprašanja kot na primer, kdaj nekdo uporablja francoščino in kdaj kreolščino. V kakšnih kontekstih? S kom? Kako prehaja z rabe enega jezika na drugega?

Čeprav je Benoist (1983: 222) v osemdesetih še opazal občutek manjvrednosti med govorniki kreolščine, pa sem sama opazila velik ponos na kreolščino med

²⁶ Reunionska kreolščina je kreolščina, ki temelji na francoski leksikalni bazi. Gre pravzaprav za regionalno ustno prilagoditev francoščine (severnih normandskih in galskih narečij), a vsebuje tudi besede drugih jezikov, malgaščine, hindujščine, tamilščine, jezika gudžarati, portugalščine.

nekaterimi mladimi. Ridge, ki študira medicino in perfektno obvlada francoščino, pravi, da v pogovoru s profesorji rad uporablja kreolščino, ki pa je ti ne spodbujajo. Raba kreolščine v prijateljskih krogih med domačini se zelo ceni, saj izraža identitetno pripadnost.

K prevrednotenju in “dediščinjenju kreolščine”, o čemer govori Ghasarian (1999: 368), so prispevali lokalni intelektualci skupaj z raziskovalci kreolščine iz metropole, ki so raziskovali ta ustni jezik in ga skušali zapisati (Ghasarian 1999: 368). Obstaja več različic pisne kreolščine. V zvezi s tem velja omeniti Roberta Chaudenson, ki je v veliki meri prispeval k raziskovanju kreolskega jezika (*Les créoles français* 1979; *Le lexique du parler créole de la Réunion* 1974).

168

O glasbi in identiteti na Reunionu je pisal Guillaume Samson (2006), ki je raziskoval fenomen kreolske glasbe skozi redefinicijo koncepta “glasbena kreolizacija”. Pri tem si je postavil pomembna vprašanja (tudi za našo razpravo o kreolskosti) (Samson 2006: 3, 5, 6): Zakaj določena glasba postane “kreolska”, medtem ko druga ostane prikovana na svoje prvotne afriške, indijske in evropske izvore? Obstaja reunionska glasbenost? Ta izhaja izključno iz kreolskosti (*créolité*)? Je v načinu igranja glasbe na Reunionu kakšna specifičnost? Kako se pojavi glasba, ki se zdi specifično kreolska tistim, ki jo igrajo, poslušajo in preučujejo? Podobno kot za jezik je tudi za glasbo pomembno, kdo in v kakšnih okoliščinah odloča o tem, ali je kreolska ali ne (Samson 2006: 20). Pri glasbi je problem še toliko večji, saj se zdi, da je privilegirano polje mešanja različnih glasbenih fuzij. Pravzaprav ne obstaja glasba, ki ne bi bila deležna več kot enega kulturnega vpliva, zato je medkulturna glasbena sinteza pravilo in ne izjema. Kljub vsemu kolonializmu, kulturna komunikacija in politično-komercialne motivacije za Kartomija (Kartomi 1981, po Samson 2006: 31) vseeno predstavljajo glavni motor sinkretizma ali transkulturacije. Vprašanje, kaj je “belska”, “črnska” ali “mešana” glasba, je podobno tistemu, kaj je biti “bel”, “črn” ali obarvan (*de couleur*). Ker glasba sama po sebi ne uveljavlja nobene posebne pigmentacije, zaradi katere bi jo lahko razumeli ali se je naučili, moramo kategorije “belske, črnske in mešane glasbe” razumeti podobno kot njihove rasne referente, torej kot “kognitivne kategorije, podedovane od zgodovine in kolonializma (Bonniol 1992, po Samson 2006: 44, 47).

Maloya je podobno kot *sega*, ki prihaja z Mavriciusa, popularna glasbena in plesna oblika, ki je bila najprej pesem sužnjev. Maloya naj bi imela čiste afriške korenine – sužnji so jo izvajali po koncu dela, skrito očem gospodarjev, iz katerih so se v svojih pesmih tudi norčevali. Kasneje so jo na plantažah prepevali *Malbars*, pogodbeni delavci, kot tudi drugi pripadniki nižjega razreda. Dolga leta potem so jo še vedno dojemali kot subverzivno aktivnost in je bila prepovedana vse do sedemdesetih let prejšnjega stoletja, saj so se profrancosko usmerjeni oblastniki bali, da bi spodbujala idejo neodvisnosti. Nastopi nekaterih glasbenih skupin, ki so izvajale maloyo, so bili prepovedani vse do osemdesetih let, ker so bili nekateri posamezniki povezani s Komunistično partijo Reuniona in imeli avtonomistične ideje. Danes je hibridni žanr, ki vključuje tudi indijske elemente in se izvaja ob indijskih praznovanjih. Izvajanje maloye pomeni politično in družbeno držo, tudi protest, zlasti pri najbolj znanih izvajalcih Danyelu Waru in skupini Ziskakan. V

osemdesetih so se pojavile nove skupine, ki so jo mešale z drugimi glasbenimi žanri. Ponavadi jo pojejo v kreolščini, besedila pa pogosto govorijo o suženjstvu in oblikah novodobnega zatiranja. Podobno kot blues je lahko žalostna in nostalgična, a izraža tudi voljo do življenja in svobode.

Pomembno polje mešanja različnih kulturnih vplivov in okusov sta tudi kreolski kuhinja in prehrana (Tibère 2009; Cohen 1996), prav tako odraz multikulturne zgodovine otoka. Raznovrstnost kreolske prehrane se kaže v izvoru sestavin in načinih, na katere jo pripravljamo, mislimo, transformiramo, jemo, v tem, ali se držimo prehranskih kodov, verskih predpisov ali načinov zdravljenja (Cohen 1996: 117). Raziskava o definiciji kreolske kuhinje je pokazala, da številni preprosto pravijo, da je to kuhinja njihove družine, kuhinja njihove mame ali babice (Cohen 1996: 133). Zanimive so primerjave s hrano, ki jih uporabljajo domačini, ko govorijo o svoji kreolski identiteti – pravijo, da so kreolski, tako kot so kreolski njihovi obedi in hrana. Mešanje v kuhinji je nekaj, s čimer se domačini srečujejo vsak dan in morda zato prikladno, da se primerja s kreolizacijo ljudi²⁷.



Danyel Waro, ikona reunionске glasbe, je z maloyo začel večerno dogajanje na glavnem odru ob 350. obletnici poselitve otoka v Saint Paulu, 2013 (foto: Petra Žišt)

²⁷ Podobno metaforo najdemo v juhi *callalou*, ki služi kot primerjava za kreolizirano karibsko identiteto (Bolland 1992: 2; Munasinghe 2002: 676). Za primer mešanja na Kubi Fernando Ortiz (v Stewart 1999: 48) uporabi izraz *ajiacó*, ki pomeni enolončnico iz mesa in zelenjave: "Značilnost Kube, ker je *ajiacó*, je, da ljudje niso končana enolončnica, ampak nenehen proces kuhanja. /.../ Torej sta sprememba njene sestave in dejstvo, da ima kubanskost različna okus in sestavo, odvisna od tega, kaj nekdo okusi, kaj je v sredini (lonca) ali na obrobju, kjer je hrana še vedno surova in brbotajoča tekočina še vedno jasna."

Kreolska kultura kot »model za širši svet«

170

Večina teoretskih pristopov kreolizacijo razume kot produkt kolonializma, zlasti družbeno-političnega združevanja različnih etnolingvističnih skupin pod pogoji skupnega dela. Včasih je veljalo, da sta "kreolskost" in "kreolizacija" značilni za plantažna območja koloniziranih delov sveta predvsem kot opis jezikovnih stikov v lingvistiki, kasneje pa so izraza sprejeli v vse vrste diskurzov o "kulturi" in danes se kreolska kultura (skupaj s povezanima pojmom "hibridnosti" in "mešanja") posplošuje širše za različne kombinacije raznolikosti, medsebojne povezanosti in inovacije v vseh družbah (Drummond 1980: 370; Hannerz 1997: 14; Palmié 2006: 434), ki jih povzročajo transnacionalni tokovi idej, globalne institucije in kulturna mešanja. Tako je metafora uporabna v svetu, ki ga označujejo migracije, potovanja, mednarodni trg in telekomunikacije, tudi kot kritika preveč stabilnega in homogenega koncepta kulture (Stewart 1999: 40). Če "kreolizacijo" vidimo kot proces in ne kot stvar (Trouillot 2002), potem je njen sinonim "kulturna sprememba", ki jo lahko uporabimo na vseh kulturah (Khan 2007: 664). Kreolizacija se poraja iz "kulturnih sintez" in "kreativnosti", tudi skozi medsebojno povezano "globalno ekumeno", kjer "pomenske oblike" (Hannerz 1996: 67, po Samson 2006: 21; Hannerz 1997: 14) lahko krožijo neodvisno od nacionalnih meja in teritorijev.

Izraz se izvorno nanaša na Karibe in Clifford Geertz je potegnil vzporednice med sodobnim svetom in značilnostmi z ljudmi s Karibov, ko je zapisal celo, da "smo danes vsi Karibci v naših urbanih arhipelagih" (Palmié 2006: 435)²⁸. "Saj smo vendarle konec koncev vsi kreolizirani." (Hannerz 1987: 557) Hannerz vidi kreolsko kulturo kot dinamičen del procesa globalizacije in medsebojne kulturne povezanosti: "Ni več različnih kultur, je samo medsebojno povezana kreolizirana kultura (v Stewart 1999: 44). Ko člani kreolske družbe sodelujejo, preoblikujejo kulturne oblike, ki jih ne moremo več ekskluzivno identificirati z eno skupino. Ne glede na to, kakšna stopnja "razlike" ali koliko "drugih" človeških bitij srečajo, bodo čez čas predstavljali nove, nekonvencionalne in verjetno nasprotujoče si načine vedenja o sebi" (Khan 2007: 664).

Ker se zdi, da naše družbe postajajo vedno bolj podobne "tradicionalno kreoliziranim", vlada več zanimanja za raziskovanje in razumevanje teh družb kot pred leti; paradoksalno pa so marginalne, netipične družbe, ki so potrebovale posebno, pluralistično teorijo, postale osrednje v razpravah splošne teorije (Drummond 1980: 370; Palmié 2006: 436). "Reunionska", "karibske" ali "kreolske" družbe so torej "dobre za misliti", kot sta Lévi-Straussovo formulacijo prevzela Khanova (2007) in Palmié (2006: 437). Tako nekdanje "periferne" družbe in kulture prihajajo v središče.

²⁸ Palmié (2006: 441) pa ima nasproten pogled, saj pravi, da v Karibih pojem "kreolskost" še vedno pomeni tudi notranja nasprotja in ohranjanje notranjih meja. Kar Stewarta (po Palmié 2006: 441) pripelje do iskrivega izreka, ki pravi, da če je svet v kreolizaciji, potem morajo Karibi, paradoksalno, še veliko nadoknaditi. Palmié se čudi, kako lahko regijo obravnavamo kot "prototip" za širše globalizacijske procese postmoderne sedanjosti, kar pripíše slabemu poznavanju zgodovine izrazov "kreol", "kreolizacija" in "kreolskost".

Reunion in “kreolska kultura” otoka se v politični in turistični propagandi večkrat pojavljata kot “model za širši svet” v nenehni kreolizaciji (Picard 2010: 302, 304) ali “laboratorij sveta”, kjer “se kuje svetovno človeško bitje”, kot pravi Paul Vèrges (po Ghasarian 2002: 673). Gre za model za večplastne kontakte in transkulturacije, ki danes potekajo v fluidnem svetu in transformirajo ter integrirajo globalno družbo, model, katerega približek bi lahko bila kozmopolitska identiteta (Hannerz 1997; Picard 2010: 304). Interkulturalnost s tolerantnostjo, četudi porojeno iz trpljenja, se dojema kot bogastvo, ki ga lahko Reunion podeli s svetom (Ghasarian 2002: 670).

Nekaj premislekov o kritikah koncepta kulture, multikulturalizma in kreolizacije

171

Koncept kulturne kreolizacije so kritizirali kot preveč splošnega, če naj bi bil vsak kulturni proces kreolski, tako zaradi dojemanja obstoja čistih oblik kot tistih, ki obstajajo pred kreolizacijo (Eriksen 2007: 171). Ena od kritik koncepta kulturne hibridnosti je, podobno kot kritika multikulturalizma, da predvideva obstoj integriranih, zaprtih kultur.

Multikulturalizem počiva na definiciji kulture kot diskretne, omejene in dosledne, torej spregleda vlogo zgodovinskih in družbenih razlik, posebno tistih, ki so povezane z razredno stratifikacijo in politično transformacijo (Khan 2007: 663). Kot oblika reifikacije in romantičnega esencializma multikulturne raziskave predvidevajo abstrakcijo kulturnih fenomenov iz njihovih resničnih družbenih in politično-ekonomskih kontekstov (Turner 1993: 415). Ta kulturalistična retorika popredmeti kulturo, ki jo dojema kot kompakten, povezan, lokaliziran in zgodovinsko vkoreninjen niz tradicij in vrednot, ki se prenaša skozi generacije (Stolcke 1995: 4). V resnici obstaja veliko pomembnih razlik znotraj skupine in vezi navzven, ki povezujejo z drugimi skupinami.

Na drugi strani so nekateri raziskovalci skušali pokazati, da kulturno mešanje ne predvideva nujno “čistih” kultur.²⁹ Hannerz (1997: 14) se dobro zaveda esencializma, ki predvideva originalno “čistost” kreoliziranih kultur, a se ne strinja, da bi te izvorne oblike, ki vodijo v kreolizacijo, morale biti “čiste”, ampak so mešanica različnih vplivov. Kulture seveda niso nikoli koherentni, stabilni sistemi; vedno so proces (Hannerz 1987: 550). So porozne, odprte za mešanje z drugimi, drugačnimi kulturami in se skozi čas spreminjajo (Stewart 1999: 41). Kulturna sposojanja in interpretacije danes vidimo kot integralni del narave kulture (Glissant, po Stewart 1999: 41). Vse kulture so danes na tak ali drugačen način povezane; nobena ni preprosta in “čista”, vse so hibridne in heterogene, se razlikujejo in niso enotne (Said, po Stewart 1999: 41). Stewart (1999: 55), izhajajoč iz primera religije, ponuja alternativo tistim, ki pravijo, da mešanje ni pomembno, ker ne obstaja nobena “čista” kultura: “Vse kar moramo sprejeti, je, da sinkretizem vključuje kombinacije elementov dveh ali več *različnih* tradicij.”

²⁹ Brazilski sociolog Gilberto Frey je brazilsko družbo dojemal kot sintezo “ras” in kultur, v kateri so tudi portugalski kolonizatorji sami bili mešani (Stewart 1999: 47). Gruzinski (2001: 11) enako pravi za Špance v zgodovini osvajanja Amerike – Španci so prav tako bili različnih izvorov, iz različnih regij.

“Trdimo lahko le, da so v določenem obdobju nekatere kulture bolj kreolske od drugih, da se kulturni tokovi, ki se združujejo v danih razmerah in z bolj ali manj dramatičnimi rezultati, zgodovinsko razlikujejo drug od drugega, celo sami so lahko posledica drugih združevanj. V enem ali drugem trenutku smo bili mi ali naši predniki morda vsi kreolizirani, vendar v kreolizaciji nismo vedno vključeni v enaki meri.” (Hannerz 1997: 14–15)

172

Kljub tehtnosti kritike, ki obsoja esencionalizirane kulture, pa koncept kreolizacije vendarle pomaga ustvariti občutek mnogih sodobnih kulturnih procesov, ki jih določajo gibanje, sprememba in zabrisane meje (Eriksen 1999: 2). Thomas Hylland Eriksen se dobro zaveda kritik koncepta kulture kot omejene, notranje homogene in stabilne, a hkrati pravi, da mora osredotočenost na mešanje in tokove upoštevati stalnost in omejenost, saj tudi domačini ustvarjajo klasifikacije in meje v svojem razumevanju sveta (2007: 153, 154). Četudi je mešanje v sodobnem svetu vsepovsod prisotno, zahteva ločen fenomen. Etnične identitete niso odvisne od stopnje kulturnega skupka in mešanja in kulturno mešanje ne izključuje fiksnih mej in pripadnosti (Eriksen 2007: 154). “Svet brez družbenih meja (sanje neoliberalista?) je sociološko nepojmljiv.” (Eriksen 2007: 155) Ali: “Seveda, obstajajo gibanje, mešanje in spremembe; a obstajata tudi stabilnost in kontinuiteta” (Eriksen 2007: 170).

Francija in odnosi odvisnosti

Kreolski diskurz želi vzpostaviti identiteto, drugačno od francoske identitete. A kljub temu ne smemo spregledati vplivov, ki jih je imela francoska država na življenje otočanov. Manes (2009) v svoji knjigi o reunionski kulturi za razumevanje le-te velik del posveti francoski kulturi, ker naj bi ta bila “matrica reunionske kulture”. Na Reunionu celo najde podobne etape razvoja kot v metropoli, razlike in zamik v prilagajanju na spremembe pa pripiše oddaljenosti in geografskemu okolju (30).³⁰ Dejstvo je, da je na otoku potekala akulturacija otočanov v francoski kulturni model vse od “civilizacijske misije” (Clancy-Smith in Gouda 1999: 9) Francije in njene asimilacijske politike. Politična administracija, cerkev in šola so prenašale in predstavljale glavne načine, kako biti francoski. “Avatarje francoskosti” Prabhu (2007: 19) najde v (francoskem) jeziku in kulturi, izobraževalnem sistemu, vstopu v francoski srednji razred, in širše, francoskem državljanstvu.

Z akulturacijo se je razvila odvisnost reunionske družbe od metropole, odvisnost, ki jo je poglobljala otoškost in geografska izoliranost v Indijskem oceanu (Ghasarian 2002: 665). Ta globoka in vedno močnejša odvisnost se kaže v obliki materialnih pa tudi simbolnih prenosov skozi reklame, revije, televizijske programe, oblačilno modo, znamke avtomobilov kot tudi zunanje znake ekonomskega uspeha (Ghasarian 2002: 665). Se pa ta odvisnost v lokalnem diskurzu o “reunionski identiteti” in želji po avtonomiji pogosto zanika. Primeri sodobne akulturacije so številni. Akulturacijski

³⁰ Govori o ponovnem zagonu ekonomije, anglofoni glasbi in prihodu gramofonskih plošč ter novih triumfalnih pesmih: “/.../ Zaradi Piafove jokajo družine ob ognjiščih, medtem ko se na verandah plešeta kreolska četvorka in *sega*, začnejo voziti številna vozila, kolesarstvo in nogomet začenjata svojo uro slave. Še vedno smo na isti valovni dolžini s Francijo po samo nekoliko kopiraj-prilepi (*copiécé collé*) videzu” (Manes 2009: 32).

proces je ostal v središču družbene in kulturne strukture tega, kar je nacionalna država po letu 1946 vpisala v kategorijo “(čezmorskega) departmaja” (Ghasarian 2002: 666).

Toda pritiski asimilacije se tu ne izvajajo tako močno kot na stari celini – na primer v šolah je mogoče videti mlade muslimanke, ki nosijo rute ali druge vrste religioznih znamenj. Na Reunionu je francoski asimilacijski republikanski model bolj ohlapen, kar se tiče vsakdanjega življenja. Lahko govorimo tudi o reunioneški izjemi glede islama, kjer zaradi pluralnih kulturnih praks vprašanje o religiji ni postavljeno tako kot v metropoli (Tibère 2009: 46). V zadnjem času so v Franciji potekale burne razprave o pokrivanju v javnosti in javnih šolah, kjer so predmet razprav bili predvsem muslimanski priseljenci oziroma priseljenke kot “neavtohtoni” prebivalci Francije. Pri tem se je pogosto pozabljal, da ima Francija na svojih čezmorskih ozemljih, vključujoč Reunion³¹, muslimansko prebivalstvo že več stoletij. Mošeje so del kulturne dediščine vseh, poziv k molitvi ureja ritem dneva vseh, zakrite ženske se sprehajajo v srcu mesta, dekleta hodijo na predavanja v hijabu (Mourrégot 2010: 17). Priseljenke z otočja Mayotte³², ki se na Reunion v zadnjih nekaj letih selijo s svojimi številčnimi družinami zaradi boljših izobraževalnih in življenjskih možnosti³³, so mi tožile o odnosu Francije do njihove religije in navad. Zakon o prepovedi nošenja religijskih simbolov v javnih šolah je močno mobiliziral Reunionončane vseh pripadnosti, vernih in nevernih.³⁴



Priseljenka s Komorov na ulici Saint Denisa, 2011 (foto: Petra Žišt)

³¹ Prva mošeja na francoskem ozemlju je bila zgrajena v Saint-Denisu na Reunionu leta 1905, prva šola korana je bila prav tako na Reunionu (Mourrégot 2010: 15).

³² Francoska čezmorska skupnost in od leta 2009 čezmorski departma Francije, ki geografsko sodi h Komorom.

³³ V reunionsko družbo so še zelo slabo integrirani in doživljajo ksenofobne odzive s strani reunionske populacije, ki njihove številčno velike družine vidi zgolj kot nedelovne prejemnice socialne pomoči in nadomestil za otroke, od katerih lahko po njihovem dokaj lagodno živijo.

³⁴ Upoštevač dejstvo, da je oblačenje “predvsem izraz kulturnega fenomena in ne verskega čaščenja”, so določeni politični akterji poudarili, da tak zakon presoja kot “neuporaben” za otok (Tibère 2009: 46).

Obstaja humorna knjižica s karikaturami o Reuniončanu v metropoli – kjer ga zebe, se počuti osamljenega, išče svojo kreolsko hrano, ga presenetijo majhne embalaže riža (ki so na Reunionu desetkrat večje), pogreša sonce, morje, toplino ljudi, ploska, da bi ustavil avtobus kot na Reunionu ... Te majhne šaljive karikature so pomembne, saj ponovno razkrivajo, da četudi so vsi Francozi, med njimi obstaja mnogo razlik ali različnih “struktur občutenj” (Williams po Prabhu 2007: 34). Delno tudi pokažejo, da je v tem francoskem departmaju Indijskega oceana “francoska identiteta” – če ta obstaja – zreducirana zgolj na državljanstvo (administrativno). Tamkajšnji prebivalci pogosto pravijo, da so najprej Reuniončani in šele nato Francozi, kar še posebno poudarjajo tisti, ki so migrirali v metropolo³⁵.

174

Sklepne misli

Že kmalu po departmentalizaciji leta 1946, ki je pomenila vpeljavo številnih hitrih družbeno-ekonomskih sprememb³⁶ kot tudi identitetnih in kulturnih transformacij, intenzivneje pa od sedemdesetih let 20. stoletja smo na Reunionu priča identitenim diskurzom, ki na eni strani poudarjajo in ponovno odkrivajo kulturne izvore posameznih etničnih skupin, na drugi strani pa poudarjajo notranjo enost otoka skozi koncept kreolizacije. Oboji služijo v turistične reprezentacijske namene in kot odgovor na francoski asimilacijski model, ki se na otok pogosto vpisuje, ne da bi se prilagodil njegovim geografskim in kulturnim posebnostim znotraj francoske države³⁷. Ti diskurzi in konkretne prakse v obliki poudarjanja reunionske identitete, vzpostavljanja kreolskega jezika, zavračanja načinov življenja Zoreiys, želje po večji kulturni, politični in ekonomski integraciji z državami v regiji, so neke vrste kreativno delovanje (angl. *agency*) (Khan 2007; Prabhu 2007: xiii), ki ga Aisha Khan (2007: 653) razume kot ključno dimenzijo koncepta kreolizacije, ki poudarja moč, prožnost, odločnost v odnosu ljudi do evropske kolonialne dominacije. Pravzaprav so transformacije kulturnih praks tiste, ki dajejo moč ljudem, da si prilagodijo naložene jim navade in se tako sami ne pustijo spremeniti in podrediti tuji hegemoniji, ker te transformacije producirajo raznolike načine življenja, ki lahko zamajejo nespremenljivost “čistih” in avtoriziranih tipov (Glissant po Khan 2007: 655). Hibridnost kolonialnega diskurza tako kljubuje strukturam dominacije v kolonialni situaciji (Young 1995: 21), vse od obdobja suženjstva pa do sodobnih oblik odnosa francoske države³⁸ (ali “rekolonizacije” – kot ta odnos poimenuje Vergèsova (1999:

³⁵ Napol v šali, napol zares pridajo, da s Francijo nimajo ničesar skupnega ali da jim je skupna – brezposelnost.

³⁶ Manes del teh sprememb opiše takole: “Povečala sta se domači in tuji tisk, letalo je zmanjšalo razdaljo in našim rojakom omogoča potovanje ter lažji premik k drugim horizontom. Obiskujejo nas slavni francoski umetniki, ideje med nami in metropolo, celotno Evropo, se izmenjujejo. Vstopili smo v obdobje univerzalne kulture /.../.” Prometne zveze pred tem obdobjem so bile težavne, notranja cestna mreža tako rekoč ni obstajala, ceste, ki so obstajale, so bile v zelo slabem stanju (Benoist 1983: 194). Še danes Reuniončani v razpravah o odvisnosti poudarjajo, da bi v primeru neodvisnosti “še vedno bili kot Madagaskar”, v mislih pa imajo obstoječo infrastrukturo na otoku in socialne transferje.

³⁷ Kot francoski prekomorski departma Reunion spada v evropsko ekonomsko skupnost in je kot tak evropski teritorij v afriško-azijskem okolju.

³⁸ Benoist (1983: 224–237) na primer primerja birokratski aparat, prihod zdravnikov iz metropole, ki ignorirajo in se ne zanimajo za lokalno kulturo ali jezik svojih pacientov, z odnosom, ki je obstajal v plantažni družbi.

XIV)), do svojega varovanega otroka, ki ga prikuje na svoje prsi in drži v odvisnosti³⁹. Povezani v neskončen odnos odvisnosti se Reuniončani odločajo med materialno revščino in navezavo na stare in nove gospodarje (Bessière 2001: 93).

Vsakanja družbena realnost otoka je drugačna od idiličnih podob in reinvecij, turističnih in političnih sloganov o harmoniji, soobstoju ras in kultur, o "rasnem paradizu". Družba, ki je samo v nekaj desetletjih prešla iz kolonialne plantažne družbe v družbo množične potrošnje in tako postala "francosko predmestje v tropih" (Vergès 1999: xiv), je soočena z visoko brezposelnostjo, ki najbolj prizadeva potomce sužnjev in mešanih (*métisse*); *Cafres* z afriškimi predniki so tudi še danes najpogosteje na dnu družbene lestvice (Ghasarian 1999: 367; Vergès 1999: xiv). V medijih redno zasledimo poročila o medkulturnih napetostih, izgredih v revnih četrtih, sosedskih konfliktih, družinskem nasilju, ki "odkrivajo notranje bolezni reunionske družbe" (Ghasarian 2002: 673), na kar so nekateri moji sogovorniki opozorili kot na posledico pomanjkanja identitetnih pripadnosti, navezanosti in globokih frustracij, še posebej med nekaterimi mladimi, zaradi nepoznavanja svoje kolektivne zgodovine in zgodovine svojih prednikov⁴⁰, preteklih odnosov moči in suženjstva. Ghasarian (2002: 673) opazuje, da izkušnji multikulturalizma in medkulturnosti prej izhajata iz "tehnične prilagoditve" kot pa filozofskih ali moralnih teženj.

LITERATURA IN VIRI

BENOIST, Jean

1983 *Un développement ambigu – structure et changement de la société réunionnaise*. Saint-Denis: FRDOI.

BESSIÈRE, Philippe

2001 *Vingt Décembre: le jour où La Réunion se souvient ...* Pariz: L'Harmattan.

BLEICH, Erik

2001 The French model: color-blind integration. V: *Colorlines: affirmative action, immigration, and civil right options for America*. Chicago in London: The University of Chicago Press. Str. 270–296.

BOLLAND, Nigel O.

1992 Creolization and Creole societies: a cultural nationalist view of Caribbean social history. V: *Intellectuals in the twentieth-century Caribbean*. London: Macmillan. Str. 50–79.

BOMEL, Sabrina

2012 Espace culturel chinois de Saint André. ACCR, Association Culturelle Chinoise de la Réunion. <<http://www.accr-fws.fr/espace-culturel-chinois-st-andre.html>> [1.5.2013].

BRIGHTMAN, Robert

1995 Forget culture: replacement, transcendence, relexification. *Cultural Anthropology* 10, št. 4, str. 509–546.

CLANCY-SMITH, Julia; GOUDA, Frances

1999 Introduction. V: *Domesticating the empire: race, gender, and family life in French and Dutch colonialism*. Charlottesville, London: University Press of Virginia. Str.: 1–21.

CHERUBINI, Bernard, ur.

1999 *La recherche anthropologique à la Réunion*. Pariz, Montréal: L'Harmattan; Saint-Denis: Université de la Réunion.

³⁹ Sodeč po neki raziskavi (Bessière 2001: 93) 60% Reuniončanov ocenjuje, da suženjstvo še vedno obstaja, toda v novih oblikah!

⁴⁰ Ob šolskem kurikulumu, ki dosledno sledi francoskemu učnemu načrtu, se Reuniončani v šolah ne učijo o zgodovini svojega otoka ali svojem jeziku, kreolščini.

COHEN, Patrice

1996 Manger le pluriel à l'Île de la Réunion. V: *Soigner au pluriel: essais sur le pluralisme medical*. Pariz: Karthala. Str.: 116–139.

DRUMMOND, Lee

1980 The cultural continuum: a theory of intersystems. *Man* 15, št. 2, str. 352–375.

DUMAS-CHAMPION, Françoise

2008 *Le mariage des cultures à l'île de la Réunion*. Pariz: Karthala.

ERIKSEN, Thomas Hylland

1999 Tudimunnpuvinikreol: the Mauritian creole and the concept of creolization. <www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/eriksen.pdf> [9. 3. 2012].

2007 Creolization in anthropological theory and in Mauritius. V: *Creolization: history, ethnography, theory*. Charles Stewart, ur. Walnut Creek: Left Coast Press. Str. 153–178.

176

GHASARIAN, Christian

1999 Patrimoine culturel et ethnicité à la Réunion: dynamiques et dialogismes. *Ethnologie française* 29, št. 3, str. 365–374.

2002 La Réunion: acculturation, créolisation et réinventions culturelles. *Ethnologie française* 32, št. 4, str. 663–676.

GRUZINSKI, Serge

2001 "Un honnête homme, c'est un homme mêlé": mélanges et métissages. V: *Passeurs culturels: mécanismes de métissage*. Pariz in Marne-la-Vallée: Maison des sciences de l'homme, Presses universitaires de Marne-la-Vallée. Str. 1–19.

HANNERZ, Ulf

1987 The world in creolisation. *Africa* 57, št. 4, str. 546–559.

1997 Flows, boundaries and hybrids: keywords in transnational anthropology. <www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf> [15. 5. 2012].

KAPCHAN, Deborah A.; TURNER STRONG, Pauline (ur.)

1999 *Theorizing the hybrid*. Special number. *The Journal of American Folklore* 445. Str. 239–253.

KHAN, Aisha

2007 Good to think? : Creolization, optimism, and agency. *Current Anthropology* 48, št.5, str. 653–673.

MANES, Gilbert

2009 *La culture réunionnaise (y taque barreau)*. SaintAndré: Graphica.

MOURRÉGOT, Marie-France

2010 *L'islam à l'île de la Réunion*. Pariz: L'Harmattan.

MUNASINGHE, Viranjini

2002 Nationalism in hybrid spaces: the production of impurity out of purity. *American Ethnologist* 29, št. 3, str. 663–692.

PALMIÉ, Stephan

2006 Creolization and its discontents. *Annual Review of Anthropology* 35: 433–456.

PICARD, David

2010 'Being a model for the world': performing creoleness in La Réunion. *Social Anthropology* 18, št. 3, str. 302–315.

PRABHU, Anjali

2007 *Hybridity: limits, transformations, prospects*. Albany: State University of New York Press.

SAMSON, Guillaume

2006 *Musique et identité à La Réunion: généalogie des constructions d'une singularité insulaire: these*. Montreal: Université de Montreal; Aix en Provence: Université Paul Cezanne – Maison Mediteraneene des sciences de l'homme.

STEWART, Charles

1999 Syncretism and its synonyms: reflections on cultural mixture. *Diacritics* 29, št. 3, str. 40–62.

STOLCKE, Verena

1995 Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36, št. 1, str. 1–24.

TIBÈRE, Laurence

2009 *L'alimentation dans le »vivre ensemble«* multiculture: l'exemple de la Réunion. Pariz: L'Harmattan.

TURNER, Terence

1993 Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it? *Cultural Anthropology* 8, št. 4, str. 411–429.

VAXELAIRE, Daniel

2002 *Portraits d'une île: histoire condensée de La Réunion*. Sainte Marie: Azalées.

VERGÈS, Françoise

1999 *Monsters and revolutionaries: colonial family romance and métissage*. Durham: Duke University Press.

VERGÈS, Françoise; MARIMOUTOU, Carpanin

2006 *La Maison des Civilisations et de l'Unité Réunionnaise: project for a museum of the present*. Saint Denis: MCUR in Conseil régional de La Réunion.

2012 Moorings: Indian Ocean creolisations. *PORTAL* 9, št. 1, str. 1–39.

177

WERBNER, Pnina

2001 The limits of cultural hybridity: on ritual monsters, poetic licence and contested postcolonial purifications. *The Journal of Royal Anthropological Institute*. 7, št. 1, str. 133–152.

BESEDA O AVTORICI

Petra Žišt, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, je v letu 2010 diplomirala z diplomsko nalogo z naslovom *Transformativna moč uličnega gledališča*. V okviru doktorskega študija na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani raziskuje performativnost, etničnost, umetnost in mobilnost na Reunionu. Njena raziskovalna zanimanja segajo na področje alternativnih participatornih umetniških in subverzivnih kulturnih praks, antropologije prostora in telesa, migracij, identifikacijskih procesov, kreolizacije, vizualne antropologije, jezika.

ABOUT THE AUTHOR

Petra Žišt, BSc in ethnology and cultural anthropology, graduated in 2010 with a degree dissertation entitled *The transformative power of street theatre*. As part of her doctoral studies at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, she researches performativity, ethnicity, art, and mobility on Reunion. Her research interests include the fields of alternative, participatory, artistic, and subversive cultural practices, the anthropology of space and the body, identification processes, Creolisation, visual anthropology, and language.

POVZETEK

Pričujoči prispevek temelji na etnografski raziskavi na Reunionu, francoskem čezmorskem departmaju v Indijskem oceanu, ter odstira vpogled v identifikacije in identitetne diskurze, ki oblikujejo postkolonialno družbo. V grobem bi zgodovinska obdobja, ki so jih določali ekonomski in politični impulzi Francije in potrebe po delovni sili, lahko razdelili na priseljevanje sužnjev iz Afrike, družbene spremembe po prepovedi suženjstva leta 1848, ki so pripeljale najete delavce iz Indije in Kitajske, pomembne družbeno-ekonomske spremembe pa so sledile departmentalizaciji po letu 1946. Prebivalstvo na Reunionu danes ohranja navado identificiranja z eno etnično skupino ali več glede na izvor svojih prednikov, *Malbars*, *Zarabes*, *Chinois*, *Kafs*, ko gre za vprašanje pripadnosti

znotraj reunionske družbe same. Od sedemdesetih let 20. stoletja smo priča vnovičnemu odkrivanju korenin, običajev in tradicij ter vračanju k posameznim regionalnim izvorom, kar se kaže v gradnji mošej in templjev, religioznih procesijah in praznikih, učenju izvornih jezikov, oblačilnem videzu itd. V stiku z zunanjim svetom, v mednarodnem okolju, v odnosu do Francije, v turistične namene, pa se Reuniončani identificirajo kot kreoli, kot pripadniki mešane populacije, ki ji ni mogoče določiti "čistih" kulturnih izvorov. Diskurz o kreolnosti ali reunionskosti, ki se kaže v narativu o jeziku, glasbi, hrani, arhitekturi, verovanju in drugod, skuša posplošiti identitetno vprašanje na otoku na vse prebivalstvo z uvedbo novih praznikov in festivalov, kreolnost želijo povzdigniti kot novo obliko lokalne avtohtonosti skozi različne muzeje, gentifikacijo in programe kulturne politike. Kreolnost služi tudi kot sinonim za reunionsko identiteto in ima funkcijo združevanja in delovanja, kar v postkolonialnem kontekstu deluje emancipatorno, s šibkimi klici po avtonomiji in "kreolskemu nacionalizmu". V nadaljevanju avtorica pokaže, zakaj ideja "reunionske nacije" ni mogoča; vzrok tiči namreč v preveliki odvisnosti in navezanosti na matično francosko državo, ki hkrati z denarnimi transferji skozi asimilacijske politike prenaša tudi vse tisto, kar mislimo pod pojmom francoska kultura, kar nenehno zagotavlja, da Reunion ostaja "francosko predmestje v tropih". Izkazovanje kreolnosti navzven lahko vidimo kot novo obliko družbene participacije znotraj širšega sveta, hkrati pa kreolizacija služi kot "model za širši svet" v nenehni kreolizaciji in kozmopolitsko identiteto. Kakorkoli, družbena realnost otoka je drugačna od idiličnih podob in reinvencij, turističnih in političnih sloganov o harmoniji, soobstoju ras in kultur, o "rasnem paradizu".

SUMMARY

The present article is based on an ethnographic research on Reunion, a French overseas department in the Indian Ocean, and provides insight into the identification and identity discourses that shape postcolonial society. The historical periods, determined by France's economic and political impulses and the labour demand, can be roughly divided into the period of settling slaves from Africa, that of social changes after the abolition of slavery in 1848, which led to hiring labour from India and China, and that of socio-economic changes after the island became a department in 1946. The inhabitants of Reunion today maintain the habit of identifying with one or more ethnic groups based on the origin of their ancestors - *Malbars, Zarabes, Chinese, Cafres* - regarding the issue of their affiliation within the Reunionian society itself. From the 1970s onwards, people again started to explore their roots, customs and traditions, and returning to their individual regional origins, and this was manifested in the construction of mosques and temples, religious processions and holidays, learning the original languages, ethnic dressing etc. In their contacts with the outside world, the international environment, and France, as well as for tourist purposes, the Reunionians identify themselves as Creoles, members of a mixed population for which it is impossible to define "pure" cultural origins. The discourse of the Creole or Reunionian identity that expresses itself in the narrative on language, food, architecture, beliefs, and elsewhere, seeks to generalize the identity issue on the island across the entire population with the introduction of new holidays and festivals, aimed to elevate the Creole identity as a new form of local indigeneity through various museums, gentrification, and cultural policy programmes. "Creole" serves as a synonym for a Reunionian identity and has the function of joining and acting; in the post-colonial context this contributes to emancipation with weak calls for autonomy and "Creole nationalism". The article shows why the idea of a "Reunionian nation" is not viable; the reasons lie in the excessive dependence on and affiliation with the parent state of France, which together with money transfers and its assimilation policy brings along everything we hold to be French culture, and this makes sure that Reunion remains a "French suburb in the tropics". Demonstrating a Creole identity on the outside can be seen as a new form of social participation within the wider world, and at the same time, Creolisation serves as a "model for the wider world" and as a cosmopolitan identity. Nevertheless, the social reality on the island differs from the idyllic images and reinventions, tourist and political slogans about harmony, coexistence of races and cultures, or a "racial paradise".

POMEN ŽRTVOVANJA ŽIVALI

Praznovanje Eid-Al-Adha na primeru iz mesta Meknes v severnem Maroku

Maja Dolinar

179

IZVLEČEK

Eid-Al-Adha ali nam bolj znano poimenovanje kurban bajram je muslimanski praznik, ki se praznuje ob koncu vsakoletnega romanja v Hadž. Obeležuje Abrahamovo pripravljenost žrtvovati svojega prvorojenega sina Ismaila kot izraz pripadnosti bogu, kar muslimani obeležujejo z molitvami in obrednim žrtvovanjem živali, zato se imenuje tudi praznik žrtvovanja. Prispevek bo sestavljen iz etnografskega opisa doživljanja praznika pri maroški družini in bo izpostavil pomen žrtvovanja živali za muslimane v sodobnem Maroku.

Ključne besede: Eid-Al-Adha, praznik žrtvovanja, Maroko, obredno žrtvovanje živali.

ABSTRACT

Eid-Al-Adha, or to use the in Slovenia more familiar name Kurban Bayram, is a Muslim holiday celebrated at the end of the annual *Hajj* - the pilgrimage to Mecca. The feast is a reminder of Abraham's willingness to sacrifice his first-born son Ismail as an act of submission to god. Muslims honour this day with prayers and religious sacrifices of animals, and it is therefore also called the "feast of the sacrifice". The article is based on an ethnographic description of celebrating the holiday with a Moroccan family and reveals the meaning of religious sacrifice of animals to Muslims in contemporary Morocco.

Key words: Eid-Al-Adha, feast of the sacrifice, Morocco, religious sacrifice of animals.

Uvod

“Resnično, naklonili smo ti obilo dobrega, zato moli k svojemu gospodarju in obredno kolji živino! Tvoji sovražniki bodo zagotovo ostali brez vsega!” (Koran 518, 108: 1–3).

“Zbudi se, obglavili bomo ovco! Pridi hitro!” S temi besedami me je zgodaj zjutraj prebudila deklica iz družine, ki me je povabila, da si ogledam, kako poteka praznik Eid-Al-Adha. Za njo je prišla mati in mi položila v roke enega od svojih kaftanov. “Obleci se v tole, danes je praznični dan in tako boš tudi ti imela nekaj novega na sebi.” Hitro sem vstala, se oblekla v ponujeno oblačilo in odšla na teraso hiše, kjer je bilo že vse pripravljeno za veliki dogodek. V kotu sta stali dve prestrašeni ovci, ob katerih je bila zbrana vsa družina, ostri noži in posode so bili pripravljene.



Ovna na terasi, ki čakata na žrtvovanje, 2012 (foto Maja Dolinar)

Eid-Al-Adha je praznik žrtvovanja, to je tudi čas hadža oz. obveznega romanja, ko muslimani z vsega sveta v znak ponižanja in podreditve romajo v Meko. V islamu obstajajo trije prazniki z imenom Eid: prvi je Eid-Al-Fitr, ki nastopi ob koncu postnega meseca ramadana, drugi je že omenjeni Eid-Al-Adha, tretji pa je Eid-Jumuah, ki ga praznujejo vsak petek in obeležuje sposobnost vernikov, da sledijo Alahovim navodilom, da ob petkih opustijo vsakršno delo in s tem pritrjujejo temu, da ni nič večjega od boga (Najjar 2004: 75).

Praznik Eid-al-Adha v različnih regijah in državah različno imenujejo, tako lahko zasledimo poimenovanje kurban bajram v Turčiji, Bosni in Hercegovini ter Albaniji ali Eid-Al-Kabir v Jemnu, Siriji, severni Afriki (Maroko, Alžirija, Tunizija, Libija, Egipt), tudi Franciji. Obstajajo pa seveda še številna druga imena, npr. festival ovce, praznik žrtvovanja itd.

Če na hitro pogledamo antropološke raziskave praznika, lahko opazimo, da obravnavani muslimanski praznik žrtvovanja ni bil deležen veliko pozornosti s strani antropologov. Ena redkih antropologinj, ki ga raziskuje že od osemdesetih let 20. stoletja, je Anne-Marie Brisebarre (Moussaoui 2013). Praznik žrtvovanja je raziskovala v Maroku, Mavretaniji in Senegalu. Na osnovi njenih raziskav so izšle tri knjige, in sicer *Praznik ovce: Muslimansko žrtvovanje v urbanem prostoru* (1998), *Žrtvovanje v islamu: Ritualni prostori in časi* (1999) in *Tabaski v Senegalu: Muslimanski praznik v urbanem okolju* (2009), ki je za razliko od prejšnjih povsem posvečena multidisciplinarnemu raziskovanju praznika v Senegalu. Seveda so se

raziskovanju žrtvovanj ljudi ali živali posvečali tudi drugi antropologi, na primer Mircea Eliade, James G. Frazer in René Girard. Tako Eliade (1992) pravi, da žrtvovanje simbolično predstavlja nov cikel leta, Frazer (2001), da imajo žrtvovane živali vlogo prenašanja sporočil umrlim, Girard pa se ukvarja s pojmom grešni kozel. A vendarle se nihče izmed njih ni ukvarjal z muslimanskim praznikom žrtvovanja.

Pričujoči prispevek predstavlja opis praznovanja praznika v Meknesu, enem od maroških imperialnih mest. Ob raziskovanju v Maroku sem namreč dobila priložnost, da praznik praznujem skupaj z eno od družin in tako neposredno vidim, kakšen pomen ima za vernike. Prispevek bo etnografski opis praznovanja praznika in pričevanj pripadnikov družine. V prvem delu bom podrobneje predstavila zgodovinsko in versko ozadje praznika, podrobneje opisala dogajanje na dan praznovanja, sledil bo opis uporabe mesa žrtvovane živali in zaključek s pomenom samega praznika in žrtvovane živali za vernike.

Zgodovinsko in versko ozadje praznika

Eid-Al-Adha poteka na deseti dan Zil Haja, ki je zadnji mesec v muslimanskem koledarju. To je čas, ko milijoni muslimanov romajo v Meko in darujejo svojo žrtev (kurban) (Khan in Watson 2004: 538).

Po verovanju je okoli 2000 let pr. n. št. bog poslal na zemljo preroka Ibrahima (Abrahama). To je bil čas, ko so ljudje verjeli v idole in kipe, Abraham pa je bil poslan na zemljo z vero v enega boga. Njegovo življenje je bilo težko, poleg tega pa z ženo Saro nista mogla imeti otrok. Zato sta se v visoki starosti odločila poiskati nadomestno mater. Izbranka Hagara (Hadžera) jima je rodila sina Ismaila, ki velja za praočeta arabskega naroda. Ibrahima je nato obiskala trojica mož in ga obvestila, da bo kljub visoki starosti tudi Sara rodila sina Izaka, ki bo postal praoče Judov. Abraham je bil bogu hvaležen in je živel srečno, dokler ni sanjal božje zapovedi, da mora sina žrtvovati bogu. Kot piše v Koranu: "Ko je toliko odrasel, da je očetu pomagal pri delu, mu je ta dejal: 'Sinko, v sanjah sem videl, da bi te moral zaklati. Kaj misliš?' Sin je odvrnil: 'Oče, ravnaj, kakor ti je ukazano. Če bo Bog dal, boš videl, da bom vse potrpel.' Sledila sta božjim besedam. Ko je oče potisnil sina s čelom proti zemlji, smo ga Mi poklicali: 'O Abraham! Odzval si se razodetju v sanjah. Mi resnično bogato nagrajujemo dobrodelnike. To je bila res prava preizkušnja!' Sina smo odkupili z bogato žrtvijo in ohranili spomin na Abrahama med prihodnjimi rodovi [...]" (Koran 346, 37: 102–108).

Po verovanju naj bi bile sanje prerokov resnične, tako da je Abraham verjel, da je prejel resnično sporočilo boga in da mora naročeno opraviti. Ta zgodba naj bi bila božje sporočilo, da bo vsak izmed nas postavljen pred preizkušnjo odpovedati se nečemu, kar mu je najdražje. S tega vidika Ibrahimova pripravljenost, da izvrši božjo zapoved, čeprav bo zato izgubil tisto, kar najbolj ljubi, kaže njegovo veliko ljubezen do boga. Kot pravi zgodba, je bog takoj, ko je videl Ibrahimovo pripravljenost, da izpolni njegovo zapoved, rekel, da je preizkušnja opravljena. Posredoval je ravno v trenutku, ko je Ibrahim nastavil nož na Ismailov vrat, in zamenjal fanta z ovco. Bog je zahteval od Ibrahima, da žrtvuje svojega sina kot

preizkus njegove vere v islamu, in ko je Ibrahim to vero dokazal, je bog videl, da njegova žrtev ni potrebna.

V islamu velja, da od tega dneva dalje vsi muslimani, ki so predani božji volji, izvršujejo zapoved žrtvovanja kurbana. Vsi, ki si lahko privoščijo, morajo žrtvovati žival – ovna, kozo, ovco, kravo ali kamelo, tistim pa, ki si svoje živali ne morejo privoščiti, vera dovoljuje, da si jih sedem deli eno (mora biti krava). Bolj ko je žival družini ljuba, večji pomen ima žrtev.

Opis žrtvovanja živali

182

Izbrana ovna za letošnje žrtvovanje je družina pripeljala v hišo že nekaj dni pred samim praznikom. Žrtveno žival privedejo domov nekaj dni prej zato, da se navežejo nanjo, saj tako postane pravi simbol žrtvovanja. Žrtvovanje in žalost ob žrtvi spominja na Abrahamovo žalost ob žrtvovanju svojega sina.

Čprav številne maroške družine v urbanem okolju nimajo vrta ali hleva ali kakega drugega prostora, kjer bi lahko imeli ovco in jo negovali do dneva žrtvovanja, je navada, da pripeljejo žival domov in jo imajo na terasi na vrhu hiše. Hiše v Maroku nimajo streh, namesto njih imajo velike odprte terase, ki jih običajno uporabljajo za sušenje perila in za žrtvovanje živali – bodisi ob priložnosti praznika velikega žrtvovanja bodisi ob drugih posebnih priložnostih, kot je na primer rojstvo otroka, ki ga tudi spremljajo obredna žrtvovanja živali.

Oče “moje” družine je skupaj s sinovoma žrtvena ovna skrbno izbral, saj mora žrtvovana žival ustrezati določenim kriterijem, da je lahko sprejemljiva žrtev. Splošni kriterij je starost; žival mora imeti vsaj eno leto. Ostali pogoji, ki jih večinoma urejajo lokalni imami, se nanašajo na spol, starost, telesno strukturo, zdravstveno stanje živali (Brisebarre 1989: 13). V Maroku velja, da mora biti žrtvovana žival neskopljen oven. Samic ne žrtvujejo, saj so pomembne za ohranitev in večanje črede, kot mi je razložil eden od sinov.

Žival je vse do velikega žrtvovanja potrebno dobro hraniti in skrbeti, da ji je udobno. Oče “moje” družine je skupaj s sinovoma pripeljal domov dva velika, močna in zdrava ovna. Vsa družina je navdušena glasno vzklikala, ko so ju vlekli skozi hišo vse do tretjega nadstropja na odprto teraso. Hčerkici enega od sinov sta skakljali okoli njiju, na trenutke povsem prestrašeni, saj sta bili živali trikrat večji od njiju, na trenutke polni veselja nad tem, da imajo v hiši živali, ki bosta postali predmet žrtvovanja. Ena od deklic je glasno vzklikala “La mouton, la mouton! ('Ovca, ovca!’)”, medtem ko je s sestrico veselo plesala po terasi. Vsa družina je bila presrečna in je dobro skrbela za oba ovna. Deklici sta jima skozi okno ves čas metali slamo, ki sta jo ovna zadovoljno žvečila, oče družine pa je vseskozi skrbel, da sta imela ves čas svežo vodo. Dva dneva sta bila glavni zvezdi v hiši, vsi so ves čas skrbeli zanju in pogovori so se ves čas vrteli okoli njiju.

Kmalu je prišel dan velikega praznika. Zgodaj zjutraj se je vsa družina odpravila v lokalno mošejo. V skladu z versko tradicijo se je treba ta dan umiti, obleči nova oblačila in v mošeji opraviti jutranjo molitev. Če je le mogoče, se

mora te molitve udeležiti celotna družina. Najprej zmolijo kratko molitev, ki se imenuje salat, nato sledi verski obred, imenovan kutbah, ki ga vodi lokalni imam. Za romarje v Meki ta obred opravijo z vrha gore Arafat.

Potrebno je omeniti, da Eid-Al-Adha ni samo verski, temveč tudi družinski praznik (Brisebarre 1989: 12). To je namreč čas, ko se zbere vsa družina, ki skupaj skrbi za žival, jo skupaj žrtvuje ter skupaj poskrbi za spravilo njenega mesa. To je tudi čas, ko se družine med seboj obiskujejo, si izmenjujejo čestitke in se veselijo. Molitvam torej sledijo družinski in prijateljski obiski, izmenjava daril in čestitk. Čestitajo si z voščilom 'Eid mubarak' (blagoslovljen praznik), in sicer osebno, preko telefona, elektronskih sporočil ali sms-ov.

Žival mora biti žrtvovana čim prej po tem, ko se družina vrne iz mošeje. Obred žrtvovanja lahko poteka na verandi ali na dvorišču, lahko tudi na ulici. Maročani ga skoraj vedno opravijo na odprtih terasah na vrhu svojih hiš. Nanj povabijo sorodnike in prijatelje.

“Moja” družina je za prostor žrtvovanja izbrala teraso, na kateri so že dva dni imeli oba ovna. Pridružil se jim je tudi stric, ki je imel to leto čast zaklati živali, čeprav načeloma velja, da mora to opraviti oče družine. Tokrat je družina morala narediti izjemo, saj je bil oče že dalj časa bolan in zakola ni zmozel opraviti sam. Pomagali so tudi vsi štiri sinovi, ki so držali ovna na tleh. Ko sem se ozrla po ulici, sem opazila, da so vse okoliške družine na terasah svojih hiš in se prav tako pripravljajo na žrtvovanje. Nekateri so žrtvovane živali že slačili iz kože in jim odstranjevali notranje organe, medtem ko so se drugi, med njimi tudi “moja” družina, še pripravljali.

Napočil je čas za žrtvovanje prvega ovna. Sinovi so ga privedli na sredo terase, mu zvezali prednje in zadnje noge ter ga postavili v smeri Kaabe oz. Meke, pri čemer so ga tiščali tesno ob tla. Za posvetitev žrtvovanja je treba med obredom recitirati pravilne molitve in formule (Fedal in Ibrahimi 2004: 90).



Žrtvovanje, 2012 (foto: Maja Dolinar)

Nekateri raziskovalci omenjajo tudi običaj, da pred žrtvovanjem glavo in eno od prednjih nog živali namažejo s kano (Fedal in Ibrahim 2004: 90), tako kot naj bi to storil tudi Abraham. Ko sem glede tega vprašala enega od sinov, mi je odgovoril, da gre za lažno verovanje in da oni tega ne delajo. Sicer da obstajajo družine v Maroku, ki to vedno naredijo, vendar je po njegovem to neumnost, saj ni omenjeno v Koranu. Ob vprašanju, kaj naj bi to pomenilo in zakaj ljudje to počnejo, mi je povedal, da nekateri verjamejo, da bo žival tako postala bolj 'sveta' žrtev in da jo bodo v nebesih lažje našli.

Za izvedbo samega žrtvenega obreda morajo verniki dobro poznati pravila in korake verskega zakola:

184

- Žrtvovanje mora biti izvršeno tekom dneva.
- Žrtveni nož mora biti zelo oster, tako da lahko z njim prerežejo glavno žilo na vratu živali brez pretirane sile ali pritiska; vse to z namenom, da žival čuti čim manj bolečine.
- Nož se ne sme kazati živali, ki mora imeti zvezane noge, glavo obrnjeno navzdol in mora biti proti Meki.
- Žrtvovanje mora opraviti za zakol izučena oseba, ki živali ne sme prizadejati bolečine s slabim potegom z nožem; najpomembneje je prerezati sapnik, žrelo in obe vratni žili.
- Ko zareže v vrat živali, mora izvajalec zakola izgovoriti besede "Bismilah Allahu Akbar" ('V imenu boga. Bog je največji.'), lastnik živali pa pri tem recitirati verz iz Korana.
- Žival mora umreti zaradi izgube krvi. Kri mora povsem izteči iz telesa, preden odstranijo kožo in notranje organe. To je običajno dobre pol ure po prerezu vratu. Z dotikom preverijo, ali je telo živali še toplo ali ne. Če je še toplo, pomeni, da vsa kri še ni iztekla iz telesa in da je potrebno še počakati.
- Prepovedano je odreti ali rezati žival, ki kaže kakršne koli znake življenja. Prav tako je prepovedano uživanje krvi v kakršni koli obliki. Če bi razrezali meso, preden bi iz živali iztekla vsa kri, bi ta ostala v žilah v mesu, zaradi česar bi bilo meso 'haram' (prepovedano) in ne 'halal' (dovoljeno).
- Večje živali, kot so krave in kamele, lahko zakolje le izkušen mesar, saj neizkušeni lahko žival hitro ranijo ali ji prizadenejo nepotrebno bolečino.

V islamu kri predstavlja življenje in pogon duše, tako za človeka kot za živali. Šele ko se daruje duša živali bogu, se lahko njeno meso poje. Svetost krvi zahteva posebno pozornost ob zakolu. Z iztečeno krvjo je treba biti zelo previden, po njej se ne sme hoditi niti je prestopiti. Nasprotno, treba jo je čim prej odstraniti z velikimi količinami vode (Brisebarre 1993: 11).

Po omenjenih navodilih je potekalo tudi žrtvovanje, ki sem mu prisostvovala. Stric je s hitrim potegom prerezal oinov vrat in kri je začela odtekat. Četudi sem vajena opazovanja kolin v domačem okolju, moram reči, da me je vendarle pretreslo umiranje ovna, ki je s prerezanim goltancem izdihoval še zadnje znake življenja.

Ko je iz obeh ovnov iztekla kri, so ju sinovi začeli počasi slačiti iz kože, pred tem pa so z velikimi količinami vode najprej sprali kri s tal. V ta namen je na terasi odtok, v katerem hitro izginejo vse krvave sledi. Slečeno kožo so vrgli s terase na ulico, kjer je že čakal fant s prikolico, ki je pobiral odvržene kože. Kot so mi povedali, vseh kož ne zavržejo, nekatere uporabijo kot preproge in za izdelavo usnjenih izdelkov.



Slačenje kože, 2012 (foto: Maja Dolinar)

Prvega ovna so obesili na kavelj in mu začeli odstranjevati notranje organe. Žrtvovano žival (razen krvi, kože ter debelega in tankega črevesa) v celoti pojedjo.

Odstranjene glave ne zavržejo, temveč jo v ognju očistijo. Tudi v našem primeru je eden od sinov obe glavi odnesel k nekemu moškemu v soseski, ki je v ognju 'spekel' vse žrtvovane glave tiste četrti. Kot so mi povedali, glavo zažgejo zato, da z nje odstranijo vse dlake in ostale nečistoče.

Po odstranitvi vseh notranjih organov in umivanju z vodo so obe žrtvovani živali pustili viseti na kavlju do naslednjega dne.

Uporaba mesa žrtvovane živali in priprava jedi

Poleg pravil za zakol veljajo tudi pravila za način uporabe žrtvovane živali. Takole mi je povedla mati družine: "Veš, na Eid-Al-Adha muslimani po svetu žrtvujejo ovce, če si to seveda lahko privoščijo. Tako kot je to naredil naš prerok Abraham, mir naj bo z njim. In veš, del te žrtve se podari revnim ljudem, ki ne morejo sami kupiti ovce za žrtvovanje, tako da lahko tudi oni praznujejo. Družine praznujejo na ta dan tako, da se zberejo ob mizi, jedo in so hvaležni."

Praviloma velja, da se ostalega mesa ne dotikajo vse do naslednjega dne, ko žrtvovano žival v skladu s predvidenim namenom porabe posameznih kosov mesa čim natančneje razkosajo. Tako je tudi družina, pri kateri sem opazovala obred, odstranila iz telesa le notranje organe, ostalo meso pa je pustila 'počivati' na kavljju na terasi.

186

Kot rečeno, del žrtvovane živali vedno podarijo kot miloščino tistim, ki si ne morejo privoščiti lastne živali (Fedal in Ibrahimi 2004: 90). Po nekaterih zapisih žrtvovano žival razdelijo na tri enake dele, en del obdrži družina, ena tretjina gre sorodnikom in prijateljem, ena tretjina pa revnim (Khan in Watson 2004: 538). V družini, pri kateri sem praznovala praznik žrtvovanja, so mi razložili, da pravila glede razdelitve niso tako stroga, da je pomembno in obvezno le tretjino podariti revnim. Sami ostali dve tretjini mesa živali obdržijo in ga pripravijo ob posebnih priložnostih, na katere pa seveda povabijo sorodnike in prijatelje. Tako bi lahko rekli, da tudi oni del žrtvovane živali podarijo sorodnikom in prijateljem.

Velja, da je praznik žrtvovanja višek maroške kulinarike (Fedal in Ibrahimi 2004: 91). Regije se med seboj razlikujejo glede zahtevnosti priprave prazničnih jedi. Veliko uporabljajo vnaprej pripravljeno žaltavo maslo, ki jedem daje značilen 'praznični' okus. Meso za shranjevanje obdelajo na različne načine. Najpogostejši je nasolitev ter sušenje na soncu in zraku. Najbolj nenavaden način je sušenje na soncu: meso izdatno nasolijo in začinijo ter ga nekaj tednov pustijo na terasi (Fedal in Ibrahimi 2004: 92). Kasneje ga uporabljajo za pripravo različnih tazinov in značilnega maroškega kuskusa s sedmimi različnimi vrstami zelenjave. To meso je tudi osnovna sestavina za kh'lii – mleto meso, ki ga pripravijo v ovčji masti, v kateri se konzervira. Družina, pri kateri sem preživela praznik, tega načina ne uporablja, saj kot so mi povedali, nihče v družini ni ravno ljubitelj tako pripravljenega mesa, ki naj bi imelo zelo poseben, nekako robot okus. Je pa seveda veliko družin v Maroku, ki ta okus obožujejo in na ta način vedno pripravijo žrtvovano meso.

V skladu s tradicijo preroka Mohameda verniki najprej pojedjo jetra, saj je to del živali, ki ga je najlažje pripraviti in se tudi najhitreje pokvari (Fedal in Ibrahimi 2004: 90). Tako so bili za prvi dnevni obrok na žaru pečeni v trebušno opno oviti kosi jeter, ki jih je na terasi spekel domači sin. Kose jeter smo pomakali v sol in kumino, da so dobili značilen maroški okus. Seveda zraven ni smel manjkati maroški zeleni čaj z meto.

V nekaterih regijah drobovje, ki ni namenjeno shranitvi, pripravijo na večer praznika. V ta namen ga razrežejo na majhne koščke, začinijo s česnom, kumino in koriandrom, kar da jedi značilen robot okus, ter skuhamo (Fedal in Ibrahimi 2004: 91). Zvečer so tako ženske pripravile na majhne koščke narezana pljuča in ledvica v omaki s čičeriko.

Po večerji je eden od sinov prinesel domov obe zažgani glavi. Oče je previdno odprl lobanji in iz njiju odstranil možgane. Prav tako so previdno odstranili jezika, ki so ju skuhalo na pari in pojedli.

Naslednje jutro je gospodinja pripravila možgane z jajci. Jed je začinila s soljo in kumino. Zraven smo spet pili maroški zeleni čaj z meto.

Za kosilo je ena od snah pripravila kuskus s sedmimi vrstami zelenjave, za katerega je uporabila meso z desne sprednje noge ene od žrtvovanih živali. Kot so mi povedali, vedno najprej pojedjo desno stran, saj se vse v islamu vedno začne z desne – tako se tudi je z desno in ne z levo roko, ker ta velja za nečisto.

Po kosilu je sledilo razkosavanje preostanka obeh žrtvovanih živali, ki sta še vedno viseli na terasi. Družina je celotno telo razkosala v skladu z namenom – na del, ki ga bodo podarili revnim, in del, ki ga bodo porabili sami za različne težave in ostale maroške jedi. Meso so nato shranili v skrinjo, tisto, ki so ga namenili za darilo, pa so odnesli vnaprej izbrani družini, ki si ni mogla privoščiti svoje živali za žrtvovanje.

Zvečer smo zopet jedli na žaru pečeno jed, tokrat na majhne koščke narezano eno od nog. Tudi tokrat smo kose mesa pomakali v sol in kumino ter zraven pili maroški čaj.

Pomen žrtvovane živali

Kot pravi Koran, “ni ne meso ne kri tisto, kar pride do boga, temveč je to pobožnost vernika” (Koran 22: 37). Žrtvovanje je tako dejanje, ki izraža taqwo – pobožnost, zavest o bogu. To pomeni, da bog zahteva od človeka, da se nečemu odpove (v tem primeru živali, ki jo poseduje) zgolj zaradi božje zapovedi. Žrtvovana ovca ni le navadna žival, temveč predstavlja versko žrtev v spomin na Abrahamovo žrtvovanje (Brisebarre 1989: 13).

Ob vprašanju, kaj pomeni praznik za družino, mi je gospodinja odgovorila, da je to najlepši praznik v islamu, saj se bogu zahvalijo za vse dobro in v njegovem imenu žrtvujejo žival, ki jo lahko nato skupaj zaužijejo in delijo s tistimi manj srečnimi od sebe. To je praznik, ko je zbrana cela družina, ki se skupaj veseli svoje vere v boga in se podredi njegovi želji. Praznik žrtvovanja je pravzaprav spomin na bistvo podreditve bogu. Kar je storil Ibrahim/Abraham, morajo storiti vsi verniki: podrediti se božjim zapovedim in ubogati boga. Kadar koli se božje zapovedi dotaknejo vernika, mora biti odgovor v njegovem srcu vedno podreditev. To je osnova islama.

Praznik žrtvovanja je nekaj, kar je med svetim in posvetnim in dovoljuje vernikom, da se približajo bogu preko žrtvovanja. Žrtev je namenjena bogu in nosi značilnost očiščenja: vernika očiščuje grehov (Fedal in Ibrahim 2004: 90).

Na koncu bi rada omenila še eno posebnost, na katero sem naletela ob prebiranju literature o praznovanju praznika v Maroku. Dan po prazniku žrtvovanja imajo ponekod v Maroku nenavaden festival, imenovan Boujloud. Poznajo ga v

regijah Tiznit in Agadir ter v regijah na jugu in severu v gorah Rif, kjer živijo Amazighi.

Na tem festivalu, ki traja običajno tri dni, se posamezniki oblečejo v kože žrtvovanih ovnov in si dajo na glave ovnove glave. Tako zamaskirani tekajo po ulicah sosesk, kjer strašijo in 'tepejo' otroke, moške in neporočene ženske. Poleg tega hodijo od vrat do vrat in prosijo za denar ali ovčje/kozje kože žrtvovanih živali (Fedal in Ibrahim 2004: 98). Na ta način žrtvovana žival dobi novo obliko uporabe – za potrebe maskiranja, pri čemer se njena koža in glava uporabita za preganjanje zlih duhov.

188 LITERATURA IN VIRI

BRISEBARRE, Anne-Marie

1989 La Célébration de l'Ayd el-Kébir en France: les enjeux du Sacrifice. *Archives de sciences sociales des religions* 68, št. 1, str. 9–25.

1993 The Sacrifice of 'id al-kabir: Islam in the French Suburbs. *Anthropology Today* 9, št.1, str. 9–12.

BRISEBARRE, Anne-Marie (ur.)

1998 *La fête du mouton : un sacrifice musulman dans l'espace urbain*. Paris: CNRS éditions.

BRISEBARRE, Anne-Marie; KUCZYNSKI, Liliane

2009 *La Tabaski au Sénégal: une fête musulmane en milieu urbain*. Hommes et sociétés: Karthala.

BRISEBARRE, Anne-Marie ; BONTE, Pierre ; GOKALP, Altan (ur.)

1999 *Sacrifices en islam: espaces et temps d'un rituel*. Paris: CNRS editions.

ELIADE, Mircea

1992 *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.

FEDAL, Moha; IBRAHIMI, Ilham (ur.)

2004 *Jours de fête au Maroc*. ACR Édition Internationale: Paris.

FRAZER, G. James

2001 *Zlata veja: raziskave magije in religije*. Ljubljana: Nova revija.

KHAN, Ziasma Haneef; WATSON, P.J.

2004 Religious orientation and the experience of Eid-ul-Azha among Pakistani Muslims. *Journal for the Scientific Study of Religion* 43, št. 4, str. 537–45.

MAJARON, Erik

2005 *Koran*. Trzič: Učila International.

MOUSSAOUI, Abderrahmane

2013 La Tabaski au Sénégal : une fête musulmane en milieu urbain. <<http://remmm.revues.org/7569>> [10. 5. 2013].

NAJJAR, Taghreed A.

2005 Who hid the eid lamb? *World Literature Today* 79, št. 1, str. 75–77.

BESEDA O AVTORICI

Maja Dolinar je doktorska kandidatka na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani in pripravlja doktorsko disertacijo na temo *Doživljanje egiptovske televizijske medijske produkcije v Magrebu in oblikovanje panarabske predstavnosti skupnosti*.

ABOUT THE AUTHOR

Maja Dolinar is a doctoral candidate at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, Ljubljana, and is preparing her doctoral dissertation entitled "How the Egyptian television media production is experienced in the Maghreb and the formation of a pan-Arab imagined community."

POVZETEK

189

Muslimani praznujejo dva glavna verska praznika, ki se imenujeta Eid. To sta Eid-Al-Adha ali praznik žrtvovanja, ko številne družine žrtvujejo ovco v spomin na božje testiranje Abrahamove zvestobe, ki jo je moral dokazati z žrtvovanjem svojega sina Ismaela (Izaka), in Eid-Al-Fitr, ki nastopi ob koncu postnega meseca ramadana.

Prispevek predstavlja etnografski opis doživljanja praznika pri maroški družini v Meknesu in izpostavlja pomen žrtvovanja živali za muslimane v sodobnem Maroku. Eid-Al-Adha poteka na deseti dan Zil Haja, ki je zadnji mesec v muslimanskem koledarju. To je čas, ko milijoni muslimanov romajo v Meko in darujejo svojo žrtev (*kurban*). Tisti, ki si to lahko privoščijo, morajo na ta dan žrtvovati žival, ki je lahko oven, koza, ovca, krava ali kamela. Bolj kot je žival družini ljuba, večji pomen ima žrtev.

Že zgodaj zjutraj se verniki v novih oblačilih odpravijo v lokalno mošejo, kjer opravijo jutranjo molitev. Če je le mogoče, se mora te molitve udeležiti celotna družina. Žrtvovanje morajo izvesti čim prej po vrnitvi iz mošeje in to po strogih pravilih, ki jih zapoveduje vera.

Del žrtvovane živali uporabi družina skupaj s sorodniki, del pa obvezno podarijo kot miloščino tistim, ki si ne morejo privoščiti lastne živali. Velja, da je praznik žrtvovanja višek maroške kulinarike. Regije se med seboj razlikujejo glede na zahtevnost priprave jedi.

Praznik žrtvovanja je pravzaprav spomin na bistvo podreditve bogu. Kar je storil Ibrahim/Abraham, morajo storiti vsi verniki: podrediti se zapovedim boga in ga ubogati. Kadar koli se božje zapovedi dotaknejo vernika, v kakršnem koli stanju, mora biti odgovor v vernikovem srcu podreditev. To je osnova islama.

SUMMARY

Muslims celebrate two principal religious holidays, both containing the word Eid. One is Eid-Al-Adha or the feast of the sacrifice, when numerous families sacrifice a sheep to remind themselves of God testing Abraham's loyalty, which he had to prove by sacrificing his son Ismael (Isaac), and the other is Eid-Al-Fitr, which falls at the end of the month of fasting - Ramadan.

The article presents an ethnographic description of celebrating the holiday with a Moroccan family in Meknes and highlights the importance of sacrificing animals to the Muslims in contemporary Morocco. Eid-Al-Adha takes place on the tenth day of Zil Hajj, the last month in the Muslim calendar. This is the time when millions of Muslims make a pilgrimage to Mecca to offer their sacrifice (*kurban*). Believers who can afford it are expected to sacrifice an animal on this day, which may be a ram, goat, sheep, cow, or camel. The dearer the animal is to the family, the greater significance the sacrifice has.

Early in the morning the believers dress in new clothes and go to the local mosque for the morning prayer. If possible at all, the prayer should be attended by the entire family. The

sacrifice must be performed as soon as possible after returning from the mosque and in accordance with the strict religious rules.

A part of the sacrificed animal is used by the family together with relatives, and the rest must be given to those who cannot afford to sacrifice one of their animals. The feast of the sacrifice is considered to be the biggest event in Moroccan cuisine. The country's regions differ in the degree of sophistication in the preparation of these festive meals.

The feast of the sacrifice is actually a memory of the essence of submission to God. What Ibrahim/Abraham did, should be done by all believers: submit to God's commands and obey him. Whenever God's command involves a believer in whatever circumstances, the response in the believer's heart must be submission. That is the essence of Islam.

DRUGI ZNANSTVENI ČLANKI
OTHER SCIENTIFIC ARTICLES

AKTUALNOST RAZISKOVANJA IN PROUČEVANJA MIGRANTSKEGA DELA ŽENSK V KONTEKSTU ALEKSANDRINSTVA

Razprava ob knjigi Daše Koprivec
Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev

Mirjam Milharčič Hladnik

193

IZVLEČEK

V prispevku avtorica oriše kontekst aktualnega raziskovanja ženskih migracij in skrbstvenega dela kot novodobnega fenomena razvitih družb, kjer naj bi po splošnih pričakovanjih že pred časom izginil. Knjigo Daše Koprivec o aleksandrinkah umesti v širši evropski in globalni trend raziskovanja, ki razkriva pretekle in sodobne oblike ženskega plačanega skrbstvenega dela. Delo in s tem povezana migracija žensk sta bila vedno vraščena v družbeno predpisano normativiko spolnih vlog in posledično v nacionalno imaginacijo. Kot dokazuje avtorica, je prav zato aleksandrinstvo v Sloveniji posebej aktualna tema. Pomembne pa so tudi subjektivne izkušnje žensk migrantk in njihovih potomcev, ki jih končno naredijo slišne prav takšne raziskave, kot jo je objavila Daša Koprivec.

Ključne besede: aleksandrinke, ženske migracije, nacionalna imaginacija, skrbstveno delo

ABSTRACT

Presented is the context of the research of women's migrations and care work as a contemporary phenomenon of the developed world where it was supposed to disappear long ago. It puts the book by Daša Koprivec about the Alexandrians in a wide European and global trend of research, which presents the historical and contemporary forms of women's paid care work. Work and the migration of women connected to it, have been always embedded in the normative socially prescribed gender roles and as a result in the national imagination. Therefore, as text shows, Alexandrian migration is again an important social topic in Slovenia. Important are also the subjective experiences of the women migrants and their descendants that are finally heard due to the researches and books as it is the one by Daša Koprivec.

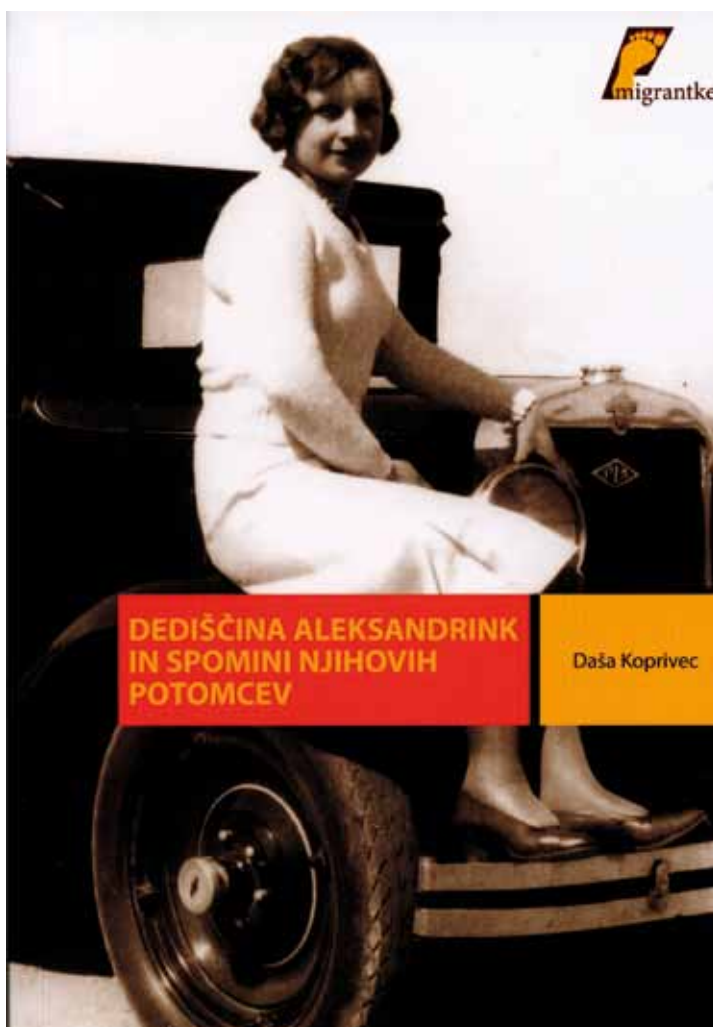
Key Words: Alexandrians, women's migration, national imagination, care work

Uvod

Tema skrbstvenega dela ali plačanega gospodinjanskega dela je postala v zadnjem desetletju ena najpomembnejših tem raziskovanja znotraj migracijskih in ženskih študijev, socialnih politik in sociologije, etnoloških in etnografskih študij ter zgodovinopisja na globalni ravni. Do te nenavadne aktualnosti je privedlo več razlogov. Glavni med njimi je presenečenje zaradi dejstva, da se niso uresničila

pričakovanja izpred več kot polovice stoletja, da bo plačano gospodinjsko delo izginilo. Predstave o služkinjah v belih predpasnikih, plačanih družinskih kuharicah, strogih otroških varuškah in guvernantah, rosno mladih čistilkah in pericah, togih sprehajalkah in negovalkah ostarelih članov družine so dolga desetletja izhajale zgolj iz filmov in literature o minulih časih. Vsaj za evropski in severnoameriški kontekst lahko prepričljivo trdimo, da je bilo soočenje družboslovnih in humanističnih raziskovalcev z dejstvom, da so se v zadnjih desetletjih migracije v bogati del sveta "feminizirale" in da je večina migrantk zaposlena v gospodinjstvih in drugih skrbstvenih institucijah, šokantno. Iz šokantne ugotovitve, da živijo med nami v vedno večjem številu ženske, ki opravljajo dela iz filmov in pripovedi o minulih stoletjih, je vzniknilo raziskovalno zanimanje, ki je proizvedlo številne izjemno pomembne prispevke k razumevanju ženskega dela in migracij nasploh.

194



Najprej je treba omeniti zgodovinsko perspektivo, v kateri so postale delavke v plačanem gospodinjstvem in skrbstvenem delu naenkrat predmet iskrenega zanimanja in proučevanja. K razumevanju plačanega gospodinjškega dela in dela služabnikov nasploh od 16. stoletja dalje je prispeval obsežni interdisciplinarni projekt *The socio-economic role of domestic service as a factor of European identity*, ki je potekal od 2001 do 2004 v številnih evropskih državah (Favue-Chamoux 2004). Migracijske študije so se obogatile z bolj poglobljenim razumevanjem spolno obeleženih migracij in v tem okviru z vlogo skrbstvenega dela, ki je bilo prevladujoče žensko delo tako v preteklosti kot je – ponovno – danes. Med številnimi študijami, kjer prevladujejo dela Rhacel Salazar Parrenas na primeru Filipink (2001, 2005), izstopa zbornik *Migration and domestic work*, s pomenljivim podnaslovom *A European Perspective on a Global Theme* (Lutz 2008). Seveda so v presečišču obojega tudi študije spolov pridobile dodaten dragocen vpogled v področje ženskega pridobitnega dela, ženske vloge v preživetvenih družinskih strategijah ter vloge ženskih migracij v sodobni ekonomiji skrbstvenega dela in krize socialne države. Pri nas je pomembno delo o tem z naslovom *Politics of Care* uredila Majda Hrženjak (2011). Na ravni etnografskih raziskav in ustne zgodovine pa je novo zanimanje za (žensko) skrbstveno delo omogočilo, da smo zaslišali glasove in zgodbe ljudi, ki so zaradi spola in narave dela tako v zgodovini kot tudi danes praviloma ne samo utišani, ampak tudi nevidni. Med njimi velja omeniti raziskavo Zdenke Šadl, v kateri je predstavila zgodbe in pričevanja plačanih gospodinjstev delavk v Sloveniji (2009). Knjiga Daše Koprivec *Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev* (2013) je raziskovalni in znanstveni dosežek na vseh omenjenih področjih in zares izjemen prispevek k razumevanju ženskega skrbstvenega dela in njegove vpetosti v nacionalno imaginacijo v preteklosti in (ponovno) danes.

Od pozabe do demitizacije

Prav zaradi vpetosti ženskega dela, še posebej pa migrantskega dela, v nacionalno imaginacijo, je fenomen aleksandrinstva¹ prekrila več kot pol stoletja debela plast pozabe, zanikanja, sramu in travmatičnih spominov. Odstirati smo jo začeli šele nedavno. Prva javna obravnava datira v leto 1993, ko je izšla poljudna knjiga novinark Dorice Makuc *Aleksandrinke* (Makuc 1993).² Knjiga je bila predstavljena kot del razstave v Goriškem muzeju leto pozneje. Tako knjiga kot razstava sta imeli večji odmev le na lokalni ravni. Razstava kustodinje Inge Miklavčič - Brezigar z naslovom *Žene – matere, služkinje, dojlje, razpete v boju za vsakdanji kruh med družino in tujino* leta 1994 je bila tako prvi poskus predstavitve aleksandrinstva na Goriškem.³ Pomemben pečat ji je dala spremljevalna razstava o instituciji dojljstva v 19. stoletju in v začetku 20. stoletja. Predstavljen je bil fenomen dojljstva v italijanski pokrajini Belluno, kjer

¹ Kot aleksandrinstvo označujemo fenomen ženskih migracij iz Goriške v Egipt v prvi polovici 20. stoletja in celokupnost reprezentacij tega fenomena v lokalnem in nacionalnem spominu.

² Dorica Makuc je tudi avtorica dokumentarnega filma, ki ga je slovenska nacionalna televizija predvajala leta 1974, a takrat ni imel večjega odmeva v javnosti. Pogovori z aleksandrinkami, ki jih je Makučeva zbrala v filmu in v knjigi, so neprecenljivo gradivo.

³ Inga Miklavčič - Brezigar je tudi soavtorica prvega prikaza aleksandrinstva v angleškem jeziku (Barbič and Miklavčič - Brezigar 1999).

so bile kmečke žene kot dovilje vključene v sistem agencij, ki so iskale mlade žene, jim priskrbele zdravniške preglede in tako zagotavljale zdrave dovilje za aristokratske in meščanske družine velikih severnoitalijanskih mest (Perco 1984). Prehod iz podeželja v mesto za varuške in služkinje je za kmečka dekleta in žene pogosto pomenil edino možnost zaslužka, dovilje pa so bile še posebej dobro plačane. Širši zgodovinski okvir razstave je pomembno osvetlil aleksandrinske poti, saj so goriške žene in dekleta v Egipt najprej odšle z italijanskimi družinami, pri katerih so služile. Ni nepomembno, da je razstava izpostavila dovilje, ki jih je bilo med aleksandrinkami najmanj.

196

Temu posebnemu obravnavanju dovilj znotraj aleksandrinstva je sledila literarna obdelava pisatelja Marjana Tomšiča (Tomšič 2002, 2006). Njegovi romani so prikazali fenomen aleksandrinstva širši slovenski družbi, saj so postali popularno branje, avtor pa je prejel najvišjo državno kulturno nagrado. Literarizacija se je obsesivno držala predpisane katoliške spolne normativike, upodabljala trpljenje in propadanje žensk in je aleksandrinke v glavnem obsojala in pogubljala. Z romani Marjana Tomšiča je bilo v nacionalnem kolektivnem spominu zapečateni enačenje aleksandrink z doviljami in aleksandrinstva z zapuščenimi otroki ter fizično in moralno propadlimi ženskami. Fenomen ženske migracije v vseh svojih razsežnostih je bil – ponovno – zreduciran na predpisano družbeno in religiozno predstavo (doječe) matere, razumevanje z migracijami usodno povezanih družb pa postavljeno v “orientalistično” interpretacijo. A tokrat ne za dolgo. Leta 2005 je prišlo do nenadnega in intenzivnega preboja pri obravnavanju aleksandrinstva – tako v načinih kot v interpretacijah. Začela so nastajati številna dela, projekti in nastopi v umetniški, filmski, gledališki, muzealski in raziskovalni dejavnosti. Leta 2005 je v lastni organizaciji prebivalcev goriških vasi, od koder so se izseljevale aleksandrinke, nastalo Društvo za ohranjanje kulturne dediščine aleksandrink in leto pozneje Muzej aleksandrink v vasi Prvačina. Iz lokalnega okolja, kjer se je pojavilo afirmativno obeleževanje aleksandrinstva v obliki zbiranja materialne in nematerialne dediščine ter organiziranja razstav, predstav in prireditev, se je zanimanje razširilo na državno raven.⁴

Najprej se je s fenomenom aleksandrink začela ukvarjati prav Daša Koprivec, kustodinja Slovenskega etnografskega muzeja, ki je nudila strokovno in raziskovalno pomoč vsem, ki so v lokalnem okolju začeli proučevati zgodbe svojih družin. Zanimanje se je tudi z njeno pomočjo razširilo na državno raven, saj je v etnografskem muzeju pripravila razstavo, kjer so aleksandrinke posebej predstavljene. Predstavniki

⁴ Predstava *Trieste – Alessandria embarked: štorja od lešandrink*. Ljubljana: Maska Produkcija, 2005 (režija Neda R. Bric, dramaturgija Barbara Skubic). Postavitev razstave *V spomin aleksandrinkam* v Muzeju v Prvačini, 2006. Sledijo: *Aleksandrinke z Gradišča nad Prvačino* (Gradišče nad Prvačino 2008); *Skoraj pozabljene* (Prvačina 2010); *Aleksandrinke iz Renč* (Renče 2011); *Skriti obrazi Aleksandrije: slovenske šolske sestre in aleksandrinke* (Goriški muzej, Nova Gorica 2009); *Jaz, mi in drugi: Aleksandrinke* (SEM, Ljubljana 2009). Humar, Vesna; Saksida, Ivo: *Aleksandrija, ki odhaja*. Dokumentarni film, Produkcija Vitel, 2008. Pogovor Barbare Skubic s Claudio Roden, varovanko aleksandrinke, ob razstavi *Kultura Egipta* v Cankarjevem domu leta 2009. Posvet *Novejša prizadevanja in raziskovanja za ohranitev kulturne dediščine aleksandrink*, 4. julij 2009, Nova Gorica. Temi aleksandrinstva so bili posvečeni Primorski slovenistični dnevi leta 2010 in priložnostna slovesnost ob 8. marcu na Inštitutu za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU leta 2012. V Gorici je potekala tudi trojezična raziskava *Blišč in beda aleksandrink* : projekt Aleksandrinke, Gorica, 2008–2010 – *Splendori e miserie delle alessandrine* : progetto Le alessandrine, Gorizia, 2008–2010 – *Splendôrs e miseriis des alessandrinis* : progjet Lis alessandrins, Gurize, 2008–2010.

države so odkrili spominske plošče v Egiptu leta 2007 in 2010 ter se udeležili odprtja razstav in simpozijev. Razstavo *Skriti obrazi Aleksandrije: slovenske šolske sestre in aleksandrinke*, ki jo je leta 2009 v Goriškem muzeju pripravila Inga Miklavčič Brezigar, je ob prisotnosti egiptovskega ambasadorja odprl predsednik republike. Na nacionalni in globalni ravni je širokim množicam aleksandrinke predstavil odmeven istoimenski dokumentarni film, ki ga je z egiptovskim in italijanskim partnerjem soproducirala slovenska nacionalna televizija (Pevce 2011). Vse te dejavnosti, akcije, prireditve in razstave so pregledno navedene na koncu knjige Daše Koprivec, kar daje pomemben vpogled v izjemen trenutek odstiranja in demitiziranja aleksandrinstva.⁵ Leta 2012 je izšla tudi obsežna knjiga pričevanj in spominov potomcev aleksandrink z bogatim slikovnim gradivom *Aleksandrinke so prišle domov*. Avtor Peter Zorn, tudi sam potomec aleksandrinke, je v uvodu zapisal, da knjiga ni zgodovinsko ali literarno delo, pač pa je "knjiga, napisana s srcem" (Zorn 2012: 10).

Tako kot Zorn, je v svojih raziskavah, objavah in v znanstveni monografiji tudi Daša Koprivec še zadnji trenutek zbrala pričevanja in spomine na veliki tok ženske migracije iz Goriške v Severno Afriko. Skoraj vse aleksandrinke so že umrle, njihove zgodbe so preživele v spominih potomcev, na kar se knjiga posebej osredotoča. Pričevanja drugo za drugim pripovedujejo o ženskah z zadolženih kmetij, ki so odhajale delat v Egipt. Nanje se je nalepila podoba izgube, bolečine, krivde zaradi zapustitve družine in domovine. V resnici so odšle delat, da bi družine lahko preživele. Knjiga Daše Koprivec pripoveduje o tem, kaj so v Egiptu delale. Delale pa so zanimive reči in bile uspešne. Fotografije, ki jih je v knjigi veliko, kažejo ponosne, nasmejane ženske, ki so se znašle v velikih mestih, se naučile govoriti grško, arabsko in francosko in so velikokrat v Egiptu živele s svojo družino ali s svojimi otroki. Avtorica namreč posebej natančno razkriva pričevanja o manj znani zgodbi aleksandrinstva, torej o tistem delu migracije, ko so ženske v Egiptu ostale, se poročile ali pa s sabo pripeljale može in otroke. To je pomembna dopolnitev prevladujočega razumevanja migracijskega ciklusa aleksandrink, v katerem je prevladoval moment kulturnega šoka ob prihodu v neznano deželo, povsem prezrt pa je ostajal kulturni šok, ki je nastopil potem, ko so se vrile domov. Okolje jih je zavrnilo kot tujke in je hotelo nanje nabití krivdo zaradi odhoda. Če svoje izkušnje niso hotele razumeti kot izgubo, žrtve in bolečino, kakor se za žensko spodobi, jim okolica migrantske izkušnje sploh ni hotela priznati. Seveda se avtorica v knjigi ne izogne vprašanju, ki se pojavi pri vseh obravnavah in obeležitvah aleksandrinstva, kjer se spopadata dve različni in nasprotujoči si interpretaciji, ki sta povezani z dvema različnima perspektivama.

V osišču prve perspektive je (katoliški) diskurz trpljenja in žrtvovanja, v osišču druge pa (feministični) diskurz svobode in emancipacije. Na eni strani je poudarjeno žensko žrtvovanje, ki je umeščeno v moralistični diskurz seksualno nevarnega Orienta in pogubnosti svobode. Žensko trpljenje, hrepenenje in žalovanje za domom pa znotraj te interpretacije celo prekaša trpljenje tako imenovanih zapuščenih otrok in mož, ki so ostali doma. V tej podobi je reševanje domov, kmetij in posesti ter dejstvo, da so bile odločitve

⁵ K temu je prispevala tudi analiza reprezentacij aleksandrink v prozi Marjana Tomšiča, ki jo je leta 2011 objavila Katja Mihurko Poniž (2011). Vanjo je vključila zgodovinski kontekst pisanja o aleksandrinkah Antona Aškercarja in Franceta Bevka.

o migraciji v Egipt vedno družinske odločitve, povsem zabrisano. Kot že omenjeno, je izpostavljena podoba “zapuščenih otrok” kot bistvo fenomena, med aleksandrinkami pa so izpostavljene dojlje in matere. Na drugi strani izhaja obeleževanje aleksandrink iz interpretacij, kjer so poudarjeni njihovo svetovljanstvo, pogum, odločnost, iznajdljivost in uspešnost. Trpljenju in hrepenenju sta nasproti postavljeni emancipacija in svoboda v multikulturnem okolju razvite mediteranske dežele, zapuščenim otrokom in možem pa izračuni o velikem in odločilnem finančnem prispevku aleksandrink, ki je rešil družine pred lakoto in posestva pred fašistično pogubo. V presečišču obeh interpretacij je vprašanje politike spola. Iz obeh skrajnosti pa izvira tudi potreba po bolj celoviti in kompleksni obravnavi tega migracijskega fenomena.

198

Teoretični in konceptualni okvir raziskovanja aleksandrinstva

Fenomen aleksandrinstva je bil v migracijskih študijah in v slovenski raziskovalni dejavnosti do nedavnega popolnoma prezrt. Tudi v globalnem merilu se je plačanemu gospodinjskemu ali skrbstvenemu delu šele pred kratkim začela posvečati večja pozornost. To je toliko bolj nenavadno, če vemo, da predstavlja plačano gospodinjsko delo “največjo kategorijo ženskega migrantskega dela, ne samo v dvajsetem in enaindvajsetem stoletju, pač pa dejansko skozi celotno zgodovino migracij. Razlogi so v procesih ekonomskega prestrukturiranja (predvsem agrarnega in v tekstilni industriji), v neenaki porazdelitvi bogastva med regijami in državami ter v spremembah v mednarodni delitvi dela” (Harzig 2006: 48).

Razlog nevidnosti migrantk in njihovega specifičnega dela, ki je globalno razširjena in velja tako za preteklost kot tudi za sedanost, je dobro opredelila Sheila Rowbotham:

“Eden od razlogov za pomanjkanje vidnosti je bila narava dela migrantk. V številnih primerih so opravljale gospodinjska dela ali delo dojlj – dela, ki niso bila nikoli vključena v prevladujočo definicijo 'dela' ali 'ekonomije' in so zato izpadla iz statistične obdelave. To je spolna nevidnost v dvojnem pomenu. Ženske ne zapustijo nobene sledi, ker so ženske, *in* ker je okvir, v katerem je določeno, kdo naj bo viden, pristranski v prid moških” (Rowbotham 2001: xvi).

Ta razlaga natančno umešča nevidno delo aleksandrink in obskurnost njihove umeščenosti v nacionalno imaginacijo. Aleksandrinke so znotraj ženskih migracij povsem specifičen pojav zaradi narave dela in znotraj njega poudarjenega dojljstva. Dejstvo je, da ni nobena druga vrsta ženskih migracij tako boleče zarezala v razmerja med spoloma, v družinske odnose, spomin otrok in kolektivni spomin ter proizvedla tako čustveno nabite, povsem nasprotujoče si in kontroverzne interpretacije. Nenazadnje pa je aleksandrinstvo podvrženo posebnemu interpretiranju tudi zaradi same destinacije, torej Egipta. V političnih, cerkvenih, literarnih interpretacijah se prepletajo orientalizem z mizoginijo, seksizem z rasizmom, mitologija z arhetipskostjo.

Poglobljeno znanstveno proučevanje in raziskovanje, ki ga je leta 2006 zastavila Daša Koprivec, se je razvilo v širše zanimanje raziskovalcev in v organizacijo konferenc

ter simpozijev. Dvojezično konferenco o aleksandrinstvu so organizirali kolegi v Trstu leta 2008 in izdali dvojezično znanstveno monografijo *Le rotte di Alexandria, Po aleksandrijskih poteh* (Pero, Vascotto 2011). V migracijskih študijah v Sloveniji se je začela temu pojavu večja pozornost posvečati šele zadnja leta, ker so šele takrat migrantke sploh postale predmet proučevanja (Škrlič 2009, Koprivec 2006). Pa ne le "predmet", pač pa osebe s svojimi zgodbami, posameznice s svojimi izkušnjami. Lahko rečemo, da se je pozornost migrantkam izostrila znotraj biografskega metodološkega pristopa k migracijam. Tako sta paralelno začela nastajati opusa del, ki se posvečata migracijam skozi življenjske zgodbe in subjektivne izkušnje ter še posebej migrantkam – tako tistim, ki so se iz slovenskega etničnega prostora izseljevale v preteklosti, kot tistim, ki se danes vanj priseljujejo (Milharčič Hladnik, Mlekuž 2009, Antič Gaber 2011). V njih so opisane odločitve, ki temeljijo na pričakovanih dobička, pridobitve neodvisnosti, boljšega življenja za družino in posameznika, ki bo migriral, na drugi strani pa prav tako velika pričakovanja izgube podpore, čustvene povezanosti in pomoči. Metodološkemu pristopu, ki upošteva ekonomsko, kulturno, socialno in emocionalno zapletenost in pogojenost migracijskih odločitev ter posledic v kraju izvora kot tudi v kraju priselitve – tako za tiste, ki odidejo, kot za tiste, ki ostanejo –, pravi Hoerder "holistični materialno-emocionalni pristop". To je primeren pristop za obravnavanje aleksandrinstva, saj lahko z njim dosledno oporekamo redukcioničnemu obravnavanju tega fenomena, ki je tako močno zakoreninjeno v slovenskem prostoru. S holističnim materialno-čustvenim pristopom dosledno upoštevamo vse posameznike migracijskega fenomena kot akterje v procesu sprejemanja odločitev in njihovih posledic: "Odločitve o življenjskem poteku, stopnjah podpore ter želje po izboljšanju vključujejo skupek tradicionalnih kulturnih pravil in praks, dejanskih čustvenih in duhovnih potreb ter ekonomskih razmislekov", poudarja Hoerder (2002: 20).

V tem smislu so prav raziskave Daše Koprivec, ki jih je objavila v svoji zadnji monografiji, zajele neskončni niz čustvovanja, ki so jih odločitve o migraciji sprožile. Pri tistih, ki so odšli, in pri tistih, ki so ostali, lahko zasledujemo življenjski tok občutkov izgube, zapuščenosti, domotožja, pogrešanja, osamljenosti, odtujenosti, pričakovanj, jeze, obupa, zamere, nerazumljenosti, pa tudi sreče in izpolnjenosti, uspeha in samozavesti, ponosa in svetovljanstva. Holistični materialno-emocionalni pristop nas prisili, da v prepletenosti akterjev migracijskega fenomena nikogar ne izpustimo. V primeru aleksandrinstva je to še toliko bolj pomembno, ker je fenomen tako močno diverzificiran. Ko poskušamo razumeti materialno-emocionalne vidike aleksandrinstva, moramo razločevati med ženskami, ki so opravljale dela otroških varuš, od tistih, ki so bile dojilje, in obe ti kategoriji od žensk, ki so opravljale drugačna dela. Razlikovati moramo ženske, ki so imele pri sebi (ali vsaj v istem kraju, kjer so delale) svoje otroke, in tiste, ki so jih pustile doma. Ne moremo na enak način obravnavati žensk, ki so bile samske, in tistih, ki so bile poročene in so bile tudi matere. Pri otrocih poznamo pretresljive zgodbe zares zapuščenih otrok, za katere ni nihče skrbel, in pričevanja o veliko manj dramatičnih otroštvih. Nekateri močje so lažje in drugi veliko težje sprejemali odsotnost žensk. In potem so tu še varovanci in njihova pričevanja o tem, kako so aleksandrinke zaznamovale njihova življenja in njihove identitete. Še bi lahko naštevali, a že na tem mestu lahko ugotovimo,

da nam pri analizi tega zapletenega migracijskega fenomena še najbolj pomaga že omenjena osredotočenost na posameznike in njihove konkretne življenjske zgodbe. Prav subjektivne percepcije migracijskega procesa, v katerega so vpleteni tako tisti, ki odidejo, kot tisti, ki ostanejo, najbolj natančno odstirajo kompleksnost migracijskih izkušenj. Zapletenost elementov migracijske izkušnje (družine, politike, (transnacionalne) skupnosti, moralnih norm, predpisanih spolnih vlog, seksualnosti, etničnosti in nacionalnosti – v primeru aleksandrink celo nacionalne ogroženosti) nakazuje tudi izjemno kompleksnost njihovih identitet in subjektivitet.

Sklep

200

Daša Koprivec je zbrala številna pričevanja potomcev in sorodnikov aleksandrink in njihovih varovancev ter jih dopolnila z drugimi viri, ki osvetljujejo subjektivno percepcijo migracijskega procesa. Na ta način najbolj prepričljivo dekonstruira mitologizacijo in demonizacijo aleksandrink in hkrati razprostre transnacionalno mrežo povezav, ki je usodno zaznamovala življenja vseh vpletenih. V širokem razponu različnih zgodb, poti in vrnitev je zajeto izjemno bogastvo usod, odločitev in identitetnih preobrazb. Kontroverznost statusa žensk, otrok, moških, ki jih je proizvedlo aleksandrinstvo, je neizčrpen vir za razumevanje vsakodnevnih pogajanj posameznika kot akterja na velikem prizorišču zgodovine. Predstavljene pripovedi in spomini povezujejo ves svet in celo stoletje in omogočajo izostritev tako perspektive spola kot tudi perspektive intimne subjektivitete.

Če dodamo življenjske pripovedi varovancev aleksandrink, ki so vključene v druga dela Daše Koprivec (2008, 2011), vidimo, da goriške vasi niso bile povezane samo z egiptovskimi mesti. Tako v preteklosti kot tudi danes so povezane s številnimi kraji po vsem svetu, kjer živijo varovanci aleksandrink. Tu ima transnacionalnost pomembno dodano razsežnost, saj emocionalne vezi in identifikacije ne povezujejo samo različnih krajev in kontinentov v preteklosti, ampak tudi dolga časovna obdobja in spomine ljudi danes. Prav o spominskem aspektu migracij in o rasti emocionalnih transnacionalnih skupnosti piše v obsežni spremni študiji h knjigi Bojan Baskar (2013).

Številne analize dokazujejo, da je žensko migrantsko delo danes, za razliko od prejšnjih valov in dela, ki je migrantkam – na primer aleksandrinkam – nudilo dobro plačilo in relativno varnost, slabo plačano in ne daje možnosti pridobitve minimalne socialne zaščite in delovnih pravic. Seveda gre tu za vprašanje kolonialnih družb v razmerju do postkolonialnih odnosov in ne samo za vprašanje spola, pač pa za interseksionalno diskriminacijo, kjer igrata poleg spola in razreda odločilno vlogo rasa oz. etničnost. Popolnoma jasno je, da so bile aleksandrinke v kolonialnem okolju Egipta po svoji rasi belke, da so govorile italijanski jezik, da so bile kristjanke in da so njihova priporočila vsaj v začetnem obdobju dajali italijanski delodajalci. Kljub temu nas primerjava s sodobnimi plačanimi gospodinjskimi delavkami opozarja na pomembne podobnosti. Tudi značilnost transnacionalnega materinstva, to je prestrukturiranje kulturnih praks in identitet – tako tistih, ki so odšli, kot tistih, ki so ostali – je značilnost aleksandrinstva, ki bo zahtevala še veliko raziskovalnega napora, da jo predstavimo v vsej razsežnosti in predvsem v

spolni perspektivi. In čeprav je raziskovanje aleksandrink nastalo zaradi potrebe po zgodovinsko bolj natančnem in subjektivno obogatenem razumevanju fenomena te specifične slovenske migracije, pa hkrati omogoča uvid v povsem sodobne evropske transformacije, kjer igrajo sodobne "aleksandrinke" eno od ključnih vlog.

LITERATURA IN VIRI

ANTIĆ GABER, Milica (ur.)

2011 *Na poti do lastne sobe*. Ljubljana: i2.

BARBIČ, Ana; MIKLAVČIČ-BREZIGAR Inga

1999 Domestic work abroad: a necessity and an opportunity for rural women from the Goriska borderland region of Slovenia. V: *Gender, migration and domestic service*, Janet H. Momsen (ur.) London: Routledge. Str. 164–177.

201

BASKAR, Bojan

2013 Od aleksandrink do Aleksandrije. V: Daša Koprivec: *Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev*. Ljubljana: ZRC SAZU. Str. 135–150.

FAUVE-CHAMOUX, Antoinette

2004 *Domestic service and the formation of European identity: understanding the globalization of domestic work, 16th-21st centuries*. Bern: Peter Lang.

HARZIG, Christiane

2006 Domesticity of the world (Unite?): labor migration systems and personal trajectories of household workers in historical and global perspective. *Journal of American Ethnic History* 25, str. 48–73.

HRŽENJAK, Majda (ur.)

2011 *Politics of care*. Ljubljana: Mirovni inštitut.

HOERDER, Dirk

2002 *Cultures in contact: world migration in the second millennium*. Durham & London: Duke University Press.

KOPRIVEC, Daša

2006 Aleksandrinke – življenje v Egiptu in doma. *Etnolog* 16, str. 97–115.

2008 Egiptovski otroci in njihove varuške aleksandrinke. *Etnolog* 18, str. 167–186.

2011 *Otroci aleksandrink*. Ljubljana: samozaložba.

2013 *Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev*. Ljubljana: ZRC SAZU.

LUTZ, Helma (ur.)

2008 *Migration and domestic work: a European perspective on a global theme*. Surrey: Ashgate.

MAKUC, Dorica

1993 *Aleksandrinke*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.

MIKLAVČIČ-BREZIGAR, Inga

1994 *Žene – matere, služkinje, dojlje, razpete v boju za vsakdanji kruh med družino in tujino*. Nova Gorica: Goriški muzej.

MIHURKO PONIŽ, Katja

2011 Reprezentacije aleksandrink v prozi Marjana Tomšiča. *Dve domovini/Two Homelands* 34, str. 47–62.

MILHARČIČ HLADNIK, Mirjam; MLEKUŽ Jernej (ur.)

2009 *Krila migracij: po meri življenjskih zgodb*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.

MOMSEN, Janet H.

1999 *Gender, migration and domestic service*. London: Routledge.

PARRENAS, Rhacel Salazar

2001 *Servants of globalization. women, migration and domestic work*. Stanford: Stanford University Press.

2005 *Children of global migration: transnational families and gendered woes*. Stanford: Stanford University Press.

2008 *The force of domesticity: Filipina migrants and globalization*. New York: New York University Press.

PERCO, Daniela (ur.)

1984 *Balie da latte: una forma peculiare di emigrazione temporanea*. Feltre: Centro per la Documentazione della Cultura Popolare.

PERO, Franco, VASCOTTO, Patrizia (ur.)

2011 *Le rotte di Alexandria = Po aleksandrijskih poteh*. Trieste: Edizioni Università di Trieste.

PEVEC, Metod

2011 *The Alexandrians*, a documentary. Slovenia, Egypt.

SHARPE, Pamela (ur.)

2001 *Women, gender and labour migration: historical and global perspectives*. London, New York: Routledge.

ŠADL, Zdenka

2009 *Umazano delo med stigo in ponosom: plačane gospodinjske delavke v Sloveniji*. Ljubljana: FDV.

202

ŠKRLJ, Katja

2009 Komaj sem čakala, da zrastem in postanem aleksandrinka: demitizacija aleksandrink. V: *Krila migracij: po meri življenjskih zgodb*, Mirjam Milharčič Hladnik, Jernej Mlekuž (ur.). Ljubljana: ZRC SAZU. Str. 143–189.

TOMŠIČ, Marjan

2002 *Grenko morje*. Ljubljana: Kmečki glas.

2006 *Južni veter*. Ljubljana: Društvo 2000.

ZORN, Peter

2012 *Aleksandrinke so prišle domov*. Nova Gorica: Educa.

BESEDA O AVTORICI

Mirjam Milharčič Hladnik, dr. sociologije, je znanstvena svetnica na Inštitutu za slovensko izseljenstvo in migracije Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani. Je tudi izredna profesorica, ki predava na Univerzi v Ljubljani in Univerzi v Novi Gorici. Njeni raziskovalni interesi so interdisciplinarni. V okviru sociologije se ukvarja s politiko šolskih reform, državljansko vzgojo in človekovimi pravicami, v zadnjem času v kontekstu integracije otrok migrantov. V okviru ženskih študij se ukvarja z analizo neenakopravnosti med spoloma in zgodovinskimi primeri izbrisanih družbeno in politično pomembnih žensk v Sloveniji ter z migrantkami. V okviru migracijskih študij jo zanimajo interdisciplinarni pristopi – zgodovinski, sociološki in feministični – ter izvirni metodološki prijemi, od metod ustne zgodovine do analiz družinskih migrantskih korespondenc in migrantskih (avto)biografskih tekstov. Redno objavlja in predava doma in v tujini.

ABOUT THE AUTHOR

Mirjam Milharčič Hladnik, PhD, in Sociology, is a research advisor at the Slovenian Migration Institute at the Scientific Research Center of the Slovenian Academy of Sciences and Arts in Ljubljana. She is also an associate professor at the University of Ljubljana and University of Nova Gorica. Her main research and study interests are wide and interdisciplinary: Sociology: school reform policies, citizenship education, human rights and integration of migrant children. Gender studies: gender inequalities, historical cases of the erased (socially and politically important) women in Slovenia, and women migrants. Migration studies: interdisciplinary approaches and innovative methodology, ranging from oral history to analyses of migrants' correspondence and auto/biographic texts. She regularly publishes and lectures at home and abroad.

POVZETEK

Glavna tema besedila je sodobnost *aleksandrinstva* in pomembno delo o njem, ki ga je pravkar izdala raziskovalka tega fenomena v Sloveniji, Daša Koprivec. *Aleksandrinstvo* je termin, s katerim označujemo množično migracijo iz slovenske pokrajine, Goriške v Egipt, katerega protagonistke so bile ženske. Bile so mlade samske ženske, vdove, žene in matere iz zahodnega dela današnje Slovenije, ki so iskale kratko ali dolgoročno zaposlitev v egiptčanskih mestih v prvi polovici 20. stoletja. Večinoma so delale kot sobarice, kuharice in gospodinjske pomočnice, pogosto kot varuške ali domače učiteljice, včasih kot dojilje. Ker je bila njihova destinacija pristaniško mesto Aleksandrija, so jih doma klicali *aleksandrinke* in s tem imenom so ostale zapisane tudi v kolektivnem spominu. Aleksandrinstvo je predstavljeno kot koncept specifične ženske migracije, ki je v slovenskem prostoru stvar preteklosti, v globalnem svetu pa je ena glavnih značilnosti danes. Besedilo se zato ukvarja s sodobnostjo tega fenomena in z bogato dokumentiranim dejstvom, da je danes v svetu migrantsko delo večinoma skrbstveno delo za otroke, ostarele, bolne in za gospodinjstva nasploh. To je povsem primerljivo s svetom aleksandrink v preteklosti. Pojav sodobnega plačanega gospodinjskega dela je povzročil nemalo začudenja in pozornosti (ženskih) raziskovalcev, saj se je po letu 1945 uveljavilo prepričanje, da je tovrstno delo v razvitem svetu stvar preteklosti. Besedilo postavi knjigo Daše Koprivec *Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev* v širši okvir globalnega znanstvenega, ekonomskega in političnega zanimanja za plačano gospodinjsko in skrbstveno delo. Poleg tega je v besedilu poudarjena tudi vloga ženskih migracij in plačanega dela v nacionalni imaginaciji in konstrukciji nacionalne identitete. Žensko plačano delo in migracije so umeščeni v družbeno predpisane spolne vloge in predstavljajo grožnjo uveljavljenemu družbenemu in nacionalnemu redu. Tudi v tem smislu predstavlja zgodovinska in etnološka analiza aleksandrinstva pomembno vez s sodobnimi problemi plačanih gospodinjskih in skrbstvenih delavk v globalnem merilu. Njihovo delo in migracije so del nacionalne imaginacije in ideološkega obtoževanja žensk, da so zapustile družine in narod, na drugi strani pa je njihov zaslužek pomemben del lokalne in nacionalne ekonomije, ki sta od njega popolnoma odvisni.

203

SUMMARY

The main topic of the text is the contemporariness of *aleksandrinstvo* and the important book that was just published by the researcher of this phenomenon in Slovenia, Daša Koprivec. *Aleksandrinstvo* is the general name of mass emigration from the Slovenian region of Goriška to Egypt, whose protagonists, *aleksandrinke*, were women. They were young single women, widows, wives and mothers from the western part of today's Slovenia that sought short or long-term employment in Egyptian cities in the first half of the 20th century. They mostly worked as chambermaids, cooks and various other kinds of domestic helpers, frequently as nannies, sometimes as governesses, teachers and wet nurses. Since the most common destination of their migration was Alexandria, at home they were referred to as *aleksandrinke* – Alexandrian women – and under this name they remain recorded in the collective memory. *Aleksandrinstvo* is presented as a concept with which we denote a specific form of a female migrant experience and it may be a thing of the past in Slovenian territory, but in the global world it is one of the main traits of our time. In the text, the phenomenon of *aleksandrinstvo* is illuminated from the point of view of the present and the richly documented fact that today the work of migrants everywhere in the world is for the most part care work for children, elderly, sick, and households as a whole. This is fully comparable with the world of *aleksandrinke*. The occurrence of the contemporary domestic workers raises a lot of attention of the (female) researchers, and a great deal of surprise since it was expected in the time after 1945 that this kind of work would disappear from the households in the developed world. The text puts the book by Daša Koprivec, *The heritage of aleksandrinke and the memories of their descendants* into this wider context of global scientific,

economic and political interest in the paid domestic and care work. Here, the role of women's migration and paid work is presented also as an important part of the national imagination and national identity construction. The paid work and migration of women is embedded in the socially prescribed gender roles and therefore meant a threat to the social and national order. Also in this sense, the historical and ethnological analysis of *aleksandrinstvo* shows all important trajectories of contemporary paid domestic and care work around the globe. It is part of the national imagination and condemnation of the women migrants who are accused of doing harm to the nation and family as well as it is a part of the national and local economy, which depends heavily on their earnings abroad.

O POMENIH BESEDNIH POZDRAVOV

Gorazd Makarovič

205

IZVLEČEK

Razprava obravnava pojem, funkcionalnosti, vrste in pomene besednih pozdravov v različnih družbah in na Slovenskem.

Ključne besede: pozdrav, stari vek, srednji vek, novi vek, Slovenija, Bog, dober dan, dobrodošlost, mir, sreča, zdravje, življenje

ABSTRACT

The article addresses the concept, functionality, types, and meanings of verbal salutations in different societies and Slovenia.

Keywords: salutations, Antiquity, Middle Ages, Modern Age, Slovenia, God, hello, welcomeness, peace, happiness, health, life

Pojem

Pozdravi so besedna, gibna ali posredna drugačna konvencionalna sporočila ob prihodu, srečanju, odhodu (ali na začetku ali koncu posrednih sporočil ali stikov), ki izražajo potrditev obstoječih družbenih in medosebnostnih odnosov, spoštovanje, počastitev, naklonjenost, prisrčnost, dobrodošlost, dobronamernost, različna prepričanja in pripadnosti, božansko ali posvetno utemeljene želje za varnost pred nesrečami, nezagodami oziroma željo za splošno blaginjo pozdravljenih oseb.

Besedni pozdravi so eliptična sporočila; samodejne miselne zveze, ki so v različnih časih in kulturnih okoljih različne, omogočajo razumevanje njihovih celotnih pomenov oziroma njihovih opuščeni delov. Zato so neizgovorjeni (ali nezapisani) deli teh sporočil dostikrat razumljeni različno in je prvotni pomen nekega besednega pozdrava pozabljen, spremenjen ali pa postane pozdrav beseda brez vsebinskega pomena.

Navedeni opredelitvi sem pisec teh vrst oblikoval in testiral s preglednim študijem zelo različnih besednih in vizualnih virov ter literature. Za izbor je bila pomembna le njihova pričevalnost o besednih in gibnih pozdravljanjih v raznih kulturah, časih in družbenih okoljih. Nato sem izbral primerke, ki so obetali različne rezultate, in jih pomensko razčlenil. Ti osnovi kajpak pomenita tudi

okvir veljavnosti obeh definicij; odločilno sta narekovali vsebinsko razširitev slovarske definicije, po kateri je pozdrav *jezikovno (beseda, več besed, kratek stavek) ali nejezikovno sredstvo (kretnja), ki vzpostavlja medčloveške stike, izraža naklonjenost, spoštovanje ob srečanju ali pa se sporoči drugače (po drugi osebi, v pismu)* (Baš 2004: 457). Tudi ta definicija je že izboljšava opredelitve, po kateri je pozdrav *beseda ali besede, s katerimi se izrazi naklonjenost, spoštovanje, zlasti ob srečanju s kom oziroma dogovorjeno, ustaljeno besedilo, kretnja, s katero se pozdravlja* (SSKJ 1994: 959). Sicer je jezikoslovno mogoče besedne pozdrave pojmovati celo kot medmete za vzpostavitev medčloveškega družbenega stika (Toporišič 1976: 400, 401). Za logično realno definicijo takšne opredelitve niso zadostne, ker ne zajemajo niti vseh vrst pozdravov, še manj pa vse njihove družbeno funkcionalne bistvene poteze. Veljavnostni preskus teh definicij lahko vsak opravi že z izbranimi pozdravnimi primeri iz Biblije in Herodotovih Zgodb, seveda pa tudi z analitičnim pogledom na velik del pozdravov od tedaj do danes.

Pozdravi so različni in številni; so najbolj vsakdanje in frekventirane kulturne prvine, ki imajo v različnih družbah in časih lahko različne, čeprav skoraj vedno pozitivno naravnane pomene. Najštevilnejši so seveda besedni pozdravi, ki jih je (bilo in je) silno mnogo, več kot jezikov in njihovih spreminjanj v času (že sedanji pomanjkljivi, nestrokovno sestavljeni pregled nekaterih besednih pozdravov v različnih jezikih npr. zajema nad 1000 različnih pozdravov¹). Telesne kretnje in mimika, ki so bolj ali manj lastni vsem ljudem, so številno omejeni in takšni so tudi z njimi izraženi pozdravi v različnih družbah. Vendar so pomeni večine takšnih pozdravov podobno razumljivi v različnih kulturah; zato moremo domnevati, da so evolucijsko pridobljeni. Nekaj podobnih kretenj in drž je namreč znanih pri primatih (zlasti dotik, objem, poljub) in drugih sesalcih; nekatere med njimi imajo celo nekakšen pozdravni pomen, kakršnega so opazili pri šimpanzih v narodnem parku v Senegalu, ki se ob srečanju primejo za mednožje. Tudi nekaj glasovnega elementarnega pozdravljanja je bilo opazovano med živalmi. Znamenita primatologinja Jane Goodall je med šimpanzi prepoznala pozdravno oglašanje in ga je sama prepričljivo ponavljala. Nekaj podobnega je bilo ugotovljeno celo pri konjih. Kadar konj na manjši oddaljenosti prepozna drugega konja, ki mu je simpatičen, se oglasi s posebnim utripajočim mehkonebnim hrzajočim zvokom. Iz vedenja, ki temu sledi, je razvidno, da gre za nekakšen prijateljski signal v smislu *pridi* (Morris 1989: 21). Tudi v tej luči moremo gledati na pozdravljanja, ki so gotovo starejša, kot so izpričana. To lahko mislimo, ker poznajo neke vrste pozdravna obnašanja ne samo divje živeče opice, ampak npr. tudi divje živeči volkovi in sloni in ker so se vsaj nekateri ljudje že nekdaj namenoma obiskovali na velike razdalje, kot kažejo zemljepisno oddaljene najdbe enakega kamnitega gradiva, morskih školjk, mamutovine, ki so pričevanja o trgovini v mlajšem paleolitiku. Ob srečanjih so morali ljudje različnih skupin pozdravno pokazati ali besedno izraziti dobronamernost (gl. npr. Barry 1970: 35–39, 43; Megarry 1995: 281, 284, 285, 287). V nekaterih rodovno-plemenskih družbah je bilo ob srečanju s tujci še pred dobrega pol stoletja običajno zelo dolgotrajno pozdravljanje, ki naj

¹ Spletni vir: <http://users.elite.net/runner/jennifers/hello.htm> (15. 3. 2010).

bi utemeljilo zanesljivo prepričanje o osebnosti prišlega (Erdeljanović 1932: 50). Vsekakor so že neandertalci opravljali neke pogrebne rituale (gl. npr. Charles-Picard 1983: 147 ss) in so torej poznali neke vrste pozdravno slovo.

Sovražniki ali ljudje, ki menijo, da nimajo nič skupnega, se ne pozdravljajo. Glede na pomene, omenjene v uvodni definiciji, je pozdrav tudi neke vrste **simbolno darilo**. Zato je smiselno vprašanje o bistvu pozdravov tudi v okviru teoretičnih pogledov na dar. V družbenih vedah prvih dveh tretjin 20. stoletja se je uveljavilo pojmovanje darovanja kot oblike ekonomije: kdor daruje, pričakuje neko vrsto potencialnega ali dejanskega povračila (upniško-dolžniško razmerje); to velja tudi za dobrodelništvo, kjer dobi darovalec v zameno potrditev svojega višjega položaja in ugled. Vendar številnih darovanj zgolj s tem načelom ni bilo moč zadovoljivo razložiti. Poglobljena kritična analiza teoretičnih pojmovanj družbenih funkcionalnosti načel recipročnosti in dobrodelnosti je pokazala, da akterjem, ki delujejo v njenem smislu, prinašata koristi in zadovoljstva, da sta družbeno stabilizirajoča ali razdiralna, vendar hkrati, da nad njima obstaja še splošna razsežnost moralnih zakonov, imenovana *moralni absolutizem*, po katerem se dejanja ne opravljajo samo, ker so *koristna in dobra*, ampak tudi, ker so *prava, pravična*. Zadnje načelo daje posamezniku samozavest in moč delovanja kljub težavam in odrekanju; v življenjski praksi lahko glede na osebnost, njene moralne standarde in pojmovanja seveda povzroča zlo ali dobro. Med omenjenimi načeli obstajajo napetosti; družbeno stabilnost omogočajo možnosti njihovih medsebojnih korigiranj (gl. Gouldner 1980: 224–296). Tako je moč gledati tudi na pozdrave, ki nikakor niso le ekonomski vložki, ki se nemudoma vrnejo kot odzdravi, ali pozneje kot pozdravi ali kot šega, ki jo je treba opravljati zavoljo možnih sankcij in potrditev družbenih položajev pozdravljalcev in odzdravljalcev, ampak tudi komunikacijska dejanja, ki so del osebne kulture in odnosov do soljudi. Danes so pozdravljanja večinoma samodejna dejavnost, na katero postanemo pozorni, če se ne izvaja oziroma če pozdrav ni vrnjen z odzdravom; oboje je znak spremembe v odnosih. Sicer so v različnih družbah različna pravila, kdo mora koga pozdraviti oziroma kdo mora prvi pozdraviti, kar je največkrat izraz družbenih neenakosti. **Temeljna družbena funkcija** pozdravljanj je ustaljevanje dobrih ali strpnih medčloveških odnosov; nasprotje pozdravov so zmerljivke in žaljivke.

Števila ljudi, ki se pozdravijo posamezno ali skupinsko, so seveda različna; razmerja večkrat določajo vrste, oblike ali kombinacije različnih pozdravov. Pozdravljanja je mogoče videti kot **šego** (gl. Kuret 1974: 70, 71), če ta pojem razumemo kot opravila in vedenja, ki imajo zavoljo simbolike in tradicije pomen za skupnost in jih imajo za obvezna; mogoče pa jih je videti tudi kot **navado**, če ta pojem razumemo kot posameznikova opravila in vedenja, ki so samodejna zavoljo privajenosti in imajo pomen predvsem zanj. Toda tudi v zadnjem primeru gre za družbeno priznano ravnanje, ki prehaja v šego. Pozdravljanja in pozdravi so torej del kulturnega in družbenega sistema, v katerem so bolj ali manj določene vrste, okoliščine, obveznosti in postopki pozdravljanj. Prvine teh določil kajpak lahko dobijo etnično ali skupinsko identitetne pomene, zlasti ob stikih različnih kultur. Kulturna okolja sicer največkrat poznajo vsaj nekatere pozdrave tujih kultur; včasih jih prevzamejo, toda

njihovi pomeni in udomačitve imajo lahko različne pomeni. V večjezičnem okolju lahko pozdravi tujca v domačem jeziku vzbudijo posebno naklonjenost. Tako so npr. pustolovskemu norveškemu etnologu leta 1955, ko je prišel raziskovat Velikonočni otok, svetovali naj ob prihodu pozdravi domačine z njihovim domačim pozdravom, da ga bodo pripravljene sprejeti medse. Rekel je ***Ia-o-rana korua***, kar pomeni *Dober dan vsakemu*, presenečeni so mu odgovorili *Ia-o-rana, ia-o-rana* in mu prijazno omogočili intervjuvanje in druga raziskovanja (Heyerdahl 1960: 31).

Pozdravi na Slovenskem so različice in inačice evropske kulture. Zato navajam v besedilu o njih le važnejše orientacijske drobce, čeprav seveda pričajo o pozdravljanju v 19. stoletju zelo številni, največ leposlovni viri, o pozdravih v 20. stoletju pa še drugi ustni, pisni, normativni in vizualni viri. Tu omenjam samo povedne slovenske opredelitve pojmov iz 16. in 17. stoletja: *poſdraulenie*, ki pomeni *dobru vsdanie*, predanje (Stabej 1977: 142) in *pozdraviti*, ki je razložen *dobru sdati* (dobro mnenje izročiti); *pozdravljeni*, ki je tolmačen kot *sdravi, ali zheszheni bodite; pozdravljaec* pa je tisti, *kateri dobro isdaja, inu zhafty* (Stabej 1997: 320, 519).

Pozdravne dobrine

Mir

V Bibliji je večkrat zapisan pozdrav z besedo *mir* in torej priča o takšnem pozdravu vsaj že za 7. stoletje pred našim štetjem. Sel pride h kralju Davidu in reče: ***Mir!*** *Potem se pokloni pred kraljem z obrazom do tal ...* (Druga Samuelova knjiga 18: 28). Beseda *mir* je dobesedno ohranjena v Dalmatinovem prevodu (*Myr*) iz leta 1584 in še v prevodu iz leta 1914, v mlajših prevodih je smiselno prevedena kot pozdrav: *Pozdravljen in Vse je dobro*; v nemških prevodih tudi kot *Glück* (gl. npr. *Sveto pismo* 1981; *Sveto pismo* 1996; Die Heiligen Schriften 1877). Bratu in sestri brez obleke in hrane rečejo: ***Pojdita v miru, pogrejta se in se nasitita*** (Jakobovo pismo 2: 16). Starec sprejme popotnika v prenočevanje in goste z besedami: ***Mir ti bodi!*** *Le prepusti moji skrbi, če ti kaj manjka!* (Knjiga sodnikov 19: 20). Jezus reče materi umirajoče hčere: *Pojdi v miru in bodi ozdravljena svoje bolezni* (Markov evangelij 5: 34). Zadnji primer kaže, da je bil pomen besede *mir* lahko odsotnost bolezni; druge besedne in miselne zveze v Bibliji pa še na druge vsebine, ki so različne od današnjega pojma *mir*, ki je večinoma odsotnost vojne. O Jezusu je zapisano, da *je prišel in mir oznanil vam, ki ste bili daleč, in mir njim, ki so bili blizu* (Pismo Efežanom 2: 17). Na podoben pomen kažejo Jezusove besede: *Mir vam zapustim, svoj mir vam dam*, in krajše: *Mir vam bodi!* (Janezov evangelij 14: 27; 20: 19 in 26).

Enak pojem zajema beseda *mir* v uvodnem pisemskem pozdravu: ***Milost vam in mir v obilju!*** in v navodilu vernikom ... *ogiblji se hudega in delaj dobro; išči miru in hodi za njim ...* (Prvo Petrovo pismo 1: 2 in 3: 11).

Značilno je pojmovanje zveze *miru* z Bogom kot gospodarjem in darovalcem miru. Med zapovedanimi formulami blagoslavljanja je tudi: *Obrne naj Gospod svoje obličje k tebi in ti da mir* (Numeri 6: 26). Ko govori Bog o občem blagostanju, reče: *Dal bom mir v deželi ...* (Leviticus 26: 4–10, posebej 6). Na božji pomen vsebine

pojma *mir* kažejo tudi besede angelov pastirjem ob Jezusovem rojstvu: *Slava Bogu na višavah in na zemlji mir ljudem, ki so Bogu po volji* (Lukov evangelij 2: 14).

Na Biblijo so bili naslonjeni podobni pozdravi, zapisani v dramah 10. stoletja. V dveh rečeta hči cesarja Konstantina očetu in puščavnik grešnici Thais *Pojdi v miru*. Ko se puščavnik poslovil od opatice z besedo *Grem*, mu ona nadaljevalno odgovori *V miru* (*Vade in pace; Vadam, In pace*; Hrosvitha 1988: 70, 71 in 194, 195; 204, 205).

Pojem *mir* je torej zajemal predvsem nasprotje nesreč in nepopolnosti oziroma popolno in dobro življenje, povezano z Bogom. Takšen pomen se je širil v rimsko katoliških okoljih zlasti z nagovorom duhovnika v mašnem obredu *Mir Gospodov bodi vedno z vami!* in z duhovnikovim pozdravom, ko je prišel obhajati bolnika na dom *Mir tej hiši in vsem, ki v njej prebivajo!* Besedni pozdrav *Mir* je torej pomensko zelo blizu številnim pozdravom, v katerih je omenjan Bog, in tudi pozdravom, v katerih je omenjano zdravje, kar je bil spet pojem, ki je zajemal splošno blagostanje in ne le odsotnost bolezni.

209

V tem pomenu je seveda pozdrav *Mir*, ki se je v izvorni hebrejski obliki *Šalom* do danes ohranil kot judovski pozdrav. Enako vsebino kaže še vedno uporabljan nagrobni napis *Requiescat in pace!* (tudi *R. I. P.*); splošno je bil znan v rimsko katoliških okoljih, ker je bil končni mašnikov izrek ob črnih mašah, obredjih za pokojne *Naj počivajo v miru!* Sicer je bil pomen miru kot splošnega blagostanja in božje milosti javno razglašan z napisom na upodobitvah knjige ob levu, simbolu zaščitnika Benetk *PAX TIBI MARCE EVANGELISTA MEUS*; najbolj znan je npr. kip iz poznega 15. stoletja na urnem stolpu na Trgu sv. Marka.

V podobnih in istih pomenih je od 7. stoletja do danes pozdravljanje z besedo *mir* splošno veljavno v muslimanskih okoljih. Temelji na zapisih v *Koranu*. Zapovedano je pozdravljanje muslimanov s pozdravom: ***Mir z vami!*** (*Salem aleikum*; Sura 6, naslovljena Živina, verz 54). Verniki v raju se bodo pozdravljali: *Mir* (Sura 14, naslovljena Abraham, 23. verz). Zapisane so božje besede o Janezu, Zaharijevem sinu: *Mir z njim – na dan njegovega rojstva, na dan smrti in na dan ko bo vstal od mrtvih!* (Sura 19, naslovljena Marija, verz 15). Takšen pozdrav je zapovedan tudi v odnosu do nevernih: *Odvрни se od njih, rekoč: “Mir z vami! Bodo že videli!”* (Sura 43, naslovljena Nakit, verz 89). Takšni pozdravi so muslimanom izrecno naloženi; ob vstopu v dom je treba domače pozdraviti s pozdravom, *kakršnega je predpisal Gospod – blagoslovljenim in vljudnim* (Koran, sura 24, naslovljena Svetloba, verz 61).

Na Slovenskem je pojem ***Mir*** v širokem pomenu, kakršnega ima v Bibliji, vsebovan že v Trubarjevem uvodnem pozdravu na začetku prve slovenske knjige: *Vsem Slouenzom / Gnado / Myr / Mylhost inu prauu Spofnane bofhye / Skufi Jefufa Christufa proffim*. V tem pozdravu je tudi neposredno izražen pomen, ki je sicer v skrajšanih oblikah pozdravov, ki so v zvezi z Bogom, izpuščen: pisec prosi Boga, naj Slovencem nakloni imenovane dobrine, kar je seveda več kot piščeva dobra želja. Podobno pojmovanje vsebine *Mir* je npr. tudi v prvem stihu upesnjene protestantske molitve iz leta 1595: *Daj mir, sedaj, o gospud Bug ...* (Gspan 1978: 66).

Bog

210

V evropskem visokem srednjem veku je bilo besedno pozdravljanje splošno v navadi. Tako je npr. v besedilu iz prve polovice 12. stoletja v Angliji videc Merlin lahko kot posebnost omenil papigo, ki zna pozdravljati s človeškimi besedami (Monmouth 1987, str. 117: *Vita*, izvirni verzi 1362–1365). V tem času in okolju, v katerem je krščanstvo obvladovalo vse življenje, so bili pogosti besedni **pozdravi, v katerih je omenjen Bog**. V igri o Antikristu iz časa okoli leta 1160 ob Tegernskem jezeru na Bavarskem se oglasi zbor: *Bog je z nami in močno nas štiti* (Klaić 1988: 55), kar kaže na izvor takšnih pozdravov v Svetem pismu oziroma v nekaterih bogoslužnih oblikah (*Dominus nobiscum*) in na najbolj razširjen pomen, ki je bil v skrajšanih pozdravih samoumeven in izpuščen; to je izražena želja po božjem varstvu, spremstvu ali prisotnosti, z drugo besedo po božji milosti. S tem izrazom je v Bibliji pojasnjena vsebina angelovega pozdrava *Pozdravljena, obdarjena z milostjo, Gospod je s teboj!*, ki se je zdel pozdravljeni Mariji zagoneten in ji ga je angel nato izrecno pojasnil: *našla si milost pri Bogu* (gl. Lukov evangelij 1: 28–30); pojem *milost* je vseboval tako pokroviteljski, dobrohoten, sočuten odnos kot tudi predstavo o posebnem božjem daru, ki presega zemeljsko.

Seveda je bilo izrekanje takšnih pozdravov tudi demonstracija vernosti, pravovernosti ali strahu pred represijo. Takšnih pozdravov je bilo že v srednjem veku več in uporabljali so jih različni ljudje ob različnih priložnostih. Najjasneje so funkcionalno izpričani v gledaliških igrah, kjer so pojavljajo prizori medsebojnih odnosov, kakršni bi lahko bili tudi v življenju. V moraliteti *Slehernik*, ki so jo ob koncu 15. stoletja igrali po osrednji in zahodni Evropi, reče personificirano Tovarištvo: **na pot pojdi z Bogom**; naslovna osebnost pa reče ob slovesu: **Zbogom, dobri tovariš; srce zato trpi / Zbogom za vedno**; personificirano Sorodstvo ob slovesu pozdravi v smislu današnjega Na svidenje: **Zbogom, dokler te spet ne vidim**. Personificirana Lepota s tem pozdravom poudarja svojo izjavo: *Ej, zbogom, unikam oblubo*. Personificirani Razum uporabi ta pozdrav v slovesu od mnogih: *Zbogom vsakemu*; ob slovesu ga izreče tudi poosebitev Petih čutov: *To je konec in sedaj zbogom*. Poosebitev Dobrin združi ta pozdrav z dodatkom *Sedaj pa zbogom in prijetno*. (gl. Klaić 1988: 181, 184, 200, 202, 203, 187). Kot končno plemiško slovo v Salerno iz prve polovice 14. stoletja je omenjen pozdrav **Ostanite z Bogom, jaz odhajam**, ki ga je v literarni obdelavi izrekla mladenka, ko je zavoljo smrti ljubimca izpila strup (Boccaccio 1964: prva novela četrtega dne, v navedeni publikaciji na str. 208). Na enak način za isti čas v Firencah je ob dobrih želja sporočen **Zbogom** kot odzdrav na pozdrav *Dobro jutro* (Boccaccio 1964: tretja novela devetega dne, v navedeni publikaciji na str. 446). Podoben pozdrav je bil znan tudi v Angliji ob zadnjem letu 16. stoletja ali prvem letu 17. stoletja, ko je William Shakespeare napisal *Hamleta*; v tej tragediji se Ofelija v 5. prizoru 4. dejanja poslovi **Bog bodi z vami** (*God be wi' you*), Polonij pa v 1. prizoru 2. dejanja odslovi slugo, ko ga pošlje s pismom na pot, z *Bog bodi z vami in dobro bodite na poti* (*God be wi' you, fare you well!*). Tedaj so tam poznali tudi francosko obliko tega pozdrava; v 2. prizoru 2. dejanja bere Polonij Hamletovo pismo Ofeliji, v katerem je zapisano tudi *Adieu*. Seveda je imel tudi ta pozdrav različne pomene. Tako so npr. leta

1777 v gozdu blizu Vulture v Istri razbojniki oropali duhovnika in se od njega nato ironično poslovili *Zbogom, pope* (Bertoša 1989: 108).

Ponekod so od takšnih pozdravov ohranili le besedo **Bog**. Na Hrvaškem so to besedo v 20. stoletju pogostoma uporabljali za besedno slovo, redkeje za prvi pozdrav, in tako je tudi danes; je pa takšen pozdrav starejši. Dokumentiran je npr. za leto 1811, ko so se na otoku Rabu od tujca poslovili z nasmehom in pozdravom *Bog* (Pederin 1989: 49). Podoben je pozdrav *Grüß Gott* v nemško govorečih katoliških deželah, ki se je udomačil v 19. stoletju, in starejši pozdrav *Zbogom* v romanskih jezikih. Takšni pozdravi so nastali iz osnov, omenjenih v prejšnjem odstavku, vendar ne vedno. Na drugačen pomenski nastanek npr. kaže pozdravljanje v pravoslavni banatski vasi *Pomagaj Bog* in odzdrav *Naj ti Bog pomaga*; v rabi je tudi pozdrav ob slovesu *Zbogom* in *Ostani z Bogom* (*pomozi Bog / Bog ti pomogao / s Bogom / s Bogom ostaj*; Milosavljević 1980: 153). Podobni pozdravi so bili v navadi v dvajsetih letih 20. stoletja v osrednji Bosni, med njimi posebej kaže odzdrav na pozdrav *Dobro jutro / večer*, ki se glasi *Bog naj ti da dobrega*, na neizgovorjeni pomen pozdrava, v katerem se omenja Bog (*Bog ti dao dobro!*; Filipović 1949: 186).

211

Bog je tudi v besednem pozdravu pripadnikov sikhistične religije, sinkretističnega monoteizma s prvina mi islama in hinduizma od nastanka v poznem 15. stoletju do danes. Običajno se pozdravljajo **Nesmrtni je resničen** (*Sat Sri Akal*), bolj posredno pa *Pozdrav guruju Khalsa; pozdrav gurujevi zmagi* (*Vahiguruji ka Khalsa; Siri Vahiguruji ki fateh*), zadnji del je lahko tudi odzdrav (Hinnels 1987: 218). Seveda pa je bil Bog lahko povezan tudi z željo po zdravju. V prvi tretjini 16. stoletja poslaniki želijo moskovskemu knezu **Bog ti daj, da bi bil zdrav na mnoga leta** (Herberstein 2001: 150). Podobno se je npr. sultan Mehmed V. okoli leta 1910 po ogledu grobnice sultana Murata na Kosovem polju od dednega varuha grobnice poslovil z besedami **moli Boga za moje zdravje** (Županič 2006: 109). V območjih z različnima religijama so lahko nastale variante takšnega pozdrava. Leta 1774 je bilo opaženo, da v dalmatinskih območjih v morlaški sosesčini Turki niso pozdravljali **Hvaljen Jezus** (*Sia lodato Gesù*) kot v bližnjih obmorskih krajih ampak **Hvaljen Bog** (Fortis 1984: 45). Prvi pozdrav je bil v katoliških deželah precej razširjen, med katoličani pa v rabi tudi v versko mešanih okoljih, kot npr. v osrednji Bosni, kjer so tako pozdravljali v dvajsetih letih 20. stoletja (*Faljen Isus!; Faljen Isus i Marija!* in odzdrav *Uviek / naviek faljen!*; Filipović 1949: 186, 187).

Na Slovenskem je znanih več pozdravov, v katerih je omenjen Bog. Takšen pozdrav je sporočen že v najstarejšem znanem pričevanju o pozdravu v slovenščini, ki sodi v leto 1255, ko je nastala pesnitev *Vrouven dienst* štajerskega plemiča Ulricha von Liechenstein, v kateri je omenil pozdrav, s katerim so ga leta 1227 (morda 1238; gl. Matičetov 1992/3: 1. oddelek) pri Vratih v dolini Ziljice ogovorili koroški vojvoda in njegovo viteško spremstvo, ko je oblečen v Venero prišel pozivat na viteške dvoboje. Pozdravili so ga (*Ir gruoz was gegen mir*) **Buge was primi gralva venus**. Ulrichov odzdrav je bil priklon (*des neig ich zühtheclichen dâ*). Opis dogodka najbrž ni zgodovinsko veren (gl. Kos 1997: 70–75; Kos 1928: št. 456), nedvomna pa sta tedanji slovenski pozdrav in priklon kot odzdrav. Ta pozdrav je bil v slovenščini precej trajen. Izpričan je leta 1417 v zapisu **Bog dep'mi** (Bog

de primi v pomenu dobrodošlice *Bis willenkum*); leta 1607 **bug vas prime**; leta 1768 **Buh vas sprimé**; leta 1813 **Bog jih sprimi** in **Bog te sprimi** in večkrat pozneje v pomenu dobrodošlice *Seyn Sie mir willkommen* oziroma *Willkommen* (gl. Orel 2004: 411, 413, 414); še posebej pomemben je v pesmi iz leta 1563, ko je z njim nagovorjen novorojeni Jezušček: **Bug te primi, moj lubi gust** (Gspan 1978: 47). V pomenu sprejemanja je razložen ta pozdrav v zapisu, ki velja za čas med letoma 1766 in 1787; omenjeno je pozdravljanje med Kranjci, ki se srečajo na tujem; ob **rokovanju** se besedno pozdravijo **Bog te primi** (... *grüßsen sie sich durch Reichung der Hand mit den Worten: Bog te primi, Gott empfang dich* ... Hacquet 1801: 33). Ta pozdrav je bil v pomenu *dobro došel* na Slovenskem razširjen še v polpretekli dobi (Grafenauer 1973: opomba 1 na str. 67).

212

Raziskovalci, ki so preiskovali ali omenjali najstarejši zapis tega pozdrava, so s Hacquetom enakega mnenja, da je glagol v pozdravu *sprejeti*, da torej izraža željo, naj Bog pozdravljenca sprejme. Toda v Vratih je Ulricha sprejel na obisk in udeležbo na viteških igrah koroški vojvoda, zato je nedvomno, da je v pozdravu del sporočila zamolčan oziroma tako samoumeven, da ga ni treba izreči. Zato je o tem delu umestno vprašanje, **v kaj ali kam ali kako naj Bog sprejme pozdravljenca**, čeprav je v življenjski praksi pozdrav nedvomno razumljen kot dobrodošlica. Vojvoda seveda ne more naročiti Bogu, naj Ulricha sprejme; celotni pomen pozdrava moremo pojmovati v smislu: *prosim Boga, naj te sprejme v svoje okrilje, varstvo, naklonjenost, milost*.

Na takšen pomen kažejo miselne zveze v več nabožnih besedilih. V Celovškem/rateškem rokopisu, ki je datiran v čas med letoma 1362 in 1390, je v slovenščini v molitvi zapisana pozdravna sintagma *Bog s tabo*, ki jo Mariji izreče angel Gabrijel: **Czestšchena sy maria gnade pallna gojpod stabo** ... (Mikhailov 2001: 79). Seveda je posneta po srednjeveški molitvi, ki temelji v prvem poglavju Lukovega evangelija; ustrezní odlomek se v približno dvesto let poznejšem Dalmatinovem prevodu (*EVANGELI SKVSI S. Lukesha sapišsan I. C.*) glasi: **Veseli je ti s'gnado obdana, GOSPVD je s'tabo ...**, v Vulgati pa: **have gratia plena Dominus tecum ...** V tej zvezi torej pomeni sintagma *Bog z nekom*, da je ta v božji milosti, da ga Bog obdari z milostjo.

Na zelo podoben pomen – v smislu, da je Bog z nekom, kadar ga vodi in varuje – kažejo konteksti v sledečih primerih. Pozdrav *Bog s tabo* je v slovenščini zapisan še v Dalmatinovem prevodu Biblije v 17. poglavju prve Samuelove knjige (*PERVE SAMVELOVE BVQVE, XVII. D*), ko reče Savel Davidu, preden gre ta v boj z Goljatom: **Pojdi, GOSPVD bodi s'tabo**. Podobno in še v prvi osebi množine je to sintagma Dalmatin prevedel v šestem poglavju knjige Sodnikov (*BVQVE TEH RIHTARIEV VI. B*). Gideonu se prikaže angel in mu reče: **GOSPVD s'tabo, ti možni lunak**. Pomen tega nagovora je razviden iz nadaljevanja, v katerem se naslovljenec pritoži: *Aku je GOSPVD s'nami*, zakaj smo potem prišli v roke Midjancev? Druga oblika je na istem mestu zapisana v Vulgati: **si Dominus nobiscum est ...** Sintagma **Bog z nami**, zapisano v Matejevem evangeliju kot angelovo sporočilo Jožefu o prerokbi, da bo dekle rodilo sina, je Dalmatin (*EVANGELI SKVSI S. Matteusha sapišsan, I. C*) prevedel: **inu bodo njegovo**

ime, Emmanuel, imenovali, kateru je stolmazhenu, Bug s'nami (prim. Stabej 1997: 27). Ta pozdravna sintagma v slovenščini ni imela samo te oblike. Dalmatin je Jezusove besede na koncu Matejevega evangelija prevedel **Iešt sim pér vas vfe dny;** v Vulgati se to glasi **ego vobiscum sum**.

Na pomen te sintagme v smislu, da je Bog s tistim, ki vanj veruje, kaže komentar v začetku 15. poglavja Druge kroniške knjige, ki ga je Dalmatin v prevodu in natisu (*DRVGE BVQVE TE HRONIKE XV. A*) opremil z marginalijo: **Bug je snami kadar smo my shnym**. V besedilu se glasi nagovor Božjega duha: *Poslušajte mene, Affa, inu vus Iuda, inu Benlamin: GOSPVD je s'vami, dokler ste vy shnym, inu kadar ga vy yfzhete, taku se bo on vam pustil najti: Aku ga pak bote vy sapustili, taku bo on tudi vas sapustil*.

Odzdrav na pozdrav *Bog z vami* je leta 1584 zapisan v slovenščini v Dalmatinovem prevodu drugega poglavja biblijske Rutine knjige (*BVQVE TE RVTHE II. A*). Lastnik polja pozdravi žanjce: **GOSPVD bodi s'vami**, oni pa odgovore: **Shegnaj tebe GOSPVD**. V katoliški maši se glasi mašnikov pozdrav vernikom **Dominus vobiscum** in odzdrav **Et cum spiritu tuo**. Tudi ta odgovor je zapisan v Bibliji ob koncu drugega pisma Timoteju, ki ga je Dalmatin prevedel (*SVETIGA PAVLA DRVGI LYST NA TIMOTEJA*): **GOSPVD Iesus Crjstus bodi stvoim duhom, Gnada bodi s'vami**. Takšen pozdrav v vsakdanjem življenju je izpričan in razložen v slovenski soseščini v 17. stoletju: *Bogh sztobom, mír sztobom*, kar je pomenilo biti v milosti božjega blagoslova in je bilo lahko mišljeno tudi v pozdravu *Zdravo, Bogh sztobom (vale cum benedictione Dei oziroma z bosjum volyum, hotenyem, pomochjum; Zdravo, Bogh sztobom, vale; Belostenec 1973: 22, 23)*. Leta 1607 je v slovenski posvetni rabi izpričana zdravica **pomaji vam bug** in odgovor **bug vam zeghnai** ter pozdrava **bug vam pomagei** z odzdravom **bug vam lumai**, in **bug suame** z odzdravom **bug dai** (Alasia da Sommaripa 1979: 39).

Na teh osnovah se je oblikoval ob slovesih silno razširjen slovenski pozdrav **Zbogom** v osnovnem pomenu: prosim Boga in želim, da ste, ostanete, hodite v božjem varstvu. Seveda je bil nastanek takšnega pozdrava lahko povezan tudi z enakim pozdravom, razširjenem v romanskih jezikih. Najbrž je bil tudi na Slovenskem precej razširjen; zapisan je npr. v pesmi leta 1764, ko v vica h trpeča duša nagovori jezdečega mašnika: *Potlej vi z Bugam pujdete ...* (Gspan 1978: 139). Vsaj v 19. stoletju in pozneje do danes je ta pozdrav v navadi kot slovo. Tako v Prešernovi pesmi *Soldaška* npr. reče vojaški nabornik ... *zbogom vi, tovarši!* in še v podomačeni, iz italijanščine prevzeti obliki *adijo, ljubca ...* To so bili pozdravi slovesa, med katerimi je v mestnem okolju vse od srede 19. stoletja v navadi tudi **Na svidenje!**, ki je znan v drugih evropskih jezikih in je po pomenu precej starejši, toda tudi ta ni bil povsem posveten. Tako je npr. Valentin Vodnik poslovilno pesem Marku Pohlinu, ko je ta leta 1775 odhajal na Dunaj, sklenil: *Buh daj! de Tebe le skor' videjo moje ozhy* (Pisanice 1977: 18).

V neposredni zvezi z Bogom je pozdrav **Hvaljen Jezus**. Gre za prilagojen pozdrav, zapisan v Bibliji, ki se je v Dalmatinovem prevodu glasil **Hvalen bodi Bug** (Drugo pismo Korinčanom 1: 3). Uvajali so ga v času protireformacije; leta 1824 je

izpričan v obliki *Hvalen bodi Jezus Kristus* (Orel 2004: 414); od druge polovice 19. stoletja so ga širili zlasti kateheti med otroke in je veljal kar za primeren otroški pozdrav, ki je imel odzdrav *Vekomaj!* ali *Vekomaj, amen!* (Urbanus 1910: 73). Naslonjen je sicer na več omemb v Bibliji. Že v psalmih je naloženo hvaljenje, npr. ... *hvalite ime Gospodovo ...; Hvalite Gospoda, vsi narodi, slavite ga vsa ljudstva*, ali izražen sklep: *Hvalil bom Gospoda v svojem življenju* (psalm 113/112/: 1 in psalm 135/134/: 1; psalm 117/116/:1; psalm 146/145/: 2). Danes je ta pozdrav le izjemoma v rabi. Sicer so se že nekdanj z njegovim bogoslužnem pomenu družile tudi posvetne prvine, npr. v kmečki verzifikaciji o oglašanju zvonov, zapisani leta 1882: ... *bomo pili, / se gostili, / vin točili / pa hvalili / vsi Boga, / k nam ga da / en kozarček / ali dva* (Gspan 1978: 367).

214

Življenje

V podobnem pomenu so nastali pozdravi, ki kažejo na življenje: **Živijo, Živel in podobni**. Po biblijskih starozaveznih predstavah je bil gospodar življenja Bog, ki npr. reče ... *jaz usmrčujem in oživljam* (Devteronomium 32: 39); *Če boš hodil po mojih poteh in se držal mojih zakonov in zapovedi ..., bom podaljšal tvoje življenje* (Prva knjiga kraljev 3: 14). To prepričanje je lahko v molitvi izraženo neposredno *Ti (Gospod) si vsemu podaril življenje ...* (Nehemija 9: 6) ali *V njegovi roki je življenje vseh bitij* oziroma kot védenje *Podelil si mi prijazno življenje* ali ... *v številu dni svojega življenja, ki mu jih je Bog dal ...* (Job 10: 12; 12: 10; Pridigar 5: 17). Podobne so bile tudi novozavezne biblijske predstave. Tako sv. Peter nagovori Izraelce: ... *začetnika življenja (Jezusa) pa ste ubili* (Apostolska dela 3: 15); sv. Pavel pa naroča učencu: *Zapovedujem ti pred Bogom, ki vsem stvarjem daje življenje ...* (Prvo pismo Timoteju 6: 13). Ta pojmovanja razložijo biblijska pričevanja, ki sodijo najmanj v 7. stoletje pred našim štetjem, omenjajo pa dogajanja, ki bi lahko bila več kot dve stoletji starejša. To so: skupinski vzkliki namenjeni sinu kralja Davida *Živel kralj Adonija!*; nagovor Salomonove matere kralju Davidu *Živel, moj gospod in kralj David, vekomaj!*; množični pozdrav kralju Salomonu po njegovem maziljenju *Živel kralj Salomon!* (Prva knjiga kraljev 1: 25, 31, 39). Polni smisel teh vzlikov je bil torej prošnja Bogu, naj podeli kraljem dolgo, srečno in uspešno življenje. V drami iz 10. stoletja je v takšnem pomenu izrečena želja cesarskega vojskovodje svojima hčerkama in cesarjevi hčerki, ki so se odločile za devišstvo oziroma krščanstvo, naj živijo srečno (*Vivite feliciter, o sancte virgines*; Hrovsvitha 1988: 88, 89). Podoben pomen vsebujejo npr. tudi obredne besede ob cerkvenem ustoličevanju moskovskega kneza v začetku 16. stoletja. Duhovnik je zaklical *Na mnoga leta velikemu knezu in samodržcu*, za njim so to ponovili duhovniki pred oltarjem (Herberstein 2001: 30, 31). Seveda se je nabožni pomen teh vzlikov, ki niso vedno pozdravi, v vsakdanjem življenju izgubljal in se je obdržal le v nekaterih okoliščinah. Na začetek takšnega procesa morda kaže že pozdrav od smrti vstalega mrliča, ki v antični satiri iz 2. stoletja sarkastično pozdravi filozofa: *Živio, Diogenes!* (Lukian 1946: 80). Največkrat so takšni vzkliki (bili in so) uporabljani v nazdravljanjih oziroma zdravicah v različnih evropskih jezikih, posebej še ob praznovanjih rojstnih dni. Seveda so bili takšni pozdravni

pomeni povezani z različnimi pojmovanji življenja. Po poročilu, ki velja za konec 19. stoletja, je bilo med guaranskimi plemeni v južni Ameriki med srečanjem dveh uveljavljan pozdrav *Ali si živ?* in odzdrav *Da, živ sem*. To pozdravljanje je odpravilo dvom, da je pozdravljenec duh v človeški podobi (Levy-Bruhl 1954: 46).

Na Slovenskem je danes *Živijo* kot pozdrav med dobrimi znanci in kot napitnica zelo razširjen, prvotno je pomensko bil seveda molilna prošnja in želja za dolgim življenjem, ki je v zvezi z darovalcem življenja, Bogom. Tako je Marko Pohlin leta 1779 sklenil zahvalno pesem avtorju druge hvalnice: *Buh Te je dal: Buh vezhnè Te fhivi nam she kaj dalej* (Pisanice 1977: 13). Podobno je npr. France Prešeren sklenil pesem *Janezu N. Hradeckemu: Bog Te živi!*; kot napitnica je ta nazdrav v *Zdravljici* zapisan kar trikrat: *Bog živi ves slovenski svet ... Bog živi vas Slovenke ... Žive naj vsi narodi ...* Starejši slovenski pozdrav je *Bog te živi* (v pomenu *naj te ohrani pri življenju*) in *Na mnoga leta* (v pomenu *naj ti Bog nakloni še mnogo let življenja*). Ta pozdrav so lahko tudi zapisali. Tako je npr. arhitekt Jože Plečnik leta 1898 pismo materi zaključil: *Bog Vas živi in blagoslovi vse* (Stele 1967: 44). Na nenavaden način se je železni pomen takšnega pozdrava po koncu druge svetovne vojne spet pokazal v šaljivem geslu **Naj živi in se razvija koloradski hrošč!**, s katerim so abonenti menz z omenjanjem tedanjega uvoženega škodljivca krompirjeve rastline kritizirali vsakdanjo enolično krompirjevo hrano.

Zdravje

Tudi **Zdravo** je bil že od nekdaj množično uporabljan pozdrav. Zdi se, da je večinoma izveden iz rimskega pozdrava *Ave* oziroma *Salve* (bodi pozdravljen, bodi zdrav, živi dobro), ki je v zvezi s pojmi zdravje in pozdravljanje (*salus, salutatio*). Tudi v slovenščini sodita *pozdrav* in *zdravje* v skupno besedno družino (gl. Snoj 2003: 851), seveda pa je nekdaj pomenilo zdravje precej več kot odsotnost bolezni.

Na pomen pozdrava, v katerem je omenjeno zdravje, kaže npr. v 2. stoletju satiričen začetni pozdrav v namišljenem pismu pisatelja kar samemu titanu Kronosu: *Želim ti ljubeza zdravja* (Lukian 1946: 304). Pojem zdravja je bil sicer od prazgodovine do danes enkrat bolj, drugič manj povezan z nadnaravnimi silami, duhovi in bogovi; magično teurgična pojmovanja so navadno izvor boleznih videla kot božjo kazen, ozdravitev pa kot božjo milost, ker naj bi se nič ne zgodilo brez volje bogov (gl. npr. Borisov 1985: 18, 24, 37, 81, 89, 96, 97 itd). Zato so pozdravi v zvezi z zdravjem navadni v zelo različnih kulturah. Tako npr. v finski pesnitvi, ki z motivi sega v predkrščansko obdobje, največ v 12. stoletje, pozdravi gospodarica severne dežele Louhi svojega zeta *Zdrav bodi* (Kalevala 1952: runa XXI, v navedeni lit. na str. 113).

Torej ni nenavadno, da so se takšni pogledi širili od 2. stoletja v pozni rimski antiki in ponovno v evropskem visokem srednjem veku, obstajajo pa seveda tudi danes. Vendar se je pojem *zdravje* spreminjal vse do danes in je različen v različnih kulturah in različnih družbenih plasteh. Tako npr. svetopisemsko starozavezno pisanje Sirahovega sina Jezusa iz zgodnjega 2. stoletja pred našim

šetjem ceni telesno moč, zdravje, dobro počutje in veselje srca bolj kot bogastvo; hkrati pa opozarja, da nespečnost zavoljo bogastva razjeda meso in povzroča hudo bolezen (Ecclesiasticus 30: 14–17; 31: 1–3). Odsotnost boleznih torej že zgodaj ni zajela pojma zdravje (o vsebini tega pojma prim. podpoglavje *Pisni in ustni prenosi pozdravov*).

216

Sicer marsikje tudi danes kaže na vsebino pojma *zdravje* prepričanje, ki je bilo zlasti v evropskem srednjem veku silno razširjeno, da je bolezen kazen za greh. Temeljilo je na več biblijskih besedilih. David je grešil, *Gospod pa je udaril otroka, ki ga je Urijájeva žena rodila Davidu, da je zbolel* (Druga Samuelova knjiga 12: 15). Kralju Jerobeamu se je posušila roka, ker je grešno pokazal na glasnika božje besede, ko pa je ta na prošnjo molil zanj, je bila roka spet zdrava (Prva knjiga kraljev 13: 4–6). Bolnik moli k Bogu: *Nič zdravega ni na mojem mesu zavoljo tvoje togote, ni miru na mojih kosteh zaradi mojega greha* (Psalm 38 /37/: 4). Kralj Herod je bil zaradi grešnega vedenja božje kaznovan: *V hipu pa ga je udaril Gospodov angel, ker ni dal časti Bogu. Razjedli so ga črvi in izdihnil je* (Apostolska dela 12: 23). Grešno, nevredno obhajanje s kruhom in vinom je kaznovano: *Zato pa je med vami veliko slabotnih in bolehnih in precej jih je že zaspalo* (Prvo pismo Korinčanom 11: 30). Ozdravitev je božje delo, doseči ga je moč z molitvijo: ... *ozdravi me, Gospod, ker so moje kosti potrte* (Psalm 6: 3).

Po takšnih prepričanjih je bil pojem zdravja kajpak tesno povezan z Bogom in zelo blizu pojmu *mir*, o katerem je v ustreznem podpoglavju pričujočega besedila že nekaj povedanega. Izrecno je npr. omenjena zveza obeh pojmov v novozaveznih Jezusovih besedah *Pojdi v miru in bodi ozdravljena svoje bolezni* (Markov evangelij 5: 34).

Pozdravljanje z željo za zdravje ni bilo močno razširjeno samo v rimskem antičnem času, kjer so pozdrav *Salve* (pozdravljen, zdravstvuj) včasih kar napisali na hišni prag (Guhl / Koner 1994: 363). V evropskih dramah iz 10. stoletja osebe večkrat pozdravijo s pojmom *Zdravo*. Tako reče cesarjeva hči hčerama vojskovodje, ki ju posebej počasti še z častnim sorodniškim nazivom in imenoma: *Zdravi bodite, sestri Atika in Artemija*, naj je ne pozdravita s prostracijo, ampak s poljubom. Ob prihodu reče puščavnik krčmarju *Zdravo, dobri krčmar!* Puščavnik nagovori mestne mladeniče s *Pozdravljeni*, ti pa mu odvrnejo *Tudi ti bodi zdrav* (*Salvete sorores, Attica et Artemia; Salve, bone stabularie!; Avete, Et tu salve ...* Hrovsvitha 1988: 74, 75; 160, 161; 188, 189). Beseda *heil* je v srednjeveški nemščini pomenila *zdrav*, *heil dir* je bil eliptični izrek s prošnjo *Bogu želeti nekomu vse dobro*, *heil alle* je bil klic *vsem na pomoč*, beseda *gesunt* je pomenila *živ in nepoškodovan* (gl. Loewe 1930: 59; Lexer 1986: 67, 83). Podobno je bilo tudi drugod. Po literarnem pričevanju je v Firencah v prvi polovici 14. stoletja plemkinja odzdravila *Bodi mi zdrav* (Boccaccio 1964: deveta novela petega dne, v navedeni literaturi str. 286). V drugem in tretjem desetletju 16. stoletja so v Rusiji hišni gostje pred rokovanjem, poljubom in priklonom besedno pozdravili gostitelja *Bog daj zdravje* (Herberstein 2001: 71). V španski farsii *Indija Koromandija*, ki je nastala po sredini 16. stoletja, lopova pozdravita naivca: *Hej, zdravo!* in *Zdravo, tovariš!* (Klaić 1988: 257). Po pričevanjih iz tridesetih let 16. stoletja so bili v

Benetkah med različnimi družbenimi plastmi besedni pozdravi, sestavljeni tudi z *Zdravo*, navadni kot slovo ali pozdravni nagovor (gl. Aretino 1983: 11, 201, 356, 361). V Shakespearjevi drami reče Horatio Hamletu v drugem prizoru prvega dejanja: *Zdravo, pozdrav vašemu lordstvu* in dobi odzdrav: *Veseli me, da ste dobro, zdravo!* (*Hail to your lordship!; I am glad to see you well!*).

Besedni pozdravi v zvezi z zdravjem so danes v navadi marsikje, praviloma so skrajšani. Tako je npr. v Grčiji, kjer je *Dobro zdravje tebi!* (*Hygieia sou!*) skraćeno v *Ja sou!* (Ogrizek 1966: 146).

Na Slovenskem pozdravljanja v slovenščini v zvezi z zdravjem niso samo etimološko sorodna, ampak so bila kot drugod vsaj inicialno naslonjena na božjo naklonjenost, kot kažejo npr. slovenske besedne zveze iz 17. stoletja *Búg te primi, fdrou bodi* (Stabej 1997: 519) in iz naše bližnje sosesčine: *Pomozi Bogh, zdravo, dafzimi zdrav, salve* (Belostenec 1973: 23). V podobnem smislu je v devetdesetih letih 17. stoletja baronica iz Koče vasi pozdravno zaključila pismo hčeri v Trstu: *Buh vas žegnej ino zdrave derži!* (Merkù 1980: 56, 57). Sicer je že v 16. stoletju bila slovenska sintagma *zdravje prositi komu*, ki je pomenila *nekoga pozdraviti*, v zvezi s prošnjo Bogu; v 19. stoletju pa je bil običajen pozdrav prišlega ali mimoidočemu ali ob srečanju *dobro zdravje* (gl. Pleteršnik 1895: 908) vsaj včasih še mišljen kot želja, ki je odvisna od božje naklonjenosti. Sicer pa razlaga deležnika *pozdravljen* v besedni zvezi *sdravi, ali zheszheni bodite* kaže, da sta bila v 17. stoletju pojma *zdravje* in *častitev* še precej blizu (gl. Stabej 1997: 320); leta 1848 je zapisan pozdrav *Zdrávo* in nekaj let pozneje *Zdravi!* (Orel 2004: 414).

Pomenski odenki tega pozdrava so bili odvisni od okoliščin. Tako je npr. zapisal France Prešeren kot slovo v pesmi *Mornar: Nezvesta! Bodi zdrava ...*, pismo staršem 24. maja 1824 pa je sklenil z *Zdravi ostanite in vse znance perjatle, in zlahtnike pozdravite*, kar je tudi značilen primer naročila pisnega prenosa pozdravov. Pismo *Mihi Kastelcu* 10. marca 1832 je podobno sklenil *Zdrav bodi in pozdravi* bibliotekarja. Kot izraz prijaznosti ali prisrčnosti so nekdam (in danes) nekatere različne besedne pozdrave včasih uporabili hkrati ali so jih ponovili, npr. v kmečkem okolju v zadnji tretjini 19. stoletja na Dolenjskem, kjer so lahko ob večernem slovesu rekli: *Zbogom! Pa zdravi ostanite in bodite Bogu priporočeni. Lahko noč! Zbogom* (Trdina 1957: 118). Po meščanskih predstavah o lepem vedenju je ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja bil pozdrav *Na zdravje!* primeren le med dobrimi znanci in nenavaden na podeželju (Urbanus 1910: 73). Po drugi svetovni vojni se je zelo razširil pozdrav *Zdravo*, v dobršni meri je bil zlasti v kmečkem okolju sicer tudi izraz pripadnosti novemu družbenemu redu.

Sreča

Izvor pozdrava **Srečno** je povezan z Bogom, božjim varstvom oziroma milostjo. Kaže ga npr. biblijski zapis naročila kralja Davida sinu Salomonu, naj se drži božje postave, *da boš imel srečo pri vsem, kar boš delal in česar se boš lotil!* (Prva knjiga kraljev 2: 3). Ta pozdrav je bil v klasični rimski antiki lahko uporabljen kot slovo (gl. podpoglavje *Pisni in ustni prenosi pozdravov*), vsebovan

pa je tudi v uvodnem pozdravu tedanjim ljudskim skupščinam (*Quod bonum, felix, faustum fortunatumque sit*; Titus Livius, *Historiae* 1: 17, 10). Takšna pozdravljanja so temeljila zlasti na predstavi, da neka višja sila odloča o človeških zgodah in nezgodah, oziroma da je začetek dejavnosti v človeških rokah, konec pa ne (npr. *Initia in potestate nostra sunt: de eventu fortuna iudicat*; Lucius Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* 14: 16). V tem pomenu je najbrž stara raba takšnega pozdrava v pomenu želje, naj ne bo nesreče oziroma nezgode, na kar kaže posebej pozdravljanje ljudi, ki so pri kakšnem nevarnem delu ali opraviilu.

218

Med najbolj nevarne dejavnosti je sodilo rudarjenje. Od poznega srednjega veka so imeli rudarji posebne, pravno določene pravice in dolžnosti; med njimi se je razvijala zavest o posebni dejavnostni identiteti. Zato moremo misliti, da se je z razvojem rudarstva v novem veku širil tudi njihov pripadnostni pozdrav *Srečno* (najprej v nemščini *Glückauf*), ki je nastal v poznem 16. stoletju; v Evropi je bil splošno razširjen v 19. in 20. stoletju. Drugačne hude nevarnosti so pretile na potovanjih. V Shakespearjevem Hamletu je zapisano pozdravno slovo, v katerem je še izrecno ohranjena zveza želje srečne poti z božjo voljo *Bog bodi z vami, dobro* (brez nesreč, nezgod) *potujte* (gl. podpoglavje *Bog*). Željo za srečno pot so poznali kot pozdrav v 14. stoletju v italijanskih deželah (gl. Bocaccio 1964: druga novela prvega dne; v navedeni lit. na str. 35). Podobno je bilo tudi drugod. Tako so se npr. leta 1811 na otoku Rabu glasno poslavljali od ljudi, ki so bili že na ladji, ki je začela pluti, z besedami *Srečno pot, gospodje (Felicissimo viaggio, signori*; Pederin 1989: 51). Enako se je leta 1875 splitski imenitnik poslovil od kapitana, ki je že sedel za krmilom in v slovo mahal s slamnikom (*Sretno, Ante! Pozdravi mi prijatelje u Zadru*; Pederin 1989: 257). Danes sta slovesa *Srečna pot* in *Srečna vrnitev* običajna v Italiji (Ogrizek 1966: 95) in marsikje drugje.

Na Slovenskem je leta 1607 izpričan pozdrav *bug dai frechio* (Alasia da Sommaripa 1979: 39). Ta pozdrav je v obliki *Bog daj dobro srečo!* sporočen v še zelo starem pomenu iz 19. stoletja, ko je bil namenjen zlasti ljudem, ki so pri kakšnem delu; seveda pa je bil v rabi tudi v skrajšanih in le posvetno mišljenih različicah kot *Dobro srečo!*, *Srečno pot!* in kot pozdrav ob razhodu *Srečno!* (Pleteršnik 1895: 561) ali *Te pa srečno* (Orel 2004: 414). Pozdrav je dostikrat zajemal različne okoliščine kot npr. pesemski zapis *Srezhn pojd', srezhn tam shiv', srezhn tud' pridi nasaj*, ki ga je Valentin Vodnik namenil Marku Pohlinu, ko je ta leta 1775 odhajal na Dunaj (Pisanice 1977: 17). Na Dolenjskem so v kmečkem okolju v zadnji tretjini 19. stoletja imeli pozdravljanje katerih koli ljudi pri delu s pozdravom *Bog daj srečo!* za samoumevno (Trdina 1957: 118). *Srečno* je bil vsaj v 19. stoletju tudi pripadnostni rudarski pozdrav, precej navaden je tudi danes, največ v nekdanjih in sedanjih rudarskih območjih. Tam zlasti pripadniki starejših generacij ob slovesu pozdravijo in odzdravijo *Srečno!*. Tudi v naši bližnji soseščini je bil ta pozdrav dostikrat povezan z zaupanjem v Boga, kakor ga kaže npr. zapis izreka iz 17. stoletja *Bogh day szrechu tvojemu chinenyu* (Belostenec 1973: 22).

Dober dan

Dvogovor poosebljenih Slehernika in Tovarištva v portugalski moraliteti iz leta 1519 (omenjeni v podpoglavju *Dobrodošlost*) pokaže, kaj je pomenil pozdrav **Dober dan**; prva oseba je polna nesreč, žalosti in obupa; medsebojna takšen pozdrav in odzdrav sta pomenila željo po odsotnosti hudega (gl. Klaić 1988: 176, 177). Najbrž je imel ta pozdrav podoben pomen vsaj že v pozni antični kulturi, kot kažejo različne okoliščine v satirah iz 2. stoletja, v katerih so zapisani pozdravi *Dober dan, pastir!*; *Dober dan, oče Hermes!*; *Dober dan, Menipos!* (gl. Lukian 1946: 131, 135, 207). Pozdravi z željo po dobrem dnevu ali delu dneva so danes navadni povsod, kjer so se razširili evropski jeziki, in tudi na Japonskem (gl. npr. Ogrizek 1966: 146, 95, 350). Seveda so človeške predstave, *kaj je dober dan*, časovno, prostorsko in družbeno zelo različne. Kitajski prijateljski pozdrav *Ali si jedel riž?* (Jermol 1938: 225, 263) je seveda nastal v času hudega pomanjkanja in je pomenil željo za dober dan brez lakote.

219

Na Slovenskem so leta 1607 izpričani pozdravi z željo za dober začetek in konec dneva *dobro jutro*; *dober vechier bug dai*; *vam puštim lacco noch*; med dnevom so si izrekli željo *bug vas prime*; odzdrav na te pozdrave je bil *bug dai* in *dober vam bug dai* (Alasia da Sommaripa 1979: 38, 39, 194, 197, 201). Podobno je vsaj že v sredi 17. stoletja v ženitovanjskem sprevodu kranjskih Istranov, ki je prišel po nevesto, ženin tistega, ki je stal pred nevestino hišo, pozdravil *Dobro jutro* (... *wuenscht er ... einen guten Morgen*); tam je bila tudi šega, da je po ženitovanjski noči starešina nagovoril najbližji vir vode: *Dobèr dan uoda jordana, koja se korftila* ... (Valvasor 1689: II. del, 6. knjiga, str. 330, 333). Ta pozdrav je bržčas v zvezi z nekim sinkretističnim religioznim verovanjem; sicer pa na zvezo takšnih pozdravov s krščanstvom kaže npr. tudi besedna zveza iz 17. stoletja iz slovenske bližnje soseščine *Bogh ti day dobro jutro, ali dobèr dèn* (Belostenec 1973: 23). Seveda so bili takšni, evropsko sicer zelo razširjeni pozdravi v navadi tudi pozneje. Tako je npr. leta 1780 Anton Feliks Dev v pesmi zapisal pozdrav domačemu ptičku kalinu: *Dobru jutru woltek!* (Pisanice 1977: 49); v petem dejanju Linhartove komedije *Ta veseli dan ali Matiček se ženi* iz leta 1790 graščinski vrtnar mešano podeželsko družbo ponoči pozdravi: *Dober večer, možje!* Različne pomene takšnih pozdravov so kajpak lahko določale okoliščine. Tako sta bila med svetovnima vojnama v navadi posebna pozdrav in odzdrav na igrivi šemski ženitovanjski sceni, uprizarjani po teritvi na Radišah. Jezdec na *šimelju*, konjski maski, je ob prihodu pozdravil *Dober večer pri vas!*, odgovor terice, ki je predstavljala nevesto, se je glasil *Al je dober al' ni!* (Zablatnik 1974: 151). Tudi v slovo so vsaj ponekod v baročnem času omenjali del dneva, kot npr. v Linhartovi *Županovi Micki* iz leta 1789, ko si na koncu vsi medsebojno želijo: *Lohko noč!* Iz prve polovice 19. stoletja so izpričani pozdravi *Dobro jutro*, *Dober dèn*, *Dober vezher Lahko nozh*, *Dobro opoldne* (Orel 2004: 414). Večkrat se je božja zveza želje po dobrem dnevu ali dobrem delu dneva pozabila; zdi se, da je bila trdoživa marsikje med kmečkim prebivalstvom. Tako so npr. v zadnji tretjini 19. stoletja v kmečkem okolju na Dolenjskem odzdravljali na pozdrav: *Dobro jutro* in *Dober dan* poudarjeno ponavljalno v povezavi z božjo milostjo: *Bog daj, Bog daj dobro jutro* in *Bog daj, Bog daj dober dan* (Trdina 1957: 118).

Pozdravi z željo po dobrem dnevu ali delu dneva so danes precej navadni med večino prebivalstva, vendar ne med vsemi. Tako npr. jutranje in večerno pozdravljanje med starši in otroki v kmečkem okolju marsikje ni bilo in ni v navadi (gl. Makarovič 1982: 309).

Dobrodošlost

220 Marsikje so bili v navadi besedni pozdravi, ki so izražali dobrodošlost. V pogovornem jeziku popularne francoske farse o odvetniku Pathelinu, ki je nastala po sredi 15. stoletja, pozdravi naslovna oseba sodnika: *Gospod, sreča naj vam bo v vsakem dejanju naklonjena*, sodnik pa odzdravi: **Dobrodošli**, mojster (gl. Klaič 1988: 148). Ta odzdrav je bil lahko tudi pozdrav. V portugalski igri *Ladja za nebesa* iz leta 1519, ki je vsebinsko sorodna motivu mrtvaškega plesa, angel pozdravi cesarja: *Dobrodošel, cesar* (Klaič 1988: 246). Sicer je pozdrav *Dobrodošel* precej starejši. V drami prve nemške pesnice Hrosvite iz druge polovice 10. stoletja *Pafnucij ali Spreobrnjenje vlačuge Thais* pozdravi opatica puščavnika: *Z veseljem prispel, spoštovani oče Pafnucij (Gratanter advenis, reverande pater)*; puščavnik pa pozdravi puščavnika: *Dobrodošel, brat (Bene, frater, venisti ...; Hrosvitha 1988: 198, 199; 206, 207)*. V literarnih zgodbah, ki pričajo o sredini 15. stoletja v italijanskem gosposkem okolju, je ta pozdrav izpričan večkrat. Neapeljski plemič pozdravi dekle *Dobrodošla, ljubezen moja*; firenški plemič pozdravi someščana *Dobrodošel si mi*; plemič iz Pavije pozdravi imenitne preoblečence v trgovce in plemiče *Dobrodošli ste mi, gospodje*; opat iz Pavije pozdravi nečaka *Dobrodošel si mi, sinko!*; plemkinja pozdravi drugo gospo *Dobrodošla, gospa!* (Boccaccio 1964: šesta novela tretjega dne; osma novela devetega dne; deveta novela desetega dne; deseta novela desetega dne). O poznavanju besednega pozdrava *dobrodošel* ob koncu 16. stoletja v Angliji pričata odlomka v Shakespearjevem *Hamletu*; v 2. prizoru 2. dejanja kraljevič pozdravi prišle igralce *Dobrodošli vsi (You are welcome, masters, welcome, all)*, kralj pa pozdravi dvornika *Dobrodošla* in pozdrav poudari z imenom *(Welcome, dear Rosenkrantz and Guildenstern)*. Seveda pa so bili za izražanje dobrodošlosti bolj pomembni nasmeh in nekatere pozdravne kretnje kot beseda. Ponekod je bil ta pozdrav lahko del formaliziranega običajnega postopka. Na Samoi so pred letom 1926 sorodnika, ki je prišel po vračilo in tega zavoljo omikanosti ni smel takoj povedati, pozdravili *Dobrodošel*, on pa je odgovoril, da je prišel s spoštovanjem do gostiteljve plemenite prisotnosti (Mead 1978: 56). Tam je – tako kot bržčas povsod – kulturno okolje določalo pomenske odtenke različnih izrazov dobrodošlosti; žensko vprašanje *Kam greste?* vsakemu mimoidočemu, ki bi marsikje drugod bila nevljudnost, je pomenilo dobrodošlost in je bilo ženska odlika (Mead 1978: 225, 263). Dobrodošlost je marsikje in marsikdaj izražena tudi z neformalnim nagovorom, ki nadomesti običajni besedni pozdrav. Takšen primer predstavljajo npr. besede, s katerimi je leta 1857 odličnik v Zadru sprejel tujo plemkinjo: *Narava Vas je srečno obdarila, smejete se* (Pederin 1989: 221).

Na Slovenskem so dobrodošlost prejkone nekdam kot danes pozdravno izražali na različne načine, bolj z gesto, mimiko in vedenjem kot dobesedno, vendar vsekakor tudi s prenesenim dobrodošlim pomenom različnih pozdravov, npr. *Bog*

te sprejmi (gl. podpoglavje Bog). Ob nekaterih dejanjih, ki so konvencionalno izražala dobrodošlost, so pač ustrezno spregovorili. Leta 1485 je fevdnik koroškega gradu Lengberga izročil prišlemu škofu, ki je bil na vizitacijskem potovanju, grajske ključe v znak, da lahko z vsem ustreznim razpolaga, kot da je njegovo (Vale 1943: 141); težko si predstavljamo, da bi to storil molče. Vsaj v 19. stoletju so kozarec, v katerem so vino ponudili prišlemu gostu, imenovali *dobrodošlica*, včasih so ga ponudili na krožniku skupaj s kletnim ključem (Pleteršnik 1894: 144, 145). V znak dobrodošlosti danes marsikje ponudijo kozarec vina. Pomen takšne ponudbe je starejši. Posebna pivska posoda je na Slovenskem znana pod imenom *bilikum* (ki je nastalo morda že v srednjem veku iz tedanjega nemškega izraza za dobrodošlost *willeikum*; gl. Lexer 1986: 321). Takšno posodo so polno vina pozdravno ponudili dobrodošlemu gostu, ki jo je kot odzdrav moral izpiti, kar je npr. izpričano leta 1487 v plemiškem okolju blizu Ptujске gore (gl. Vale 1943: 238). Te posode so bile brez stojnega dela; brez težav jih je bilo mogoče odložiti le, ko so bile izpraznjene. Pozneje so to ime prenesli še na posebne, domiselno sifonsko izdelane šaljive posode; kdor ni poznal posebnih prijemov, jih ni mogel izpiti, ne da bi se polil; ali pa je bil povabljen, da prvi pije z gostiteljema iz združenih treh čaš in je iz takšne (skrivno vezne) posode popil trojno mero.

Pomenske okoliščine pozdravov

Pisni in ustni prenos pozdravov

Prenašanje pozdravov tretji osebi je v številnih današnjih kulturah precej običajno. Pisno se je najbrž pojavilo vsaj kmalu po začetnem pošiljanju zasebnih pisem. Večkrat je izpričano v biblijskih novozaveznih pismih, ki pričajo vsaj že za drugo polovico 1. stoletja našega štetja. Tako je npr. apostol Pavel narekoval v pismu svoje osebne pozdrave, ki naj jih naslovljenci sporočijo naprej: **Pozdravite Prisko in Akvila, moja sodelavca ...; Pozdravite mojega dragega Epájmeta ...; Pozdravite Marijo ...; Pozdravite Andronika in Junija ...; Pozdravite Ampliáta ...** itd., potem pa še sporočila pozdravov drugih: **Pozdravlja vas moj sodelavec Timótej in moji rojaki Lukij, Jazon in Sozipater.** Dodan je še pozdrav pisca pisma: **Pozdravljam vas v Gospodu jaz, Tertij, ki sem napisal to pismo** (gl. Pismo Rimljanom, 16. poglavje). Iz besedila je kajpak razvidno, da so ti, pisno sporočeni pozdravi lahko bili ustno sporočeni že pred zapisom in da so se prenašali naprej najbrž največkrat ustno v besedi, vendar lahko tudi drugače, zakaj v 16. vrsti navedenega poglavja je tudi navodilo *Pozdravite se med seboj s svetim poljubom.*

Poseben način rimskega skvarjenega ustnega prenosa pozdrava je zasmehovalno omenjen v satiri *Nigrinos ali o značaju filozofa*, ki je bila napisana v 2. stoletju (Lukian 1946: 96, 97, 317). V Rimu so imenitniki imeli nomenklatorje, sužnje, ki so jim na javnih prostorih napovedovali imena srečujočih, da so jih lahko primerno pozdravili; v času satire pa je bila med njimi tudi jara gospoda, ki je nomenklatorjem naročila tudi kar pozdravljanje.

Sicer je ustno prenašanje naročenih pozdravov navadno omejeno na besedni pozdrav in zahvalo, včasih pa je oboje lahko poudarjeno s pristrčno kretnjo.

V oksitanski patarenski vasi je v začetku 14. stoletja vaščan sporočil vaščanki pozdrave od njene sestre; v zahvalo ga je poljubila (Le Roy Ladurie 1991: 151).

Pisni besedni pozdravi so največkrat v pismih, lahko so **začetni ali poslovilni pozdrav** oziroma želja. Za starogrški prostor v 3. stoletju pred našim štetjem velja Aristonov opis nevljudneža, ki pismo **začne in konča brez lepih pozdravov** (Teofrast 1971: 40). Pismo zarotnika Katiline iz leta 65 pred našim štetjem se začne: *Lucij Katilina Kvintu Katulu pozdrav!* in konča: **Srečno!** (Salustij 1968: 90, 91). Biblijska Pavlova pisma, ki kažejo na običaje v sredi 1. stoletja po našem štetju, se začenjajo z daljšimi kombiniranimi uvodnimi pozdravi, v katere je vključen pozdrav **milost vam in mir od Boga** (gl. Pismo Rimljanom; Prvo pismo Korinčanom, Drugo pismo Korinčanom itd.). O vsebini pojma mir je nekaj povedanega v podpoglavju *Mir*, sicer pa nanjo posredno kaže tudi biblijsko Tretje Janezovo pismo, ki priča tudi o tedanji vsebini pojma zdravje, ki je mnogo širše od odsotnosti bolezni, in se začne s pozdravom *Ljubi, prosim Boga, da bi ti šlo v vsem dobro in bi bil zdrav, kakor gre dobro tvoji duši. Zelo sem se razveselil bratov, ki so prišli in pričevali za tvojo resnico, kako živiš v resnici.*

222

Poseben poudarek je imel lastnoročni, ne narekovan pozdrav, posebej je izražen npr. na koncu biblijskega Pavlovega pisma Kološanom **Pozdrav z mojo, Pavlovo roko**. Pismeni pozdrav je včasih oblikovan kar v kratico, npr. **BV** oziroma **Bene valete, dobro in zdravo ostanite**, kar je poslovilna fraza v nekaterih srednjeveških listinah, posneta po antičnih pismih, v klasični antiki sicer rabljena kot slovo ali odzdrav. Sicer so bili v navadi različni pisni pozdravi, ne vedno v pismih. Tako je npr. leta 1458 dubrovniški trgovec in izobraženec na koncu svoje znamenite knjige sklepno posvetilo dubrovniškemu trgovcu, *dragemu prijatelju*, končal s poslovilnim pozdravom *S spoštovanjem srečno* (*Augusti feliciter*; Kotruljevič 1989: 468, 469).

Na Slovenskem se je uveljavilo pisno posredovanje pozdravov vsaj skupaj s pošiljanjem zasebnih pisem, v katerih so na začetku, večkrat tudi na koncu, pisali pozdrave. Tako je npr. superintendent slovenske protestantske Cerkve leta 1565 začel pismo: "Pozdrav v gospodu Jezusu ...", končal pa: "Bodi zdrav" (*Salutem a Domino Jesu ..., Vale*; Rajhman 1997: 39, 40). Skladatelj Jakob Haendl, imenovan Petelin, Kranjec (*GALLVS DICTVS CARNIOLVS*), ki je sicer živel na tujem, je v začetkih pisnih predgovorov svojih publiciranih del ob nagovoru svojemu gospodu večkrat uporabil kar **kratice** za lep pozdrav (npr. leta 1580 *S. P. /salutem plurimam/* in *S. D. /salutem dicere/* ali leta 1589 *S. P. D. /salutem plurimam dicere/*; Škulj 1991: 18, 36, 94); na koncu pisma pred podpisom so kot pozdrav slovesa včasih postavili *V. D.* (*vale dicere*) v pomenu ostani zdrav.

V rabi so bili tudi **pisni prenosi pozdravov** tretjih oseb. Leta 1584 je Jurij Dalmatin končal pismo Štajerskim deželnim stanovom: "Prisrčno te pozdravljata Špindler in Bohorič" (*Salutem tibi eminenter dicit Spindlerus et Bochoritshius*; Rajhman 1997: 141, 142). Podobno je Primož Trubar mlajši, župnik v Kilchbergu, začel pismo Krištofu Špindlerju, višjemu protestantskemu duhovniku v Ljubljani,

leta 1590 s pozdravom: “Božjo milost in mir po Jezusu Kristusu”, končal pa s tisočkratnimi pozdravi naslovljencu in njegovi soprogi (*Gotes gnad vnnd Frid, durch Chrm Jesum zuuor, ... seit von mir ... zu taussend mahlen gegrüst*; Rajhman 1997: 173–177).

Na začetkih pisem so pisali tudi **pozdravna naslavljanja**. Tako npr. Jurij Dalmatin leta 1569 v pismu Kranjskim deželnim stanovom: “Plemenitim, vzvišenim, pobožnim, krepostnim, odličnim kranjske dežele prvakom in svojim blagim gospodom” ali Jurij Dalmatin in Adam Bohorič leta 1584 na začetku pisnega poročila kranjskim odbornikom: “Blagorodni, hrabri, plemeniti, čestiti, milostni in zapovedujoči gospodje” (*Generis nobilitate Magnificentia pietate ac Virtute Viris illustribus Carniolanae Provinciae Primoribus et dominus suis clementissimis; Wolgeborne, Gestreng, Edlvest, Gnedig, vnd gebittund herrn*; Rajhman 1997: 45–48, 119–139). Pisno sporočen pozdrav je bil lahko postavljen tudi na konec spisa. Leta 1886 rojeni kmet iz Slovenske vesi v Porabju je leta 1913 napisal spominski domoznanski spis; zaključil ga je *Ešče ednók z Bogom!* (Dravec 1974: 173).

Omenjene in podobne vrste pisnih pozdravljanj so v rabi vse do danes; spremenjene so oblike in pomeni, ki so jih imela (in imajo) v spreminjajočih se družbah. V 19. stoletju so na začetke pisem še sodili naslovi *Pošteni, Visokospoštovani, Preblagi, Blagorodni, Žlahtni, Častivredni, Hvalevredni*, priporočano pa je bilo tudi še *Vaša gnada* in (danes pač zabavno) *Poštena devica!* (gl. npr. Slomšek 1857: 252–256). Sicer so za nekatere pozdrave kot *Živijo* ali za prenos pozdravov v pismih tudi Slovenci uporabljali nemške pozdravne oblike, npr. Stanko Vraz na koncu pisma 2. aprila 1837 Francetu Prešernu: *Lebe vielmal wohl! Die Herren Mikloshizh, Murko et Kushar grüßen Dich sammt Herrn v. Kasteliz* (Kidrič 1911: 34, 35). S postopnim razkrojem odnosov stanovske družbe so takšna naslavljanja postopno izginjala; do danes se je ohranilo *Spoštovani*. Vedno običajnejši so postajali preprosti pozdravi *Servus, Živio, Srčni pozdrav, Pozdrav, Srečno*, pa tudi sokolski *Nazdar* in *Zdravo, Zdravstvuj* in preprosti prenosi pozdravov tretjih oseb ali njim *Pozdravlja te ... Pozdravi tega in to*, zlasti na dopisnicah in razglednicah od sedemdesetih oziroma osemdesetih let 19. stoletja (gl. npr. Lukan 1985; Flajšman 1995; Premzl 1997).

Z razvojem elektronskih medijev je nastala med mladimi pisna kratica *lp* za lep pozdrav in zapisi sicer ustnih slengovskih pozdravov večkrat simbolno, skrajšano ali fonetično, npr. **alo, cao, cau, cav, cawcy, hai, hy, saus, saos** in podobni, pa tudi **botte fajn, cau bau** in podobno (gl. Orel 2004: 420).

Naslovni nagovor kot pozdrav

Naslov je stara oblika pozdrava ali pomenljivega dodatka pozdravu. Za starogrški prostor v 3. stoletju pred našim štetjem veljajo v četrtem Herondasovem mimijambu opisana pozdravljanja, ki jih je molilka zjutraj ob prihodu v Asklepijevo svetišče izrekla tamkajšnjim božjim osebam; **boga je pozdravila z naslovom knez in rešitelj**, druge pa **z imenovanjem njihovih božjih sorodništev** (Teofrast 1971: 56, 108, 117).

V rimski antiki je bilo pozdravno naslavljanje včasih zelo pomembno. Vojaki, ki bi morali Vespazijana pozdraviti kot legata, so ga pozdravili kot cesarja, se pravi, so ga **imenovali s carskimi naslovi** (... *ut legatum salutatori, imperatorem salutavere ... Caesarem et Augustum et omnia principatus vocabula cumulare ...*; Tacit 1987: 184, 185).

224

Poseben pozdravni pomen, večkrat združen s čaščenjem in priklicanjem, so imela in imajo nekatera naslavljanja v nedržavno in netehnološko naravnanih družbah. Tako je npr. na začetkih nekaterih indijanskih molilnih pesmi, ki jih je težko datirati; večina je bila zapisana šele v drugi polovici 19. stoletja in pozneje. Tako so npr. bili takšni začetki pri plemenu Teton-Sioux: **Wakan'tanka**, *kadar ga prosim, me poslušaj ...*; pri plemenu Winnebago: **O, oče naš**, *poglarar vseh viharjih ptic ...*; pri plemenu Navajo: **Tségihi**. *Iz zore napravljena hiša ...*; pri plemenu Havasupai: **Sonce**, *naš močni praded ...*; pri Inkih: **Viracocha**, *gospodar vesolja ...* (Kukulja 1957a: 14, 22, 24, 33, 53). Na enak način je v začetku pesmi afriške etnične skupine Joruba pevec naslavljal boga bliska **Sciango**, *ti si vsemogočen gospodar*, in v začetku pesmi etnične skupine San je pevec naslavljal mladi Mesec **Kabbia**, *tam zgoraj* (Kukulja 1957b: 37, 24). Podobno je težko datirati takšna naslavljanja, zapisana v finskem narodnem epu *Kalevala*; marsikateri motivi run, junaških, ustno ohranjenih pesmi, s katerimi je bila leta 1849 sestavljena celotna pesnitev, sicer segajo v predkrščanski čas, največ v 12. stoletje, marsikaj pa je poznejši dodatek, tudi iz 19. stoletja. Naj bo tako ali drugače, pozdravni in inkantacijski namen sta združena npr. v naslavljanjih vrhovnega boga: *Najvišji stvarnik Ukko*, *stvarnik zemlje in neba ...*; *Ukko, vrhovni bog, starodavni nebeški oče, ki govoriš skozi oblake ...* (Kalevala 1952, runa IX, v navedeni literaturi / odslej v n. l./ str. 44; runa XII, v n. l. str. 60); v naslavljanjih legendarnih junakov, npr. pevca in vidca: *Stari Väinämöinen*, *davni vsevedež ...* ali nebeškega kovača: *Ilmarinen*, *večni kovač ...* (Kalevala 1952, runa X, v n. l. str. 47; runa X, v n. l. str. 49).

Pozdravni pomen je vsebovan tudi v **počastitvenem naslavljanju s sorodstvenimi imeni** ljudi, ki niso v sorodu. Tako npr. dekle Annika naslovi nebeškega kovača: *Brat Ilmarinen*, *slavni večni kovač ...*; Louhi, vladarica Severne dežele, večkrat naslovi svojega zeta: *Mladoženec*, **ljubi brat** ...; dekle Kalevatar svetuje neizkušnemu dekletu z naslavljanjem: *Nevesta*, **ljuba sestra** ... (Kalevala 1952, runa XVIII, v navedeni literaturi str. 93; runa XXII, v n. l. str. 117; runa XXIII, v n. l. str. 123). Takšni nagovori so zelo stari. V staroegipčanski ljubezenski pesmi, ki je nastala pred približno štirimi tisočletji, dekle očarljivo nagovarja fanta s sorodniškim nagovorom: *Brat moj, ljubo mi je, da se v jezercu pred teboj kopam, da vidiš mojo lepoto v srajci najtanjšega kraljevskega platna, ko je mokra ...* in on ji odgovarja s podobnim nagovorom: *Ljubezen moje sestre je onkraj...* (Čurić 1951: 80). V biblijski starozavezni pripovedi, ki je izročilno starejša od zapisa, ki je prvič nastal najbrž šele v 7. stoletju pred našim štetjem, imenuje kralj David sina kralja Savla *moj brat* (Druga Samuelova knjiga 1: 26).

Naslavljanje nesorodnikov s sorodstvenimi imeni je večkrat združeno s pojmovanjem **pomembnosti pripadnosti neke skupnosti**. Tako je npr.

v biblijski stari zavezi imenovan pripadnik istega naroda *tvoj brat, Hebrejec ali Hebrejka*, duhovniki pa se naslavljajo ... *bratje, veliki in mali* ... (Deuteronomium 15: 12; Druga kroniška knjiga 31: 15); podobno je bil tudi v novi zavezi, ki priča o razmerah ob koncu 1. stoletja, *bratje* častni pozdravni nagovor ali naslov za člane narodne, mestne ali krščanske organizirane skupnosti. Apostol Peter je nagovoril Jude in vse prebivalce Jeruzalema *Bratje*; krščanski vodja Štefan je nagovoril veliki izraelski zbor *Bratje in očetje* ((Apostolska dela 2: 29; 7: 2); apostol Pavel je krščanske vernike pismeno imenoval *bratje moji* (Prvo pismo Korinčanom 1: 11). Visoko pojmovanje nesorodniškega naziva *brat* je seveda nastalo z dejansko najpomembnejšo vzajemno dejavnostno vlogo sorodnih bratov v patriarhalnih družbah, ki so predstavljali moč rodu; do naših dni se je imensko ohranilo v raznih bratovščinah, pobratimstvih, imenu samostanskih bratov in očetov in po analogiji v imenih samostanskih in bolniških sester. Najimenitnejši v patriarhalnih družbah je bil seveda **naziv oče**, ki je v sorodstvenem pomenu bil dejanski poglavar in oblastnik nad sorodstveno skupnostjo. Temu primerno je bila raba tega imena v prenesenem pomenu redka. V biblijski starozavezni knjigi, ki je nastala najmanj v 7. ali 6. stoletju pred našim štetjem, je to ime pripisano Bogu: *Ti, Gospod, si naš oče* (Izaija 63: 16). Nekaj mlajše je pričevanje o imenovanju gospodarja in učitelja za očeta (Druga knjiga kraljev 2: 12). Drugačno pa je ponekod lahko bilo pojmovanje rabe tega imena v prenesenem pomenu ob koncu 1. stoletja našega štetja. Po pisanju v evangeliju je Jezus rekel: *Tudi na zemlji nikomur ne pravite "oče", kajti eden je vaš Oče, ta, ki je v nebesih* (Matejev evangelij 23: 9). Temu ustrezen je tudi uvodni klicni začetek molitve: *Oče naš, ki si v nebesih oziroma Oče! Posvečeno bodi tvoje ime* (Matejev evangelij 6: 9; Lukov evangelij 11: 2). Seveda pa je bil v drugem okolju že prej **zbrani očetje** častni naziv za senatorje rimskega senata (*patres conscripti*); tako jih je npr. leta 112 pred našim štetjem nagovoril Adherbal, sin numidijskega kralja, in enako jih je pozdravno naslovil tudi v pismu (Salustij 1968: 11, 19). Podobno se je krščanska srednjeveška tradicija ohranila do danes v imenu *cerkveni očetje* za pomembne teologe prvih osmih stoletij in v imenu *pater* za redovniške duhovnike. Takšni častni nazivi so lahko bili uporabljani kot nagovorni pozdravi in kajpak še bolj ob raznih drugih priložnostih.

Na Slovenskem so nagovori kot pozdravi najbrž precej stari; domnevamo jih lahko glede na naslove veljakov, ki izstopajo v rodovno-plemenskih družbenih ureditvah. Takšen časten naziv bi lahko bil pri alpskih Slovanih *gospod* (gl. Škrubej 2002: 144-148). Vsaj z dejansko uveljavitvijo krščanstva v začetku drugega tisočletja je postalo znano tudi častno imenovanje ljudi, ki niso v sorodu, s sorodniškim imenom *brat* in morda še katerim. Najpozneje v 15. stoletju so obstajali plemiški nazivi različnih stopenj, ki so jih kajpak uporabljali tudi kot nagovorne pozdrave; od leta 1600 naprej je bila upravičenost do sedmih takšnih nazivov tudi pravno določena. Ob nemških naslovih so najmanj v 16. stoletju obstajale tudi njihove slovenske ustreznice: *visoko ali dobro rojeni, častiti, gnadljivi, firšt, frajer(ca), žlahtni gospod (gospa), gnada* (gl. Žvanut 1994: 31). Nagovarjanje z različnimi neplemiškimi naslovi je bilo tudi v navadi, večkrat kot dodatek drugemu pozdravu, izpričano od 17. stoletja največkrat v različicah imen *Gospudar* in *Gospud* (Orel

2004: 413, 414). V meščanskem okolju je bilo pozdravno nagovarjanje še z drugimi naslovi pomembno še v drugi polovici 19. stoletja in obdobju med svetovnima vojnama (gl. npr. Urbanus 1910: 85–92; Jermol 1938: 16, 17, 24, 25; Bon ton 1926: 131–134), danes je njegov pomen malenkosten. V času po drugi svetovni vojni sta bila odpravljena naslova *gospa* in *gospod* in hkrati uveljavljena naslova *tovarišica* in *tovariš*; pozdravno naslavljanje s tema naslovoma sicer ni postalo navadno. Sprememba naj bi izražala deklarirano enakost in enakopravnost vseh družbenih članov. Po spremembah leta 1991 sta nova naslova opuščena, za pozdrav različno kvalificiranim obrtnikom pa je ostal v rabi nagovor *mojster*.

226 Pripadnostni pozdravi

Raba velike večine pozdravov že izraža pripadnost neki družbeni, stanovski, etnični, jezikovni, kulturni, medosebni, lojalnostni ali drugačni skupnosti ali podskupnosti. Največkrat je od okoliščin odvisno, ali so izrazi pripadnosti pri pozdravljanju kot takšni tudi dejansko prepoznani. Nekateri gibni, manj pa besedni pozdravi imajo demonstrativno ali splošneje takšne izrazne pomene. Na pripadnost širši skupnosti pogosto kažejo pozdravni naslovni nagovori nesorodnikov s sorostvenimi imeni (gl. prejšnje podpoglavje). Pozdravi, ki so v zvezi s takšnim ali drugačnim bogom, kažejo na versko pripadnost ali njeno demonstracijo. Zelo značilno je tem soroden npr. religiozno, v duhu povsod prisotnemu vodji zasnovan pozdrav **Heil Hitler!** ki je v nacistični Nemčiji izražal politično prepričanje, v drugi svetovni vojni pa v vseh zasedenih državah lojalnost in služenje okupatorju.

Na Slovenskem je bilo podobno kot drugod. Tako npr. lokalna okoliščina kaže na določne pomene sicer evropsko znanega rudarskega pripadnostnega pozdrava **Srečno!** Med svetovnima vojnama so črnjanski rudarji v jami tako pozdravljali in se predstojnikom niso odkrivali; zunaj pa so se rudarskim uradnikom in drugim veljavnejšim odkrivali in jih spoštljivo pozdravljali *Dobro jutro!* / *Dober dan!* / *Dober večer!* jih nagovarjali *gospod*, *gospa* in s priimkom (Makarovič 1986: 305, 306, 311). Pomeni so se spreminjali. V času med svetovnima vojnama so na Slovenskem menili, da pomenita pozdrava **Zdravo!** in **Na zdar!** predvsem pripadnost članov in članic društva Sokol (Bon ton 1926: 128); potem je prvi pozdrav postal partizanski, ki je v drugi Jugoslaviji spet izgubil določnejši pomen in postal splošen. Med drugo svetovno vojno sta na Slovenskem nastala pozdrav **Smrt fašizmu** in odzdrav **svoboda narodu!** Prvotno sta spričevala pripadnost narodnoosvobodilnemu gibanju, v vsaj poldrugem desetletju po vojni pa naj bi kazala lojalnost novemu družbenemu redu zlasti kot zgolj formalni pripis uradnim dopisom **S.f.-s.n!** V desetletjih po drugi vojni je dvodelni pozdrav **Za domovino s Titom** s skupinskim odzdravom **naprej!** kazal na pripadnost otroške pionirske organizacije Titovemu kultu, saj je na religiozen način vseboval ime osebnosti, ki naj bi bila vseprisotna v duhu. Po drugi svetovni vojni je na Slovenskem postajal znan besedni pozdrav **čao**, najprej z italijansko partizansko pesmijo *O bella ciao*, potem pa od poznih petdesetih let, ko je bil Trst marsikomu izložba zahodne polakirane vsakdanje kulture in je ta pozdrav postal del priljubljene zahodne mode,

največ med mlajšim prebivalstvom; danes je v veljavi med mladino kot tovariški pozdrav, odzdrav ali slovo. Beseda sicer izvira iz beneške fraze *Sciavo vostro* (vaš suženj, sluga sem); sprejeta je bila v druge italijanske govore, povsem je izgubila prvotni pomen; običajno je v rabi največ med mlajšimi in med med ljudmi enakih družbenih položajev v Italiji, marsikje na Slovenskem in v mnogih drugih deželah. Zgolj glede na pomen je bil ta pozdrav seveda znan že mnogo prej. Tako v šestem prizoru prvega dejanja Linhartove *Županove Micke* iz leta 1789 prišli pisar pozdravi: **Pohlevni služabnik!**, gospod Tulpenheim pa mu odzdravi: *Dober večer, Glažek!*, seveda pa je imel enak prvotni pomen tudi pozdrav **Servus**, ki je v različnih, komaj spoznavnih govornih variantah (npr. seos) v rabi marsikje tudi danes. Za sedanje besedne slengovske, zlasti mladostniške pozdrave je značilno, da so v elektronskih komunikacijah pogosti in največkrat zapisani fonetično (gl. podpoglavje *Pisni in ustni prenosi pozdravov*). Zavest o pripadnostnem izražanju pozdravov je danes prisotna, vendar je prisotno tudi mnenje o njihovem nebitnem pomenu. Tudi zato so sedanji pripadnostni ribiški, lovski, pomorski in podobni pozdravi (**Dober prijem, Dober pogled, Mirno morje**) le delno uveljavljeni.

Z gibnimi združeni besedni pozdravi

Med gibnimi pozdravi preteklosti in sedanjosti so pogosti različne kretnje dvignjene roke, zlasti pokončna odprta dlan, na prsih pokončno sklenjene dlani, vstajanje, rokovanje, objem, poljub, priklon, poklek, odkrivanje glave; druge pozdravne geste kot npr. kazanje jezika, stiki nosov ali prostracija so redkejši oziroma časovno in prostorsko omejeni. Z gibnimi pozdravi so večkrat združeni besedni pozdravi. Poudarijo ali spremenijo pozdravni pomen kretenj ali obratno. Pri večini pozdravljanj ima opazno vlogo obrazna mimika, po kateri prav ali zmotno prepoznavamo čustveno iskrenost pozdravljalcev. Med njo posebej izstopa nasmešek, verjetno evlucijsko nastala občečloveško razumljiva gesta; vendar je tudi pri njej pomenski emotiven izraz odvisen od kulturnih in drugih okoliščin. Čeprav je povsem nedvoumni pričevanj o hkratnosti besednih in gibnih pozdravov razmeroma malo, spričuje vsakdanje izkustvo, da je združenje obeh vrst pozdravov dostikrat odvisno le od okoliščin; seveda moremo sklepati, da je bilo dejansko ovirano oziroma redkejše vsaj pri poljubih in stikih nosov.

Navajam nekaj ilustracij združenja gibnih pozdravov z besednimi. **Dvignjena roka** je od prazgodovine do danes znana gesta z zelo različnimi pomeni. V egipčanski tradiciji je kot simbol petih osnov islama: vere, molitve, romanja, posta in usmiljenja združena z besednim pozdravom: desnico položijo na prsi, nato se z njo dotaknejo ustnic in čela (*teymene*: Ogrizek 1966: 394). V mračno okolje nacistične diktature sodi tako imenovani **nemški pozdrav**: ob dvignjeni desnici so izrekli *Heil Hitler!* Pomen pozdrava **Zdravo!** se je spremenil v času druge svetovne vojne, ni bil več sokolski, ampak je – dostikrat združen z roko stisnjeno v pest in dvignjeno k sencem postal partizanski. Gesta **na prsih sklenjenih rok** z navzgor iztegnjenimi prsti je v rabi vsaj od 7. stoletja pred našim štetjem vse do danes; imela je in ima različne pomene. V Indiji je dostikrat

združena z besednim pozdravom *Namaste* (dobesedno *tebi priklon*) sicer izrečenim v različnih variantnih oblikah (Ogrizek 1966: 329) in s **priklonom**. **Vstajanje** kot pozdrav prišlecu je od antičnih časov znano iz raznih kulturnih okolij: kdaj je združeno z besednim pozdravom, je dostikrat odvisno od posebnih okoliščin. **Rokovanje** je kretnja dveh oseb, ki ima in je imela različne pomene. Dostikrat je združena z besednim pozdravom, kar se je včasih dogajalo že v grški antiki. Tako že v *Odiseji* Telemah pozdravi prihod Atene v moški podobi: *seže mu v desno rokó, prevzame broneno orožje, / glas povzdigne v pozdrav in reče krilate besede: / "Zdrav mi, tujec in gost! (121.–123. verz v prevodu Antona Sovrèta). Zduženje besednega pozdrava in rokovanja je izpričano npr. tudi med škofom in grajsko gospo na gradu Rožeku na Slovenskem leta 1485 (... *salutem saluti et manum manui mutuo iunxerunt ...*; Vale 1943: 208). V težkih prometnih razmerah v Rusiji so v gosposkem okolju 16. stoletja pred rokovanjem vprašalno pozdravili *Ali si dobro jezdil?* (Herberstein 2001: 143, 147). Prvotni pomen rokovanja je sicer dobesedno ali simbolno kazal, da v roki ni hladnega orožja; hkrati besedni pozdrav pa je lahko imel različne pomene. Poseben primer je izpričan iz Istre leta 1777. Drvar se je rokoval z razbojnikom in hkrati rekel: *Pet in pet je deset*, kar je pomenilo, da nima v roki ničesar razen pet prstov, in da meni, da je tako tudi v razbojnikovi roki (Bertoša 1989: 105). **Objem** kot pozdravna gesta tudi v slovenski sedanosti večkrat sledi različnemu besednemu pozdravu. Ob **pozdravnem poljubu** so besedni pozdravi seveda manj pogosti, njihovi pomeni so precej različni. Po poročilu iz leta 1857 je morala Morlakinja prišlega gosta pozdravno poljubiti na lica, oči, čelo in usta, se prikloniti in ga vprašati po zdravju (Pederin 1989: 226). V povsem drugem pomenu pa je v sredi 18. stoletja literarni pripovednik Tristram v ironičnem nagovoru bralcem angleški podeželski gospodi in premožnim meščanom zapisal *Gospodje, poljubljam vam roke* (Sterne 1968: 129). **Priklon** zelo pogosto spremlja različne besedne pozdrave, zlasti ponekod v Aziji. Ta gesta obsega številne oblike od samo nakazanega naklona glave do globokega naklona celega telesa, ima različne pomene in je kajpak lahko združena z različnimi besednimi pozdravi. Tako je npr. leta 1842 oborožen Dalmatinec v samoti gosposkega tujca po težavni poti pozdravil z globokim priklonom in besedami *Dobro prešli, gospodine!* (Godina 1992: 102, 103). Pomen priklona je v različnih družbah seveda različen; na izgubo pomena kaže npr. izkušnja pisca teh vrstic, rojenega leta 1936, ki sem v slovenskih mestih večkrat slišal pozdrav ali odzdrav *Klanjam se*, izrekli so ga moški ženskam. Vendar se ne spomnim, da bi se ob tem kdo res priklonil, kar bi demantiralo topoglavost izrečenega. **Poklek** je mnogo starejša gesta od antike, ko je prvič izpričana; kot dobesedno ponižanje ali podreditev ga namreč poznajo tudi nekateri čredni sesalci. Kadar je bil rabljen kot pozdrav, je bilo bržčas od višjega odvisno, ali je odzdravil tudi besedno. Takšen primer je opisan v 9. poglavju *Milijona* Marka Pola, čeprav ta mož prejkone nikoli ni bil na Kitajskem; lahko gre za neki drug posvojen opis ceremonije ali vsaj za srednjeveško evropsko predstavo. V sedemdesetih letih 13. stoletja naj bi prišli brata Polo in njun sin oz. nečak Marko v poletno kanovo rezidenco. Pozdravijo ga s poklekom; kan jim izreče dobrodošlico in veli, naj vstanejo. Moško **odkrivanje glave** je bilo najprej splošno znano v krščanski Evropi; spočetka je temeljilo na Bibliji in imelo ob pozdravnem več tudi*

drugih pomenov. Dostikrat je bil besedni pozdrav združen s snemanjem klobuka, v baročnem času s koreografirano celotelesno priklonsko gesto, v mestnem okolju v poznem 19. stoletju in v prvi polovici 20. stoletja naj bi moški ob besednem pozdravu vedno dvignili tudi klobuk.

Predpozdravljanja in posebni zvočni pozdravi

Marsikje so uveljavljeni signalni predpozdravi, opozorila o prihodu, ki so lahko napoved, naj se obiskanec primerno pripravi, lahko so tudi prošnja za sprejem, ki jo je mogoče sprejeti ali odkloniti. Zdi se, da so večkrat nastajala v nevarnih ali negotovih okoljih. V albanskem običajnem pravu, ki večinoma sega nazaj do 15. stoletja, je v 44. členu določeno, da je treba ob prihodu **poklicati** pred dvoriščnimi vrati; če ni odgovora, se ne sme vstopiti (Dukadini 1986: 61). Po poročilu iz leta 1851 je bilo podobno obnašanje uveljavljeno med Vlahi v Vrliki; pred hišo so morali gospodarja **klicati po imenu**; če se na tretji klic ni odzval, je bilo treba oditi (Pederin 1989: 206). Še za sredo 20. stoletja velja poročilo, da je v Etiopiji (pač na podeželju) treba naznaniti svoj prihod **s tremi ali več strelji iz puške** in počakati na odgovor pred vrati zunanje ograje (Ogrizek 1966: 366, 367). Takšna naznanjevalna predpozdravljanja so lahko naslonjena na Koran, kot je bilo po zapisu iz srede prejšnjega stoletja obvezno napovedanje pred vstopom v muslimanovo hišo v Egiptu (Ogrizek 1966: 396). O okoliščinah pozdravljanja so predpisi v Koranu, v 24. suri, ki ima naslov Svetloba, in sicer v 27. in 28. verzu (gl Koran 2005, str. 267); prepovedano je vstopanje v tuje hiše pred pozdravom in brez dovoljenja. Takšni postopki so bržčas starejši od Korana, vsekakor pa se širitvijo islama močno uveljavljajo od 7. stoletja do danes. Seveda pa so bili veljavni tudi drugod. Vsaj v 19. in v začetku 20. stoletja je pri prerijskih Indijancih lahko prijatelj vstopil v šotor (tipi), če je bilo vratno zagrinjalo odgrnjeno; če pa je bil z njim vhod zaprt, se je moral **glasno najaviti** in počakati, da ga je lastnik povabil noter (Capps 1974: 91). Obiskovalec ali obiskovalka v Braziliji, ki vstopi skozi odprta vrata, običajno opozori nase s ploskanjem. Predpozdravljanja so v evropskih deželah vsaj pri višjih družbenih plasteh poznali najbrž že v starem veku; na nekaterih vratih grških bivalnih stavb so že bila **trkalca**, ki so jih v Evropi tu in tam imeli tudi v drugih časih, vse do srede 20. stoletja, čeprav so jih vsaj v srednjem veku večkrat že nadomeščali razni **zvonci**, pozneje v elektrificiranih okoljih pa ustrezne druge **zvočne naprave**.

Tudi na Slovenskem je bila in je vsaj ponekod potreba po predpozdravljanju. V srednjeveškem fevdalnem okolju se je moral prišlek pred pozdravom gospodarju najaviti pri stražarju ali vratarju, imenitnike so sicer naprej najavljali različno. Leta 1227 ali 1238 je štajerski plemič Ulrich von Liechenstein prišel v dolino Ziljice in je velel trobentačem v svojem spremstvu, naj ga **s trobljenjem** napovejo koroškemu vojvodu in vitezom, ki so bili tam na travniku (*mîn busûner hiez ich dô / blâsen unde machen schal* – kot je zapisal v pesnitvi *Vrouwen dienest*). Leta 1485 je bil kastelan zgornjedravograjskega gradu obveščen o prihodu škofa in mu je že od daleč prišel nasproti, da ga je spremljal; istega leta so omenjeni trobentači v popotnem spremstvu goriškega grofa (Vale 1943: 129, 139). Takšna predpozdravljanja so včasih posnemali tudi preprosti ljudje. V 17. stoletju je bil

v sprevedu kranjskih Istranov, ki so slavnostno prišli po nevesto, tudi **trobilec na volovski rog**, ki je naznanjal njihov prihod, podobno kot so trobentači naznanjali prihod kakšnega velikega gospoda (... *als ob er den Einzug eines groffen Herrn / mit der Trompeten / verkuendigte*; Valvasor 1989: II. del, 6. knjiga, str. 330). Na vratih palače Belgramoni Tacco (danes je v njej Pokrajinski muzej Koper) je bilo za napovedovanje prihoda zelo lepo **trkalec** iz konca 16. stoletja v podobi rojstva Venere; nekaj takšnih preprostejših poznejših naprav je bilo tudi na drugih plemiških, meščanskih in celo kmečkih hišah. Ponekod so imeli v ta namen ob vhodnih vratih obešene zvončke, po prvi svetovni vojni se je intenzivno uveljavljalo nameščanje na vrata najprej **ročno vrtljivih** napovedovalnih zvočnih naprav, nato pa ustreznih **električnih zvočnih naprav** ob vratih, ki jih tradicionalno še danes imenujemo zvonci, raznih **domofonov** in celo **televizijskih kamer**. Zadnje prenaša celo vidno predpozdravno sporočilo, druga so zvočna. Sicer imajo predpozdravni pomen tudi konvencionalni besedni pozdravi, glasno izrečeni v tuji hiši, kadar prišli obiskovalec ne opazi obiskovanca.

Na Slovenskem so – ob različnih čustvenih interjekcijah, izrečenih zlasti ob nenadnih srečanjih – znana tudi posebna zvočna pozdravljanja. Med nje štejemo **vriskanje** ali **ukanje** v slovo. Že sedeč na konju se je tako leta 1485 goriški grof poslovil od škofa, ki je bil na vizitacijskem potovanju; 1487. leta pa se je tudi že na konju podobno, in kot se je zdelo zapisovalcu, *na nemški način* od istega škofa poslovil fevdnik gradu Majšperka (*Recessit ovans; ... ovans et clamans more germanico*; Vale 1943: 144, 240). Obe oglašnji sta kot izraz veselja, vendar tudi kot pozdrav na daleč še v navadi največ med gorniki. Pozdrav in odzdrav z **dolgotrajnejšim ploskanjem** sta bila v drugi Jugoslaviji na nekaterih, zlasti oblastniških zborovanjih uveljavljena še v 60. letih 20. stoletja; zbrana publika je vstala in s ploskanjem pozdravila vodilne osebe, ki so prišle na oder; te so enako vrnile pozdrav. Podobni pozdravni pomeni množičnega ploskanja so ob navadnejšemu pomenu odobravanja v rabi marsikje. Ploskanje kot pozdrav in hvala Bogu je seveda zelo staro; omenjeno je npr. v biblijski stari zavezi (*Vsa ljudstva, ploskajte z rokami, vzklikajte Bogu ...*; Psalm 47 / 46/: 2).

LITERATURA IN VIRI

ALASIA DA SOMMARIPA, Gregorio

1979 *Slovar italijansko-slovenski, druga slovensko-italijanska in slovenska besedila. Videm 1607*. Faksimile po izvodu v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani. Uredil Bogomil Gerlanc. Ljubljana: Mladinska knjiga; Trst: Občina Devin-Nabrežina, Založništvo tržaškega tiska.

ARETINO, Pietro

1983 *Mudrovanja*. Prosveta: Beograd.

BARRY, G., (ur.)

1970 *Komunikacije in jezik: preplet misli in dejanja*. Ljubljana: Mladinska knjiga..

BAŠ, Angelos, (ur.)

2004 *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

BELOSTENEC, Ivan

1973 *Joannes Bellostենеч, Gazophylacium, seu latino-illyricorum onomatium aerarium, etc, Gazophylacium illyrico-latinum, Zagrabiae M.DCCXL*. Faksimile. Zagreb: Liber, Mladost. [Ivan Belostenec, avtor tega monumentalnega slovarja je bil rojen leta 1594, umrl je leta 1674].

- BERTOŠA, Miroslav
1989 *Zlikovci i prognanici:socijalno razbojništvo u Istri u XVII. i XVIII. stoljeću*. Pula: Grozd.
- BOCCACCIO, Giovanni
1964 *Dekameron*. Zagreb: Matica hrvatska.
- BON ton
1926 *Bon ton: knjiga o lepem vedenju, govorjenju in oblačenju v zasebnem in javnem življenju*. Tiskovna zadruga. Ljubljana.
- BORISOV, Peter
1985 *Zgodovina medicine*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- CHARLES-PICARD, Gilbert, (ur.)
1983 *Larousse encyclopedia of archaeology*. New York: Larousse.
- DALMATIN, Jurij
1584 *BIBLLA, TV IE, VSE SVETV PISMV, STARIGA inu Noviga Testamenta, Slovenfki, tolmazhena, fksi IVRLA DALMATINA* = Bibel / das ift / die gantze heilige Schrifft / Windisch. Gedruckt in der Churfuerflichen Saechfischen Stadt Wittemberg / durch Hans Kraffts Erben. ANNO M.D.LXXXIII. Faksimile po izvodu iz Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani. Ljubljana: Mladinska knjiga; München: Trofenik.
- DRAVEC, Alojz
1974 *Národní vera i navade v vési. Traditiones* 3, str. 166–174.
- DUKADINI, Leka
1986 *Kanon Leke Dukadinija*. Sakupio i kodificirao Štefjen Konstantin Đečovi. Zagreb: Stvarnost.
- ERDELJANOVIĆ, Jovan
1932 *Osnove etnologije*. Beograd: Zadruga profesorskog društva.
- FILIPOVIĆ, Milenko S.
1949 *Život i običaji narodni u Visočkoj nahiji*. Beograd: Srpska akademija nauka, Naučna knjiga.
- FLAJŠMAN, Božidar
1995 *Sledovi časa: Bela krajina na razglednicah v letih od 1895 do 1945*. Ljubljana: Samozaložba
- FORTIS, Alberto
1984 *Put po Dalmaciji*. [Viaggio in Dalmazia dell' abate Alberto Fortis, Venezia 1774]. Zagreb: Globus.
- GOULDNER, Alvin W.
1980 *Za sociologiju: obnavljanje i kritika u sociologiji danas*. Zagreb: Globus.
- GRAFENAUER, Ivan
1973 *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*. Celje: Mohorjeva družba.
- GSPAN, Alfonz
1978 *Cvetnik slovenskega umetnega pesništva do srede XIX. stoletja*. I. knjiga. Pregledal in dopolnil Anton Slodnjak. Ljubljana: Slovenska matica.
- GUHL, E.; KONER, W.
1994 *The Romans: their life and customs*. Teddington: Senate.
- HACQUET, B.
1801 *Abbildung und Beschreibung der südwest- und östlichen Wenden, Illyrer und Slaven / deren geographische Ausbreitung von dem adriatischen Meere bis an den Ponto, deren Sitten, Gebräuche, Handthierung, Gewerbe, Religion u.s.w. nach einer zehnjährigen Reise und vierzigjährigen Aufenthalte in jenen Gegenden dargestellt von B. Hacquet / der Weltweisheit und gesamten Arzneigelahrheit Doctor, kaiserlich-königlichem Berggrath itd., itd., Leipzig. (Na XII. strani predgovora je Balthasar, včasih tudi Belsazar Hacquet delo datiral v leto 1801. Dejansko je knjiga izhajala v zvezkih med letoma 1801–1808; na Slovenskem je avtor živel med letoma 1766 - 1787; gl. Vilko Novak, Raziskovalci slovenskega življenja, Ljubljana 1986, str. 64, 66).*
- HEILIGE SCHRIFTEN
1877 *Die Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments*. Überfetzt und herausgegeben von Leander van Eß der Theologie Doctor. Sulzbach.
- HERBERSTEIN, Sigismund
2001 *Moskovski zapiski*. Ljubljana: Slovenska matica.

HEYERDAHL, Thor

1960 *AKU-AKU*. New York: Pocket Books.

HINNELS, John (ur.)

1987 *The Penguin dictionary of religions*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

HROSVITHA

1988 *Liber dramatica serie contextus Hrosvithae*. Zagreb: Latina et Graeca.

JERMOL, Jerko [France Bevk]

1938 *Lepo vedenje*. Gorizia: Unione editoriale Goriziana.

KALEVALA

1952 *Kalevala: finski narodni epos*. Sarajevo: Svetlost. [Pesnitev je po finsko-karelskih, ustno ohranjenih runah, junaških pesmih, katerih motivi segajo v predkrščanski čas, največ v 12. stoletje, v celoto v 19. stoletju sestavil Elias Lönnrot; prvič je bila objavljena leta 1849. Razen nekaterih motivov je zato zelo težko datirati prvine tega mogočnega slovstvenega dela].

KIDRIČ, France

1911 Korespondenca med Prešernom in Vrazom. *Zbornik Slovenske matice* 13, str. 29 – 48.

KLAIČ, Dragan

1988 *Pozorišče i drame srednjeg veka*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

KORAN

2005 *Koran*. Prevedel Erik Majaron. Trzič: Učila International.

KOS, Dušan

1997 Čas bojevnikov. V: *Turnirska knjiga Gašperja Lambergerja*. Codex A 2290, Kunsthistorisches Museum Wien, Hofjagd- und Rüstkammer. Ljubljana: Viharnik.

KOS, Franc

1928 *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*. Peta knjiga (1201–1246). Uredil Milko Kos. Ljubljana: Leonova družba.

KOTRULJEVIĆ, Bene

1989 *O TRGOVINI / I O SAVRŠENOM / TRGOVCU / ČETIRI KNJIGE / Gospara Bene Kotruljevića / Dubrovčanina. / Napisane pred više od CX godina / Sada se objelodanjuju.// Veoma korisne svakom / trgovcu/ S DOPUŠTENJEM / Preveo Prof. dr. Žarko Muljačić /U Dubrovniku, 1989. DELLA MERCATURA / ET DEL MERCANTE / PERFETTO. / LIBRI QUATTRO /Di M. Benedetto Gotrugli Raugéo.// Scritti gia piu di anni CX. / & hora dati in luce. /Ntilisfimi ad ogni Mercante. // CON PRIVILEGIO. / IN VINEGIA, all'ELEFANTA./ MDLXXIII./ [Faksimile z vzporednim prevodom, izdal RO DTS Dubrovnik; izvorno delo je nastalo leta 1458].*

KUKOLJA, Božo, (prev.)

1957 *Crnačka poezija*. Zagreb: Lykos.

KUKOLJA, Božo; ČABERICA, Ive, (prev.)

1957 *Indijanska poezija*. Zagreb: Lykos.

KURET, Niko

1974 Navada in šega. *Traditiones* 3, str. 69–80.

LE ROY LADURIE, Emmanuel

1991 *Montaju, oksitansko selo od 1294. do 1324*. Sremski Karlovci, Novi Sad; Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića. [Montaillou, village occitan de 1294 à 1324. Édition Gallimard, Paris, 1975].

LEXER, Matthias

1986 *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Stuttgart: S. Hirzel.

LOEWE, Richard

1930 *Deutsches etymologisches Wörterbuch*. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter.

LUKAN, Walter et. al.

1985 *Pozdrav iz Ljubljane: mesto na starih razglednicah*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

LUKIAN

1946 *Satire*. Ljubljana: DZS.

MAKAROVIČ, Marija

1982 *Strojna in Strojanci*. Ljubljana: Založba Mladinske knjige.

- MAKAROVIČ, Marija; MODREJ, Ivan
1986 *Črna in Črnjani*. Črna na Koroškem: Krajevna skupnost.
- MATIČETOV, Milko
1993 Od koroškega gralva 1238 do rezijanskega krajaua 1986. *Jezik in slovstvo* 38 (1992/1993), št. 5, str. 169–174, 203.
- MEAD, Margaret
1978 *Sazrevanje na Samoi: psihološka studija mladeži u primitivnom društvu, namenjena ljudima zapadne civilizacije*. Beograd: Prosveta.
- MEGARRY, Tim
1995 *Society in prehistory: the origins of human culture*. Houndsmills, London: Macmillan.
- MERKŪ, Pavle
1980 *Slovenska plemiška pisma družin Marenzi-Coraduzzi s konca 17. stoletja*. Trst: Založništvo tržaškega tiska.
- MIKHAILOV, Nikolai
2001 *Jezikovni spomeniki zgodnje slovenščine: rokopisna doba slovenskega jezika (od XIV. stol. do leta 1550)*. Trst : Mladika.
- MILOSAVLJEVIĆ, Milivoje
1980 *Etnološka gradja o Srbima u Ostojićevu. Rad vojvodjanskih muzeja* 26. Novi Sad.
- MONMOUTH, Galfred
1987 *Čitanje zmajevе utrobe: predanja starih Kelta*. Kruševac: Bagdala. [Prevod izbora Galfredovih spisov iz prve polovice 12. stoletja *Historia regum Britanniae in Vita Merlini*].
- MORRIS, Desmond
1989 *Upoznajte svog konja*. Zagreb: Prosvjeta.
- OGRIZEK, Dore; DANINOS, Pierre
1966 *Mednarodni bonton: zakonik občutljivosti in dobrih običajev po vsem svetu*. Ljubljana: Zavod za napredek gospodinjstva.
- OREL, Irena
2004 Sporazumevanje nekoč in danes – od vzorcev pogovorov do mladostniških SMS-ov. V: *Aktualizacija jezikovnozvrstne teorije na Slovenskem*. Mednarodni simpozij Obdobja – Metode in zvrsti, Ljubljana, 27.–28. november 2003. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- PEDERIN, Ivan, (prev.)
1989 *Njemački putopisi po Dalmaciji*. Split: Logos.
- PISANICE
1977 *Pisanice od lepeh umetnost*. Faksimile po tiskanem primerku in rokopisu v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani. Monumenta litterarum slovenicarum 14. Uredil in spremno besedo napisal Jože Koruza. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- PLETERŠNIK, Maks
1894 *Slovensko-nemški slovar*. Uredil M. Pleteršnik. Prvi del. A–O. V Ljubljani: Knezoškofijstvo.
1895 *Slovensko-nemški slovar*. Uredil M. Pleteršnik. Drugi del. P–Ž. V Ljubljani: Knezoškofijstvo.
- PREMZL, Primož
1997 Razglednice na Slovenskem. V: *Pošta na slovenskih tleh*. Maribor: Pošta Slovenije. Str. 402–403.
- RAJHMAN, Jože
1986 *Pisma Primoža Trubarja*. Ljubljana: SAZU.
1997 *Pisma slovenskih protestantov*. Ljubljana: SAZU.
- SALUSTIJ, Gaj Krisp
1968 *Vojna in prevrat* (Jugurtinska vojna, Katilinova zarota, Dve pismi Cezarju). Ljubljana: Mladinska knjiga.
- SLOMŠEK, Anton Martin
1857 *Blaže in Nežica v nedeljskej šoli*. Učitelom in učencom za pokušno spisal Anton Slomšek, nekdanji Vuzeniški fajmošter. Tretji natis. V Celovcu 1857. Natisnil in na prodaj ima Janez Leon.
- SNOJ, Marko
2003 *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Modrijan.

SSKJ

1994 *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. Ljubljana: DZS.

STABEJ, Jože

1977 *HIERONIMUS MEGISER, THESAURUS POLYGLOTTUS. SLOVENSKO-LATINSKO-NEMŠKI SLOVAR*. Izpisal in uredil Jože Staběj. Ljubljana: SAZU.1997 *Slovensko-latinski slovar: po Matija Kastelic – Gregor Vorenc*, Dictionarium Latino-Carniolicum, 1680–1710. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

STELE, France

1967 *Arh. Jože Plečnik v Italiji 1898–99*. Ljubljana: Slovenska matica.

STERNE, Laurence

1968 *Tristram Shandy*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

SVETO PISMO

1914 *Sveto pismo starega in novega zakona*. V Ljubljani: Britanska in inozemska svetoписemska družba.

234

1981 *Sveto pismo stare in nove zaveze*. Ekumenska izdaja. Beograd: Svetopisemsko društvo.1996 *Sveto pismo stare in nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

ŠKRUBEJ, Katja

2002 *“Ritus gentis” Slovanov v vzhodnih Alpah*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

ŠKULJ, Edo

1991 *Gallusovi predgovori in drugi dokumenti*. Ljubljana: Družina.

TACIT, Kornelij

1987 *Historiae Taciti / Tacit Historije*. Biblioteka Latina et Graeca, Knjiga XII. VPA Zagreb [Avtor vzporednega prevoda v hrvaščino, komentarja in kritičnih opomb je Josip Miklič].

TEOFRAST

1971 *Značaji / Teofrast; Mimijambi / Herondas*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

TOPORIŠIČ, Jože

1976 *Slovenska slovnica*. Maribor: Obzorja.

TRDINA, Janez

1957 *Zbrano delo. Deseta knjiga: Črtice in povesti iz narodnega življenja*. Ljubljana: DZS.

URBANUS [Franc Terseglav]

1910 *Knjiga o lepem vedenju*. Ljubljana: Katoliška Bukvarna.

VALE, Giuseppe

1943 *Itinerario di Paolo Santonino in Carintia, Stiria e Carniola negli anni 1485–1787*. (Codice vaticano latino 3795). Biblioteca apostolica vaticana. Studi e testi 103. Città del Vaticano.

VALVASOR, Johann Weichard

1689 *Die Ehre Defi Hertzogthums Crain: Das ift / Wahre / gruendliche / und recht eigendliche Belegen= und Befchaffenheit diefes / in manchen alten und neuen Gefchicht=Buechern zwar ruehmlich beruehrten / doch bishero nie annoch recht befchriebenen Roemisch=Keyferlichen herrlichen Erblandes; etc. Durch felbst=eigene / gantz genaue / Erkuendigung / Unterfuchung / Erfahrung / und Historifch=Topographifche Befchreibung / In Funffzehn / wiewoll in vier Haupt=Theile unterfchiedenen / Buechern / wie auch haeuffigen Abriffen und zierlichen Kupffer=Figuren / ausgebreitet / von Johann Weichard Valvasor / Freyherrn / Einer hochloeblichen Landfchafft in Crain Hauptmann im Untern Viertheil / und der Koeniglich=Englischen Societaet in England Mitglie; etc. Laybach / ANNO M DC LXXXIX. Zu finden bey Wolfgang Moritz Endter / Buchhaendlern in Nuernberg.*

ZABLATNIK, Pavle

1974 Teritev na Koroškem. *Traditiones* 3, str. 149–154.

ŽUPANIČ, Niko

2006 *Izbrana dela iz historične etnologije in antropologije: ob 130. obletnici avtorjevega rojstva*. Aleš Igljič in Veronika Kralj-Igljič, (ur.). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

ŽVANUT, Maja

1994 *Od viteza do gospoda*. Ljubljana: Viharnik.

BESEDA O AVTORJU

Gorazd Makarovič, dr., muzejski svetnik.

Do upokojitve je bil zaposlen kot kustos za ljudsko umetnost v Slovenskem etnografskem muzeju. Njegovo raziskovalno delo sega čez meje osnovnega delovnega področja. Avtorjevo širino označuje formulacija njegovih raziskovalnih prizadevanj v zadnjih letih: zgodovina kulture in odnos prebivalstva do kulture na Slovenskem od naselitve do druge svetovne vojne. Je pisec večjega števila razprav. Med pomembnejše knjige sodijo Slovenska ljudska umetnost (Ljubljana 1981), Slovenci in čas, Odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja (Ljubljana 1995) in Poslikane panjske končnice, Zbirka Slovenskega etnografskega muzeja (Ljubljana 2000) in Ko še nismo bili Slovenci in Slovenke, Novoveške etnične identitete pred slovensko narodno zavestjo (Ljubljana 2008).

ABOUT THE AUTHOR

Gorazd Makarovič, PhD, retired as a museum councillor from the Slovene Ethnographic Museum where he was employed as curator of folk art. His research works extends far beyond his basic field of activity. The breadth of his scientific interest can be best illustrated by the formulation of his research endeavours in recent years: The history of culture and people's attitude toward culture in the Slovene territory from the settlement until the Second World War. Dr. Makarovič has written numerous articles and books. His principal works are the books *Slovenska ljudska umetnost* (Slovene Folk Art, Ljubljana 1981); *Slovenci in čas, Odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja* (The Slovenes and Time. The attitude toward time as a framework and component of everyday life, Ljubljana 1995); *Poslikane panjske končnice, Zbirka Slovenskega etnografskega muzeja* (Painted beehive panels. The collection of the Slovene Ethnographic Museum, Ljubljana 2000) and *Ko še nismo bili Slovenci in Slovenke, Novoveške etnične identitete pred slovensko narodno zavestjo* (When we weren't Slovenes yet - Modern-age ethnic identities preceding Slovene national consciousness, Ljubljana 2008).

POVZETEK

Pozdravi so besedna, gibna ali posredna drugačna konvencionalna sporočila ob prihodu, srečanju, odhodu (lahko so tudi na začetku ali koncu posrednih sporočil), ki izražajo potrditev obstoječih družbenih in medosebnostnih odnosov, spoštovanje, počastitev, naklonjenost, pristrčnost, dobrodošlost, dobronamernost, različna prepričanja in pripadnosti, božansko ali posvetno utemeljene želje za varnost pred nesrečami, nezgodami oziroma željo za splošno blaginjo pozdravljenih oseb. Besedni pozdravi so eliptična sporočila; razumevanje njihovih celotnih pomenov oziroma njihovih opušenih delov omogočajo samodejne miselne zveze, ki so v različnih časih in kulturnih okoljih različne. Zato so neizgovorjeni (ali nezapisani) deli teh sporočil dostikrat razumljeni različno in je prvotni pomen nekega besednega pozdrava pozabljen, spremenjen ali pa postane pozdrav beseda brez vsebinskega pomena. Pozdravi so zelo stare, najbolj vsakdanje in frekventirane kulturne prvine, ki imajo v različnih družbah in časih lahko različne, čeprav skoraj vedno pozitivno naravnane pomene. Njihova temeljna družbena funkcija je ustaljevanje dobrih medčloveških odnosov; nasprotje pozdravov so zmerljivke in žaljivke. Besedni pozdravi so najštevilnejši, mnogo več jih je kot jezikov in njihovih sprememb. V njih se pogosto pojavljajo pojmi: mir, bog, življenje, zdravje, sreča, dober dan ali dobri deli dneva, dobrodošlost. Nagovor je lahko besedni pozdrav. Besedni pozdravi so dostikrat prenašani ali posredovani v pisnih sporočilih. Z besednimi ipozdravi so včasih združeni pozdravi s kretnjo in držo, kar poudari ali spremeni njihove pomene. Načini in vrste pozdravov in odzdravov izražajo

družbeni odnos pozdravljalne in pozdravljene osebe, nekateri pozdravi poudarjeno izražajo pripadnost politični, nazorski, verski, poklicni, društveni ali drugi formalni ali neformalni skupnosti, stanu, okolju ali gibanju. Ponekod so uveljavljena predpozdravljanja, opozorila o prihodu, ki so lahko napoved ali prošnja za sprejem. Pozdravi na Slovenskem so kulturne različice in inačice evropske kulture.

SUMMARY

236

Salutations are utterances, gestures, or other indirect conventional messages upon someone's arrival or departure, when meeting someone (they may also feature at the beginning or end of indirect messages), which express confirmation of the existing social and interpersonal relations, respect, honour, affection, warmth, welcomeness, good intentions, various beliefs and affiliation, divinely or secularly based wishes for protection against misfortunes and accidents, or wish the saluted person general well-being. Verbal salutations are elliptic messages; understanding their entire meanings, or the parts that are left out, is made possible by automatic associations, which differ in various periods and cultural environments. The unspoken (on unwritten) parts of these messages are often understood in different ways, and the original meaning of a verbal salutation may be lost, have changed, or the salutations may have become meaningless. Salutations or greetings are very old, among the most ordinary and most frequently used cultural elements, which have different meanings in different societies and periods, but they nearly always have positively meant meanings. Their basic social function is to consolidate good interpersonal relations; the opposite of salutations are curses and insults. There are nearly uncountable salutations, many more than there are languages and their changes. They often contain the words peace, god, life, health, luck, good day or good x (other part of the day), welcomeness. Addressing someone may be a verbal salutation. Verbal salutations are often sent or conveyed in written messages. Occasionally they are accompanied by gestures or a particular pose, emphasising or changing their meaning. The ways and types of salutations and responses to them reflect the social relationship between the saluting person and the saluted one, while some greetings emphasise affiliation to a political, ideological, religious, occupational, societal, or other formal or informal community, class, environment or movement. In some places it is common to use a pre-salutation, drawing attention to one's arrival which may be an announcement or a request to be admitted. The salutations in Slovenia are cultural versions and varieties of European culture.

MUSLIMANSKO PREBIVALSTVO SANDŽAKA

Primerjalna študija nacionalne identifikacije v Srbiji in Črni gori

Jakob Fišer

237

IZVLEČEK

Članek obravnava vprašanje nacionalne identifikacije pri muslimanskem prebivalstvu v Sandžaku. Osredotoča se na primerjalno analizo tovrstne identifikacije med prebivalstvom v srbskem in črnogorskem delu te regije. Osrednji del te analize temelji na rezultatih terenske raziskave v Sandžaku, ki je bila izvedena med marcem in majem 2012. V tej analizi smo lahko razlike med državama jasno zaznali, zato v drugem delu članka sledi poskus njihove teoretske razlage. Na ta način vprašanje nacionalnih identitet v Sandžaku obravnavamo tudi znotraj širše tematike razvoja nacionalnih identitet nasploh.

Ključne besede: Sandžak, Srbija, Črna gora, nacionalne identitete, muslimansko prebivalstvo, komparativna analiza

ABSTRACT

The article discusses the question of national identification of Muslim population in the region of Sandžak. It primarily focuses on the comparative analysis of such identification between the Serbian and the Montenegrin part of this region. Main part of the analysis is based on the material from the fieldwork that took place in Sandžak between March and May 2012. As far as this fieldwork is concerned, the differences between the two countries regarding this question can be considered noticeable. Therefore, the second part of the article tries to offer a theoretical explanation of this phenomenon. The question of the national identities in Sandžak is hence treated in the broader context of the development of national identities.

Keywords: Sandžak, Serbia, Montenegro, national identities, Muslim population, comparative analysis

Uvod in zgodovinsko ozadje

Tema članka je vprašanje nacionalne identifikacije in njenega odnosa do državnih tvorb na področju Sandžaka, zlasti med muslimanskim prebivalstvom. Sandžak je bil v dosedanjih raziskavah v primerjavi z nekaterimi bolj izpostavljenimi regijami deležen manj pozornosti, čeprav je njegova etnična in verska struktura do neke mere specifična in se razlikuje od preostalih delov Srbije in Črne gore, med kateri je danes razdeljen. Prav na slednje se bomo v članku tudi omejili: pri obravnavi primerov nacionalne identifikacije se bomo osredotočili na razlike,

ki jih v tem pogledu lahko zaznamo med stanjem v srbskem in črnogorskem delu Sandžaka. Znotraj tega pa bo osrednji fokus preučevanja usmerjen na muslimansko prebivalstvo. Da pa bi se temu vprašanju lahko posvetili, moramo najprej opredeliti predmet raziskave. Natančneje moramo torej opredeliti regijo Sandžak ter osrednje silnice njenega zgodovinskega in kulturnega razvoja, kolikor se dotikajo vprašanja nacionalne identifikacije.

238

Sandžak je sicer oznaka za eno izmed enot upravne razdelitve v Osmanski državi. To pomeni, da je v okviru te države obstajalo mnogo sandžakov – samo na prostoru Balkana poznamo Bosanskega, Albanskega, Skopskega in druge sandžake, pred razpadom države pa so obstajali Novopazarski, Skopski, Prizrenski, Skadarski, Elbasanski in drugi sandžaki (Sugar 1977: 41–42). Obenem pa se je zgolj za enega od teh sandžakov – Novopazarskega – uveljavilo tudi preprosto poimenovanje *Sandžak*. Razlogi za to, kot še za mnogo specifik balkanskega prostora, segajo v 19. stoletje. V času, ko je Osmanska država postopoma izgubljala ozemlja na Balkanu, se je na tem ozemlju širil vpliv Avstro-Ogrske. Prelomno točko v tem procesu je predstavljal berlinski kongres 1878. leta, ko je Avstro-Ogrska dobila pravico do okupacije ozemlja Bosne. Del Bosne je tedaj predstavljal tudi Novopazarski sandžak, do okupacije katerega Avstro-Ogrski pravica ni bila priznana, lahko pa je vanj nastanila svoje vojaške enote. Tako se je na tem ozemlju oblikovala specifična situacija: po eni strani je šlo za najsevernejšo točko, kjer je Osmanska država še zadržala svojo oblast, obkroženo tako z Bosno pod avstro-ogrsko okupacijo kot z novonastalima Srbijo in Črno goro, po drugi strani pa so bile na tem ozemlju prisotne tudi avstrijske vojaške sile. In za to območje – območje Novopazarskega sandžaka – kjer sta do neke mere obstajali tako avstro-ogrška kot osmanska oblast – se je uveljavilo tudi skrajšano poimenovanje *Sandžak* (Mušović 1979: 30–32).

Čeprav je bilo 19. stoletje odločilno za nastanek in razvoj moderne družbe in modernih identifikacij, med katerimi je nacionalna nemara najpomembnejša, je vendarle potrebno omeniti še nekaj ključnih dejstev iz nekaterih starejših zgodovinskih obdobj. Predvsem to, da je bilo prav na širšem območju današnjega Novega Pazarja središče srednjeveške Raške, državne tvorbe, ki jo danes Srbi priznavajo za svojo prvo državo. V teh krajih ima svoje korenine prva pomembna srbska dinastija Nemanjićev, katere pripadniki so odigrali ključno vlogo tako pri vzpostavitvi Raške kot samostojne kraljevine kot tudi pri ustanovitvi avtokefalne srbske pravoslavne cerkve. In čeprav povezuje srednjeveške države z moderno ni samoumevna in je srbska pravoslavna cerkev v obdobju osmanske vladavine v določenem obdobju prenehala obstajati, je to dejstvo imelo pomemben vpliv na nadaljnji zgodovinski razvoj tega območja, zlasti za kasnejšo formacijo srbske nacionalne identifikacije: dejstvo je namreč, da je bila prav cerkev skozi zelo dolgo zgodovinsko obdobje osrednja družbena inštitucija v življenju velike večine prebivalstva, srbska cerkev pa je skozi svojo dinastično povezanost z državo in kanonizacijo večine srbskih vladarjev spomin na državnost v svojem okviru lahko uspešno gojila. In ko je v turbulentnem obdobju 19. stoletja naposled prišlo do poskusov poenotenja srbskega prebivalstva in oblikovanja enovite identitete, je

že obstajal dokaj trden temelj, na katerem je bil ta proces mogoč (Mušović 1979, 9–13; Ćirković 2009: 97–101).

Toda obenem je Sandžak regija, v kateri ne živi zgolj pravoslavno prebivalstvo. Velik del prebivalstva predstavljajo muslimani – pravzaprav je po verski pripadnosti prebivalstvo te pokrajine danes razdeljeno skorajda na polovico: pravoslavna in muslimanska skupnost sta približno enako številčni. Seveda je takšna struktura rezultat daljšega zgodovinskega procesa, velja pa izpostaviti naslednje: do islamizacije prebivalstva je na ozemljih, ki so pripadla Osmanski državi, prihajalo bolj ali manj povsod. Sandžak je bil temu procesu nekoliko bolj izpostavljen, po eni strani kot del Bosanskega ejaleta in kasneje vilajeta, kjer je bila islamizacija že tako ali tako izrazitejša, po drugi pa kot regija na eni od najpomembnejših trgovskih poti med Dubrovnikom in Carigradom – na podlagi te strateške lege je ta regija tudi doživela svoje obdobje razcveta (višek v 17. stoletju), v katerem je Novi Pazar postal eno od največjih mest na Balkanu. Jasno je, da je kot tak toliko bolj privlačil muslimansko prebivalstvo, ki je v državi vendarle imelo privilegirani položaj (Mušović 1979: 22–23). Vzrokov za intenzivnejšo islamizacijo je še več, med njimi tudi velike selitve prebivalstva po avstrijsko-turški vojni s konca 17. stoletja, ki so bile zlasti izrazite na Kosovu, zajele pa so tudi Sandžak. Toda nemara še pomembnejše od tega je drugo dejstvo, ki se ga danes pogosto zanemarja: dokaj številčna prisotnost muslimanskega prebivalstva – in to ne zgolj priseljencev – je bila značilna za bolj ali manj vse balkanske regije pod osmansko oblastjo, torej tudi Srbijo in Črno goro. Zlasti mesta so bila vse osmansko obdobje v večini muslimanska in šele z upadom moči te države in vzpostavitvijo zlasti avtonomne kneževine Srbije, pa tudi nepokorne črnogorske državnice, je prišlo do izrazitejše homogenizacije prebivalstva. Tako bi lahko pravzaprav rekli, da posebnost Sandžaka ni v tem, da gre za regijo z veliko prisotnostjo muslimanskega prebivalstva, pač pa so prej ostale regije “posebne” v tem, da v njih muslimanskega elementa – sicer zgodovinsko prisotnega – ne zasledimo več. Razlog za to, da se je muslimansko prebivalstvo v večji meri ohranilo ravno v Sandžaku, pa je gotovo v tem, da gre za ozemlje, ki je v obdobju ustanavljanja in homogenizacije novih balkanskih držav ostalo v okviru Osmanske države in bilo Srbiji in Črni gori priključeno šele po balkanskih vojnah 1912. leta, ko do tako množičnih pregonov muslimanskega prebivalstva vendarle ni prihajalo več (Mušović 1992, Đilas 2005).

Za Osmani sta si Sandžak razdelili Srbija in Črna gora. Tedaj je bila med njima vzpostavljena meja, ki v glavnem velja še danes – tako so Pljevlja, Bijelo Polje, Berane in Rožaje pripadli Črni gori, Srbiji pa Priboj, Prijepolje, Sjenica in Novi Pazar. Četudi sta se Črna gora in Srbija po prvi svetovni vojni skupaj znašli v novoustanovljeni Kraljevini SHS, po poenotenju njenega administrativnega ustroja pa je celotno ozemlje Sandžaka pripadlo Zetski banovini, je v socialistični Jugoslaviji ta meja znova obveljala in se obdržala do danes. Prav to dejstvo nam bo v raziskavi služilo kot izhodišče. Sandžak je torej ena od regij, kjer je Osmanska država svojo oblast obdržala najdlje, pri tem pa so se kolektivne identitete, ki so obstajale v tej državi, bistveno razlikovale od tistih v novonastalih Srbiji in Črni gori, ki sta se skušali profilirati kot moderni nacionalni državi. Kot rečeno, je bil Sandžak po propadu

Osmanske države večino časa razdeljen med ti dve državi, vendar so bile tudi med njima prisotne določene razlike v notranjepolitičnih razmerah. Zato si je smiselno tudi pri preučevanju nacionalne identifikacije postaviti vprašanje po razlikah, ki so se na tem področju pojavile med muslimanskim prebivalstvom v srbskem in črnogorskem delu Sandžaka. Pri tem si bomo delno pomagali z ugotovitvami s krajšega bivanja na terenu v tej pokrajini – tam sem bil med marcem in majem 2012. V raziskavi se bomo omejili na nekaj področij. Najprej se bomo zaustavili pri vprašanju identifikacije pri športnikih in športnih ekipah, torej področju, kjer so različne kolektivne identitete zelo prisotne in izpostavljene, Sandžak pa se je v zadnjem času nekajkrat znašel v središču medijske pozornosti. Poleg tega bomo analizirali tudi trenutno situacijo v izobraževalnem sistemu, ki je pomemben kot ena od najpomembnejših javnih storitev, po drugi strani pa izbira šolanja odseva posameznikovo videnje prihodnosti – sem pa spada tudi vprašanje identifikacije z državo. Zato je vprašanje izbire izobraževanja v tem kontekstu zelo pomembno. In naposled, preučili bomo tudi trenutno politično situacijo ter odsev multietnične in multireligiozne družbene realnosti v strankarski strukturi. Ta tri področja nam bodo omogočila vsaj okviren uvid v situacijo tako s stališča vsakodnevnega življenja kot struktur oblasti. V prvem delu članka bomo skušali predvsem predstaviti stanje na terenu na teh področjih, kakor sem ga v času terenskega bivanja uspel preučiti. Pri tem bomo opazili nekaj pomembnih razlik med srbskim in črnogorskim delom Sandžaka. V drugem delu si bomo pogledali še nekaj možnih smeri teoretske razlage teh razlik. To nam bo omogočilo soliden pregled vprašanja nacionalne in državne identifikacije v obeh delih Sandžaka, skozi teoretično razlago pa tudi vpogled v vpliv dejavnikov oblikovanja identitet nasploh.

Stanje na terenu

Terensko delo je obsegalo intervjuje z več predstavniki javnega življenja v srbskem in črnogorskem delu Sandžaka, pogovore z ljudmi na ulici (zlasti v Novem Pazarju), udeležbo na javnih prireditvah – proslavah, političnih shodih in nogometnih tekmah – ter spremljanje medijskega poročanja o prostoru Sandžaka, kolikor se dotika tudi vprašanj identifikacije. Temu sem dodal tudi nekaj internetnih raziskav, ki striktno vzeto sicer ne spadajo v sklop terenskega dela, vendar ponujajo še več uporabnih informacij. Ugotovitve, ki sem jih v tem sklopu pridobil, segajo na različna področja, vendar so za potrebe tega članka strnjene predvsem tiste, ki se dotikajo športa, izobraževanja in politične scene v tej pokrajini.



Navijači nogometnega kluba iz Novega Pazarja. Med njimi opazimo tudi nekaj posameznikov v barvah turške zastave. Novi Pazar, Mestni stadion, pomlad 2012 (foto: Jakob Fišer)

Sandžaški šport je zanimiv z več vidikov. Iz te regije prihaja kar precej uspešnih športnikov, njihova nacionalna pripadnost pa nikdar ni bila popolnoma nesporna. Uspehe so dosegali v več panogah, v zadnjem obdobju pa je bil nemara najbolj izpostavljen nogometni klub iz Novega Pazarja v srbskem delu Sandžaka. Gre za ekipo, ki je v sezoni 2010/2011 osvojila tretje mesto v drugem rangu srbskega nogometa, s čimer si je prvič v svoji zgodovini zagotovila vstop v najvišji rang tekmovanja – superligo. Toda še pomembnejše je dejstvo, da gre za klub z zelo številčnimi in zvestimi privrženeci, ki mu na vsakem koraku izražajo svojo privrženost – po eni od raziskav gre za klub z enim od najboljše zapolnjenih stadionov na področju nekdanje Jugoslavije (RTS 2011). Pri tem pa ne gre zgolj za privrženost klubu: med navijači plapolajo turške zastave, prav tako sta se pobratili navijaški skupini Novega Pazarja in carigrajskega Fenerbahčeya. Med navijaškimi slogani je potrebno omeniti skandiranje sandžaški republikli in izražanje ljubezni do Bosne in Hercegovine. Čeprav je na tem mestu potrebno omeniti določene razlike v odnosu do srbskega prebivalstva v tej pokrajini (ki je v glavnem neproblematičen) v primerjavi z odnosom do Srbov, ki v regijo prihajajo od drugod (kar se lahko vidi v pozitivnem odnosu do nogometašev iz centralne Srbije, ki igrajo za ta klub, v primerjavi z nasprotnimi klubi, zlasti tistimi iz Beograda), pa je gotovo potrebno reči, da prevladujoča identifikacija med privrženeci kluba, če ostanemo na nivoju odnosa do države, gotovo ni tista za Srbijo. Pri tem je

potrebno poudariti, da vodstvo kluba zanika vsakršno politično dimenzijo kluba in njegovih privržencev, da upravo sestavljajo predvsem – toda ne izključno – Srbi (tako je vsaj veljalo v času moje terenske raziskave spomladi 2012), pa tudi politika kluba do porekla igralcev nikakor ni nacionalno ekskluzivistična.¹ Pa vendarle je vprašanje odnosa do lastne države odprto in opazno je, da se precejšen del privržencev tega nogometnega kluba prej identificira s katero od sosednjih držav kot pa s tisto, v sklopu katere tudi sami živijo. To lahko še bolje ponazorimo s še dvema primeroma s športnega področja, ki sta v sandžaski in srbski javnosti zelo odjeknila in v ozadju katerih je bilo ravno tako vprašanje državne pripadnosti. Prvi datira v september 2010, ko je na osrednjem trgu v Novem Pazarju nekajstoglavna množica ljudi slavila zmago turške košarkarske reprezentance nad srbsko v polfinalu svetovnega prvenstva (B92: 2010). Pri tem se seveda postavlja vprašanje, ali je bila ta poteza reprezentativna za splošno stanje identifikacije na tem področju ali pa je šlo vendarle le za manjšo skupinico ljudi. Na podlagi izsledkov svojega terenskega dela bi lahko sklenil, da gre za oboje – tako aktivnost skupine ljudi v konkretni situaciji kot tudi dejstvo, da se iz različnih razlogov (tako zgodovinske, ekonomske, pa tudi športne vezi Sandžaka s Turčijo kot tudi nezadovoljstvo s trenutno politično in gospodarsko situacijo v Sandžaku znotraj Srbije) precejšen del prebivalcev srbskega dela Sandžaka prej identificira s Turčijo (vsaj na daljavo) kot pa s Srbijo. Seveda je tu posredi tudi vprašanje identifikacije manjšinskega prebivalstva nasploh, ki se ga bomo dotaknili v sklopu teoretske razlage teh fenomenov. Drugi primer pa je zgodba Adema Ljajića, nogometaša iz Novega Pazarja in srbskega reprezentanta, ki ga je selektor Siniša Mihajlović odstranil iz reprezentance, ker se ni držal podpisane pogodbe, ki je med drugim vsebovala tudi določilo o petju himne (Blic 2012). Ta dogodek je bil tudi povod za razpravo o vsebini in primernosti srbske himne, nekdanje himne kraljevine Srbije, ki naj bi bila po mnenju mnogih usmerjena zgolj v povečevanje etničnega srbstva in naj ne bi upoštevala heterogene realnosti srbske države (tudi če to drži, srbska himna v tem pogledu še zdaleč ni edina). Tudi tu lahko vidimo, da je v ozadju identificiranje s srbskimi državnimi simboli (Mehonić 2012). Skratka, gotovo lahko na športnem področju najdemo precej primerov, na podlagi katerih lahko današnji odnos prebivalstva srbskega dela Sandžaka do lastne države označimo kot problematičen. Z interpretacijo teh dejstev se bomo ukvarjali v nadaljevanju besedila. Sicer pa lahko že na športnem področju zasledimo tudi nekaj primerov, ki kažejo v nasprotno stran: takšen je primer mlade atletinje Amele Terzić, mladinske svetovne prvakinje in dobitnice medalje z evropskega prvenstva, atletinje iz Priboja, ki že več let živi in trenira v Novem Pazarju. Terzićevo so namreč kot velik talent skušali v svojo reprezentanco vključiti Turki ter ji v ta namen ponujali zelo ugodne pogoje za trening, vključno s stanovanjem. Atletinja je to ponudbo zavrnila z besedami, da bo nastopala zgolj za Srbijo (Bećagović 2012). Z drugimi besedami, pri preučevanju primerov s športnega področja lahko v srbskem delu Sandžaka najdemo tako takšne, ki namigujejo na afirmativen

¹ Podatki so plod terenskega raziskovanja na tekmah srbskega prvenstva v Novem Pazarju, o politiki kluba pa sem se pogovarjal tudi s športnim direktorjem kluba Goranom Stanojevićem (Stanojević 2012).

odnos do Srbije kot države, znotraj katere se Sandžak nahaja, kot tudi tiste, ki dajejo prednost identifikaciji s katero drugo državo, vendar pa na podlagi svojih stikov z ljudmi in dogodki v tej pokrajini, zlasti v Novem Pazarju, lahko rečem, da so drugi nemara izrazitejši.

O analognih primerih na črnogorski strani imam žal manj konkretnih podatkov, sem pa vprašanje športa, nacionalne pripadnosti in reprezentanc mimogrede postavil v pogovorih z nekaterimi muslimanskimi aktivisti iz Črne gore² in vsekakor lahko rečem, da sem zaznal nekoliko drugačen odnos do lastne države, s katero se njeno muslimansko prebivalstvo čuti (vsaj tako je bilo rečeno) bolj povezano, kot pa je to v Srbiji. Čeprav pri tem ni šlo za sistematično raziskovanje, lahko rečem, da se vsaj na podlagi teh primerov v Črni gori kaže precej izrazitejša državljanska komponenta identifikacije in afirmativnejši odnos do lastne države.

243

Če je šport eno od področij, kjer se nacionalna in državna identifikacija ter pripadnost dokaj jasno kažeta in lahko v tem okviru zaznamo nekatere razlike v primerjavi z drugimi pokrajinami v okolici, pa je isto tematiko mogoče preučevati tudi na drugih področjih. Zanimivo je vprašanje šolanja oz. študija – z drugimi besedami, izbire univerz pri dijakih s področja srbskega in črnogorskega dela Sandžaka. Tudi na tem področju lahko zaznamo razlike v stanju na srbski oz. črnogorski strani meje. V Srbiji se je v zadnjem času situacija precej spremenila, kar je predvsem posledica odpiranja novih visokošolskih institucij: leta 2002 je bila s pomočjo vakufskega³ premoženja ustanovljena *Univerza v Novem Pazarju*, štiri leta kasneje pa so se dislocirani oddelki različnih srbskih univerz, ki so tu obstajali že dotlej, združili v *Državno univerzo v Novem Pazarju*. Tako ima to mesto s kakimi 130.000 prebivalci danes kar dve univerzi. Ne ena ne druga seveda nista popolni, zlasti ponujata malo študijskih smeri s področij naravoslovja, tehnike in medicine. Pa vendarle sta obe deležni precej velikega vpisa in sta nedvomno pripomogli k spremembam smeri selitev mlajšega dela prebivalstva Sandžaka v želji po izobrazbi. Zato danes velik delež mladih iz preostalih delov Sandžaka prihaja na študij v Novi Pazar. To je v precejšnji meri spremenilo podobo migracij z izobraževalnimi nameni, toda opazen delež prebivalstva še vedno odhaja na študij izven Sandžaka. In med njimi obstaja zanimiva delitev: na tiste, ki odhajajo v druge predele Srbije, ter tiste, ki odhajajo v Bosno, zlasti v Sarajevo.⁴ Tudi to je bila ena od točk, ki sem jo želel raziskati na terenu. Pri tem dokončnega odgovora ne morem podati, prišel pa sem do nekaj informacij: tako aktivist in predsednik nevladne organizacije Flores iz Sjenice Sedat

² To sta mi potrdila tako Šerbo Rastoder, profesor zgodovine na Filozofski fakulteti v Nikšiću in vodilni član društva za preučevanje kulturne dediščine Bošnjakov/Muslimanov Črne gore Almanah (Rastoder 2012), kot Avdul Kurpejović, predsednik Matice Muslimanske, krovne organizacije tistega dela muslimanskega prebivalstva Črne gore, ki se nacionalno opredeljuje za Muslimane (Kurpejović 2012). V intervjuju na eni od črnogorskih televizij je enako poudaril tudi predsednik črnogorske Bošnjaške stranke Rafet Husović (Husović 2012).

³ Gre za obliko verskega in dobrotelnega sklada, ki naj bi izhajala že iz tradicije preroka Mohameda, kasneje pa so se vakufi v islamskem svetu zelo uveljavili.

⁴ To sta seveda največji in najpomembnejši skupini, vendar pa je potrebno omeniti, da obstaja tudi majhna skupina tistih, ki odhajajo drugam, zlasti v Turčijo. To skupino v okviru tega članka puščamo ob strani.

Vrcić (2012) ocenjuje, da od tistih, ki odhajajo iz Sandžaka, večji del odhaja proti Sarajevu. To potrjuje tudi seznam nekaterih pomembnejših intelektualcev iz tega mesta, ki prispevajo svoja besedila za Zbornik Sjenice.⁵ Nemara ni odveč dodati niti, da sta v Sarajevu študirala oba najvidnejša predstavnika sandžaške politične scene, Rasim Ljajić (iz Novega Pazarja) in Sulejman Ugljanin (rojen v Kosovski Mitrovici, vendar prav tako živi v Novem Pazarju). Toda to ni celotna slika situacije: zlasti v obdobju pred ustanovitvijo univerz v Novem Pazarju so številni prebivalci te regije izkoriščali (zlasti) bližino univerze v Prištini in kasneje Kosovski Mitrovici – tja se odpravljajo še danes, še posebej na študij področij, ki jih novopazarski univerzi ne ponujata – zlasti medicine. Konec koncev pa se študenti vpisujejo tudi na bolj spoštovane univerze v Novem Sadu in Beogradu, četudi v manjšem številu.

244

Na črnogorski strani je situacija nekoliko drugačna. S to tematiko se je že ukvarjal Šerbo Rastoder, ki je za svoj članek, objavljen v *Almanahu*, uspel dobiti nekaj podatkov o izbiri države (in deloma tudi kraja) študija maturantov gimnazij v Rožajah in Plavu, edinih dveh občinskih središčih Črne gore, v katerih slovanski muslimani predstavljajo absolutno večino. Članek je bil objavljen že leta 2002, torej podatki v njem niso več najnovejši, vsekakor pa še imajo določeno reprezentativnost. Po teh podatkih so se med letoma 1997 in 2001 maturanti gimnazije v Rožajah vpisovali v praktično enakem številu na univerze v treh državah: največ, 76, v Srbijo, 66 v BiH in 64 v Črno goro, poleg tega pa še 12 na Kosovo, za 68 maturantov podatkov ni bilo mogoče pridobiti, 59 pa se jih ni odločilo za nadaljnje izobraževanje. Podatki za plavsko gimnazijo so nekoliko manj podrobni, rečeno je bilo le, da se je večina dijakov odločila za študij na Univerzi v Črni gori, manjši delež (leta 2002 je bilo to 9 dijakov od štirindvajsetih) pa je odšel v Sarajevo. Pri tem je potrebno omeniti, da gre za gimnazijo, ki vključuje tako črnogorske oz. srbske kot tudi albanske oddelke in da omenjeni podatki veljajo le za črnogorske. Albanski dijaki so se vpisovali zlasti na Univerzo v Prištini, manjši del pa jih je odhajal tudi v Albanijo (Rastoder 2010: 489–499). V zadnjih desetih letih se je situacija nekoliko spremenila, še zlasti po osamosvojitvi Črne gore. Kar se tiče trenutne situacije, sem v intervjujih slišal predvsem trditve, da se večina maturantov iz Sandžaka danes vpisuje na fakultete v Podgorici in Nikšiću, situacijo pa je še nekoliko olajšalo odprtje dislociranih oddelkov nekaterih fakultet (zlasti Univerze v Črni gori) v Bijelem Polju (Rastoder 2012; Kurpejović 2012). Do enakih zaključkov sem prišel tudi s pomočjo kratke analize izbire študija lanskoletne generacije maturantov nekaterih srednjih šol iz črnogorskega dela Sandžaka, kolikor so tovrstni podatki javno dostopni. Pri tem sem se omejil zgolj na maturante iz Rožaj in Plava, ki so bili nagrajeni z diplomom *Luča* za izjemen uspeh v srednji šoli.⁶ In kolikor so podatki o izbiri študijskih smeri in krajev študija teh dijakov javno dostopni, je jasno razvidno, da prevladuje Univerza v Črni gori.⁷ Tudi tu je treba, jasno, poudariti, da to gotovo ni edina izbira mladine iz črnogorskega dela Sandžaka, toda lahko rečem, da ta orientacija prevladuje. Tudi

⁵ Mdr. E. Halilović, R. Muminović, S. Bandžović in drugi.

⁶ Razlog za to je zgolj velika količina gradiva.

⁷ Za seznam omenjenih dijakov gl. npr. Kalić 2012a (Rožaje) in Kalić 2012b (Plav), izbira študija pa je do neke mere prav tako javno dostopna na spletnih straneh visokošolskih ustanov.

na podlagi vprašanja izbire študija bi torej lahko postavili tezo, da je povezanost muslimanskega prebivalstva Sandžaka z osrednjimi deli države na črnogorski strani bolj izrazita kot na srbski.



Velika moč ene od lokalnih političnih strank se kaže tudi v zunanjih obeležjih. Tutin, pomlad 2012
(foto: Jakob Fišer)

Razlike v nacionalni identifikaciji in pripadnosti sandžaških muslimanov na obeh straneh meje lahko zasledimo tudi na področju politične organiziranosti. Opazimo lahko dokaj jasno prepoznaven vzorec razlik: na srbski strani prevladujejo lokalne politične opcije – trenutno so najpomembnejše Sandžaška demokratska stranka (SDP), nekdanja stranka Rasima Ljajića, ki jo zdaj vodi Rešad Hodžić, pa seveda najstarejša bošnjaška stranka – Stranka demokratične akcije (SDA) Sulejmana Ugljanina, v zadnjem času pa še Bošnjaška demokratična skupnost (BDZ), ki jo vodi Emir Elfić, njen vodja iz ozadja pa je novopazarski mufti Muamer Zukorlić. Ob teh strankah so v večini občin prisotne tudi nekatere stranke s srbskega političnega spektra, ki pa imajo na svojih listah v glavnem srbske predstavnike in glasove nabirajo predvsem med srbskimi volivci. Druge pomembne srbske politične stranke, zlasti tiste s “proevropskega” spektra, v tej regiji v glavnem ne sodelujejo neposredno, pač pa v koaliciji s katero od lokalnih strank. Politična scena v srbskem delu Sandžaka je torej v veliki meri razdeljena: na eni strani lokalne politične stranke, na drugi pa del vsesrbskih političnih strank, ki v glavnem nagovarjajo le srbsko prebivalstvo. Ob tem je potrebno omeniti tudi najpomembnejši poskus preseganja tovrstnih delitev, Rasima Ljajića, ki je v težnji, da preseže lokalno omejenost, ustanovil Socialdemokratsko stranko Srbije, ki se skuša profilirati kot upoštevanja vredna politična opcija na ravni celotne Srbije, toda njena realna politična moč ni zelo velika (čeprav sodeluje tudi v vladi).

V Črni gori je situacija nekoliko drugačna: čeprav na politični sceni aktivno

sodeluje tudi majhna Bošnjaška stranka, pa ta združuje le del muslimanskega prebivalstva Sandžaka (po zadnjih volitvah se je njena moč sicer povečala, a še vedno ostaja v manjšini). Večinski del pa je vendarle našel svoje zastopstvo v dveh izmed najpomembnejših strank s črnogorske politične scene, Demokratični stranki socialistov (DPS) premiera Igorja Lukšića in Socialdemokratični stranki (SDP) Ranka Krivokapića. Tako tudi v Rožajah, kjer muslimansko prebivalstvo predstavlja absolutno večino, župan prihaja iz DPS. Plav, druga občina z muslimansko večino, je letos sicer dobila župana iz Bošnjaške stranke, ki pa vodi pisano koalicijo, v kateri so še SDP ter nekaj lokalnih in albanskih strank. Če je torej na političnem področju na srbski strani prisotna predvsem želja po razlikovanju in posebnosti, pa je na črnogorski izrazitejša težnja po vključenosti na vsečrnogorsko politično sceno.

246

Toda o politični situaciji na obeh straneh je potrebno povedati še nekaj več, kar se tiče zlasti vloge verskih skupnosti v obeh državah. Na srbski strani namreč delujeta kar dve med seboj sprti islamski skupnosti – *Islamska skupnost v Srbiji*, ki jo vodi mufti Muamer Zukorlić in deluje pod vrhovnim okriljem Islamske skupnosti BiH, ter *Islamska skupnost Srbije*, ki jo vodi reis-ul-ulema Adem Zilkić in je vsaj nominalno neodvisna. Zlasti v samem Novem Pazarju je precej močnejša Zukorličeva struja, ki je poznana tudi po tem, da nima nobenih posebnih zadržkov do komentiranja politične situacije (ki sega od komentiranja posameznih odločitev na srbski in evropski politični sceni pa vse do podajanja mnenj o arabski pomladi), kot tudi neposrednega političnega udejstvovanja. Tako je bil nosilec liste na volitvah za nacionalni svet bošnjaške manjšine kar mufti Zukorlić sam, prav tako je bil glavni pobudnik za formacijo liste BDŽ na zadnjih parlamentarnih volitvah, kjer jo je vodil njegov svak Emir Elfić, sam pa je celo kandidiral na srbskih predsedniških volitvah. To vmešavanje verskih dostojanstvenikov v politiko je v evropskih državah precej nenavadno, vendar je tudi predvolilni program stranke BDŽ jasno izpostavljal prepletanje islamske skupnosti in bošnjaške nacionalne identitete v Sandžaku⁸. Zukorličeva struja zelo izpostavlja tudi povezanost sandžaskih muslimanov s svojo matico Bosno in Hercegovino, ostro zagovarja avtonomijo Sandžaka in do srbskih oblasti pogosto zavzema zelo konflikten odnos. Druga, Zilkićeva muslimanska skupnost se na političnem področju drži ob strani in zagovarja bolj državotvoren koncept zastopanja interesov vseh muslimanov iz Srbije ne glede na nacionalno pripadnost. Toda glede na to, da je med islamskimi verniki v srbski polovici Sandžaka prevladujoča Zukorličeva struja, ki se očitno vmešava v politiko, gotovo lahko rečemo, da je pomemben dejavnik na politični sceni srbske polovice Sandžaka tudi islamska skupnost.⁹ Ta pa zagovarja avtonomistično pozicijo in nima zadržkov do zaostrovanja konfliktov s srbsko državo. Pri tem je potrebno poudariti, da je Zukorličeva Islamska skupnost v Srbiji zlasti v Novem Pazarju prisotna tudi skozi močno razvito mrežo humanitarnih, kulturnih in izobraževalnih inštitucij, ki segajo vse do Fakultete za islamske vede v Novem Pazarju, kar je gotovo eden od razlogov za moč te struje.

⁸ To je bilo izpostavljeno tako na predvolilnih shodih te stranke (pred volitvami leta 2012 je bil najglasnejši zaključni shod 30. aprila v Novem Pazarju) kot tudi v propagandnem gradivu.

⁹ Politično in nacionalno udejstvovanje verskih skupnosti na Balkanu ima sicer mnogo daljšo zgodovino in je povezano z ureditvijo Osmanske države ter millet sistemom kot njenim temeljem.

Na črnogorski strani je islamska skupnost ena sama – *Islamska skupnost Črne gore*, ki združuje vse črnogorske muslimane, katerih veliko večino sestavljata dve skupini – slovanski muslimani (njihova nacionalna identifikacija ni enoznačna – danes se deloma opredeljujejo kot Bošnjaki, deloma kot Muslimani po nacionalnosti, precej velika pa je tudi skupina muslimanov, ki se nacionalno opredeljujejo kot Črnogorci – to je vsekakor pomembno dejstvo, na srbski strani je tovrstna identifikacija komaj prisotna) in Albanci (nekaj pa je še Romov, Egipčanov in drugih). Črnogorska islamska skupnost je vrhovna verska organizacija vseh omenjenih skupin muslimanskega prebivalstva. Trenutno je na njenem čelu reis-ul-ulema Rifat Fejzić, Bošnjak iz okolice Rožaj, vendar so jo v preteklosti vodili tudi Albanci. To že samo po sebi govori o dejstvu, da je v Črni gori situacija mnogo enotnejša, med tamkajšnjimi muslimani ni usodnejših notranjih konfliktov, povezanost z državno strukturo pa je izrazitejša. Prav tako je tudi vmešavanje islamske skupnosti v notranjepolitično problematiko na črnogorski strani mnogo manj izrazito kot na srbski.

Jasno torej vidimo, da vsi obravnavani primeri kažejo na isti vzorec razlik v identifikaciji z državo med srbskim in črnogorskim delom Sandžaka – na srbski strani prevladuje etnični vzorec, v katerem so pomembnejše zgodovinske vezi z Bosno in deloma celo Turčijo, medtem ko ima v Črni gori večjo moč državljanski model, muslimansko prebivalstvo skuša izboljšati svoj položaj zlasti skozi sodelovanje na vsečrnogorski politični in družbeni sceni. Ta fenomen gotovo zahteva razlago in v naslednjem delu članka jo bomo skušali podati.



Predvolilna kampanja novopazarskega muftija Muamerja Zukorlića pred srbskimi predsedniškimi volitvami. Novi Pazar, pomlad 2012 (foto: Jakob Fišer)

Poskus razlage

Razlago razlik v identifikaciji pri muslimanski skupnosti v Srbiji in Črni gori bomo iskali v nekaj smereh: začeli bomo z nekaj ključnimi zgodovinskimi dejavniki, nato pa si pomagali zlasti z Brubakerjevo institucionalistično razlago razvoja nacionalne identifikacije. Pri tem bomo upoštevali tudi statistične razloge – razlike v številčni moči skupnosti v obeh državah. Brubakerjeva teorija se nam kaže kot zelo ustrezen model, s katerim lahko pojasnimo razlike, dopolnili pa jo bomo tudi z nekaj analizami lokalnih avtorjev, ki se ukvarjajo z vprašanji nacionalne identifikacije. Seveda s tem še ne bomo izčrpali vseh možnosti razlage, zato na koncu sledi še pregled nekaterih drugih možnih smeri.

248

Pri analizi zgodovinskega in političnega razvoja lahko izhajamo iz 20. stoletja, ko je bilo to ozemlje prvič razdeljeno med dve državi in kasneje republikli. Dejstvo je, da so se v tem obdobju politične razmere v Srbiji nekoliko razlikovale od tistih v Črni gori. Če pri slednji za obdobje pred letom 1945 zasledimo več nasprotujočih si dejstev – od aktivnega delovanja kralja Nikole, s katerim je želel omejiti masovno izseljevanje črnogorskih muslimanov v Turčijo (Rastoder 2010: 121–144), do poročil Milovana Đilasa (2005: 57, 69–72, 110–111) o pregonih muslimanov in zaseganju njihove zemlje ter najbolj poznanega primera poboja muslimanskega prebivalstva v Šahovičih pri Bijelem Polju (Rastoder 2011) – pa je v povojnem obdobju prav črnogorsko socialistično vodstvo najbolj sledilo internacionalistični politiki in nacionalna vprašanja potisnilo najgloblje v ozadje. Izmed vseh jugoslovanskih republik so bile v Črni gori nacionalne institucije oblikovane najkasneje, črnogorsko politično vodstvo pa je praktično vse povojno obdobje skušalo krmariti med različnimi nacionalnimi čermi (Andrijašević in Rastoder 2006: 486–487). To politiko je bilo sicer mogoče razumeti tudi kot pretirano naslanjanje Črne gore na druge republike, vendar je bila relativno ugodna za manjšinske narode v republikli, ki so v takšnem okviru laže našli svoje mesto. Morda se da v tej luči razložiti dejstvo, da v času nacionalistične histerije osemdesetih in devetdesetih let, ki je sicer zajela tudi Črno goro, ni prišlo – kot v vseh ostalih jugoslovanskih republikah – do izrazitejšega profiliranja lastne subjektivnosti in zahtev po državnosti, pač pa do izrazite prevlade prosrbskega vzorca identifikacije in poistovetenja s srbskim nacionalnim programom. Na tej točki se je dobro spomniti na trditev Sime Ćirkovića, po kateri je opredelitev Črnogorcev kot posebnega naroda v resnici presenetila tudi številne prebivalce Črne gore. Tovrstna pripadnost sicer že prej ni bila sporna, toda njen pomen je bil predvsem regionalen (Ćirković 2009: 238). Dogodki 20. stoletja so sicer privedli tudi do oblikovanja črnogorske nacionalne zavesti, toda nemara je prav dojemanje iz preteklosti, po katerem je pri Črnogorcih pravzaprav šlo zgolj za prebivalce Črne gore brez dodatnih zahtev po zavesti skupne pripadnosti, prispevalo k bolj državljanski zasnovi črnogorske države. V tem pogledu je simptomatično dejstvo, da se je v drugi polovici devetdesetih let, ko so se tudi v Črni gori okrepile zahteve po lastni državnosti, independentistični pol v odločilni meri naslanjal ravno na manjšine, zlasti muslimane. In to ob dejstvu, da večji del bošnjaškega/muslimanskega prebivalstva Črne gore živi v Sandžaku, ki bi

bil ob osamosvojitvi Črne gore dokončno razdeljen. Razlogi za to so razumljivi – Sandžak je bil de facto že razdeljen, obenem pa je bila odcepitev od zveze s Srbijo pojmovana predvsem kot nadaljevanje odmika od srbske politike, ki se je začel že konec devetdesetih let.

Vprašanje vpliva konkretne institucionalne ureditve na razvoj nacionalne identifikacije pa lahko navežemo na Brubakerjevo institucionalistično teorijo razvoja narodov, po kateri je usodnega pomena za razvoj tovrstnih identitet prav politični okvir. Na podlagi tega Brubaker postavi tudi tezo, da je bila politična ureditev v Jugoslaviji, čeprav v osnovi nenacionalistična, na institucionalnem nivoju determinirana z nacionalnimi opredelitvami, ki so v celoti določale družbeno in politično življenje. Tovrstna ureditev nemara sama po sebi še ni bila dovolj za nastanek posebne nacionalne identitete, je pa predstavljala okostje njenega razvoja (Brubaker 1996: 13–22). To dejstvo je seveda veljalo tudi za Črno goro, ki je tako z lastno republiko dobila močno institucionalno podlago za razvoj posebne identitete. Z drugimi besedami, nacionalna identifikacija v državi je v veliki meri odvisna od države same, ne le obratno. Pomembno vlogo političnih tvorb in meja v tvorbi nacionalne identifikacije priznava tudi Hans Kohn, čeprav v prvi plan postavlja subjektivne kriterije solidarnosti in volje po skupnem življenju (Kohn 1946: 15–16). Vendar pa nam prav črnogorski primer kaže tudi, da ima tovrsten subjektivistični pogled na identifikacijo svoje omejitve – tako sta v Črni gori danes dobro poznani tako delitev med Črnogorce in Srbe kot tudi tista na Bošnjake in Muslimane, ki izhajata izključno iz subjektivne identifikacije posameznikov, kot je bila opredeljena na popisu. Ker pa se te identifikacije med seboj pogosto ne razlikujejo praktično v nobeni vsebinski ali institucionalni značilnosti narodov, je njihov obstoj pogosto zgolj formalen in omejen na konkretne politične izbire. To pa nas napeljuje k sklepu, da nacionalno identifikacijo in njene značilnosti institucionalni okvir določa praktično ravno toliko kot individualna opredelitev. Zlasti k bošnjaško-muslimanski delitvi se bomo sicer v članku še vrnili.

Po drugi strani pa tudi Brubaker sam opozarja, da z institucionalistično razlago še ne moremo pojasniti vseh podrobnosti procesa razvoja nacionalnih identitet. Institucionalni okvir določa osnovne težnje, na dejanski razvoj dogodkov pa vpliva še mnogo drugih dejavnikov. Tako trdi, da je bilo dinamiko nacionalnih držav in manjšin zunaj njih (zlasti srbske) v času po razpadu Jugoslavije mogoče predvideti, mnogo manj pa konkretne procese, v katerih se bo odrazila (Brubaker 1996: 76). Čeprav ima Brubaker tu v mislih predvsem Hrvaško, Srbijo ter Bosno in Hercegovino, lahko v ta kontekst postavimo tudi Črno goro. Zato lahko vsekakor rečemo, da je razvoj črnogorske identitete kot posebne nacionalne identitete povezan z institucionalnim okvirom, vendar nam to še ne pove veliko o tem, kakšna naj bi ta identiteta bila.

Vprašanje identitete v sodobni Črni gori pa je v svoji monografiji dokaj izčrpno obravnaval Slobodan Vukićević. V svoji razlagi se je v osnovi naslanjal na teorijo Dominique Schnapper, po kateri so za razvoj nacionalne identitete potrebni tako objektivni – etnični – kot subjektivni – državljanski – dejavniki. Z drugimi besedami, temelj nacije seveda je skupna zavest o pripadnosti in solidarnosti,

vendar se ta abstraktna zavest konkretizira skozi konkretne kulturne in etnične značilnosti. Pri tem je potrebno poudariti, da v naciji te etnične značilnosti nimajo več statusa prirojene determiniranosti, pač pa svobodne izbire in sprejemanja. Kot pa Vukićević izpeljuje dalje, gre pri tem tudi za integrativno sposobnost nacionalne identifikacije, torej za razvoj takšne nacionalne identifikacije, ki v sebi ne bo vključevala le etničnih opredelitev večinske skupnosti, pač pa tudi vseh ostalih v državi (Vukićević 2003: 88–90). Ta koncepcija je seveda zelo pomembna tudi s stališča muslimanske skupnosti v Črni gori, ki se na ta način mnogo lažje identificira z državo in njenimi institucijami. V tem kontekstu Vukićević omenja koncept konsociativne demokracije (Vukićević 2003: 97), ki temelji na institucionalni zastopanosti vseh etničnih skupin, pogosto tudi v fiksno določenih deležih. Ta model seveda s seboj prinaša svoje težave, prav tako pa še zdaleč ni edina možnost ureditve institucionalnega okvira ali identifikacije v heterogenih družbah. Vukićevićovo stališče pa je, da prav ta model omogoča vključitev manjšinskih skupnosti v kontekst državljanske identitete v državi.

Na tem mestu se nam postavljata dve vprašanji. Prvič, vprašati se moramo, v kolikšni meri v Črni gori resnično lahko govorimo o modelu identifikacije, o kakršnem govori Vukićević, in drugič, postaviti si moramo vprašanje po razlikah v primerjavi s situacijo v Srbiji. Kar se prvega tiče, si lahko najprej pogledamo kar uradno opredelitev črnogorske države – Črna gora je edina država na področju nekdanje Jugoslavije in ena redkih v Evropi, ki se je ob osamosvojitvi eksplicitno opredelila kot *državljanska država (građanska država)*. Torej država, ki ne izhaja iz osrednjega etničnega državotvornega elementa, pač pa naj bi to vlogo igrala že sama skupnost državljanov, ne glede na njihovo konkretno pripadnost (Ustav 2007: preambula in 2. člen). Podoben princip se kaže tudi pri jeziku – v 13. členu je kot uradni jezik sicer opredeljen novo kodificirani črnogorski jezik z enakopravno uporabo cirilice in latinice, vendar so v uradni uporabi še nekateri drugi jeziki, vključno s srbskim in bosanskim. Pri tem se moramo sicer spomniti na tezo Vukićevića in Schnapperjeve, po kateri za razvoj nacionalne identifikacije ne zadošča zgolj državljanska pripadnost. In ker črnogorska nacionalna pripadnost izpričano obstaja, moramo najbrž njene temelje iskati tudi v določenih etničnih lastnostih, ki sicer ostajajo na neuradnem nivoju. Zato gotovo lahko rečemo, da je črnogorsko etnično jedro tudi v temelju črnogorske identitete, vsekakor pa dokaj zadržan odnos do etničnih elementov lahko pozitivno vpliva na identifikacijo preostalih – manjšinskih – skupnosti z državo. In to ne glede na to, da o kakršnikoli konsociativni politični ureditvi – o čemer govori Vukićević – v Črni gori dejansko ne moremo govoriti. Manjšinske skupnosti imajo določene pristojnosti v šolstvu in kulturi, na političnem nivoju pa ne obstajajo nikakršni mehanizmi delitve oblasti. Na podlagi tega bi torej lahko rekli, da je osrednji princip identifikacije v Črni gori vendarle državljanski, etnični vzorci pa so prav tako prisotni, vendar nekoliko bolj v ozadju.

V istem kontekstu moramo omeniti še analizo črnogorskega zakona o državljanstvu, ki jo je izdelala Jelena Džankić. Tudi njene ugotovitve kažejo na to, da v Črni gori vendarle ne gre izključno za državljanski model identifikacije – konec koncev je tudi pri politiki državljanstva tako kot bolj ali manj povsod

na področju nekdanje Jugoslavije temeljno načelo *ius sanguinis* in ne *ius soli*, kot bi za državljanski model pričakovali. Z drugimi besedami, tudi črnogorski model izhaja iz konkretnih političnih razmerij in interesov, kamor spada tudi poskus vzpostavitve identitete, ki bi se razlikovala od srbske, čeprav za razliko od nekaterih drugih ne temelji na etnični homogenizaciji. Kot pravi Jelena Džankić, je eden od razlogov za to že sama sestava prebivalstva Črne gore, ki je izrazito heterogena in v kateri nobena etnična skupina nima večine (Džankić 2010: 25–26). To ima za posledico relativno neekskluzivnost vzorcev identifikacije, kar pozitivno vpliva tudi na odnos manjšinskih skupnosti do države in večinskega prebivalca, čeprav se dejanski vzorci identifikacije do neke mere razlikujejo od Vukićevićevih modelov in konsociativnih elementov praktično ne zasledimo. Četudi so razlogi za to predvsem v konkretnih političnih interesih, torej v Črni gori vendarle prevladuje državljanski model identifikacije, lahko pa se strinjamo z Vukićevićem in Schnapperjevo, da so prisotni tudi nekateri objektivni etnični temelji.

V Srbiji je situacija do neke mere drugačna. To je pogojeno že z zgodovinskim razvojem prek kraljevine SHS in Jugoslavije ter vlogo Srbije v tem procesu. Srbska politika je sicer v zadnjih stotih letih prešla več faz – od bolj unitarističnih pa do nacionalističnih – vendar opredelitev srbske države kot politične tvorbe srbskega naroda nikdar ni bila sporna. To se je odrazilo tudi ob razpadu zadnje skupne države in novi ustavi samostojne Srbije, ki je v nekaj ključnih določilih ureditev pomaknila močno v smer etnične države. Na primer: srbska ustava (Ustav 2006: preambula in 1. člen) državo eksplicitno opredeljuje kot “državo srbskega naroda in vseh državljanov, ki v njej živijo” – torej prvenstveno kot državo večinske narodne skupnosti, seveda tudi ob upoštevanju pravic manjšinskega prebivalstva. Nekaj nasprotovanja je bilo izraženega tudi ob opredelitvi uradnega jezika – v Srbiji je bila vse do sprejetja zadnje ustave leta 2006 v veljavi ustava iz leta 1990, ki je kot uradni jezik določala srbohrvaščino, ki se je zapisovala tako v latinici kot v cirilici. Nova ustava v 10. členu kot uradni jezik in pisavo določa le srbsčino in cirilico, jezike manjšin pa prepušča zakonskim ureditvam. In naposled naj znova omenim še himno, nekdanjo himno Kraljevine Srbije *Bože pravde*, ki je med manjšinskimi narodi, zlasti muslimani iz Sandžaka, pogosto doživljana kot nepotrebno povelečevanje etničnega srbstva in zanemarjanje multikulturne realnosti srbske države (Mehonić 2012). Ta trditev je sicer vprašljiva,¹⁰ predvsem pa niti slučajno ne velja zgolj za srbsko himno, pa vendarle je med manjšinskim prebivalstvom precej prisotna. Na nivoju razlik v temeljnih ustavnih izhodiščih je torej nedvomno potrebno upoštevati dejstvo, da bošnjaško oz. muslimansko prebivalstvo v srbskem delu Sandžaka za razliko od črnogorskega dela ni obravnavano kot konstitutiven element suverena, marveč kot narodna manjšina. In temu dejstvu lahko nedvomno pripišemo tudi vpliv na identitetne vzorce te skupine prebivalstva. Še več, to vpliva tudi na oblikovanje družbenih in političnih inštitucij, o čemer smo govorili že v prejšnjem poglavju – to pa razlike le še pogloblja.

¹⁰ Sporne točke so zlasti frazi *srbske dežele* (*srpske zemlje*) in *srbski rod* (*srpski rod*), ki namigujeta na nekatere “neosvobojene” srbske dežele ter na srbski narod v etničnem pomenu, v pomenu povezanosti z zemljo, kar naj ne bi bilo najbolj v skladu s sodobnimi državljanskimi modeli. Seveda pa je za muslimansko prebivalstvo sporno tudi samo slavljenje nastanka države skozi petstoletni boj proti “Turkom”.

Toda povedati je potrebno še nekaj več: če smo za Črno goro rekli, da v njej ne zasledimo elementov konsociativne demokracije, potem v Srbiji posamezne tovrstne elemente najdemo (čeprav tudi tu v zelo omejenem obsegu). Razlike v politični situaciji smo že omenili, v tem kontekstu pa je potrebno omeniti razliko v volilnem sistemu – v Srbiji je v veljavi sistem, po katerem manjšinskim političnim strankam za vstop v parlament ni potrebno doseči volilnega praga – zadostuje jim t. i. naravni prag, torej odstotek glasov, potreben za izvolitev enega poslanca. To pa vsekakor je element posebnih političnih pooblastil manjšinskih skupnosti v državi. Z drugimi besedami, v primerjavi s črnogorskim je srbski model utemeljitve državnosti po eni strani mnogo bolj pomaknjen v smer etnične identifikacije, po drugi pa lahko v Srbiji vendarle zasledimo nekaj več elementov delitve oblasti kot v Črni gori. To pa ne govori v prid Vukičevićevi teoriji, po kateri je ravno konsociativni model tisti, na katerem bi morala sloneti državljanska identifikacija v državi. Nasprotno, vsaj na podlagi srbskega modela bi lahko rekli celo, da se konsociativni elementi prej uveljavijo v državah, katerih identifikacija je bližje etničnemu modelu.

Na drugi strani pa seveda tudi trditev, da srbska nacionalna pripadnost temelji zgolj na etničnih vzorcih in nima državljanske komponente, ni utemeljena. Dejansko sta v obeh primerih prisotna oba momenta in lahko bi rekli, da gre pri razliki med obema državama prej za razliko v stopnji kot pa v bistvu nacionalne identifikacije. Pa vendarle je razlika v identifikaciji prebivalstva tudi empirično zaznavna, o čemer nam priča terenska raziskava iz prejšnjega poglavja.¹¹ Če se torej v tej luči navežemo na položaj muslimanske skupnosti v obeh državah, lahko definitivno ugotovimo, da državljanski moment identifikacije pripomore k manjšanju napetosti med večino in manjšino, medtem ko konsociativni elementi – vsaj kolikor lahko rečemo na podlagi tega primera – na to nimajo bistvenega vpliva.

Razlika med modeloma nacionalne identifikacije prebivalstva v Srbiji in Črni gori se naposled odraža tudi na popisih prebivalstva – kot smo že videli, je potrebno najprej poudariti, da je skupni delež bošnjaškega oz. muslimanskega prebivalstva v Črni gori precej večji kot v Srbiji (okrog 12 odstotkov proti 2,3 odstotka), vendar je pomembno tudi vprašanje, kako se pripadniki te skupnosti opredeljujejo – v Srbiji se skoraj v celoti izrekajo za Bošnjake, medtem ko je v Črni gori situacija kompleksnejša – večji del (8,65 odstotka) se jih sicer izreka za Bošnjake, vendar je opazen tudi delež tistih, ki se še vedno opredeljujejo kot Muslimani po nacionalnosti (3,31 odstotka), nezanemarljiv pa je tudi odstotek prebivalstva muslimanske vere, ki se nacionalno izrekajo kot Črnogorci (za stanje v Srbiji gl. Nacionalna 2012, 15, v Črni gori pa Tabela CG5 2011). Kot je poudarila

¹¹ Pri tem moramo biti sicer korektni in poudariti, da tudi v Črni gori obstaja prepričanje, da manjšinske skupnosti v primerjavi z večinskimi pravoslavnimi, zlasti črnogorskim prebivalstvom, pogosto vendarle so v podrejenem položaju. To sem izvedel tudi iz pogovorov z dvema izmed črnogorskih muslimanskih intelektualcev (Kurpejović 2012, Rastoder 2012, prvi je o tem tudi pisal Kurpejović 2011). Pri tem gre ravno za določena vprašanja kolektivnih pravic in političnega zastopstva. Toda to v končni fazi zgolj potrjuje naše ugotovitve – v splošnem lahko vidimo, da so mednacionalne napetosti v Črni gori manjše kot v Srbiji, seveda pa v določeni meri kljub temu obstajajo – konec koncev smo videli, da ima etnični model tudi v Črni gori svoj vpliv.

že Džankićeva, večji delež muslimanskega prebivalstva v celoti lahko vpliva na izrazitejšo državljansko koncepcijo identitete v državi, iz omenjenih podatkov pa lahko vidimo, da ima ta koncepcija tudi povraten vpliv na identiteto in opredelitev prebivalstva, pri kateri je vpliv etničnih dejavnikov in porekla pri muslimanskem prebivalstvu Srbije precej večji kot v Črni gori.

Na podlagi navedenega torej lahko rečemo, da je pod vplivom institucionalne ureditve, zgodovinskega ozadja in gole demografske sestave prebivalstva v obeh državah dejansko prišlo do razlik v vzorcih identifikacije prebivalstva v obeh delih Sandžaka. Seveda s tem še nismo izčrpali vseh možnih smeri razlage,¹² vendar se nam institucionalistična razlaga vsekakor kaže kot tehtna in sprejemljiva ter nam nudi dober vpogled v izvor razlik, ki jih lahko tudi empirično zaznamo. To je še zlasti pomembno, ker – kot smo videli – gre zgodovinsko za isto regijo, ki je šele v zadnjih stotih letih razdeljena med dve državi. Očitno so torej prav razlike, ki smo jih obravnavali v tem poglavju, ki se nam sicer kažejo prej v stopnji kot pa v bistvu, odločilno pripomogle k razlikam v identifikaciji prebivalstva in tako pomembno vplivale na družbeno in politično življenje v obeh državah. Tako lahko še enkrat vidimo, da imajo tudi navidez majhne razlike v politični in institucionalni ureditvi lahko zelo pomemben vpliv na življenje ljudi.

Zaključek

Na podlagi ugotovitev iz članka lahko obstoj pomembnih razlik v identifikaciji muslimanskega prebivalstva v srbskem in črnogorskem delu Sandžaka vsekakor potrdimo in ga postavimo v okvir procesov razvoja nacionalne identifikacije nasploh. Tako je v Črni gori mnogo izraziteje prisoten državljanski model identifikacije, po katerem velja za državotvorni element države že sama skupnost državljanov in vsaj na uradnem nivoju etnični temelj države ne obstaja. To je seveda okvir, v katerem tudi muslimansko prebivalstvo laže najde svoje mesto in tako svoj položaj dojema v okviru države kot celote, ne pa zgolj lastne kolektivne identitete. V Srbiji je situacija drugačna, izrazitejše etnično jedro v temelju državnosti dopušča mnogo manj prostora za identifikacijo manjšinskih narodov z občo voljo v državi. To jih tesneje potiska v okvir lastne skupnosti, posledica česar sta izrazitejši komunitaristični model družbene in politične organiziranosti ter večja distanca do večinskega prebivalstva. V članku smo torej pokazali, da na te razlike lahko ključno vpliva institucionalni okvir, v katerem se vzorci identifikacije razvijajo, na tega pa lahko ključno vplivajo zgodovinski in statistični dejavniki. Seveda ne moremo trditi, da so to edini dejavniki, vsekakor pa imajo zelo pomemben vpliv.

¹² Razlago bi lahko iskali še v smeri razlik v ekonomski situaciji med državama – dejstvo je, da v obeh državah Sandžak velja za manj razvito regijo, vendar je bila zlasti v času SFRJ situacija v Črni gori nekoliko ugodnejša, ker je bila večino časa celotna republika upravičena do sredstev iz sklada za nerazvite, medtem ko je imel srbski del Sandžaka dokaj neugodno vlogo manj razvitega dela razvite republike (Borak 2002). Druga možna smer razlage pa je vprašanje oddaljenosti od središč republik in prometne povezanosti – dejstvo je, da je črnogorski del Sandžaka precej manj oddaljen od središč države (oz. pred tem republike) v Podgorici ali Nikšiću kot pa srbski od Beograda. Tudi to so možne smeri razlage, vendar bi njihova analiza preseгла okvir tega članka.

Na koncu pa se lahko še enkrat spomnimo na trditev Schnapperjeve in Vukičevića, po kateri pri razvoju nacionalne identifikacije nikdar ne gre samo za etnični ali samo za državljanski model. Dejansko gre vselej za kombinacijo obeh, govorimo lahko samo o različnih razmerjih. Prav tako smo videli, da je državljanski model s stališča odnosov med različnimi etničnimi in verskimi skupnostmi v državi ugodnejši od etničnega. Kot možnost uskladitve obeh momentov je bil pri nekaterih avtorjih omenjen konsociativni model, po katerem bi v državi med različnimi skupnostmi vzpostavili sistem delitve oblasti. Toda vsaj primer srbskega in črnogorskega dela Sandžaka do neke mere namiguje na to, da ta model ne pripomore bistveno k zmanjševanju napetosti in je pogosto bliže etničnemu kot pa državljanskemu modelu. Zato je nemara boljša možnost dajati kar največ poudarka državljanskemu modelu in skušati zagotoviti čim večjo neekskluzivnost etničnih elementov. Napetosti bodo v heterogenih družbah nemara vedno obstajale, vendar nam tudi ta primer daje vedeti, da jih lahko z ustreznim političnim okvirom precej ublažimo. V kakšno smer bo razvoj potekal, je v veliki meri odvisno od odločitev in potez konkretnih političnih akterjev, toda analiza te plati družbenega življenja seveda ni več tema članka.

LITERATURA IN VIRI

ANDRIJAŠEVIĆ, Živko; RASTODER, Šerbo

2006 *Istorija Crne Gore : od najstarijih vremena do 2003*. Podgorica: Centar za iseljenike Crne Gore.

B92

2010 Novi Pazar: Obično slavlje ili bunt. *B92*, 12. septembra 2010. <http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2010&mm=09&dd=12&nav_category=11&nav_id=458192> [26. 12. 2012]

BEĆAGOVIĆ, M.

2012 Amela Terzić odbila novac i stan od Turske, želi da nastupa za Srbiju. *Blic*, 23. februarja 2012. <<http://sport.blic.rs/Ostali-sportovi/Atletika/210627/Amela-Terzic-odbila-novac-i-stan-od-Turske-zeli-da-nastupa-za-Srbiju>> [26. 12. 2012]

BLIC

2012 Mihajlović udaljio Ljajića sa priprema jer nije pevao himnu! *Blic*, 28. maja 2012. <<http://sport.blic.rs/Fudbal/Domaci-fudbal/215247/Mihajlovic-udaljio-Ljajica-sa-priprema-je-ner-nije-pevao-himnu>> [26. 12. 2012]

BORAK, Neven

2002 *Ekonomski vidiki delovanja in razpada Jugoslavije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

BRUBAKER, Rogers

1996 *Nationalism reframed : nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

ĆIRKOVIĆ, Sima

2009 *Srbska zgodovina*. Ljubljana: Slovenska matica.

ĐILAS, Milovan

2005 *Besudna zemlja*. Beograd: Politika.

DŽANKIĆ, Jelena

2010 *Transformations of citizenship in Montenegro : a context-generated evolution of citizenship policies*. Edinburgh: The University of Edinburgh.

HUSOVIĆ, Rafet

2012 Živa istina. *RTV Atlas*, 21. septembra 2012. <<http://www.youtube.com/watch?v=RCjl2bpg6qY>> [27. 12. 2012]

KALIĆ, F.

2012a Uručene diplome "Luča" najboljim rožajskim maturantima. *Pobjeda*, 6. junija 2012. <<http://www.pobjeda.me/2012/06/06/urucene-diplome-luca-najboljim-rozajskim-maturantima/>> [27. 12. 2012]

2012b Uručene diplome "Luča" najboljim plavskim maturantima, *Pobjeda*, 12. junija 2012. <<http://www.pobjeda.me/2012/06/12/urucene-diplome-luca-najboljim-plavskim-maturantima/>> [27. 12. 2012]

KOHN, Hans

1946 *The idea of nationalism : a study in its origins and background*. New York: MacMillan.

KURPEJOVIĆ, Avdul

2011 *Kulturni i nacionalni status i položaj Muslimana Crne Gore*. Podgorica: Matica Muslimanska Crne Gore.

MEHONIĆ, Almir

2011 »Bože pravde« za Adema Ljajića. *Al Jazeera*, 31. maja 2012. <<http://balkans.aljazeera.net/vijesti/boze-pravde-za-adema-ljajica>> [26. 12. 2012]

MUŠOVIĆ, Ejup

1979 *Etnički procesi i etnička struktura stanovništva Novog Pazara*. Beograd: Etnografski institut SANU.

1992 *Muslimansko stanovništvo Srbije od pada Despotovine i njegova sudbina*. Kraljevo: Slovo.

NACIONALNA

2012 *Nacionalna pripadnost: podaci po opštinama i gradovima*. Beograd: Republički zavod za statistiku.

RASTODER, Šerbo

2010 *Bošnjaci/Muslimani Crne Gore između prošlosti i sadašnjosti*. Podgorica: Almanah.

2011 *Kad su vakat kaljali insani – Šahovići 1924*. Podgorica: Almanah.

RTS

2011 Marakana najposećenija, Maksimir pust. *RTS*, 7. decembra 2011. <<http://www.rts.rs/page/sport/sr/story/36/Fudbal/1004276/Marakana+najposećenija,+Maksimir+pust.html>> [26. 12. 2012]

SUGAR, Peter

1977 *Southeastern Europe under Ottoman Rule: 1354–1804*. Seattle, London: University of Washington Press.

TABELA CG5

2011 Tabela CG5. Stanovništvo prema nacionalnoj odnosno etničkoj pripadnosti i vjeroipovesti. Zavod za statistiku Crne Gore. <<http://www.monstat.org/userfiles/file/popis2011/podaci%20cg/nove/Tabela%20CG5.xls>> [25. 12. 2012]

USTAV

2006 *Ustav Republike Srbije*. Službeni glasnik Republike Srbije 98.

2007 *Ustav Crne Gore*. Službeni list Crne Gore 1.

VUKIĆEVIĆ, Slobodan

2003 *Crna Gora na prelazu milenijuma*. Cetinje: Centralna narodna biblioteka Republike Crne Gore "Đurđe Crnojević".

INTERVJUJI

KURPEJOVIĆ, Avdul

2012 Intervju z avtorjem. Podgorica, 10. maja 2012.

RASTODER, Šerbo

2012 Intervju z avtorjem. Nikšić, 9. maja 2012.

STANOJEVIĆ, Goran

2012 Intervju z avtorjem. Novi Pazar, 28. marca 2012.

VRCIĆ, Sedat

2012 Intervju z avtorjem. Sjenica, 9. aprila 2012.

BESEDA O AVTORJU

Jakob Fišer se je rodil 18. septembra 1984 v Šempetru pri Gorici. Leta 2010 je diplomiral iz hrvaškega, srbskega in makedonskega jezika s književnostmi ter filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Istega leta je na tej fakulteti vpisal tudi doktorski študij balkanskih študijev pod mentorstvom prof. dr. Božidarja Jezernika. Raziskuje predvsem razvoj nacionalnih identitet na Balkanu, še zlasti na področju Sandžaka. Leta 2011 je sodeloval na mednarodnem simpoziju *Imagining the Serb* v organizaciji Filozofske fakultete v Ljubljani, med marcem in majem 2012 pa je v sklopu doktorskega študija opravil terensko raziskavo na področju Sandžaka, zlasti v Novem Pazarju.

ABOUT THE AUTHOR

Jakob Fišer was born in Šempeter near Gorica on September 18, 1984. He graduated in Croatian, Serbian and Macedonian literatures and languages and philosophy from the Faculty of Arts in Ljubljana in 2010. In the same year he enrolled in the doctoral program of Balkan Studies under the mentorship of Prof. Dr. Božidar Jezernik. His research mainly focuses on the development of national identities in the Balkans, in particular in the Sandžak region. In 2011 he participated in the international symposium *Imagining the Serb* organized by Faculty of Arts in Ljubljana, and as part of his doctoral studies he carried out field research in the region of Sandžak, especially in Novi Pazar, from March to May 2012.

POVZETEK

Članek obravnava vprašanje nacionalne identifikacije pri muslimanskem prebivalstvu z območja Sandžaka, primerjalno v srbskem in črnogorskem delu pokrajine. Pri tem se delno opira na izsledke terenske raziskave, ki sem jo v Sandžaku opravil med marcem in majem 2012. Osredotoča se na tri področja – prvo področje sta šport ter identifikacija športnikov in športnih kolektivov kot področje, na katerem so nacionalna čustva pogosto v ospredju, v zadnjih časih pa so se vprašanja identifikacije nekaterih športnikov s področja Sandžaka znašla tudi v središču medijske pozornosti. Drugo področje je področje izobraževanja, ki odseva videnje lastne prihodnosti in lastnega položaja v svetu pri mlajši generaciji prebivalstva. Ti dve področji predstavljata pristop k raziskovanju od spodaj navzgor, medtem ko je tretje področje – področje politične organiziranosti – primer pristopa od zgoraj navzdol. V vseh primerih pa smo ugotovili, da lahko v nacionalni identifikaciji muslimanskega prebivalstva Sandžaka zaznamo pomembne razlike med srbskim in črnogorskim delom. V splošnem je na srbski strani večji vpliv etničnega modela in poudarjanja razlik, medtem ko je v Črni gori močnejši državljanski model. Zato smo v naslednjem poglavju članka začrtali tudi nekaj možnih smeri razlage tega fenomena. Pri tem smo izhajali iz Brubakerjeve institucionalistične razlage razvoja nacionalnih identitet, jo dopolnili z nekaj deli lokalnih avtorjev, na koncu pa nakazali še nekatere druge možne smeri razlage. Na podlagi te analize smo prišli do ugotovitve, da lahko pri situaciji glede nacionalne identifikacije v srbskem in črnogorskem delu Sandžaka govorimo prej o razliki in stopnji kot pa v bistvu, kljub temu pa ima ta razlika empirično zaznavne posledice. Pri tem se je pokazalo, da je državljanski model tisti, ki ugodno vpliva na odnose med skupnostmi znotraj države, čeprav vsaka nacionalna identiteta vsebuje tudi etnične elemente. Na podlagi tega je zelo verjeten sklep, da napetosti v heterogeni družbi ne bodo nikoli izginile, se jih pa z ustreznim političnim okvirom vendarle da ublažiti. Prav s to analizo članek tudi presega obravnavo zgolj konkretnega primera in se dotika vprašanja dejavnikov razvoja nacionalne identifikacije nasploh.

SUMMARY

The article addresses the issue of national identification among the Muslim population of Sandžak, compared between the Serbian and Montenegrin parts of the region. It is partly based on the results of field research carried out in Sandžak from March to May 2012. It focuses on three fields – the first being sports and the identification of sportsmen and clubs as a field in which national feelings tend to be in the foreground; recently, the issue of the identification of some sportsmen from Sandžak has been in the centre of media attention. The second field is that of education, which reflects how people see their own future and position in the world, among the young generation of the population. These two fields stand for a bottom-up approach to the research, while the third field – that of political organisation – is an example of a top-down approach. In all three cases we established that there are evident differences in the national identification of the Muslim population of Sandžak between the Serbian and Montenegrin parts. In general, the ethnic model and an emphasis of differences have a bigger influence in the Serbian part, while the citizenship model is stronger in the Montenegrin part. The next chapter therefore outlines some possible directions for explaining this phenomenon. In this we derived from Brubaker's institutionalist explanation of the development of national identities, complemented with works of local authors and conclude by indicating some other avenues of explanation. Based on this analysis we established that in the situation concerning national identification in the Serbian and Montenegrin parts the differences are more a matter of degree than of essence, but the differences nevertheless have empirically detectable consequences. This revealed that the citizenship model is the one that has a beneficial impact on the relationships between the communities within the country, though every national identity contains also ethnic elements. The most likely conclusion is then that the tensions in the heterogeneous society will never disappear, but that it is possible to alleviate them with a suitable political framework. With this analysis the article reaches beyond the specific example and touches on the issue of the factors of the development of national identification in general.

POMEN AFRIŠKIH PALIC NA PRIMERIH IZ ZBIRKE SLOVENSKEGA ETNOGRAFSKEGA MUZEJA

Marko Frelih, Vesna Podržaj

259

IZVLEČEK

V članku je predstavljenih šest do sedaj neobjavljenih palic iz afriške zbirke Slovenskega etnografskega muzeja. Prispevek je osredotočen predvsem na dogonske obredne palice iz Malija. Članek obravnava pojav in razvoj palic vse od starega Egipta, Mezopotamije, Etrurije, Grčije pa do zgodnjekršćanske Irske ter medkulturno povezavo s palicami iz afriške zbirke Slovenskega etnografskega muzeja. Raziskava je bila narejena na podlagi zapisov, ikonografije in arheoloških najdb. Preučevanje tovrstnih palic je pomembno, saj so imele v starih kulturah, ponekod v Afriki vse do danes, družbeno in versko vlogo, v Evropi pa so pozabljene, z izjemo uporabe v krščanskih obredih in ob kronanju monarhov. **Ključne besede:** afriške palice, medkulturna povezava, Dogoni, Mali, Egipt, Hetiti, Mezopotamija

ABSTRACT

The article presents six to date unpublished staffs from the African collection of the Slovene Ethnographic Museum. Its main focus is on the ritual staffs of the Dogon from Mali. The article describes the phenomenon and development of staffs from ancient Egypt, Mesopotamia, Etruria, and Greece to Early Christian Ireland, and the intercultural connections with the staffs from the African collection of the Slovene Ethnographic Museum. The research was carried out on the basis of records, iconography, and archaeological finds. The study of such staffs is important because they had a social and religious role in ancient cultures, in some places in Africa even to the present day, while they have become forgotten in Europe, with the exception of their use in Christian rituals and the coronation of monarchs.

Keywords: African staffs, intercultural connections, Dogon, Mali, Egypt, Hittites, Mesopotamia

Uvod

V afriški zbirki Slovenskega etnografskega muzeja je shranjenih 22 lesenih palic, ki so bile namenjene za različno uporabo. Najstarejši muzejski primer je iz leta 1843, ko je Deželni muzej za Kranjsko pridobil bojno opremo sudanskega šejka Gundarja. Masivna palica z odebeljenim koničnim zaključkom je bila v funkciji udarne gorjače in je hkrati predstavljala tudi statusni simbol lastnika. Prvotno

je bila prebarvana z rdečkastim naravnim barvilom (Frelih 2009: 158, sl. 185). Predmete je muzeju podaril avstrijski konzul Anton Lavrin. Palico s statusnim pomenom poznamo tudi iz sudanske zbirke misijonarja dr. Ignacija Knobleharja, ki jo je v Ljubljano pripeljal leta 1850. Narejena je iz ebenovine in na vrhu okrašena z izrezljano glavo ujede (Frelih 2009: 147, sl. 117). Knoblehar je del afriške zbirke odpeljal na Dunaj in je danes shranjena v Svetovnem muzeju (Weltmuseum). Tam je tudi palica s kratkim ročajem, na katerega je pritrjen antropomorfno oblikovan glavič (Frelih 2009: 159, sl. 190); verjetno so jo uporabljali kot sveto palico oz. žezlo.

260

Nekatere lesene palice so imele obredni pomen, druge so izražale status lastnika, tretje pa so lahko služile kot statusni simbol in hkrati tudi kot orožje. V afriških kulturah so imele palice še v bližnji preteklosti zelo pomembno družbeno vlogo, v sodobnem času pa njihova uporaba postopoma izginja.

V uvodu študije o afriških palicah je Allen R. Roberts zapisal, da je osnovna funkcija palice, da se človek nanjo opira in z njo varuje ter uveljavlja svoje interese. Starejšim in slepim pomaga pri hoji, lahko se jo uporabi za uveljavljanje svoje volje ali preprosto za to, da osebi, ki jo nosi ali maha z njo, ljudje prisluhnejo. Zaradi teh lastnosti palice pogosto dobijo simboličen, čaroben ali svet pomen. Lahko se jih uporabi za blagoslov osebe, za razglasitev političnega statusa ali pa kot vezni člen z božansko močjo, da prikljče strela in udari v sovražnika. Vsestranska funkcija palice je univerzalna v vseh kulturah, prav tako pa je pomembna njena dekoracija, ki določa simbolno vlogo samega predmeta. Najpogostejše so upodobitve živali, antropomorfni okraši in abstraktni liki. Kača npr. predstavlja preobrazbo, prehod in mistično moč. Moške figure nastopajo v povezavi s prikazom mitoloških prednikov, medtem ko motiv ženske predstavlja doumevanje ženske kot temeljnega kamna življenja, zato jim z upodobitvami na palicah izražajo globoko predanost. Okrasje palice je kot kodiran jezik, ki ga izbranec lahko "bere" med obredi – verskimi ali političnimi. Ponavadi so lastniki palic moški, saj so interpretirane kot podaljšek avtoritete. S palico lahko lastnik nekaj pokaže, grozi ali nagradi. Ker pa je v Afriki oblast razumljena kot dar bogov, delujejo palice kot podaljšek roke in nevidni posrednik med človekom in sveto močjo. Afriške palice predstavljajo pomemben del družbenega življenja (Roberts 1994: 1–2).

Palica je v starih kulturah imela velik pomen, saj je tisti, ki je odločno nastopil z njo, dobil moč prepričljivosti. Zelo nazoren primer nam je ohranil Homer v uvodnem spevu Iliade z opisom Ahilove jeze nad Agamemnonom: "Vendar glasno ti povem in s trdo prisego potrdim: / tule na žezlo, ki več ne požene ne rozge ne lista." Žezlo je bilo leseno, narejeno iz lesa drevesa, ki je raslo na gori, lubje je bilo odstranjeno in površina lepo zglajena. Ahil poudari, da ga Ahajci uporabljajo le takrat, ko se sklicujejo na zakone vrhovnega boga Zeusa. Vsi zakoni, ki vladajo zemlji, so Zevsovi in z žezlom v roki Ahil priseže, da jih bo spoštoval.¹ Navada, da oseba med javnim nastopom drži v roki palico, je znana tudi v drugih kulturah. Leo Poljanec je med bivanjem v Togu v zahodni Afriki v letih

¹ Homer, Iliada 1982: 1, 233–234.

1912-1914 fotografiral posvet moških in govoreča oseba drži v roki govorniško palico.² Tudi v Sloveniji poznamo primer t. i. gorske palice, ki sodi med sodniške palice in predstavljala simbol oblasti nad člani gorske skupnosti³. Gorsko palico je v rokah držal "gorski gospod" ali njegov namestnik na sestankih skupnosti, ko so razpravljali o gospodarjenju na skupnem ozemlju.⁴ Nekdaj so npr. Švedi svoje dogovore potrdili tako, da je govornik zagrabil sulico, kar je zagotavljalo, da dogovorjeno drži.⁵

Interpretacija izbranih afriških palic iz zbirke SEM temelji na raziskavi kultur, ki te palice uporabljajo oz. so jih uporabljale, ter na podlagi primerjav z drugimi afriškimi, mediteranskimi in evropskimi kulturami. Zaradi omejitve obsega prispevka sva nakazala nekaj možnosti, kako se lotiti razlag različnega pomena afriških palic. Selektivno predstavljeno gradivo ne dopušča kompleksne kulturno-zgodovinske analize, zaradi svoje specifičnosti pa kljub temu odpira širok spekter raziskovalnih področij.

1. Lesena palica vrste *dolaba* v obliki črke Y in se zaključí z zarezi; dolžina: 67 cm; Mali, druga polovica 20. stoletja. (Slik. pril. 1)

2. Lesena palica vrste *yo domolo* v obliki konjske glave z zarezi, z očmi in izrazitimi uhlji, razprtim gobcem, greben nima cikcakaste oblike, temveč je sestavljen iz dveh sedečih figur – zgoraj ženska, spodaj moški; dolžina: 75,5 cm; Mali, druga polovica 20. stoletja. (Slik. pril. 4 a)

3. Lesena palica vrste *yo domolo* v obliki konjske glave z razprtim gobcem in ušesom, močno poškodovan cikcakast greben; dolžina: 60 cm; Mali, druga polovica 20. stoletja. (Slik. pril. 4 b)

4. Lesena palica vrste *yo domolo*: oblika glave spominja na stiliziranega mravljinčarja ali konja z zaprtim gobcem, greben nima cikcakaste oblike in se zaključí s človeško glavo; dolžina: 76 cm; Mali, druga polovica 20. stoletja. (Slik. pril. 4 c)

5. Kij – lesena palica s spiralno ovito žico se zaključí z nesimetričnim glavičem; dolžina 73 cm; Sudan (?), prva polovica 20. stoletja. (Slik. pril. 3)

6. Lesena palica, ki se zaključí z moško figuro s pokrivalom/frizuro in pritrjenim čopom las, s sklenjenimi rokami na trebuhu. Pod njim še ena moška figura z rokami sklenjenimi na trebuhu. V zgornji del palice so izrezljane izbokline, v vsaki pa je obraz opice. Spodnji del palice je na sprednji strani okrašen s kuščarjem, na zadnji pa je kača; dolžina: 109 cm. (Slik. pril. 9)

² Dokumentacija Slovenskega etnografskega muzeja.

³ Genezo sodniškega žezla oziroma sodniške palice je pregledno predstavil Tomaž Nabergoj na primeru analize insigrij ptujskega mestnega sodnika (Nabergoj et. al. 2003: 79-81).

⁴ Simič in Friedl 2004: 151.

⁵ Zanimiva je tudi zgodba Thora, ki se poda na pustolovščino brez svojega kladiva. Na poti mu prijazna velikanka posodi preprosto palico. Boga skoraj odnese tok, ki prihrumi z gore, vendar ga Thor v ritualu s palico ustavi. Ko mu preko vseh ovir uspe prodreti do jame, ga napadeta velikanovi hčerki. Zoperstavi se jima s palico, s katero se opre ob strop jame, in zvrha pritiska na stol, pod katerega sta se skrili velikanke, dokler jima ne zlomi hrbta (Grönbech 1931: 127, 231).

Yo domolo in dolaba

Med najbolj znane obredne palice uvrščamo *yo domolo*, ki jo uporabljajo Dogoni v Maliju. Po tradicionalnem izročilu prikazuje predstavo dogonskega izvirnega greha – upora bogu Ammi s krajo delčka Sonca. Palica *yo domolo* se nosi preko rame. Starešina, varuh palice, se imenuje Yo, mlajši člani skupine obrednih tatov pa se imenujejo Yone oz. Yona (vsi ti izrazi pomenijo tat). Njihova družbena vloga so rituali ob smrti drugega Yone. Takoj po smrti se izbere njegov naslednik, ki vzame pokojnikovo palico in z njo ponoči hodi po vasi, z drugim *yo domolom* pa ubija vse domače živali, ki mu stopijo na pot (Roberts 1988: 70). Medtem v hiši pokojnika potekajo še drugi rituali ter žrtvovanje kože. S temi rituali preide življenjska sila v palico in postane lastnina pokojnikovega naslednika. Pokojnikov sin žrtvuje še drugo kozo, nato potekajo pogrebne procedure in maskirani ples, Yoni iz bližnjih vasi pa se zberejo z *yo domolom* na rami (Roberts 1988: 70).

262

Ikonografijo palic in običaje Yoni lahko pojasni zgodba o nebeški barki. Sedmi Nommo (prednik) se je vtihotapil k velikemu Nommu, kovaču bogov, in ukradel delček Sonca v korist ljudi na Zemlji. Žerjavico je ukradel z razprtim kljunom ukrivljene palice, ki močno spominja na konjsko glavo. Konj je nebeško barko Nomma vlekel do vode po padcu na Zemljo (Ezra 1988: 94).

Pojavljajo se tudi manjše razlike v upodobitvi “konja”, lahko pa je upodobljen tudi pes, kot zaščitnik hiše, mravljinčar, ki krade med, ter zajec, ki je “veliki tat”. Občasno so ukrivljene palice z rdeče pobarvanim gobcem upodobljene na pročeljih svetišč, kar naj bi predstavljalo krajo delčka Sonca in krvavi obred ob smrti Yone. Na ukrivljenem delu so vrezane luknje, a njihovo število ni na vseh palicah enako, prav tako ne število cikcakastih vzorcev (Roberts 1988: 72; Ezra 1988: 94).

Palice se med seboj razlikujejo, saj družina izbere motive na podlagi svoje zgodovine. Na zadnji strani so pogosto izrezljane človeške figure v cikcakasti obliki. Ta motiv je upodobljen tudi na skalah in predstavlja spust nebeške barke na Zemljo.⁶ Starejši Yona ponavadi poseduje palico, ki se popolnoma razlikuje od ostalih.

⁶ Na palici so zelo poudarjena ušesa, ki so lahko navadna živalska ušesa ali pa antropomorfna. Včasih so na zadnji strani zrezane iztegnjene roke človeške figure (Roberts 1988: 73–74).



1 - Palica *dolaba* iz Malija (foto: M. Habič, arhiv SEM).

Posebna oblika dogonske palice se imenuje *dolaba* in jo uporabljajo moški udeleženci med obredom *sigi* – praznujejo ga vsakih 60 let in gre za “obnavljanje” dogonskega mita o izvoru smrti (slik. pril. 1). Ko se *sigi* naslednje leto premakne v drugo regijo, *dolaba* predstavlja simbol prenosa. Palico shranijo do smrti njenega lastnika. Ko so pogrebne in posmrtno slovesnosti končane, *dolabo* odnesejo v skalno zaklonišče, tako kot je duša pokojnika simbolično našla svoj mir zunaj naselja (Ezra 1988: 97). Moški *dolabo*, ki ima obliko črke Y, držijo v levi roki, uporabljajo pa jo tudi kot sedeže med pogostim pitjem piva med obredi. *Dolaba* predstavlja popolno udeleženoost moškega pri ritualih, ki so nujno potrebni za njihovo družbo. Palice so največkrat okrašene z izrezljanimi figurami prednikov in cikcakastim motivom, ki ponazarja kačo. Uporabljajo jih tudi pri žrtvenih obredih, zato so pogosto polite s kurjo krvjo, z različnimi olji in naravnimi barvili. To še dodatno okrepi vitalne sile, ki se simbolno preko palice prenašajo na njenega lastnika (Ezra 1988: 97).

Egipt in geneza svetih palic

V preddinastičnem obdobju, ok. 3100 pr. Kr., so na stenskih poslikavah, na keramiki in na ročajih nožev upodobljeni moški s palicami različnih oblik. V njih lahko prepoznamo različne funkcije kot npr. metanje, kazanje itd., odvisno od oblike palice (Schwabe in Gordon 1988: 66–67).⁷

264

V Slovenskem etnografskem muzeju je v afriški zbirki tudi pet primerov palic z okroglim ali elipsoidnim glavičem, ki je lahko narebren ali pa popolnoma zglajen. Že na prvi pogled te vrste palic spominjajo na kij, smrtonosno udarno orožje, ki je bilo poznano že v najstarejši dobi egipčanske civilizacije. Že v obdobju kulture Nakada (Naqada) se v Egiptu pojavi kij v obliki diska, ki ga kmalu zamenja za boj bolj učinkovit kij hruškaste oblike, ki je enak in sočasen s sumerskimi in elamski kiji, od koder verjetno izvira. Kij v obliki diska so Egipčani obdržali kot kraljevo regalijo in je obenem znak, da je kralj bojevnik, medtem ko je kij v obliki hruške postal standardno orožje v kraljevi vojski (Rice 2003: 101, 258).⁸



2 - Severna zunanja stena hipostilne dvorane v Karnaku. Faraon Seti I. s kijem udarja po sovražnikih pred bogom Amonom (foto: Günther Hölbl).

⁷ Za celovit pregled uporabe in pomena palic v starem Egiptu glej Hassan 1976.

⁸ Kralj Škorpijon je omenjen na glavi kija iz Hierakonpolisa, vendar verjetno ne gre za legendarnega vladarja (Rice 2003: 114).



3 - Kij – lesena palica z glavičem je okrašena z bakreno žico. (foto: M. Frelih, arhiv SEM)

Na kamniti paleti, ki je datirana približno 3100 pr. Kr., je prikazan faraon Narmer, ki z levico drži za lase klečečega ujetnika, desnico pa dviga v zamahu, da pokonča sovražnika s kijem z okroglim glavičem (Hobson 1987: 54). Ta sloviti prizor kraljeve manifestacije moči je ostal stalnica v ikonografiji egipčanske umetnosti vse do zatona velike civilizacije (slik. pril. 2). Upodabljanje vsemogočnega vladarja, ki s kijem pobija nasprotnika, izhaja iz starodavne ideje preddinastičnih kultur v porečju Nila, saj je po mitološkem izročilu uporaba kija povezana z enim od primarnih božanstev, ki so ustvarjala svet. To je bil bog Tatenen, s katerim se začne nastanek zemlje. Je posebljena prva zemeljska tvorba, ki jo v simboličnem smislu posnema arhitektura prvotnih mastab in kasnejših piramid. Tatenen je v eni roki imel dve palici in po legendi je z njima odgnal kačo iz nastajajoče zemlje. V drugi roki je nosil kij z magično močjo in je bil posvečen njegovemu sinu sokolu. Kij je imel božanski pomen in so ga posebej častili kot sveti predmet (Bunson 2002: 396).

Palico s kljuko na vrhu in “vilicami” na spodnjem delu še dandanes uporabljajo na področju Egipta ter ponekod po svetu kot pastirsko kljuko. Pastir torej nadomesti vodjo črede (bika ali ovna). V tem lahko vidimo povezavo palice, ki jo uporablja pastir, z močjo oziroma oblastjo (Schwabe in Gordon 1988: 68). Nubijske rezbarije, ki so verjetno iz preddinastičnega obdobja, med drugim upodablja tudi palice *was*, kar morda pomeni, da so nubijskega izvora. Prve palice *was* datirajo v zgodnje dinastično obdobje in so bile najdene blizu templja v Abidosu v obliki hieroglifov in zapisov (Schwabe in Gordon 1988: 69–70). V grobnici Ptahmerija v Denderi, ki datira v 9. dinastijo, je prikazana vrsta koz, ki

ji sledi pastir s palico *was* poveznjeno čez ramo (Schwabe in Gordon 1988: 70), podobnost s tem prikazom pa lahko primerjamo s sodobnimi Dogoni, ki že prej omenjeno palico *yo domolo* nosijo poveznjeno čez ramo (slik. pril. 4 a, b, c).

266



4 a, b, c - Tri obredne palice *yo domolo* iz Malija (foto: M. Frelih, arhiv SEM).

Palica *was* se pojavi na mejnih stelah stopničaste piramide v Sakari. Na vrhu stele je fetiš boga Anubisa, ki ga povezujemo z šakalom in označevanjem teritorija, ovit okoli stebra skupaj z *was*-znakom, ki gre skozi znamenje *ankh*. Upodobljena je tudi na vzhodni steni Snefrujeve piramide v Meidumu na nedokončanem kamnu. Ker je palica *was* pogosto upodobljena v kontekstu kamnoseštva, je možno, da je bila iz kulturne uporabe prenesena na obrt kot palica za merjenje, kar vidmo na tebanskih grobnicah, kjer je prikazano merjenje žitnic (Schwabe in Gordon 1988: 73–74).

Teksti piramid omenjajo, da *was* ali podobne palice podpirajo nebo na štirih straneh, torej na neki način zaznamujejo zemeljske in nebeške meje. Uradnik z držanjem palice torej dobi božansko moč in lahko določa meje namesto boga (Schwabe in Gordon 1988: 88) (slik. pril. 5).



5 - Bog Haroeris z *was*-palico. Svetišče v Kom Ombu. (foto: Günther Hölbl)

Calvin Schwabe in Andrew Gordon navajata več pojavov podobnih palic v Afriki od druge polovice 19. stoletja pa vse do danes (Schwabe in Gordon 1988: 65). Najsevernejši Niloti uporabljajo palico, ki je podobna spodnjemu, viličastemu delu palice *was*, za odstranitev trničevja, da lahko obdelujejo zemljo (Schwabe in Gordon 1988: 84). Avtorja menita, da gre v primeru palice *was* za prazgodovinsko in historično kulturno povezavo med ljudstvi nilotsko-saharske jezikovne skupine in afro-azijskimi ljudstvi v severni Afriki (Schwabe in Gordon 1988: 85). To teorijo potrjujejo tudi novejša raziskave, ki vse bolj intenzivno potekajo v smeri iskanja sledi, ki jih je v afriških kulturah pustila civilizacija starega Egipta. Predvsem območje južnega Sudana je bilo zaradi težko prehodnih močvirnatih področij stoletja izolirano in tam živeča ljudstva, kot so Šiluki, Barijci in Dinke, so ohranila prazgodovinske prvine načina življenja, obrtniškega znanja (kovaštvo, lončarstvo) in verske predstave z izrazito monoteistično osnovo (Daum 2007: 354–355; Frelih 2009: 41–42). Slednja ima korenine globoko v preddinastičnem Egiptu, ko so ljudje zaradi klimatskih sprememb zapustili nerodovitno Saharo in se preselila k obrežju Nila. Podoba najvišjega božanstva je bila povezana s čaščenjem Sonca, od katerega je odvisno življenje vseh živih bitij. Njegovo univerzalno moč je na zemlji predstavljal kralj, ki je bil hkrati tudi nosilec nadnaravne življenjske moči, od katere sta bila odvisna rodovitnost in blagostanje dežele. Kralj je moral to moč ohranjati

in jo ciklično obnavljati v prazničnem obredu *sed*, s katerim je bil seznanjen v določenem obdobju vladanja. Obred *sed* je kralja vodil v skrivnost misterijev, ki so utrdili njegovo izjemno vitalnost. Pomemben del obreda je bil tudi kraljev tek po osrednjem dvorišču v tempeljskem kompleksu, ki je v simbolnem smislu pomenil, da je kralj s svojo močjo povezal vse kraljestvo, z duhovno močjo pa je ustvaril vez med nebeškim in zemeljskim svetom. Kralj je imel pri tem obredu oblečen predpasnik, izza katerega mu je zadaj visel bikov rep, ki je simboliziral prenos bikove moči nanj. V svetih zapisih Egipčani sami sebe imenujejo “božja živina”, kralja pa “mogočni bik”. Asociacija bika kot vodje črede s kraljem je prisotna pri večini starih kultur (Schwabe in Gordon 1988: 89). Simbola *ankh* in *djed* se pogosto pojavljata v družbi palice *was* in skupaj pomenijo *življenje, stabilnost, oblast*. Že v zgodnjem dinastičnem obdobju se bogovi pojavljajo s palico *was*, od starega kraljestva dalje pa tudi kralji, pogosto skupaj z znakom *ankh*. Vsi trije omenjeni znaki so pomemben del religije, vendar pa njihovega izvora ne znamo razložiti. Schwabe in Gordon predpostavljata, da gre za izpeljanke iz bikove anatomije, z njo pa so se srečali svečeniki med žrtvovanjem in seciranjem bikov (Schwabe in Gordon 1988: 62, 64).

Pomen svetih palic na Orientu

Žezlo je bilo poleg prestola najpomembnejša vladarska insignija. Verovanje, da je žezlo poslano od boga, je pripeljalo do razumevanja njegovega božanskega pomena. To je izraženo tudi v sumerskih tekstih, ki omenjajo žrtvovanje in darovanje samemu žezlu kot svetemu predmetu. Žezlo je veljalo za simbol vladarske moči tudi med bogovi, starejši božanski predhodnik ga je izročil vrhovnemu bogu kot potrditev njegove nadvlade. Teksti med drugim za žezlo navajajo opisna imena, ki kažejo na simbolni pomen v povezavi z rodovitnostjo in dolgim življenjem. Žezlo je bilo simbol vitalne energije, ki jo je bilo potrebno ciklično obnavljati (Van Buren 1956: 101).

Pastirji že od nekdaj uporabljajo ukrivljeno palico za zbiranje črede, ta ideja pa se že zelo zgodaj prenese na doumevanje delovanja vladarja ali svečenika. Tako je bilo tudi v Mezopotamiji, Siriji in Anatoliji, kjer so ukrivljene palice uporabljali vladarji in bogovi, svojo vlogo pa so odigrale tudi kot ritualni predmeti, kar vse potrjujejo pisni viri in arheološka odkritja. Mezopotamska zakrivljena palica *gamlu* je bila ritualen predmet, ki so ga uporabljali za odganjanje zla ter očiščenje (Ambos in Krauskopf 2010: 127). Bog Amurru in njegova manifestacija An-an-marttu je kot očiščevalec nosil *gamlu*, skupaj s posodo s posvečeno vodo. Amurru je na starobabilonskih pečatih upodobljen z eno ali celo dvema palicama. Narejena je bila iz lesa, včasih obdana s kovino in je imela moč očiščenja zla in greha. Pogosto je skupaj s kipcem imela funkcijo zaščite hiše in je ščitila dom pred demoni in zlemi silami. Je tudi orožje vrhovnega babilonskega boga Marduka, asirskega boga Assura, boga Sina ter boginje Ištar (Ambos in Krauskopf 2010: 128, 129). Kralj je *gamlu* uporabljal le pri obredih, s katerimi se je zaščitil pred zlobnimi demoni. Kraljevi insigniji sta predstavljala žezlo – *hattu*, žezlo pravice, in palica – *šibrru*, ki predstavlja neusmiljenost. Asirski kralj Sanherib je trdil, da ju je bog Assur predal njemu v roke z namenom, da uniči sovražnike (Ambos in Krauskopf 2010: 130).

Hetitski vladar je vihtel palico *kalmuš*, ki je bila narejena iz lesa in obdana ter okrašena z žlahtnimi kovinami. *Kalmuš* se povezuje s pastirsko palico, medtem ko se krajša ukrivljena palica povezuje z lovom na živali. Muršili III. je na pečatu upodobljen z dolgo ukrivljeno palico, ki se zaključí s ptičjo glavo. Hetitski kralj palice *kalmuš* ni uporabljal v dejanskih ritualih, temveč le med procesijo pred njimi in po njih. Ko vladar z ženo sede na prestol, mu služabnik preda laneno tkanino, *kalmuš* pa postavi na desno stran prestola (Ambos in Krauskopf 2010: 132, 133). V tekstih piše, da je le kralj vihtel palico *kalmuš*, ki je bila uporabljena tudi v obredih večanja vladarjeve moči, kar nakazuje na to, da je *kalmuš* simbol vladanja, uradniki pa so nosili ravno palico *gidru*, ki je bila znana že v Mezopotamiji. Obe palici sta bili tudi atribut bogov (Ambos in Krauskopf 2010: 133).⁹

V babilonski zgodbi o stvarjenju sveta in bitki z boginjo Tiamat bogovi Marduka proglasijo za kralja in mu predajo žezlo, prestol in orožje (Mackenzie 1915: 144). Kontinuiteta ukrivljene palice se v Anatoliji nadaljuje tudi po propadu hetitske države, v Mezopotamiji pa tudi še v 1. tisočletju pr. Kr. (Ambos in Krauskopf 2010: 139).

Uporaba palic v mediteranskih kulturah

V stari Grčiji so palice uporabljali v različnih kontekstih, vendar pa ne v ritualih. Občasno je Zevs upodobljen z ukrivljeno palico, kar je verjetno povezano z babilonskim bogom Mardukom, spet drugič je upodobljen s palico za hojo ali krajšo ukrivljeno palico, ki spominja na etruščanski *lituus*. Kratka palica z zaključkom v obliki črke r, kot je npr. na kipcu iz Isola di Fano, kjer jo nosi moški, ki ni pastir, temveč verjetno predstavlja uradnika ali svečenika. Kogar koli kipec predstavlja, je palica prekratka za praktično uporabo, zelo pa spominja na *lituus* (Ambos in Krauskopf 2010: 139). V grško-rimskem svetu se pojavi tudi t. i. palica *lagobolon*, ki so jo uporabljali za lov in kot znak uradnika. To je prikazano na reliefu iz Chiusija, kjer se več moških opira na palice takšne oblike ali pa jih imajo poveznjene preko rame ter sedijo na *selli curules*, ki je znak visokega uradništva (Ambos in Krauskopf 2010: 140). Razvile pa so se tudi palice, ki so prekratke ali preveč ukrivljene za praktično uporabo kot npr. zbiranje črede ali oporo in so zelo podobne palicam *gamlu* in *kalmuš*. Očitno so jih uporabljali v ritualih ali kot insignije. Spiralni *lituus* se v Etruriji pojavi že v poznem 8. oz. 7. stoletju pr. Kr., pozneje pa se pojavi daljša palica, katere spirala ni tako močno zavita in precej spominja na hetitsko palico *kalmuš*, te neomajne podobnosti pa potrjujejo močan bližnjevzhodni vpliv (Ambos in Krauskopf 2010: 142, 143).

Uporabo žezla z ukrivljenim zaključkom poznamo tudi v situlski umetnosti, ki je bila razširjena v jugovzhodnoalpskem prostoru v sredini zadnjega tisočletja pr. Kr. Na znani situli z Vač ima sedeča moška oseba v roki žezlo razcepljeno na dva

⁹ Asirski kralj Esarhadon je leta 671 pr. Kr. napadel Egipt in prišel vse do Memfisa. Svojo zmago je obeležil na steli, kjer je prikazan v nadnaravni velikosti, v roki ima žezlo in dve vrvi, s katerima drži dve majhni figuri, ki predstavljata kralja Ba'ala in egipčanskega princa prestolonaslednika Ushanhuruja (Kahn 2004: 116; Mackenzie 1915: 475).

kraka, ki se zaključita s stilizirano ptičjo glavo z izrazitim kljunom.¹⁰ V tem primeru je potrebno ponovno izpostaviti egipčanskega boga Tatenena, ki je imel dve palici in magični kij posvečen sokolu. Tatenen je bil namreč čaščen tudi kot božanstvo obnavljajočega naravnega cikla povezanega z rodovitnostjo in preobrazbo umrlega v večno življenje. Zato so ga častili kot spremljevalca in varuha duš na poti v večnost. Oblika žezla na situli z Vač spominja tudi na novodobne dogonske obredne palice *dolaba*, palico *yo domolo* pa bi lahko prepoznali v sorodnem tipu žezla na situli iz Magdalenske gore nad Šmarjem (gomila 13/ grob 55).¹¹

270



6 - Žezlo z dvojno živalsko glavo na situli z Vač.



7 - Žezlo z živalsko glavo (kača?) na situli iz Magdalenske gore.

Čeprav je med predmeti velika časovna in prostorska razdalja, jih povezuje njihova vloga v kontekstu posmrtnega kulta, ki ima v obeh primerih korenine v starem Egiptu. Na situlah so osebe z žezlom podobe pokojnikov, ki so nanizane v zaporedju dogodkov, ki bodo stalnica v njihovem neskončnem življenju (obredno

¹⁰ V železni dobi se pojavi še ena vrsta nekakšnega statusnega predmeta: v Novem mestu na Kapiteljski njivi je bil v grobu XXIX/2 odkrito bronasto žezlo iz 7. stoletja pr. Kr. Predmet je verjetno imel dvojno funkcijo – žezlo in ropotulja. Sestavljen je iz bronastega tulca, ki je bil nasajen na lesen ročaj, na drugi strani pa so bile nanj pripete verižice z obeski. Lahko ga razumemo kot predmet za odganjanje zlih duhov. Iz opisa je razvidno, da je bil najden v ženskem grobu (Križ et. al. 2009: 121, 122).

¹¹ Kastelic 1962: Vače 97-99, priloga E; Magdalenska gora 99, priloga F.

maziljenje, pitje pijače, pojedina, ples, lov, erotični užitki itd.).¹² Situle so bile svete posode in so pomenile najvažnejši pridatek v grob umrle osebe višjega družbenega sloja (npr. vladar, svečenik, svečenica, šaman/ka).

Preko Etruščanov *lituus* prevzamejo tudi Rimljani. Najbolj znan je bil kot palica avgurov. Cicero piše, da ga je Romul uporabljal ob ustanovitvi Rima, v drugih virih pa ima *lituus* vlogo reševanja konfliktov. Na denariju Pomponija Mola iz leta 97 pr. Kr. rimski kralj Numa Pompilij drži *lituus* med žrtvovanjem. Za časa Nume Pompilija verjetno *lituus* dobi izključno ritualno vlogo (Ambos in Krauskopf 2010: 139, 144).¹³

Žezla, ki so predstavljala absolutno imperialno moč Rima, uvede šele cesar Avgust. To so bili kot paradni predmeti, ki so jih vladarji nosili na vozu na proslavi vojaške zmage. Edino vladarjevo žezlo je bilo najdeno na Palatinu in je datirano v čas cesarja Maksencija, ki je vladal v začetku 4. stoletja. Palica iz slonovine je zaključena s kroglo ali z orlom. Tovrstna žezla so upodobljena tudi na novcih in poslikavah.¹⁴ Zanimive primere žezel poznamo iz rimske Britanije.



8 - Glava rimsko-britanskega žezla iz bakrene zlitine in predstavlja boga Marsa; dolžina: 5,4 cm; datacija: med c. 150 in 250 n. š.(objavljeno z dovoljenjem Adama Daubneya).¹⁵

¹² Frelih 1998: 25–26.

¹³ Podobno kot grški bog Hermes, ima tudi rimski Merkur pri sebi palico imenovano *caduceus*. Če se je z njo dotaknil ljudi, jih je lahko uspaval in s ponovnim dotikom prebudil iz čarobnega spanca.

¹⁴ <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1544019/Sceptre-from-Roman-emperor-exhibited.html> Š15. 5. 2013Č

¹⁵ <http://finds.org.uk/database/artefacts/record/id/226575>: Š23. 5. 2013Č.

Izdelana so iz brona in največkrat se zaključujejo s konkretno upodobitvijo glave božanstva ali vladarja (Watts 2002: 129). Žezlo iz rimsko-keltskega svetišča v Farley Heathu predstavlja kombinacijo podzemnih božanstev, keltskega Jupitra ali celo keltskega Marsa (Aldhouse-Green 2005: 121; Allason-Jones 2011: 12). Preprosto izdelana žezla so bila na začetku del domače produkcije, poznejši izdelki pa so nastali pod rimskim vplivom ali pa so bili celo uvoženi. Slednji imajo predvsem povezavo z imperialnim kultom in kažejo težnjo po prevzemanju vloge lokalnih keltskih božanstev (Watts 2002: 129).¹⁶ Primer glave žezla je bil najden tudi v okraju Lincolnshire v vzhodni Angliji, ki pa ga lahko stilno primerjamo s palico iz afriške zbirke SEM (slik. pril. 8 in 9).

272



9 - Zgornji del palice, ki se zaključí z moško figuro s pokrivalom (foto: M. Frelih, arhiv SEM).

Miranda Aldhouse-Green je že pred skoraj desetletjem omenila pojav palic pri dveh časovno in prostorsko zelo oddaljenih kulturah – pozne železne dobe v Britaniji in ljudstva Senufo v južnem Maliju v zahodni Afriki. V železnodobnem grobu v mestecu Brough-on-Humber sta bili najdeni dve glavi žezla in z železom

¹⁶ Skoraj z gotovostjo lahko rečemo, da žezla niso novost, ki so jo Rimljani uvedli v Britaniji. To potrjujejo najdbe žezel v železnodobnih in keltskih najdiščih v južni in srednji Evropi. Glej primer žezla iz epohalnega keltskega najdišča Hallein: grob 59, bronasto in železno žezlo z odebeljenimi diskastimi nastavki. Višina predmeta je 32,4 cm. Avtor ga imenuje „Kultstab“ (kultna palica) in postavi njegovo poreklo v venetski prostor severne Italije (Zeller 2001: 19).

okovano vedro. Glaviča imata obliko moške glave s pokrivalom, ki spominja na čelado, verjetno pa sta bili skupaj z vedrom grobna pridatka nekoga na visokem položaju ali celo svečenika. Avtorica najde primerjavo pri poljedelskem simbolnem predmetu ljudstva Senufo, kjer je na palici ženska glava s podobnim pokrivalom. Obredna palica je bila izdelana iz lesa in okrašena s školjkami kavri. Ta palica je bila v uporabi kot kulturni predmet v obredih povezanih z rodovitnostjo in vzdržljivostjo mladih moških na polju. Uporabljali so jo pri tekmovanjih rahljanja zemlje, ob smrti njenega lastnika pa je igrala vidno vlogo v pogrebnih ceremonijah. Tipološka sorodnost palic, na katero je opozorila Aldhouse-Greenova, je zanimiva v kontekstu različnega razumevanja vloge palice, čeprav gre za podobne oblikovne poteze.

Palica med profanim in sakralnim pomenom v zahodni Evropi

Poleg kulturne vloge ima žezlo tudi vlogo, ki se v poznejših obdobjih še bolj stopi v ospredje – vlogo vladarske regalije. Lep primer je bil odkrit v ladijskem pokopu anglosaškega kralja Redwalda v kraju Sutton Hoo.¹⁷ Žezlo je izdelano iz brusnega kamna, z bradatimi reliefi, ki naj bi predstavljali prednike, in zaključkom v obliki prstana z jelenom na vrhu, ki pa predstavlja moškost. Tudi anglosaški kralj Sveti Edvard Spoznavalec (1003–1066) je na pečatu prikazan sede na prestolu, s kroglo v eni in z žezlom s ptico na vrhu v drugi roki, na tapiseriji iz Bayeuxa pa je prikazan z masivnim žezlom (Loyn 1984: 20, 116).¹⁸

Pred ustoličenjem irskega plemenskega kralja je uradnik s t. i. palico oz. belo palico pomahal nad glavo glavnega izvoljenca, mu nadel ime in mu predal “žezlo”. Ta del obreda ustoličevanja je bil obvezen, torej je imel uradnik možnost, da ne izbere kralja, če nobeden od kandidatov temu položaju ni ustrezal (Hore 1857: 225).¹⁹ Robert Ritner v svojem članku poskuša identificirati koptske vplive na Irsko v zgodnjih obdobjih, o stikih z Egiptom pa pričajo tudi dokazi o močni trgovini (Ritner 1976: 4, 5). Izpostavi zanimive povezave med prizori Kristusa na irskih križih (Clonmacnois, Kells, Monasterboice, Durrow), kjer Kristus stoji frontalno s prekržanimi rokami, v katerih drži na prsih križ in palico *tau* (Ritner 1976: 80), ki je prisotna pri čaščenju v koptskih cerkvah (Butler 1884: 225). Ta prizor zelo spominja na držo boga Ozirisa na egipčanskih upodobitvah (Ritner 1976: 80).²⁰

Ne moremo tudi mimo podobnosti detajlov in same oblike med *yo domolom* in škofovsko palico iz irskega samostana Clonmacnoisa (slik. pril. 10). Zanimiva je

¹⁷ Care Evans 1989: 183–185.

¹⁸ V afriški zbirki SEM je tudi leseno žezlo s kratkim paličastim držalom v obliki košatega drevesa. Na vrhu krošnje stoji ptica, pod njo pa se ovija kača. Mali, ljudstvo Bambara.

¹⁹ V krščanskem kontekstu je znana t. i. Bachell Isu – Jezusova palica, ki je bila uničena leta 1538. Po tradiciji naj bi jo uporabljal sv. Patrik. Izdelana je bila v 8. stoletju, v njej pa naj bi bil kos lesa, ki je prvotno pripadal Jezusovi pohodni palici (Larsen 2001: 79).

²⁰ Na povezavo z Egiptom opozori Ritner tudi s prikazom tehtanja duše na kamnitem križu iz Monasterboica, kjer je osrednja figura Kristus s palico in nadangel Mihael. Kristus je zamenjal Ozirisa, Mihael pa je prevzel vlogo razsodnika od egipčanskega boga Tota. Posredniki tega ikonografskega motiva so bili zopet koptski menihi (Ritner 1976: 80).

predvsem samostojna antropomorfná aplika, obraz na zaključku grebena, podobno kot ga vidimo na afriški palici iz zbirke SEM (slik. pril. 4 c). Greben omenjene škofovske palice sestavlja procesija psov in zelo spominja na značilni okras palic *yo domolov*, ki imajo na grebenu zelo izrazit cikcakast vzorec (Ezra 1988: 94, sl. 45). Ta oblikovna sorodnost pritegne pozornost, saj *yo domoli* izvirajo iz Malija in so bili v uporabi v 20. stoletju, irska škofovska palica pa je bila izdelana ok. leta 1100.

274



10 - Clonmacnoise škofovska palica, ok. 1100. Lesena palica je obdana z bronom, zakrivljeni del je votel, narejen iz broná. Greben sestavlja procesija psov, ki je zaključena v obliki bradate človeške glave. Pod njo je figura škofa, ki ubija zmaja in je bila dodana v 14. ali 15. stoletju. Risba: Ward 1897: 177).

Obredna palica kot primer kontinuitete in spremembe

Čeprav uporaba obrednih palic v zgodovini običajno nastopa v kontekstu obredov in dejanj moških, se sodobna etnoarheološka stroka usmerja tudi na področje, kjer imajo ženske enakovredno ali celo vodilno družbeno vlogo. Pred kratkim je bil predstavljen primer ljudstva Borada iz južne Etiopije in pomen materialne kulture v iniciacijskih obredih ter simbolna vloga svetih prostorov. Pri ljudstvu Borada je lahko posamezna ženska izrazito postavljena v ospredje, saj družbeno okolje izjemno spoštuje njeno znanje in obvladovanje duhovnih veščin, kar je zelo pomemben dejavnik za ohranjanje stabilnosti širših življenjskih okoliščin. Obred ženskega “ustoličevanja” na položaj svečenice in voditeljice skupnosti v marsičem zopet spominja na obredje faraonovega kulta v starem Egiptu: simbolično očiščenje v sveti vodi, uporaba predmetov povezanih z rodovitnostjo, maziljenje in nošenje posebne palice *gumbuwa* kot simbola moči. Po končanih obredih dobi ženska naziv *gimuwa* in začne z novim poslanstvom. Med drugim deli blagoslov predvsem ženskam in otrokom, rešuje spore med moškimi in ženskami, vodi skupinske ženske obrede in aktivno sodeluje na porokah in pri pogrebnih ceremonijah.²¹

Prisotnost staroegipčanskih elementov v različnih afriških kulturah ni naključna, saj ne smemo pozabiti, da se je egipčanska civilizacija skozi dinastična obdobja razvijala

²¹ Arthur 2013: 65–74.

več kot tri tisoč let. Z medkulturnimi stiki, do katerih je posredno prišlo z migracijami, s pomorskim in kopenskim trgovanjem ter z vojaškimi pohodi na bližnjem vzhodu, je Egipt marsikje v Afriki in v Sredozemlju zapustil sledi vse do moderne dobe.²²

LITERATURA IN VIRI

ALDHOUSE-GREEN, Miranda

2005 *An archaeology of images: iconology and cosmology in Iron Age and Roman Europe*. Taylor & Francis e-Library.

ALLASON-JONES, Lindsay (ur.)

2011 *Artefacts in Roman Britain: their purpose and use*. Cambridge: Cambridge University Press.

AMBOS, Claus; KRAUSKOPF, Ingrid

2010 The curved staff in the ancient Near East as a predecessor of the Etruscan lituus. V: *Material aspects of Etruscan religion: proceedings of the international colloquium Leiden, May 29 and 30, 2008*, L. B. van der Meer (ur.). Str. 127–153.

275

ARTHUR, Kathryn Weedman

2013 Material entanglements: gender, ritual, and politics among the Borada of Southern Ethiopia. *African Study Monographs, Suppl.* 46, str. 53–80.

CARE EVANS, Angela

1989 *The Sutton Hoo ship burial*. London: British Museum Publications.

DAUM, Werner

2007 The religion of the Dinka and the Nuer: the fourth monotheistic religion. V: *Handbook of Sudan*. London: Kegan Paul Limited. Str. 345–355.

EZRA, Kate

1988 *Art of the Dogon: selections from the Lester Wunderman Collection*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

FRELIH, Marko

1998 Mitološki in religiozni substrat starih sredozemskih kultur v motiviki situle z Vač. *Argo* 41, št. 1–2, str. 20–29.

2009 *Sudanska misija 1848–1858: Ignacij Knoblehar - misijonar, raziskovalec Belega Nila in zbiralec afriških predmetov = Sudan mission 1848–1858: Ignacij Knoblehar - missionary, explorer of the White Nile and collector of African objects*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.

GRÖNBECH, Vilhelm

1931 *The Culture of the Teutons, Vol. I*. London: Oxford University Press.

HASSAN, Ali

1976 *Stöcke und Stäbe im Pharaonischen Ägypten bis zum Ende des Neuen Reiches*. München: Deutscher Kunstverlag.

HOMER

1982 *Iliada*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

HORE, Herbert F.

1857 Inauguration of Irish chiefs. *Ulster Journal of Archaeology*, First Series, 5, str. 216–235.

KAHN, Dan'el

2004 Taharqa, king of Kush and the Assyrians. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 31, str. 109–128.

KASTELIC, Jože (ur.)

1962 *Umetnost alpskih Ilirov in Venetov: situle od Pada do Donave*. Ljubljana: Narodni muzej.

KOŠAK, Silvin (ur.)

1971 *Kralj Boja: iz hetitske pismenosti*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

²² O povezavi starega Egipta z afriškimi kulturami glej zbornik referatov z naslovom "Ancient Egypt in Africa" (ur. David O'Connor in Andrew Reid), Institute of Archaeology, University College London, 2003.

- KRIŽ, Borut; STIPANČIĆ, Petra; ŠKEDELJ PETRIČ, Andreja
2009 *Arheološka podoba Dolenjske*. Novo mesto: Dolenjski muzej Novo mesto.
- LARSEN, Anne-Christine (ur.)
2001 *The Vikings in Ireland*. Roskilde: The Viking Ship Museum in Roskilde.
- LOYN, Henry Royston
1984 *The Governance of Anglo-Saxon England 500–1087*. Stanford: Stanford University Press.
- MACKENZIE, Donald A.
1915 *Myths of Babylonia and Assyria: with historical narrative & comparative notes*. London: Gresham Publishing.
- NABERGOJ, Tomaž; VIDMAR, Polona; MILIČ, Zoran
2003 Dies Geriht Swert hat Lasen mahen ...: o insignijah ptujskega mestnega sodnika. *Zbornik Pokrajinskega muzeja Ptuj* 1, str. 70–125.
- 276 RICE, Michael
2003 Egypt's meaning: the origin of Ancient Egypt 5000–2000 BC. London: Routledge.
- RITNER, Robert K.
1976 Egyptians in Ireland: a question of Coptic peregrinations. *Rice University Studies* 62, str. 65–87.
- ROBERTS, Allen F.
1988 Of Dogon crooks and thieves. *African Arts* 21, št. 4, str. 70–75, 91–92.
- ROBERTS, Allen F. et. al.
1994 *Staffs of life: rods, staffs, scepters and wands from the Coudron Collection of African Art*. Iowa: PASALA and the University of Iowa Museum of Art.
- SCHWABE, Calvin W.; GORDON, Andrew H.
1988 The Egyptian w3s-scepter and its modern analogues: uses in animal husbandry, agriculture, and surveying. *Agricultural History* 62, št. 1, str. 61–89.
- SIMIČ, Vladimir; FRIEDL, Jože
2004 Gorska palica. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. str. 151.
- VAN BUREN, Douglas E.
1956 The sceptre, its origin and significance. *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 50, št. 2, str. 101–103.
- ZELLER, W. Kurt
2001 *Der Dürnberg bei Hallein: ein Zentrum keltischer Kultur am Nordrand der Alpen*. Hallein: Keltenmuseum Hallein.
- WARD, James
1897 *Historical ornament*. London: Chapman and Hall.
- WATTS, Dorothy
2002 *Religion in Late Roman Britain: forces of change*. Taylor & Francis e-Library.
<www.telegraph.co.uk/news/worldnews/1544019/Sceptre-from-Roman-emperor-exhibited.html> [15. 5. 2013]
<www.museum.ie/en/list/artefacts.aspx?article=45486d6a-1428-46dd-87ce-c40a9bcb40f5> [23. 5. 2013]
<finds.org.uk/database/artefacts/record/id/226575> [23. 5. 2013]

BESEDA O AVTORJIH

Marko Frelj, dr. arheoloških znanosti, je muzejski svetovalec in kustos za afriške in ameriške zbirke v Slovenskem etnografskem. Raziskuje povezave Slovencev z drugimi kulturami, predvsem skozi misijonarske zbirke iz 19. stoletja (prim. Baraga in Knoblehar). V preučevanju afriške materialne kulture preučuje genezo obrednih predmetov, njihovo kontinuiteto in transformacijo, še posebej v odnosu do staroegipčanske civilizacije, ki je pustila sledove tako v afriških kot tudi v mediteranskih kulturah.

Vesna Podržaj, dipl. zgodovinarica. Usposabljanje je po zaključku šolanja opravila v Slovenskem etnografskem muzeju. Študij nadaljuje na Univerzi v Cardiffu, kjer se ukvarja predvsem s preučevanjem keltskih vodnih depositov, ritualov ter mitologije.

ABOUT THE AUTHORS

Marko Frelj, PhD in archaeology, is a Museum adviser and curator of the African and American Collections at the Slovene Ethnographic Museum. He researches the connections of the Slovenes with other cultures, in particular by means of missionary collections from the 19th century (cf. Baraga and Knoblehar). In his research into African material culture he investigates the genesis of ritual objects, their continuity, and transformation, especially in relation to the civilisation of Ancient Egypt, which has left traces in African as well as Mediterranean cultures.

Vesna Podržaj BSc in history. After graduating she completed training at the Slovene Ethnographic Museum. She is continuing her studies at the University of Cardiff, where she focuses on Celtic water deposits, rituals, and mythology.

277

POVZETEK

Izbrani primeri afriških palic iz zbirke Slovenskega etnografskega muzeja vsebujejo stilne karakteristike z zgovornim vsebinskim kontekstom in zato dopuščajo možnost hipotetične interpretacije v povezavi z genezo obrednih palic od mezopotamske in egipčanske civilizacije dalje. Več kot tri tisoč let trajajoče staroegipčanske civilizacije ne moremo prezreti, ko govorimo o različnih afriških kulturah, predvsem kar se tiče religije in z njo povezanih obredov. Podobno velja tudi za določene primere iz materialne kulture (nakit, amuleti, magični pripomočki, statusni predmeti).

Egipčansko palico *was* in zakrivljeno žezlo, kot ga poznamo iz Tutankamonove grobnice ali iz številnih Ozirisovih upodobitev, najdemo v različnih variacijah tudi pri drugih kulturah v Sredozemlju, Afriki in na Bližnjem vzhodu tako v sakralnem kot profanem kontekstu. S širjenjem krščanstva doseže vpliv Evropo, kjer škofovska palica postane obvezen liturgični pripomoček najvišjega cerkvenega dostojanstvenika. Ob tem velja omeniti tudi zapis znanega slovenskega hetitologa Silvina Košaka, ki je v spremni besedi k pregledu hetitske književnosti opozoril na upodobitev kralja Tuthalija IV. iz 13. stol. pr. Kr. v svetišču Yazilikaja. Vlada v levi roki drži zakrivljeno palico in Košak izpostavi, da se je njena stilna podobnost kot simbol pastirske oblasti ohranila v škofovski palici.²³

Pomen palice in širok spekter njene uporabe je vsekakor potrebno obravnavati univerzalno, toda z veliko mero previdnosti, saj oblikovne podobnosti še ne pomenijo tudi vsebinske komparacije. In obratno. Primerjave so lahko fascinantne (in zavajajoče), predvsem če imamo opraviti z različnimi kulturami v izrazitem kronološkem razponu in v veliki geografski oddaljenosti. Toda palica je predmet, človeški izdelek, ki ga je potrebno obravnavati v prostoru in času kot specifičen element neke kulture – od njene praktične funkcije osebne pripomočka do

²³ Košak, S. 1971: 100.

njenega najsvetejšega poslanstva, ko se v človeških rokah skozi kraljevo žezlo ali škofovsko palico materializira nebeška sila v absolutno božansko moč.

SUMMARY

The selected specimens of African staffs from the collection of the Slovene Ethnographic Museum feature style characteristics with a meaningful context, and therefore allow for hypothetical interpretations related to the genesis of ritual staffs from the Mesopotamian and Egyptian civilisations onwards

The over three millennia lasting ancient Egyptian civilisation cannot be ignored when addressing various African cultures, especially not in relation to religion and the rituals linked to it. The same is true of certain items from material culture (jewellery, amulets, magic aids, status objects, etc.).

278

The Egyptian *was* staff, a curved sceptre, as we know it from tomb of Tutankhamun or from numerous depictions of Osiris, are also found in different versions in other cultures across the Mediterranean, Africa, and the Near East, in both sacral and secular contexts. The spread of Christianity brought them to Europe as well, where the bishop's staff became an indispensable liturgical aid of the highest church dignitary. Here we should also mention a notation by the well-known Slovene hittitologist Silvin Košak, who in the preface to a survey of Hittite literature drew attention to the image of King Tudhaliya IV in the sanctuary of Yazilikaya from the 13th c. BC. He holds a curved staff in his left hand and Košak points out that stylistic similarity has been preserved in the bishop's staff as a symbol of pastoral authority.

The significance of staffs and their wide range of uses must certainly be treated universally, but with a great degree of caution, because similarities in form do not necessarily mean similarities in content, and vice versa. Comparisons may be fascinating (and misleading as well), but most importantly, we are dealing with different cultures separated by great distances in time and space. Staffs are, however, primarily objects, artifacts, which have to be treated as specific elements of a culture in time and space: from their practical function as a personal aid to their highest mission, when the heavenly powers materialise into absolute divine power in human hands, through a king's sceptre or a bishop's staff.

SLOVENSKI DUHOVNIKI – HOMEOPATI V 19. IN NA ZAČETKU 20. STOLETJA

Nena Židov

279

IZVLEČEK

V članku so predstavljeni slovenski duhovniki, ki so se v 19. in na začetku 20. stoletja ukvarjali s homeopatijo. Njihovo delovanje je bilo zelo pomembno predvsem na podeželju, kjer je bilo premalo zdravnikov, pa še ti so bili za kmečko prebivalstvo preveč oddaljeni in predragi, med tem ko so duhovniki zdravili brezplačno. Za lažjanje lastnih tegob kot tudi za zdravljenje domorodnih ljudstev so s pridom uporabljali homeopatijo tudi nekateri slovenski misijonarji.

Ključne besede: etnologija, zgodovina, Slovenija, homeopatija, duhovniki, misijonarji

ABSTRACT

The article presents Slovene priests who engaged in homeopathy in the 19th and early 20th centuries. Their activities were very important, especially in the countryside, where there was a lack of physicians and they were often too remote or expensive for the peasant population, while the priests treated them for free. Some Slovene missionaries also turned to homeopathy to relieve their own health problems, as well as to treat indigenous peoples.

Keywords: ethnology, history, Slovenia, homeopathy, priests, missionaries

Za uvod

Začetnik homeopatije je nemški zdravnik Samuel Hahnemann (1755–1843), ki je leta 1810 izdal knjigo *Organon der rationellen Heilkunde*, v kateri je predstavil osnove novega načina zdravljenja. Prve članke o homeopatiji sta pri nas v dvajsetih letih 19. stoletja objavila časnika *Laibacher Zeitung* in *Illyrisches Blatt*, prve omembe homeopatov, med katerimi je bilo največ duhovnikov, pa sodijo v trideseta leta 19. stoletja. V publikaciji *Briefe über Homöopathie*, ki je izšla v Leipzigu leta 1833, jih omenja Josef Attomyr, prav tako pa tudi Fran Viljem Lipič za trideseta leta 19. stoletja ugotavlja, da še ni prišel čas, “da bi obširneje spregovorili o homeopatiji na Kranjskem, ki jo prakticirajo dušni pastirji, in o njeni naraščajoči razširjenosti” (Lipič 2003: 295–296). Za uveljavitev homeopatije v Ljubljani sta bila takrat najbolj pomembna pridigar v stolni cerkvi Blaž Potočnik (1799–1872) in upokojeni usmiljeni brat Matevž Gradišek (1776–1837) (Pintar 1909: 558). Zaradi ukvarjanja s homeopatijo si je Potočnika, ki je v prvi Čbelici

objavil nekaj pesmi, kot metelčičar pa tam ni več sodeloval, v zabavljivem napisu *Préd pevcu, pótlej homeopátu* privoščil France Prešeren:

Popred si pevec bil, zdaj si homeopat.

Popred si časa bil, zdaj si življenja tat.

Poleg Potočnika so bili privrženci homeopatije tudi nekateri drugi metelčičarji, tako izumitelj metelčice Franc Serafin Metelko (1789–1860) in Jerin Urban (1785–1849). Po zatonu metelčice, ki je bila v rabi med letoma 1825 in 1833, ji je Prešeren spesnil zabavljivi “nagrobni” napis z naslovom *Metelčici*:

Kdor ne zna napisa brati,

sem obrne naj oči!

V njem zapisano stoji:

“Spod metelčica leži,

ker ji vsi homeopati

niso mogli pomagati.

Nje smrt bila je žlica kaše.

Tri molite očenaše!”

280

Veliko opravkov je imel s homeopati iz vrst duhovščine, ki so delovali v Ljubljani, Fran Viljem Lipič (1799–1845), ki je leta 1823 v Ljubljani nastopil službo drugega mestnega zdravnika, 1832 postal provizorični okrajni zdravnik in 1833 pomočnik ravnatelja bolnišnice. Med prepovedanimi metodami zdravljenja, ki jih je moral po službeni dolžnosti preganjati, je bila tudi homeopatija. Še največ težav je imel z Matevžem Gradiškom, ki naj bi bil zaslužen za širjenje homeopatije med duhovščino (Pintar 1925–1932). Tudi v Novem mestu so se v tridesetih letih 19. stoletja nekateri duhovniki že ukvarjali s homeopatijo, tako tedanji prošt Andrej Albrecht (1782–1848) in korariji Valentin Pfeifer, Anton Strohen (1781–1857), Jožef Jenko in Ignacij Jugovic. V istem času so bili homeopati tudi župniki Jožef Bučar (1776–1843) v Šentrupertu, Jakob Jeglič (1780–1845) v Šmarjeti pri Klevevžu, Janez Zalokar (1792–1872) v Trziču in še nekateri drugi (Pintar 1909: 558).

Tudi v drugi polovici 19. in na začetku 20. stoletja so na Slovenskem delovali številni homeopati iz vrst duhovnikov, po prvi svetovni vojni, ko je začela homeopatija izgubljati na pomenu, pa je začelo upadati tudi število duhovnikov homeopatov. Eden zadnjih je bil Ignacij Zupanc (1864–1945), župnik v Predosljah. Leta 1937 so ga še vedno obiskovali farani in drugi, da jim je dajal zdravila za ljudi in živino: “*Vedno potrpežljivo poslušaj, nato pripravi zdravila in končno daj ljubezniva navodila za uporabo: kozarec vode in samo en košček sladkorja notri itd.*”¹ Med prvimi in poslednjimi duhovniki homeopati jih je bila seveda še cela vrsta. Po doslej zbranih podatkih se je na Slovenskem s homeopatijo ukvarjalo nekaj več kot petdeset duhovnikov.²

¹ *Gorenjec* 21, 1937, št. 29, str. 5 (Župnik Ignacij Zupanc – zlatomašnik, str. 4–5).

² Za pomoč pri identificiranju nekaterih duhovnikov homeopatov se zahvaljujem Maji Žužek.

V članku predstavljam delovanje slovenskih duhovnikov na področju zdravljenja s pomočjo homeopatije, ki je bilo doslej bolj ali manj spregledano. Članek temelji na literaturi, pisnih virih ter na nekaj ohranjenih materialnih virih. Med najpomembnejše vire pa sodijo omembe duhovnikov homeopatov v častnikih in časopisih iz 19. in začetka 20. stoletja.

Zakaj in koga so zdravili duhovniki s homeopatijo

Po doslej zbranih podatkih so bili duhovniki med laičnimi homeopati pri nas najštevilčnejši. Ljudje so k njim prihajali po zdravila zase in za svoje bližnje (ko ti zaradi bolezni niso mogli priti sami). Viri največkrat poročajo o duhovnikih, ki so zdravili ljudi, vendar pa so nekateri s pomočjo homeopatije zdravili tudi domače živali, tako npr. Baltazar Bartol (1821–1911) (Zdunič 1982: 11) in Ignacij Zupanc.³

281

Razlogov, zaradi katerih so se duhovniki začeli ukvarjati s homeopatijo, je več. Nekateri so se navdušili nad Hahnemannovim novim načinom zdravljenja in ga začeli preskušati. Nedvomno pa je bil poglobitveni razlog želja po pomoči svojim faranom, ki so imeli težave z zdravjem. Zdravstvena oskrba s strani duhovnikov je bila še posebej pomembna v manjših odročnih krajih, ki so bili zelo oddaljeni od uradne zdravniške pomoči. Problem je predstavljal tudi denar, potreben za poplačilo zdravniških uslug. Nezanemarljiv pa je bil tudi strah kmečkih ljudi pred mestnimi zdravniki. Zelo ilustrativen je primer Martina Sevnika (1813–1892), ki je leta 1844 nastopil službo v Slovenskih Konjicah. Ko je kot duhovnik obiskoval okoliške bolne kmete, je ugotovil, da *“se kmečki ljudje zdravnika tu in tam še huje bojijo kakor bolezni same, to pa zavoljo stroškov, katere ubožček težko prenaša, /.../ Za to so se Sevnik poprijeli homeopatije, /.../ Le malo čistih kapljic ali pa par drobnih kroglic so bolniku podali, in premnogim so pomagali – zastonj, brez povračila v denarju”*... (Pajek 1892). Da je predstavljal problem tudi pomanjkanje zdravnikov, kaže primer iz Bohinja: ko je leta 1872 tam razsajal tifus, je nekaj bolnikov umrlo, saj v okolici ni bilo dobrega zdravnika, zato so se ljudje obračali tudi na homeopate.⁴ Da se je večina duhovnikov ukvarjala s homeopatijo res iz želje pomagati ljudem, dokazuje dejstvo, da so po doslej zbranih virih vsi zdravili brezplačno. So pa nekateri, tako npr. Gradišek, od svojih zdravljenecv sprejemali prostovoljne darove (Pintar 1912: 81).

³ Gorenjec 21, 1937, št. 29, str. 5 (Župnik Ignacij Zupanc – zlatomašnik, str. 4–5).

⁴ Slovenski narod 5, 1872, št. 11, str. 4 (Tifus).



Matevž Gradišek (avtor Matej Langus,
1. pol. 19. stol., Narodni muzej Slovenije)



Podobica z Gradiškovo hišo pod Šmaro-
goro, 1825 (Mestni muzej Ljubljana)

Nekateri duhovniki so delovali le znotraj svoje župnije, nekaterih slava pa je segala tudi čez meje župnije. Na Jesenicah je bil sloveč homeopat Jernej Bizjak (1793–1876).⁵ Vešč homeopat, ki je rad pomagal številnim bolnikom, je bil Francišek Završnik (1807–1874), ki je kot kaplan služboval v Bohinjski Bistrici in Begunjah, kot lokalist na Koprivniku v Bohinju in kot župnik v Sentgotardu pri Trojanah (Kragl 1936: 329). Znan homeopat je bil tudi Friderik Hudovernik (1820–1905), ki je služboval kot kaplan v Kranju in kot župnik v Lescah.⁶ Med bolj znane homeopate na Gorenjskem sta sodila še Prešernov gimnazijski sošolec in lokalist v Dupljah Ivan Žemva (Zupan 1881: 276) ter Francišek Jereb (1833–1905), župnik z Zasipa pri Bledu.⁷

S pomočjo homeopatije je ljudem pomagal Matevž Sušnik (1876–1933) kot župnik na Vrhniki in od 1907 kot župnik v Rovtah.⁸ Kot lokalni kurat v Podlipi pri Vrhniki in kasneje kot župnik in dekan v Postojni je številne bolnike s homeopatijo zdravil Peter Hicingner (1812–1867) (Kragl 1934: 6). Homeopat je bil Anton Flander (1801–1877), vikar na Srpenici pri Bovcu.⁹ V Lozicah se je s homeopatijo ukvarjal kaplan Janez Majnik (1803–1877), kasneje beneficijar v Idriji in župnik v Žireh (Jevnikar 1983). Homeopat je bil Janez Hladnik (1842–1907),

⁵ *Slovenec* 11, 1883, št. 123, str. 3 (S Pivke).

⁶ *Slovenec* 33, 1905, št. 64, str. 4 (Ranji g. svetnik Friderik Hudovernik).

⁷ *Slovenec* 33, 1905, št. 216, str. 4 (+Duhovni svetnik Francišek Jereb).

⁸ *Slovenec* 60, 1932, št. 214, str. 5 (Rovtarski gospod župnik).

⁹ *Soča* 7, 1877, št. 25, str. 3 (+ Anton Flander).

ki je kot kurat služboval v Lozicah in Gočah ter kot župnik v Košani (Kragl 1936: 338). Za enega od najbolj znanih homeopatov na Goriškem pa je veljal župnik v Šempasu Blazij Grča (1846–1938).¹⁰

V Lučah je kot večš homeopat deloval župnik Anton Dolinar (1847–1930) (Zorec 1938: 334). S homeopatijo se je ukvarjal Jožef Hašnik (1811–1883), župnik v Trbovljah in Šentjurju, ki je prijateljeval s homeopatoma celjskim zdravnikom Štefanom Kočevarjem (1808–1883) in z župnikom Blažem Potočnikom iz Šentvida pri Ljubljani (Trstenjak 1883: 217). Homeopat je bil Martin Tršinar (1810–1861), ki je kot kaplan služboval v Šmarjeti, Metliki, Dolih, Trebelnem in Čatežu ter od 1853 kot župnik v Dragi (Bohinjec 1911: 103). Benigen (Franc) Snój (1867–1942) se je s homeopatijo seznanil v letih 1895–1901, ko je bil katehet in kurat bolnišnice v Novem mestu (Golia 1967). Homeopat je bil tudi Simon Peharc (1813–1872), nekaj časa stolni vikar v Ljubljani, župnik in dekan na Bledu ter župnik v Šentrupertu (Kragl 1936: 262, 330).

Nekateri duhovniki homeopati so bili tako znani, da so jih obiskovali bolniki iz sosednjih far in celo dežel. Ivana Sušnika (1854–1942) so v Selcah ob nedeljah obiskovali tako ljudje iz njegove fare kot tudi iz sosednjih župnij in mu pripovedovali o svojih zdravstvenih nadlogah, on pa jim je delil homeopatska zdravila in dajal zdravstvene nasvete.¹¹ K Baltazarju Bartolu niso prihajali po zdravila le bolniki s Kranjske, ampak tudi s Primorske, Štajerske in celo s Hrvaškega (Zdunič 1982: 11). Ko je Bartol po upokojitvi živel na Spodnjem Brniku, so k njemu po zdravila prihajali ljudje, ki so za pot potrebovali tudi sedem ur hoda.¹² Tudi Antona Fröhlicha (1819–1898) so poleg domačinov obiskovali bolniki iz sosednjih štajerskih in celo hrvaških župnij.¹³ Bolniki s Hrvaške so prihajali tudi k Viljemu Gašperinu (1840–1926) v času, ko je kot župnik služboval na Planini pri Črnomlju (Kragl 1936: 337). Matevža Gradiška so v njegovi hiši v Šmartnem, kjer je imel ordinacijo, obiskovali bolniki iz vseh koncev Kranjske, ki so tja prišli peš, na nosilih, vozilih ali konjih (Lipič 2003: 298).

Med bolniki, ki so se obračali na duhovnike, so prevladovali kmetje, ki niso imeli denarja za zdravnike, na nekatere bolj znane homeopate pa so se obračali tudi drugi sloji. Tako naj bi npr. Baltazarja Bartola dnevno obiskalo pet do deset ljudi, in to ne le kmetje, ampak tudi gospoda (Zdunič 1982: 11). Na duhovnike pa se niso vedno obračali kot na prvo možno izbiro. Predvsem na tiste, ki so veljali za bolj uspešne, so se obračali tudi bolniki, ki so že iskali pomoč drugje, tudi pri zdravnikih, a brez uspeha. Tako je npr. Blaž Grča svoje vsakodnevne in številne obiskovalce, ki so prihajali po zdravila k njemu v Šempas, pošiljal k zdravnikom v Gorico, oni pa so mu odgovarjali, da so tam že bili, a ni nič pomagalo.¹⁴ Številni duhovniki so s pomočjo homeopatije zdravili tudi po upokojitvi oziroma do konca

¹⁰ *Slovenec* 49, 1921, št. 218, str. 2–3 (Zlatomašnik konz. svetnik Blazij Grča).

¹¹ *Slovenec* 65, 1937, št. 179, str. 3 (Biseromašnik kanonik Iv. Sušnik).

¹² *Slovenec* 66, 1938, št. 88a, str. 2 (Pisano življenje našega starejšega rodu).

¹³ *Slovenski gospodar* 32, 1898, št. 4, str. 3–4 (+Nadžupnik Anton Fröhlich).

¹⁴ *Slovenec* 49, 1921, št. 218, str. 3 (Zlatomašnik konz. svetnik Blazij Grča, str. 2–3).

življenja. Tako je npr. Baltazar Bartol po upokojitvi leta 1911 živel na Spodnjem Brniku, kjer je vsak dan sprejemal bolnike.¹⁵

Glede na to, da so zdravstvene težave pestile tudi nekatere homeopate iz vrst duhovnikov, bi morda lahko sklepali, da so se nekateri začeli seznanjati s homeopatijo, da bi pomagali sebi, potem pa so začeli zdraviti še druge. Matevž Gradišek je imel celo življenje neznosne glavobole (Pintar 1912: 80), Ivan Čadež (1838–1880) je imel kilo,¹⁶ Anton Fröhlich je bil bolehen in slaboten,¹⁷ Blazij Grča pa je imel revmatične težave.¹⁸ Blaž Kocen (1821–1871) je bil šibkega zdravja zaradi prebolele jetike (Rus 1925–1932: 480), zaradi stradanja v času šolanja pa je bil vse življenje bolehen Matej Slekovec (1846–1903) (Lukman 1967). Francišek Mekinec (1845–1908) je zaradi slabega zdravja večkrat opešal in je moral trikrat celo prekiniti svoje službovanje.¹⁹ Šibkega zdravja je bil tudi Franc Vrlič (1826–1892) (Arzenšek 1892, št. 35: 278) in bolehen Ignacij Peternel (1805–1880), ki pa je znal kljubovati svojim boleznim in je dočakal 75 let.²⁰ Zgodaj je za rakom na črevesju zbolel Matevž Puher (1818–1856) in umrl star komaj 38 let (Lavtizar 1898: 48). Nedvomno pa so si duhovniki s homeopatskimi zdravili pomagali tudi pri svojih vsakodnevnih akutnih težavah. Matej Slekovec si je npr. pomagal s homeopatijo, ko je imel glavobole in želodčne težave,²¹ ko je bil Jožef Francišek Buh (1833–1922) star osemindeset let, pa si je s homeopatijo pomagal pri zdravljenju revmatizma in vodenice (Pogorelc 1922).

284

Viri znanja

Osnova za ukvarjanje s homeopatijo v 19. in na začetku 20. stoletja je bilo poznavanje nemškega jezika, v katerem je bila napisana večina homeopatskih priročnikov za laike, s pomočjo katerih so se s homeopatijo seznanjali tudi na Slovenskem delujoči duhovniki. Po doslej znanih podatkih je bil med laičnimi homeopati pri nas najbolj razširjen priročnik nemškega homeopata Arthurja Lutzeja *Lehrbuch der Homöopathie*, ki je bil prvič izdan leta 1858 in doživel še številne ponatise. Nedvomno pa so vsaj nekateri laični homeopati uporabljali tudi druge priročnike. Tako je npr. v knjižnici frančiškanskega samostana v Novem mestu poleg Lutzejevega še vrsta drugih priročnikov avtorjev, kot so F. Patzack, Adolph Gerhard, Vogel in drugi, večinoma s podpisom ali stampiljko patra Rafaela Klemenčiča (1830–1886). Da so imeli duhovniki, ki so se ukvarjali s homeopatijo, tudi po več tozadevnih priročnikov, kaže tudi zapuščina Janeza Zalokarja.²²

¹⁵ *Bogoljub* 10, 1912, št. 1, str. 34–35 (J. L.: Velikemu prijatelju misijonov mal spominek).

¹⁶ *Slovenski narod* 64, 1931, str. 4. (L. P.: Gospod Anton v Tavčarjevi Pomladi).

¹⁷ *Slovenski gospodar* 32, 1898, št. 3, str. 3–4 (+Nadžupnik Anton Fröhlich).

¹⁸ *Slovenec* 49, 1921, št. 218, str. 2 (Zlatomašnik konz. Svetnik Blazij Grča, str. 2–3).

¹⁹ *Slovenec* 36, 1908, št. 147, str. 2.

²⁰ *Kmetijske in rokodelske novice* 38, 1880, št. 5, str. 39.

²¹ *Slovenski gospodar* 38, št. 4, str. 2 (Matej Slekovec, župnik Sv. Marka in kn. šk. konsist. svetovalec, str. 1–2).

²² *Jezičnik: Knjiga slovenska* 23, 1885, str. 36; *Kmetijske in rokodelske novice* 31, 1873, št. 33, str. 263.

S homeopatijo so se duhovniki seznanjali tudi s pomočjo homeopatskih časopisov, ki so jih izdajala homeopatska društva. Tako npr. najdemo v zapuščini Daniela Terčka (1819–1887), ki jo hrani Narodni muzej Slovenije, *Homöopathische Monatsblätter* (Stuttgart 1886, 1887). Zapuščina dokazuje, da je bil Terček tudi član Homeopatskega združenja na Bavarskem in član društev Hahnemannia v Württembergu in Stuttgartu. Franc Vrlič je pridobil znanje o homeopatiji od nekega avstrijskega zdravnika v času, ko je kot kaplan služboval v kraju Mooskirchen na avstrijskem Štajerskem (Arzenšek 1892, št. 36: 286). Znanje pa so duhovniki širili tudi med seboj. Tako se je npr. Ignacij Zupanc seznanil s homeopatijo od župnika Josipa Kerčona (1821–1903), s katerim je kot kaplan služboval v Predosljah.²³ Da pa so nekateri duhovniki svoje znanje prenašali tudi na svoje farane, kaže primer župnika Jožefa Hočevarja (1822–1908), ki je v času svojega službovanja na Igu s homeopatijo seznanil tamkajšnjega posestnika in ključavničarja Jakoba Erjavca (1848–1937), ki je kasneje tudi sam začel s pomočjo homeopatije zdraviti ljudi in živino.²⁴

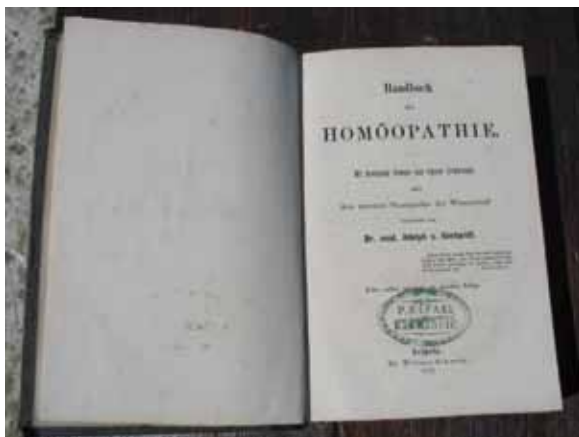
Da so duhovniki želeli, da bi se znanje o homeopatiji razširilo tudi med „ljudstvo“, kaže primer župnika Gregorja Jaklja, ki je leta 1878 Mohorjevi družbi predlagal, da bi izdala knjigo o homeopatiji v slovenskem jeziku, ki bi jo spisal eden od naših dobrih homeopatov, ali pa bi prevedli kak dober priročnik (npr. Arthurja Lutzeja ali Bernharda Hirschla). Jakelj je menil, da bi tovrstna knjiga *“ljudstvu, posebno oddaljenemu od zdravnika, v raznih prilikah k zdravju pripomogla in marsikatero stroške prihranila. Ker se ljudstvo boji stroškov pri dražih zdravnikih (zlasti če od daleč pridejo) in alopaticnih zdravilih, raje čaka do največje sile, dotlej pa je že navadno prekasno in veliko jih zavoljo pomanjkanja zdravniške pomoči pomerje. S homeopatijo pa ima vsak zdravnika in lekarno v hiši, ter si v prvem trenutku lahko pomaga, dokler še ni prekasno. /.../ Odbor je vzel predlog na znanje ter ob enem pozivlja in prosi rodoljubne slovenske zdravnike in strokovnjake, naj preudarijo nasvet in se lotijo knjige, za katero jim bode narod vsigdar hvaležen.”*²⁵ Vendar pa kaže, da do realizacije projekta ni prišlo.

²³ *Gorenjec* 21, 1937, št. 29, str. 5 (Župnik Ignacij Zupanc – zlatomašnik, str. 4–5).

²⁴ *Jutro* 18, 1937, št. 40, str. 3 (Jakobu Erjavcu v spomin).



Homeopatski priročniki Arthurja Lutzeja, Franciščanski samostan Novo mesto (foto Nena Židov)



Homeopatski priročnik patra Rafaela Klemenčiča, Franciščanski samostan Novo mesto (foto Nena Židov)

286

Bolezni, ki so jih zdravili duhovniki

Viri sicer le redko omenjajo konkretne bolezni, ki so jih zdravili homeopati iz vrst duhovnikov, vendar je verjetno šlo tako za akutne kot kronične fizične in psihične težave. Omenjajo pa se tudi zdravljenja epidemičnih bolezni, predvsem kolere, ki so jo nekateri duhovniki zdravili s pomočjo homeopatije. Matevž Gradišek je leta 1835 v okolici Ljubljane zdravil 220 bolnikov s kolero, od katerih naj bi jih umrlo le pet (Pintar, Kidrič 1925–1935: 241). V Studencu pri Ljubljani je s pomočjo homeopatije zdravil kolero kaplan Mihael Tauzher (Keber 2007: 119). Ko je Anton Mlakar (1806–1880) kot vikar služboval v Zagorju, je tam leta 1855 razsajala kolera, zaradi katere je umrlo 84 ljudi, v celotni župniji pa 124. Mlakar je obolele ob pomoči zdravnika Pičmana zdravil s pomočjo homeopatije (Postojnsko 1889: 91–92). Tudi Daniel Terček je v času epidemije kolere, ko je kot kaplan služboval v Črnomlju, s pomočjo homeopatije brezplačno zdravil ljudi, zaradi česar je bil med farani priznan in cenjen (Keber 2007: 119).

Župnik iz Soteske Ivan Plevanič naj bi s pomočjo homeopatije ozdravil škofa Janeza Gnidovca (1873–1939), ki je v času, ko je obiskoval gimnazijo v Novem mestu, dobil jetiko (Trdan 1945). Homeopati iz vrst duhovnikov naj bi številne bolnike rešili celo pred smrtjo. Tako naj bi npr. Matej Slekovec rešil svojega učenca, za katerega je ob sprevidenju ugotovil, da ima davico. Dal mu je homeopatske kapljice in fant je ozdravel.²⁵ Da so bili nekateri duhovniki neke vrste “specialisti”, kaže primer v Ljubljani živečega profesorja na realki Mihaela Peternela (1808–1884), ki je s pomočjo homeopatije zdravil predvsem otroke.²⁶

²⁵ *Slovenski gospodar* 38, 1904, št. 1, str. 2 (Matej Slekovec, str. 1–2).

²⁶ *Jutro* 12, 1942, št. 174, str. 3 (Spomini na staro Ljubljano).

Homeopatska zdravila

Večina duhovnikov je uporabljala zdravila v obliki kroglic različnih velikosti – od prosa do graha. Iz oblike zdravil je izhajalo tudi ljudsko poimenovanje – predvsem kmečko prebivalstvo tovrstnega zdravljenja ni poznalo kot homeopatijo, temveč so govorili o zdravljenju s kroglicami oz. včasih tudi zdravljenju z “žegnanimi” kroglicami oziroma zrnci. Doma so bolniki kroglice največkrat raztopili v vodi in raztopino uživali po dobljenih navodilih. Kaže, da je bila uporaba homeopatskih zdravil v obliki kapljic zelo redka.

Od leta 1857 je bila v habsburški monarhiji prodaja homeopatskih zdravil dovoljena le v javnih lekarnah in hišnih lekarnah zdravnikov in ranocelnikov na deželi (Keber 2007: 118). Homeopati so lahko zdravila naročali po pošti ali jih kupovali v lekarnah, saj so v številnih mestih na Slovenskem od srede 19. stoletja pa do obdobja med svetovnjima vojnama prodajali tudi homeopatska zdravila (tako posamezna kot homeopatske lekarnice), v nekaterih lekarnah pa so izvirne raztopine in homeopatska zdravila tudi izdelovali. Kaže, da so nekateri duhovniki kupovali “prazne” kroglice, kakršne je npr. konec 19. stoletja v Ljubljani prodajal Šumi, potem pa so jih poškopili z izvorno učinkovino, ki so jo kupili v lekarni. Tako je sam iz izvornih raztopin pripravljal homeopatska zdravila npr. Baltazar Bartol: “... ljudem so zdravila dajali. Za vse bolezni samo kroglice, bele, za grah velike. Za vsako bolezen posebej pa so imeli posebna olja, s katerimi so potem te kroglice poškopili. Teh olj so imeli celo reč, po vseh oknih, po vseh policah same steklenice in kozarčke in majhne posodice.” Kaže, da je tudi Janez Zalokar v času, ko je služboval v Škocjanu na Dolenjskem, kupoval kroglice v Ljubljani (Sosič 2000: 250) in jih potem poškopil z izvorno tekočino.²⁷ Sicer pa so imeli duhovniki homeopatske lekarne – etuije oziroma škatlice z določenim naborom zdravil.

287



Homeopatska lekarna Daniela Terčka,
Stolna cerkev sv. Nikolaja v Novem mestu
(foto: Nena Židov)



Ovojnica za recepte (Mestni muzej Ljubljana)

²⁷ Terenske ekip SEM, Teren 21, Škocjan 1960–1965, zv. 15, str. 24.

Težave z oblastjo

288

Tisti, ki so imeli dobre izkušnje z zdravljenjem pri duhovnikih in bili naklonjeni homeopatiji, so o njih govorili kot o zdravnikih, homeopatičnih doktorjih ali doktorjih homeopatih. Seveda pa je bilo tudi veliko nasprotnikov, ki so v duhovnikih in njihovem delovanju na področju zdravljenja videli zdravniške šušmarje, mazače in padarje, zaradi česar so imeli številni duhovniki nemalo težav. Ker je bila homeopatija v habsburški monarhiji med letoma 1819 in 1837 prepovedana (Keber 2007: 118), so imeli težave že prvi homeopati iz vrst duhovnikov, ki so delovali v tridesetih letih 19. stoletja. Zaradi zdravljenja s pomočjo homeopatije so se njihovi nasprotniki pritožili škofu Antonu Wolfu, vendar naj bi vsi duhovniki homeopati kljub nenehnim nasprotovanjem zdravnikov z dobrimi uspehi zdravili še naprej (Pintar 1909: 558, 560). Pri škofu naj bi ljubljanska kresija v imenu ljubljanskih mestnih nadzornih zdravnikov in drugih zdravnikov vložila tožbo proti tedanjim kaplanu Potočniku, profesorju Metelku in dekanu Jerini²⁸, ki naj bi bili združeni v klub, *“čigar namen je izpodkopavati ugled racijonelnih zdravnikov, zmanjševati lekarnikom zaslužek, omejevati pri občinstvu zaupanje do tega, kar je že tisočletja veljalo za resnično, ter zdraviti bolnike po nekem neznanem, na šarlatanstvu in misticizmu osnovanem načelu. Ti neupravičeni praktiki imajo posebno zalogo medikamentov, ki so bržčas neznani in vrh tega še vtihotapljeni strupi”* (Pintar 1909: 560).

Blaž Potočnik je moral na zagovor, ker je v svoji šentviški župniji zdravil vročinsko bolezen. Ko so ga vprašali, če res zdravi, je menda odgovoril: *“Doslej sem res zdravil, a poslej zdravite vi! Kaj menite, ko bi pri nas jelo goreti, da bi mi nič ne gasili, nego čakali vaših brizgalnic?”* (Benkovič 1899: 3). Veliko težav je imel zaradi ukvarjanja s homeopatijo v istem času tudi usmiljeni brat Matevž Gradišek, ki je moral leta 1828 na zagovor v Smladnik in k škofu v Ljubljano (Šilc 2000: 83), ves čas pa je bil v sporih s tedanjim ljubljanskim nadzornim zdravnikom Lipičem (Pintar 1925–1932: 674).

Kjerkoli je služboval, je imel zaradi svojega homeopatskega delovanja težave z zdravniki Ignacij Valencič (1797–1858). Ko je leta 1835 služboval v Komendi, ga je tamkajšnji okrajni zdravnik prijavil, češ da deluje proti zdravnikom in zanemarja svoje dolžnosti. Da bi se “popravit”, so ga za nekaj časa poslali k frančiškanom, zaradi „vračarstva“ pa je bil obsojen tudi na zaporno kazen (Kidrič 1928: 191). Tudi ko je bil leta 1835 le nekaj mesecev kaplan v Škocjanu na Dolenjskem, so ga zdravniki prijavili knezoškofu Antonu Wolfu, ki ga je za nekaj mesecev suspendiral (Lavrenčič 1890: 96).

Zaradi dobrih izkušenj pri zdravljenju kolere s pomočjo homeopatije je bila prepoved uporabe homeopatije v habsburški monarhiji leta 1837 preklicana (Keber 2007: 118), seveda pa je preklic veljal za zdravnike in ranocelnike, česar pa niso upoštevali številni duhovniki, ki so homeopatijo še naprej prakticirali. Ne zdravniške ne cerkvene oblasti niso bile navdušene nad delovanjem duhovnikov:

²⁸ Jerin je sicer zanikal, da bi se ukvarjal s homeopatskim zdravljenjem (*Illyrisches Blatt* 1834, št. 13, str. 50–51).

“Naši duhovniki zdravijo našega kmeta s tolažbami, da bo na drugem svetu vse boljše, tolažijo ga z obhajili, z lurdsko vodo in včasih je kateri tudi homeopat, za-se pa iščejo najboljše zdravnike.”²⁹ V sedemdesetih letih 19. stoletja je bilo slišati s strani zdravnikov očitke, da se duhovniki tako v okolici Ljubljane kot tudi drugod “vtikajo” v delovanje zdravnikov: “Kaj bi duhovniki rekli, če bi se narobe zdravniki v spovedniške in sveto-oljske reči vtikali?”³⁰

Zaradi ukvarjanja s homeopatijo so zdravniki zagrozili s tožbo župniku Viljemu Gašperinu na Planini pri Črnomlju, zato se je po upokojitvi preselil v Ljubljano (Kragl 1936: 337). Ko je bil Anton Mlakar vikar v Zagorju, je bolnike zdravil s svojimi homeopatskimi zdravili in jih prepričeval, naj se namesto pri zdravnikih zdravijo pri njem, zato je postojnski fizikat prosil okrajni urad, da uredi razmere (Keber 2007: 118). Precej težav je imel Mlakar tudi, ko je kot kanonik služboval v Novem mestu. Leta 1879 so ga obdolžili, da je zakrivil smrt novomeškega trgovca Jenkerja, ki je bolehal pol leta, zdravil pa ga je zdravnik, ki je bil njegov osebni prijatelj. Ker se stanje ni kaj prida izboljšalo, se je Jenker obrnil tudi na kanonika Mlakarja, ki mu je s homeopatskimi zdravili sicer lajšal bolezen, a je Jenker vseeno umrl.³¹ Zaradi tega primera je bil deležen ostrih kritik v časopisu *Laibacher Tageblatt*.³²

Leta 1873 so se nad Andrejem Zamejcem (1824–1907), profesorjem bogoslovja v Ljubljani, pritoževali v časopisu *Slovenski narod*, češ da je kot šušmarski homeopat diplomiranemu zdravniku prevzel nekega bolnika iz Dravelj in mu predpisal homeopatska zdravila, po katerih pa naj bi se bolniku stanje poslabšalo: “Ali bi ne bilo dobro, da bi sanitarna policija temu človeku, ki baje tudi po Ljubljani vrači, malo na sledu bila?”³³ Nič bolj prizanesljivi niso bili tudi s Francom Mekincem, župnikom na Črnučah pri Ljubljani, ki so ga zaradi ukvarjanja s homeopatijo proglasili za mazača.³⁴

Na sodišče v Vipavi je moral leta 1884 beneficijant in šolski katehet Feliks Knific (1838–1895), ker sta ga zdravnika Kenda iz Vipave in Fabijani iz Ajdovščine ovadila zaradi zdravljenja s homeopatijo. Knific je na sodišču priznal, da je res dajal homeopatska zdravila, toda le iz prijaznosti in človekoljubja, nikoli pa proti plačilu. Zaslišanih je bilo tudi okoli petnajst prič, ki so potrdile brezplačno prejemanje zdravil. Ker je obtoženec v nadaljevanju razprave dokazal neškodljivost homeopatskih zdravil, ki ne morejo povzročiti smrti bolnikov, ga je sodišče spoznalo za nedolžnega.³⁵

²⁹ *Soča* 41, 1911, št. 3, str. 1 (Dr. Defranchesci in kranjski deželni odbor).

³⁰ *Slovenski narod* 7, 1874, št. 75, str. 3 (Črevlje sodi naj kopitar).

³¹ *Slovenski narod* 12, 1879, št. 150, str. 3.

³² *Laibacher Tageblatt* 12, 1879, št. 136, str. 4; št. 142, str. 4.

³³ *Slovenski narod* 6, 1873, št. 282, str. 3.

³⁴ *Slovenski narod* 11, 1907, št. 145, str. 2 (Iz Posavja, str. 2–3).

³⁵ *Slovenec* 12, 1884, št. 244, str. 3 (Iz Vipave).

Misijonarji in homeopatija

Dobri poznavalci homeopatije so bili tudi nekateri slovenski misijonarji, ki so v 19. in na začetku 20. stoletja delovali v Afriki in Ameriki. Homeopatijo so s pridom uporabljali tako za lajšanje lastnih tegob kot tudi za zdravljenje domorodnih ljudstev.

290 Ignacij Knoblehar (1819–1858) si je s homeopatskimi zdravili pomagal v Afriki, kjer je kot misijonar deloval na območju Sudana od leta 1848 do leta 1857 (Frelj 2009: 7–11). Ko je leta 1853 z odpravo iz Kartuma potoval v misijonsko naselje Ulibari, je na poti zbolel in obležal: *“Pomagala mi je homeopatska lekarnica, ki jo je bil po ukazu gospe grafinje razumni Dr. Streinz prav po vesti z zdravili napolnil, ktere tudi v vroči Srednji Afriki svojo moč srečno razodevajo. V nar hujših napadkih sim vselej zavžil “aconit”, na to večkrat “belladonna”, in potem po bolečinah ali “nux. vom.” ali “ipec.” ali “pulsat.”, in jaz in moji tovariši smo poprejšnje moči zopet popolnoma dosegli.”* (Knoblehar 1853: 82)



Ignacij Knoblehar (Dokumentacija Slovenskega etnografskega muzeja)

Manj uspešno pa je bilo zdravljenje mrzlice, ki je leta 1855 v Afriki doletela misijonarja Jožeta Lapa (1819–1855). Zaradi slabega počutja in bolečin po vseh okončinah je počival in se zdravil z nekim homeopatskim zdravilom. Po nekaj

dneh pa je ugotovil, da homeopatija ne deluje, zato je želel zdravnika, ki pa je ugotovil, da ima Lap eno od oblik mrzlice. Zdravil ga je s kininom, ki pa ni pomagal. Nekoliko bolje je bilo po arzeniku, vendar je Lap zaradi oslabelosti čez nekaj dni umrl.³⁶ Da so bile homeopatske lekarnice del opreme misijonarjev v Afriki tudi še na začetku 20. stoletja, dokazuje seznam predmetov, poslanih v misijone v Afriko leta 1908 – med bogoslužnim orodjem, mašnimi oblekami, cerkvenim perilom, podobami, oblačili ... so tja poslali tudi dve homeopatski hišni lekarni.³⁷

Zelo dober homeopat je bil Franc Pirc (1785–1880), ki je kot misijonar deloval med indijanskimi skupinami v Michiganu (1835–1852) in Minnesoti (1825–1873). Pomagal jim je tako pri preprečevanju nalezljivih boleznih kot tudi pri zdravljenju. Tako je leta 1846 v L'Arbre Crocheu, kjer je izbruhnila epidemija črnih koz, cepil okoli 900 staroselcev, zdravil pa jih je tudi s pomočjo homeopatskih zdravil, ki jih omenja v nekaterih pismih iz obdobja, ko je deloval v Minnesoti (Drnovšek 2003: 49). Da je bil Pirc uspešen homeopat, ki je zdravil indijanske staroselce, se je prepričal tudi njegov pomočnik Lovrenc Lavtižar (1820–1858) (Lavtižar 1858: 132), s katerim sta leta 1858 spreobračala v veri in s Pirčevimi homeopatskimi zdravili zdravila indijanske skupine v Minnesoti: *“Po tridnevnim trudnim, pa veselim popotvanji sva prišla zdrava do Lech Lake, Pijavskiga jezera, Gasaskvačineke, kjer je čez 1.400 nevernikov še čakalo na klic k sv. veri. Ostala sva osem dni pri teh indijanih, sva jim zaporedoma pridigovala in ozdravljala njih bolnike z mojimi homeopatskimi zdravili.”* (Pirc 1859: 43).

Ko je prišel Pirc leta 1864 za krajši čas na Kranjsko, je obisk izkoristil tudi za oskrbo s homeopatskimi zdravili, pri povratku v Ameriko pa se mu je med drugimi pridružil tudi Jožef Buh (Drnovšek 2003: 64–65), ki je kot izvrsten homeopat pomagal sebi (Pogorelec 1922), po vsej verjetnosti pa tudi drugim. Ni znano, ali je poznal homeopatijo že od prej ali se je z njo seznanil v Ameriki s pomočjo Pirca.

Sklep

Homeopatija se je začela na Slovenskem uveljavljati v tridesetih letih 19. stoletja in začela izgubljati na pomenu na začetku 20. stoletja. Homeopatom zdravnikov je bilo zelo malo, veliko pa je bilo laičnih homeopatom, med katerimi so bili najštevilčnejši duhovniki. S pomočjo homeopatije so v prvi vrsti skrbeli za zdravje svojih faranov, ki so jih zdravili brezplačno, bolj znane pa so obiskovali tudi bolniki iz sosednjih far in dežel. Zaradi nedostopnosti uradne zdravstvene službe so imeli duhovniki homeopati v 19. stoletju še posebno na podeželju pomembno vlogo pri premagovanju kroničnih in akutnih boleznih kot tudi v času epidemij kolere. Duhovniki kot skrbniki za “dušno zdravje” so s pomočjo homeopatije lahko poskrbeli tudi za fizično zdravje svojih vernikov, pri čemer so homeopatske kroglice, ki so jih dajali bolnikom, še “požegnali”, zaradi česar so imeli v očeh bolnikov še večjo moč (primerjaj Stolber 1998). Zaradi “dušnega

³⁶ *Zgodnja Danica* 8, 1855, št. 25, str. 105–106 (Iz srednje Afrike).

³⁷ *Odmevi iz Afrike* 6, 1909, št. 7, str. 107–108 (Splošni pregled v l. 1908 v misijone poslanih predmetov).

pastirstva”, zaradi izobraženosti in raznih aktivnosti, ki so jih številni duhovniki opravljali poleg osnovne duhovniške službe, so imeli v svojem okolju poseben položaj, njihova sposobnost zdravljenja ljudi s pomočjo homeopatije pa je še dodatno vplivala na njihovo priljubljenost med ljudmi. Homeopatsko zdravljenje s strani duhovščine je bilo z nekaj izjemami pri nas spregledano tako z vidika zgodovine medicine kot tudi z vidika preučevanja ljudske medicine, čeprav kaže, da je bilo tovrstno zdravljenje v 19. in na začetku 20. stoletja razširjeno tako na podeželju kot v mestih.

Podobno kot pri nas so v 19. stoletju s pomočjo homeopatije duhovniki zdravili tudi drugod. Tako je bila npr. v Nemčiji homeopatija zelo razširjena med protestantskimi in v Franciji med katoliškimi duhovniki. Pomembno vlogo so imeli tudi duhovniki homeopati v Avstriji, tamkajšnje nune pa so sodelovale pri promociji homeopatije in ustanavljanju prvih homeopatskih bolnišnic (Ullman 2007: 312–313). V drugi polovici 19. in na začetku 20. stoletja so tudi številni ruski duhovniki, ki so službovali na podeželju, s pomočjo homeopatije zdravili kmečko prebivalstvo (Kotok 1997).

292

LITERATURA IN VIRI

ATTOMYR, Joseph

1833 *Briefe über Homöopathie*. Leipzig: Kollmann. <http://www.narayana-publishers.com/homeopathy/pdf/Briefe-ueber-Homoeopathie-1833-1834-Joseph-Attomyr.10245_1.pdf> Š3. 3. 2013Ć.

ARZENŠEK, Al.

1892 Smrt in pogreb č. g. Franca Vrliča, župnika na Stranica. *Slovenski gospodar* 26, št. 30, str. 238; št. 35, str. 278; št. 36, str. 286–287.

BENKOVIČ, Josip

1899 Blaž Potočnik in njegova doba: konec. *Slovenec* 27, št. 37, str. 3–4.

BOHINJEC, Peter

1911 *Zgodbe fare Škocijan pri Dobrovah*. Škocijan: [P. Bohinjec].

DOLINAR, Anton

1992 Kratka zgodovina župnije sv. Vida v Lučinah. *Loški razgledi* 39, str. 222–239.

DRNOVŠEK, Marjan

2003 *Franc Pirc (1785–1880): sadjar na Kranjskem in misijonar v Ameriki*. Naklo: Občina.

FRELJH, Marko

2009 *Sudanska misija 1848–1858: Ignacij Knoblehar – misijonar, raziskovalec Belega Nila in zbiralec afriških predmetov = Sudan mission 1848–1858: Ignacij Knoblehar - missionary, explorer of the White Nile and collector of African objects*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.

GOLIA, Modest

1967 Snaj Benigen. V: *Slovenski biografski leksikon: 10. zvezek*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Str. 401.

JEVNIKAR, Martin

1983 Majnik Janez Nep. V: *Primorski slovenski biografski leksikon: 9. snopič*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba. Str. 332.

KEBER, Katarina

2007 *Čas kolere: epidemije kolere na Kranjskem v 19. stoletju*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

KIDRIČ, Fran

1928 Dvoje Čopovih pisem Kopitarju, rokopisna ocena Čbelice 4. iz 1834 in drugo. *Časopis za slovenski jezik, književnost in zgodovino* 7, št. 1–4, str. 173–194.

KNOBLEHAR, Ignacij

1853 Pismo gospod apostolskiga namestnika Knobleharja, do gospod grofa Friesa, odbornika Mariine družbe. *Zgodnja Danica* 6, št. 20, str. 82–83.

KOTOK, Alexander

1998 Homeopathy and the Russian orthodox clergy: Russian homeopathy in search of allies in the second part of the 19th and beginning of the 20th centuries. *Medizin, Gesellschaft und Geschichte* 16, str. 171–193.

KRAGL, Viktor

1934 Peter Hicinger: (nadaljevanje). *Cerkveni glasnik za tržiško župnijo* 11, št. 11, str. 5–7.

1936 *Zgodovinski drobci župnije Tržič*. Tržič: Župni urad.

LAVREŇČIČ, Ivan

1890 *Zgodovina cerkljanske fare*. Ljubljana: Anton Golobič.

LAVTIŽAR, Jožef

1898 *Zgodovina župnij v dekaniji Kranj: I. zv.* Ljubljana: [J. Lavtižar].

1901 *Cerkve in zvonovi v dekaniji Kranj*. Ljubljana: [J. Lavtižar].

LAVTIŽAR, Lovrenc

1858 List iz Amerike. *Zgodnja Danica* 11, št. 17, str. 131–132.

LESJAK, Anton

1927 *Zgodovina šentjernejske fare na Dolenjskem*. Ljubljana: [A. Lesjak].

LIPIČ, Fran Viljem

2003 *Topografija c.-kr. deželnega glavnega mesta Ljubljane z vidika naravoslovja in medicine, zdravstvene ureditve in biostatike*. Ljubljana: Znanstveno društvo za zgodovino zdravstvene kulture Slovenije.

LUKMAN, Franc Ksaver

1967 Slekovec Matej. V: *Slovenski biografski leksikon: 10. zvezek*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Str. 360–361.

PAJEK, Jožef

1892 V spomin vlč. g. Martina Sevnika, župnika Šent-Peterskega II. *Slovenski gospodar* 26, št. 34, str. 270.

PINTAR, Ivan

1925–1932 Lipič (Lippich) Fran Viljem. V: *Slovenski biografski leksikon: I. knjiga*. Ljubljana: Zadrúžna gospodarska banka. Str. 673–674.

PINTAR, Ivan; KIDRIČ France

1925–1932 Gradišek Matevž. V: *Slovenski biografski leksikon: prva knjiga*. Ljubljana: Zadrúžna gospodarska banka. Str. 240–241.

PINTAR, Luka

1909 Satura. *Ljubljanski zvon* 29, št. 7, str. 556–562.

1912 Satura. *Ljubljanski zvon* 32, št. 2, str. 76–82.

PIRC, Franc

1859 Zastran smerti gospoda Lorenca Lavtižarja. *Zgodnja Danica*, št. 6, str. 43–44.

POGORELC, M.

1922 Pok. Magr. Jos. F. Buh-u v spomin. *Glasilo K. S. K. Jednote* 8, št. 27, str. 2.

POSTOJINSKO

1889 *Postojnsko okrajno glavarstvo: zemljepisni in zgodovinski opis*. Postojna: R. Šeber.

RUS, Jože

1925–1932 Kocen Blaž. V: *Slovenski biografski leksikon: I. knjiga*. Ljubljana: Zadrúžna gospodarska banka. Str. 480–481.

SEVER, Jože (ur.)

1971 *225 let novomeške gimnazije*. Novo mesto: Gimnazija.

SOSIČ, Barbara

2000 Gradivo o ljudski medicini v zapisih terenskih ekip Slovenskega etnografskega muzeja. *Etnolog* 10, str. 213–254.

STANONIK, Marija

1984 Antona Dolinarja opis Lučinske krajine iz leta 1870. *Loški razgledi* 31, str. 147–148.

STEKLASA, Ivan

1913 *Zgodovina župnije Šent Rupert na Dolenjskem*. Ljubljana: [I. Steklasa].

STOLBERG, Michael

1998 Homöopathie und Klerus: zur Geschichte einer besonderen Beziehung. *Medizin, Gesellschaft und Geschichte* 17, str. 78–90.

ŠILC, Jurij

2000 *Doktor Faustus: prior usmiljenih bratov v Ljubljani in zdravnik na Kranjskem*. Ljubljana: Kulturno umetniško društvo Tacen.

TRDAN, Franc

1945 Svetniška rast in čast: po smrti škofa dr. J. Fr. Gnidovca. *Glasilo K. S. K. Jednote* 31, št. 9, str. 3.

294

TRSTENJAK, Davorin

1883 Župnik Jožef Hašnik. *Kres* 3, št. 4, str. 215–217.

ULLMAN, Dana

2007 *The homeopathic revolution: why famous people and cultural heroes choose homeopathy*. Berkely: North Atlantic Books.

ZABUKOVEC, Janez

1910 *Slavina: prispevek k zgodovini župnij ljubljanske škofije*. Ljubljana: Knezoškofijski ordinariat.

ZDUNIČ, Drago (ur.)

1982 *Ribnica skozi stoletja*. Ribnica: Skupščina občine; Zagreb: Spektar.

ZOREC, Ivan

1938 V nove zarje. *Mladika* 19, št. 9, str. 334–337.

ZUPAN, Toma

1881 Iz Preširnovega življenja. *Ljubljanski zvon* 1, št. 1, str. 271–276.

BESEDA O AVTORICI

Nena Židov, dr., je muzejska svétnica in kustodinja za socialno kulturo v Slovenskem etnografskem muzeju. V letih 1997–2003 in 2009–2011 je bila urednica muzejske periodične publikacije *Etnolog* in več let urednica knjižne zbirke *Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja*. Doktorirala je z nalogo *Alternativna medicina v Sloveniji, Etnološki vidik* (1996). Objavila je knjige *Rovaši = Tally sticks* (2010), *Ljubljanski živilski trg* (1994) in *Občina Ljubljana Bežigrad* (1991). V Sloveniji in tujini je objavila vrsto znanstvenih člankov. Ukvarja se s preučevanjem ljudske in alternativne medicine, nesnovne kulturne dediščine, ljudskega prava in šeg.

ABOUT THE AUTHOR

Nena Židov, PhD, is museum councillor and curator of social culture at the Slovene Ethnographic Museum. From 1997 to 2003 and from 2009 to 2011 she was the editor of the museum's periodical *Etnolog* and for several years editor of the book collection *Library of the Slovene Ethnographic Museum*. Her doctoral thesis was entitled *Alternative medicine in Slovenia – The ethnological aspect* (1996). Dr. Židov has published books: *Rovaši = Tally sticks* (2010), *Ljubljanski živilski trg* (1994) and *Občina Ljubljana Bežigrad* (1991), as well as many scientific articles in Slovenia and abroad. Her research activities focus on folk and alternative medicine, intangible cultural heritage, common law, and customs.

POVZETEK

Homeopatija, katere začetnik je nemški zdravnik Samuel Hahnemann (1755–1843), se je začela na Slovenskem uveljavljati v tridesetih letih 19. stoletja, v obdobju med svetovnima vojnama pa je zanimanje zanjo začelo upadati. V 19. in na začetku 20. stoletja so s pomočjo homeopatije zdravili nekateri zdravniki in ranoceelniki, razširjena pa je bila tudi med številnimi laičnimi homeopati, med katerimi je bilo največ duhovnikov, ki so večinoma zdravili ljudi, nekateri pa tudi domače živali. Doslej jih je bilo evidentiranih več kot petdeset. Delovanje nekaterih duhovnikov je bilo omejeno na lokalno okolje, v katerem so živeli in delovali, nekatere pa so obiskovali tudi bolniki iz sosednjih župnij in dežel. Med njihovimi pacienti je prevladovalo kmečko prebivalstvo, za katero so bili zdravniki težko dostopni in predragi, zdravili pa so tudi višje sloje prebivalstva, bodisi zaradi zavzemanja za homeopatijo ali zaradi neuspehov zdravnikov. Duhovniki so se s homeopatijo največkrat seznanjali s pomočjo nemških priročnikov, zdravili pa so različne bolezni, v času epidemij tudi kolero. Homeopatska zdravila v obliki kroglic so večinoma kupovali v lekarnah in jih brezplačno dajali bolnikom. Ker je bilo zdravljenje s homeopatijo za duhovnike prepovedano, so imeli številni težave tako z zdravstvenimi kot s cerkvenimi oblastmi. Tudi nekateri duhovniki, ki so delovali kot misijonarji, so homeopatska zdravila s pridom uporabljali tako za lastne potrebe kot za zdravljenje prebivalcev na območjih, kjer so službovali.

295

SUMMARY

Homeopathy was pioneered by the German physician Samuel Hahnemann (1755–1843) and started to spread in Slovenia in the 1830s, but people's interest in it declined in the period between the two world wars. In the 19th and early 20th centuries some physicians and healers used homeopathy, and it was also practised by numerous lay homeopaths, mostly priests, who mainly treated people and sometimes also domestic animals. To date over fifty priests-homeopaths have been identified. The activities of some priests were limited to the local environment where they lived and worked, while some also saw patients in neighbouring parishes and provinces. Most of their patients were peasants, because physicians were too far away or too expensive for them, but the priests also treated members of the higher classes, either because they believed in homeopathy or following unsuccessful treatment by physicians. The priests acquainted themselves with homeopathy largely by means of German manuals and treated a variety of diseases, including cholera during an epidemic. They usually bought homeopathic medicines in the form of small balls in apothecaries and gave them to their patients for free. Because priests were forbidden to treat people with homeopathy, they had many problems with the health as well as ecclesiastical authorities. Some priests who were active as missionaries also made use of homeopathic medicines, both for their own needs and to treat the people in the area of their service.

SEM ŽE 90 LET!
THE SEM: 90 YEARS!





300

90 let Slovenskega etnografskega muzeja: metamorfoze v času in prostoru

Bojana ROGELJ ŠKAFAR

Direktorica Slovenskega etnografskega muzeja

301

Slovenski etnografski muzej so pod imenom Kraljevi etnografski muzej ustanovili v letu 1923 v Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev. Od leta 1929 je deloval v Kraljevini Jugoslaviji, po drugi svetovni vojni od leta 1945 pa v Federativni ljudski republiki Jugoslaviji, leta 1963 preimenovani v Socialistično federativno republiko Jugoslavijo. Od leta 1991 naprej ima v samostojni Republiki Sloveniji status državnega etnološkega muzeja.



Pred drugo svetovno vojno je bilo njegovo poslanstvo zbiranje zlasti noš in ljudske likovne umetnosti kot simbolnih in enkratnih sestavin iz življenja slovenskega naroda, razločevalnih in posebnih v primerjavi z drugimi narodi. V povojnem socializmu so si nosilci muzejske dejavnosti prizadevali zbrati, dokumentirati, v muzeju ohraniti in razstaviti prežitke ljudske oziroma kmečke kulture, ki je naglo zamirala. Takšna usmeritev je narekovala intenzivno raziskovalno delo na terenu.

Od šestdesetih let 20. stoletja naprej so raziskovalno, zbiralno in prezentacijsko pozornost začeli širiti in se usmerjati tudi k nekmečki kulturi kakor tudi k različnim poklicnim skupinam. Ves čas so bile predmet raziskovanja in razstavljanja tudi domače in gostujoče zunajevropske zbirke, ki jim je bila dobra tri desetletja namenjena dislocirana enota v gradu Goričane pri Medvodah. Razstave kot temeljni medij prezentacije in interpretacije muzejskih spoznanj so nastajale v muzeju, hkrati se je od šestdesetih let naprej intenziviralo sodelovanje z muzeji tako v nekdanji Jugoslaviji kakor tudi zunaj nje. Rezultat tega sodelovanja so bile številne gostujoče razstave.

Osemdeseta in začetek devetdesetih let so bili zaznamovani z vedno intenzivnejšim zavedanjem o potrebnih spremembah, temelječih na poznavanju sodobnih muzejskih in muzeoloških trendov v svetu, ki se jim SEM v prostorskih pogojih, kakršni so opredeljevali in zamejevali njegovo delovanje, nikakor ni mogel približati.

Sredi devetdesetih, ob samozavesti dosežene samostojnosti naroda z lastno državo in ob podpori nosilcev politike, s(m)o tako zaposleni v muzeju kot tudi etnološka stroka ter muzejska sfera na Slovenskem dobili priložnost vzpostavitve



sodobnega muzeja v dveh stavbah kompleksa nekdanjih vojašnic na Metelkovi v Ljubljani.

Zdaj že lahko zapišem, da smo priložnost dobro izkoristili. V prvem desetletju 21. stoletja smo vzpostavili pogoje za strokovno delo v kustodiatih, oddelku za dokumentacijo, v strokovni knjižnici in v oddelku za restavriranje in konserviranje, ki delujejo v upravni hiši skupaj z upravo muzeja. V podzemlju muzejske ploščadi hranimo muzealije, razstavna hiša je jedro komunikacije z obiskovalci. Po statističnih podatkih se kar trideset odstotkov obiskovalcev vrača, da bi si v njenem drugem in tretjem nadstropju ponovno ogledali stalni razstavi **Med naravo in kulturo** (na ogled od leta 2006) in **Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta** (odprta 2009). Živahnost in obiskanost si zagotavljamo z občasnimi razstavami, večjimi v prvem nadstropju,

manjšimi v pritličju, s katerimi obiskovalcem predstavljamo kontekstualizirano etnološko dediščino, ki jo povezujemo s sodobnostjo. Posebno skrb namenjamo mladim različnih starostnih skupin, ki se v okviru delavnic in drugih programov aktivno seznanjajo z etnološko dediščino.

Naša vodila so: vzpodbujanje medkulturnega dialoga, kar dosegamo s predstavitvami različnih vidikov različnih kultur – zadnji, več kot uspešen primer je bila razstava **Orinoco** o Indijancih deževnega gozda (2011/12); seznanjanje obiskovalcev s kulturno in družbeno raznolikostjo – primer je razstava **Življenje na ulici – o brezdomstvu na Slovenskem** (2010), ki je nastala z aktivnim sodelovanjem brezdomcev s kustosinjo razstave, še enim pomembnim principom delovanja sodobnih muzejev; ozaveščanje obiskovalcev o pomenu kulturne dediščine za identiteto človeštva, ki je zelo raznolika in odvisna od subjektivnega posameznikovega izkustva, temelječega na njegovi umeščenosti v prostor, čas in družbo, kar najbolj izpostavljamo s stalno razstavo **Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta**. Da bi ta sporočila obiskovalce dosegla še intenzivneje, jih vabimo k neposrednemu vključevanju v muzejsko dejavnost s tem, da nam zaupajo svoje osebne zgodbe in jih opredmetene predstavijo tudi drugim. Letošnje, obletnično leto muzeja, zaznamujemo z razstavo **Vrata: prostorski in simbolični prehodi življenja**. Ne le, da z njo simbolno sporočamo skoraj stoletno odpiranje vrat muzeja javnostim, pomembna je njena ideja večpomenskosti dediščinske kulturne sestavine, ki jo povezujemo z njeno sodobno funkcijo tako z umeščanjem sodobnih izdelkov v muzejsko zgodbo kakor tudi z neposredno vsebinsko in sponzorsko participacijo njihovih izdelovalcev.

Kot so v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja dejavnost muzeja zaznamovale Orlove terenske ekipe, ki so raziskovale prežitke slovenske ljudske kulture na slovenskem etničnem ozemlju, tako se od leta 2011 kot državni **Koordinator varstva žive kulturne dediščine** skladno z Unescovo Konvencijo o varstvu nesovne kulturne dediščine (sprejeta 2003) v muzeju intenzivno ukvarjamo s povsem drugačnimi vidiki raziskovanja na terenu. Naša naloga v tem kontekstu je evidentiranje enot nesovne kulturne dediščine in njihovih nosilcev ter njihovo vključevanje v državni Register žive kulturne dediščine. Enote, ki pridobijo status žive mojstrovine državnega pomena, so potencialne enote svetovnega seznama nesovne dediščine. V tem projektu se soočamo s številnimi strokovnimi dilemami, zlasti pri prepoznavanju nesovne kulturne dediščine skladno z Unescovo konvencijo in s problematiko njenega ohranjanja, temeljno odvisnega od njenih nosilcev.

Ena od temeljnih paradigem sodobnih muzejev je njihova dostopnost najširšim javnostim. Že dolgo ni več dovolj na široko odpirati vrat razstavišč, temveč je potrebno vedno intenzivneje komunicirati dediščino, za katero skrbimo, s pomočjo sodobnih medijev. Ne le, da informacije o dejavnostih muzeja dnevno posredujemo preko spletnih strani, vedno več imamo tudi digitaliziranega gradiva (tako muzealij kakor tudi dokumentacijskega gradiva) v slikovni, filmski, zvočni in besedilni obliki, ki je dostopno vsakomur in kadarkoli.

Sodobni muzej ni več zgolj muzej, ampak vedno bolj kulturni center, vpet v družbeno dinamiko in fizični prostor. To je odprta ustanova, v kateri se poleg predstavitve in komuniciranja temeljnih muzejskih vsebin vrstijo dogodki številnih društev in organizacij, ki so pogosto tako ali drugače povezani tudi z muzejskimi vsebinami. Poleg tega z razstavami ali drugimi dogodki muzej posega na muzejsko ploščad in se povezuje tako z ustanovami ob njej (Narodni muzej Slovenije, Muzej sodobne umetnosti) kakor tudi s Kulturno četrtjo Tabor, ki se v zadnjih letih spreminja v živahen ljubljanski kulturni prostor.

SEM je državni muzej, vpet v lokalni prostor, ki sega v Evropo. Z željo po povezovanju s sorodnimi evropskimi muzeji in drugimi ustanovami zaradi primerjave in prepoznavanja skupnih tradicij smo se v preteklih letih vključili v dva evropska projekta, ki ju je omogočil evropski Program Kultura. Prvi, ki je potekal med letoma 2010 in 2012 z imenom **Carnival King of Europe II: Winter Fertility Masquerades in the European Ethnographic Context**, nas je povezal z etnografskimi muzeji iz San Michele all'Adige (Italija), Bilbaa (Španija), Varšave (Poljska), Zagreba (Hrvaška), Skopja (Makedonija) in Sibiu (Romunija). V okviru projekta je potekalo skupno udeleževanje sodelujočih na terenih ter organizacija simpozijev in potujoče razstave, ki smo ji v Ljubljani dodali še svojo z naslovom **Pustna dediščina Slovenije**. S projektom smo vstopili v skupni evropski prostor pustne dediščine in se tesno povezali s kolegi iz partnerskih držav. Drugi projekt, **Roma Routes**, ki je potekal v istem obdobju, je povezal različne ustanove (muzeji, kulturni centri) v Veliki Britaniji, Nemčiji, Grčiji, Romuniji in Sloveniji s ciljem promocije kulture Romov, ozaveščanja Evropejcev o bogastvu romske dediščine ter kulture in vzpostavitve poti romske dediščine preko sodelujočih partnerskih ustanov. SEM-u je zaradi vključenosti v projekt uspelo obogatiti program, ki ga tudi sicer organizira vsako leto aprila ob svetovnem dnevu Romov.

In kako naprej? Po zagonu v prvem desetletju tretjega tisočletja, ko smo vzpostavili sodoben in dinamičen etnološki muzej – ki je bil med drugim v letu 2013 nominiran za eno od nagrad EMYA (European Museum of the Year Award), ki je

.....

marsikaterega obiskovalca pozitivno presenetil v smislu »A tudi tako zanimiv in hkrati sodoben je lahko etnološki muzej?«, ki je dobil že več nacionalnih Valvasorjevih in Murkovih nagrad in priznanj, ki je v svetovno znani popotniški zbirki vodnikov Lonely Planet eksplicitno izpostavljen kot muzej, vreden ogleda, smo se morali soočiti z realnostjo svetovne gospodarske krize, ki so ji v Sloveniji botrovali zlasti pogoltni gospodarski in bančni subjekti. Izhod iz krize vodilni v državi iščejo v zmanjševanju financiranja javnega sektorja, kar poslabšuje možnosti kakovostnega vzdrževanja tudi muzejev, povzroča krčenje programov in prepoveduje zaposlovanje novih kreativnih sodelavcev. Ob tem se drastično zmanjšujejo možnosti pridobivanja donatorskih in sponzorskih sredstev.

V vsebinskem smislu je naša usmeritev jasna: še naprej raziskovati, zbirati, predstavljati in komunicirati etnološko dediščino in jo ves čas aktualizirati s pove-



zovanjem s sodobnimi pojavi. Zaradi popularnosti etnološke dediščine, z njenim oživljanjem in z zbirateljstvom nam dela ne bo zmanjkalo. In nenazadnje je v razstavni hiši na ogled le desetina muzealij, druge zbirke, ki jih hranimo v depojih, kličejo po stiku z obiskovalci muzeja. In na drugi strani nas še kako zanimajo pojavi sodobnega življenja v mestnih sredinah, migracije, medkulturni vplivi in strategije preživetja danes, tukaj in tam.

Dolga pot je za nami od časov s kraljevim predznakom, tistih, prepojenih s staro-jugoslovanskim duhom, prek obdobja socialističnega samoupravljanja do sodobnih neoliberalnih turbulenc, ki nam ne dajo dihati in spati. Pa vendarle, biti v središču družbenega vrvenja, se nanj odzivati, odpirati vprašanja in iskati odgovore v dialogu z ljudmi, iskati smisle in vrednote, jih utemeljevati z žlahtno dediščino, ki je in bo preživela, to so izzivi za muzealce v Slovenskem etnografskem muzeju in naloge za prihodnje rodove.

V jubilejnem letu 2013 smo v Slovenskem etnografskem muzeju obeležili svojo 90-letnico z odprtjem lastne osrednje občasne razstave, s številnimi gostujočimi razstavami ter drugimi ustvarjalnimi projekti in dogodki. Delovno smo praznovali čez vse leto, od januarja do decembra, na tem mestu pa navajamo le nekaj najpomembnejših razstav in prireditev.

RAZSTAVE

- **Vrata. Prostorski in simbolni prehodi življenja** (oktober 2013–november 2014)
Osrednja razstava SEM po besedah avtorice kustosinje Polone Sketelj predstavlja vrata kot prostorski in tudi simbolni prehod med prostoroma, svetovoma, stanjema, med življenjem in smrtjo, med znanim in neznanim, svetlobo in temo, bogastvom in revščino, med vsakdanjim in skrivnostnim in (ali) svetim, med nami in drugimi, med našim in tujim.
- **Od domačega praga do Jeruzalema: fotografski zapisi Petra Nagliča 1883–1959** (julij 2013–januar 2014)
Ob 130-letnici rojstva Petra Nagliča je bil razstavljen izbor posnetkov iz digitalnega arhiva bogate fotografske zapuščine ščetarskega mojstra in fotografa Petra Nagliča iz Šmarce pri Kamniku. Razstavo so pripravili v sodelovanju z Nagličevim vnukom Matjažem Šporarjem kustosi SEM Andrej Dular, Marko Frelih in Miha Špiček.
- **Nosile so se ko cesarica: o noši tržaških Slovencev** (februar–marec 2013)
Na gostujoči razstavi so bile predstavljene praznične in vsakdanje noše iz zbirke ljubiteljske raziskovalke in zbiralke Marte Košuta iz Kontovela pri Trstu.
- **Spominjam se ... Prazniki – spomin in navdih** (maj–avgust 2013)
V sklopu osebnih razstav *Moje življenje, moj svet* so podiplomski študenti oblikovanja tekstilij in oblačil na Oddelku za tekstilstvo Naravoslovnotehniške fakultete v Ljubljani z oblikovalskimi izrazili podoživeli nekatere obrede in praznike pod mentorstvom kustosinje SEM Janje Žagar.
- **Emerik Zelinka: oče Cockte** (december 2013–februar 2014)
Ob 60-letnici nastanka recepture za Cockto in 100-letnici rojstva avtorja recepture Emerika Zelinke, je v sodelovanju z njegovimi svojci nastala še ena izmed osebnih razstav v sklopu *Moje življenje, moj svet*.



OSREDNJA SLOVESNOST OB PRAZNOVANJU 90-LETNICE SEM

(15. junij – Poletna muzejska noč)

- Premiera avtorskega filma Mihe Vipotnika **Čas alikvotnih delcev**, posvečenega 90-letnici SEM.
- Odprtje ustvarjalnega projekta **Prehodi – zunanje inštalacije in svetlobni objekti ti**, ki so na simboličen način manifestirali prehajanje muzeja skozi čas; v sodelovanju muzeja z AVA – Akademijo za vizualne umetnosti in festivalom Svetlobna gverila / Strip Core.

PRAZNIČNO V NESNOVNEM

- **Z nesnovno kulturno dediščino v SEM-ovo praznično leto** (17. januar)
Predstavljeni so bili dosežki SEM kot Koordinatorja varstva žive kulturne dediščine, Priročnik o nesnovni kulturni dediščini in novejša spoznanja o kranjski klobasi, na spremljajoči razstavi, ki jo je pripravil kustos Andrej Dular, pa je bila predstavljena donacija oziroma zbirka predmetov in dokumentov o mesarski obrti na Slovenskem družine mesarja Josipa Rozmana iz Ljubljane (januar–marec 2013).
- **Velikonočna dediščina Slovenije v SEM** (14. marec)
Na razstavi, ki jo je pripravila kustosinja Nena Židov, so bile prikazane enote velikonočne nesnovne kulturne dediščine, ki so že vpisane v Register žive kulturne dediščine – Škofjeloški pasijon, izdelovanje ljubenskih potic, velikonočne igre s pirhi in izdelovanje belokranjskih pisanic. Spremljali so jih pirhi iz Beneške Slovenije, Avstralije in Ukrajine.
- **Turnir Pandolo** (5. maj)
Tradicionalna istrska igra pandolo je bila marca 2013 vpisana v Register žive kulturne dediščine. Zato je bil na ploščadi pred SEM prvič v Ljubljani organiziran turnir te danes športne in družabne igre.



- **Slovenija praznuje 10. obletnico Unescove Konvencije o varovanju nesovne kulturne dediščine** (26. in 27. oktober)

SEM je bil kot Koordinator varstva žive kulturne dediščine gostitelj praznovanja Unescove obletnice s predstavitvijo enot s področja kulinarike, vpisanih v slovenski Register žive kulturne dediščine. Sledilo je še Mednarodno srečanje ob 10. obletnici Unescove Konvencije o varovanju nesovne kulturne dediščine.

ZNANSTVENI POSVET

- **Praznovanja med tradicijo in sodobnostjo** (16. in 17. oktober)

Simpozij v organizaciji SEM je bil razdeljen v tri tematske sklope: Praznik muzeja, Prazniki v historični perspektivi ter Prostorske in družbene razsežnosti praznikov. Pred začetkom posveta so sorodniki dr. Rajka Ložarja, enega od ravnateljev SEM, muzeju podarili Ložarjev doprsni kip, delo Franceta Goršeta.

VPRAŠALNIK ZA OBISKOVALCE SEM (marec–julij 2013)

- **Kako praznujemo praznike?**

Namen ankete je bil opozoriti obiskovalce SEM na obletnico muzeja in na pomen praznovanja ter hkrati dobiti povratno informacijo o njihovih osebnih praznikih; rezultati odgovorov so bili predstavljeni na jesenskem simpoziju Praznovanja med tradicijo in sodobnostjo.

UNIVERZA ZA TRETJE ŽIVLJENJSKO OBDOBJE – SMER ETNOLOGIJA

- **Podobe mojega sveta** (vse leto 2013)

Študijska skupina je pod vodstvom mentorice kustosinje Janje Žagar na tematskih predavanjih in pogovorih obravnavala praznike in praznovanja.

RAZGLEDNIČNA DOPISNICA

- Pošta Slovenije je v čast jubileja izdala **razglednično dopisnico** z vzorci iz zbirk SEM. Datum izida: 27. september 2013. Zaključek prodaje: 27. september 2014.

Vrata: prostorski in simbolni prehodi življenja

Polona SKETELJ

Kustodinja, Slovenski etnografski muzej

308

Slovenski etnografski muzej odpira vrata že 90 let. V letošnjem prazničnem letu smo jih odprli z razstavo o vratih kot prostorskih in simbolnih prehodih življenja. Z njo vabimo obiskovalce, da spoznajo znane-neznane spremljevalce življenja, jih nagovorimo k razmišljanju o vratih njihovega življenja in jih popeljemo od vrat do vrat, od prehoda do prehoda, do pomembnih mejnikov, ki spremljajo človeka od rojstva do smrti.

Razstava nagovori obiskovalce z besedami: »Vrata so del vsakega od nas, so del življenja! Dnevno jih srečujemo, jim pripadamo, jih opazujemo, se jih neštetokrat dotaknemo, jih s spoštovanjem, s pričakovanjem, z zadržanostjo, z radovednostjo odpiramo, se za njimi skrivamo ali z njimi razkrivamo ... Imeti vrata pomeni imeti dom, varnost, prostor pripadanja. Vrata vabijo, da jih prestopimo, so pot, prehodi od rojstva do smrti. Odprta so priložnost, upanje, zaprta zasebnost, občutek miru ali razočaranje in utesjenost. Ali o vratih razmišljamo, jih sploh poznamo in zaznavamo kot zveste spremljevalce skozi življenje? Ali so preprosto tu, in le kadar se nam odprejo ali zaprejo, se zavemo, kaj pomenijo? Morda kdaj pa kdaj pred njimi postojimo in premišljamo, kako naj jih prestopimo, kdo se skriva za njimi in kaj nas čaka onkraj. Jih pogosteje široko odpremo ali tesno zapremo?« Razstavne vsebine združuje osem poglavij: Prehod tisočerih pomenov, vrata doma, v zrcalu vrat, odprta vabijo, zaprta varujejo, izdelovanje in ohranjanje, v ujetništvu zaprtih vrat, vrata življenja, vrata preteklosti za prihodnost. Širino obravnavane vsebine nakazuje labirint vrat življenja, ki obiskovalcem nudi in enem mestu zgoščeno izkušnjo prehajanja od vrat do vrat skozi življenje. Na poti lahko razmišljajo o vratih doma, vratih v svet, vratih pravice, vratih srca, vratih spoznanja, vratih časa, vratih spominov ... se srečajo z vesoljem in izstopijo skozi Vrata v prihodnost. Le katera bodo zanje naslednja najpomembnejša vrata?

Na razstavi so na ogled vrata iz vse Slovenije: iz različnih muzejskih in zasebnih zbirk, celo vrata, ki so jih lastniki sneli in prinesli v muzej za namen razstave in jim jih bomo po koncu razstave vrnili. Nekaj jih je tudi iz nekaterih tujih muzejskih zbirk. Poleg vrat so na ogled tudi ključi in ključavnice, vratno okovje ter kamnoseško in mizarsko orodje. Na 1000 m² obiskovalce pričakajo vrata ljubljanske stolne cerkve, grajska, šolska, poštna, zaporniška, številna zunanja in notranja vrata slovenskih domov ter vrata gospodarskih poslopij. Ob tistih iz 17., 18. in 19. stoletja so na ogled sodobna vrata: steklena, avtomatska drsna, hitrotekoča dvizna, vgradna drsna, nevidna, zlita s steno, industrijsko izdelana notranja lesena, aluminijasta. Ključi in



ključavnice pa obiskovalce vodijo od najstarejših arheoloških primerkov do sodobnih ključavnic na prstni odtis. Poleg samih predmetov je na ogled tudi slikovno gradivo in avdiovizualni posnetki o dogajanju na vratih ob življenjskem in letnem ciklu. Razstava skozi vse razstavne vsebine nagovarja z vprašanji, vabi k dotikanju, odpiranju, kukanju v prostore za vrati in spodbuja občutenja z zvoki. Predstavljeni so tudi številni reki in odlomki proznih besedil, ki govorijo o vratih kot simbolnih prehodih.

Razstava nagovarja tudi najmlajše, ki jih skozi razstavne prostore vodi maskota razstave Kuža, varuh hišnih vrat. Slepim in slabovidnim so namenjeni dotikalni elementi (rezljana polnila vrat, kapitli, kljuke, tolkalca), vsi obiskovalci pa se lahko pozabavajo z odklepanjem in zaklepanjem lesenih in kovinskih ključavnic ter se na ta način seznanijo z mehanizmom njihovega delovanja in njegovim razvojem.

Razstava je nastajala v času, ki ga opredeljujemo kot čas gospodarske krize, v katerem je pomembno povezovanje med ljudmi, združevanje znanj, vedenj in želja. Ko sem bila kot avtorica razstave soočena z zahtevno postavitvijo že zaradi narave samih eksponatov, ob zavedanju, da bo osrednja razstava ob 90. obletnici Slovenskega etnografskega muzeja in dejstvu, da s strani države nismo prejeli dovolj sredstev, sem se odločila, da usmerim prizadevanja v iskanje podjetij in posameznikov, ki bi jih vsebina zanimala in bi v njej prepoznali potencial. Pot ni bila lahka. Pri nekaterih velikih in uspešnih podjetjih sem naletela na zaprta vrata. Kljub temu so se povabilu odzvali priznani slovenski proizvajalci vrat pa tudi druga uspešna slovenska majhna

.....

in velika podjetja. Nekateri so se odločili za prispevek v denarju, drugi v delu in materialu. Vsi skupaj pa so doprinesli, da smo lahko pripravili sodobno, atraktivno in vsebinsko zaokroženo razstavo. Gre za celovito sodelovanje, ki ga načrtujemo tudi za ves čas trajanja razstave, tako da bodo s strani muzeja deležni pozornosti, ki si jo zaslužijo. Njihova imena so navedena tako ob razstavljenih predmetih kot v spremljajočih publikacijah. Razstava je primer dobrega sodelovanja s podjetji, ki delajo s srcem, iščejo nove poti, ki jim časi, v katerih živimo, pomenijo izziv in ne breme, ki vidijo širše družbeno poslanstvo ustvarjanja in delovanja.

Razstava je zasnovana interdisciplinarno, v sodelovanju s kolegi arheologi, arhitekti, umetnostnimi zgodovinarji, zgodovinarji pa tudi posamezniki, ki se ukvarjajo z obnavljanjem in izdelovanjem vrat in vratnega okovja. Posebna zahvala gre vsem kolegom kustosom v pooblaščenih in državnih muzejih ter galerijah, ki so na široko odprli vrata depojev in pomagali na poti odkrivanja vrat. Neprecenljiv prispevek pri oblikovanju in zasnovi postavitve razstave pripada arhitektoma Mihi Kajzlju in Mojci Gregorski, MODULAR arhitekti. Za končno podobo razstave so zaslužni še številni drugi, ki so poskrbeli za grafično oblikovanje in oblikovanje svetlobe, interaktivne in zvočne ter pedagoške in didaktične vsebine, vizualno etnografijo, pridobivanje slikovnega gradiva, fotografiranje in restavriranje, tehnično pomoč pri postavitvi razstave in prodajo v muzejski trgovini.

Razstavo, ki govori o vratih in ljudeh, ki so jih izdelovali, za njimi in z njimi živeli, pa tudi o njihovem simbolnem pomenu za vsakega človeka, zaključujem z mislijo, da bodo vrata večni spremljevalec človeka, ne glede na spreminjanje oblike bo njihov simbolni pomen ostajal nespremenjen. Razstavljenata vrata s svojimi zgodbami mnoge obiskovalce spodbudijo k razmišljanju o vratih njihovega življenja. Številne tovrstne zgodbe obiskovalcev smo že zapisali, zbirali pa jih bomo do zaprtja razstave. Razstava o vratih torej odpira Slovenskemu etnografskemu muzeju vrata do ljudi, skozi široko odprta vrata muzeja pa jih hkrati vabimo, naj vanj čim pogosteje vstopijo.

Čas alikvotnih delcev Film ob 90-letnici SEM

Nina ZDRAVIČ POLIČ

Pomočnica direktorice Slovenskega etnografskega muzeja

311

V prazničnem letu, ob 90. obletnici Slovenskega etnografskega muzeja, je junija 2013 nastal kratek avtorski film oz. video z naslovom Čas alikvotnih delcev z uvodnim besednim prologom, naslovljenim Besede, katerega izvedbo je muzej zaupal Mihi Vipotniku, multimedijskemu, interdisciplinarnemu umetniku in režiserju, in mu pustil prosto pot v tem ustvarjalnem procesu.

Čas alikvotnih delcev je analitična in eksperimentalna sinteza filmskih arhivskih virov Slovenskega etnografskega muzeja, ki se ne dotika samo slovenske etnološke dediščine, temveč tudi dediščine zunaj evropskega sveta. Je notranji umetniški dialog z dediščino in spominom človeštva.

Kot je povedala direktorica muzeja dr. Bojana Rogelj Škafar na premieri filma, ki je bila na Poletno muzejsko noč junija 2013, "SEM kot sodoben muzej obiskovalce vabi k soočanju z odsevi življenja in s podobami, ki jih ponuja v različnih oblikah – skozi muzejske zbirke, izkustva ter ustvarjalne izzive, ki jih snuje in razvija skupaj tudi z različnimi umetniki in ustanovami. In Čas alikvotnih delcev je izvirna podoba te podobe ...".

Ob izidu videa na DVD-ju je SEM izdal tudi drobno zgibanko, za katero je avtor videa v povzetku zapisal, da "asociativni tok raznoterih kadrov deli estetiko s posebno vizualno antropologijo. Preplet kinematografskih kodov in podkodov kot da deli celoto brez ostankov in zavrtinči pretekli in sedanji čas, med naravo in civilizacijo, med tradicijo in urbano kulturo, med skupnost in posameznika v en sam samcat prelet. Ta v svoji paradigmatični kategoriji izbire prisvoji in uredi posnetke arhiva iz Slovenskega etnografskega muzeja v novo optično in fonološko sled poetičnega prostora spomina".

Glasbo za film je ustvaril skladatelj Marjan Šijanec, ki je ob tem izrazil misel, da je bil to zanj poseben izziv, saj je bilo treba prepoznavanje zvokovne aure muzejskih eksponatov prevesti v abstraktni glasbeni jezik, v katerem je bil v izraznem fokusu človek posameznik v vsej svoji materialni in duhovni navzočnosti v zunanjem in predvsem notranjem svetu.

V zgibanki o filmu Čas alikvotnih delcev je objavljena tudi recenzija Majde Širca z naslovom SEM že 90 let. Zapisala je: "Če si na področju etnologije že celih devetdeset let inštitucija, ki zbira, preučuje, shranjuje, opisuje in prikazuje zgodbe sveta, človeka, identitet, spomine, doživetja, običaje, ljudi in podobe mojega ali tvojega sveta, pomeni, da tkeš zven časa in zlitje prostora. Tako kot tisti skoraj neslišni alikvotni glasbeni toni, brez katerih ni sozvočja in tudi ne ključne barve osnovnega



tona. In prav plastenje časa in prostora, kulture in nature, podobe in zvoka – prav nalaganje in hkrati razgaljanje spominjanja – je ključ filma, ki je nastal ob devetdesetletnici SEM ... Delci naše preteklosti se nalagajo na videz slučajno, na videz loterijsko in na način, ki nas sili v naše lastno dopolnjevanje videnega. Čipka postane grafika, ki najde odsev v travi, koledniki se naslonijo na duhce, rdeča ženska ruta se pretopi v cvetje poslikane skrinje, vol z vozom ni daleč od fičota, kurent od Afričana. Vse to etnološko in antropološko videnje časa, ki ga tkejo ljudje, kot da je vrženo v centrifugo centralnega registra, v bazno banko podatkov, ki pomešana in nato ponovno sestavljena na koncu naštrika popoln vzorec slovenskega prtiča.

Film nam s svojo strukturo pove, da je naša identiteta zgolj skupek enakodelnih – alikvotnih – delcev brez ostanka, ki jih čas in prostor premetavata po različnih orbitah, odvisno od tega, kako in kdaj jih kdo utiri. Vse te orbite – ne glede na to, ali so na vasi, v hlevu, stolpnici, Afriki, na makadamu, v travi ali na asfaltu ... so naš miselni, izkustveni, materialni in duhovni svet, ki v nas pušča usodne sledi. Pravzaprav še več: zaradi njega smo to, kar smo. Seveda vmes pozabljamo, potiskamo, spregledujemo, večinokrat pa niti ne vemo.”

Čas alikvotnih delcev je SEM predvajal že večkrat: v muzeju ob posebnih priložnostih, kot so Poletna muzejska noč 2013, na srečanju direktorjev evropskih etnoloških muzejev v Ljubljani (EEMDG, september 2013), Dnevi evropske kulturne dediščine (oktober 2013), in dvakrat na 23. generalni konferenci mednarodnega muzejskega sveta ICOM avgusta v Riu de Janeiru (v okviru paralelnega programa konference mednarodnega odbora za audiovizualno umetnost ICOM-AVICOM in na konferenci mednarodnega odbora za marketing ICOM-MPR), kjer je zbudil veliko zanimanje in občudovanje. Besede, uvodni besedni prolog k filmu Čas alikvotnih delcev, pa se je prikazoval več mesecev v avli razstavne hiše SEM. Prav tako je julija 2013 muzej izdal Čas alikvotnih delcev in Besede v formatu DVD s spremljajočo zgibanko. Oboje je dostopno tudi na spletni strani Slovenskega etnografskega muzeja <http://www.etno-muzej.si/sl/umetniski-projekti/miha-vipotnik-cas-alikvotnih-delcev> in <http://www.etno-muzej.si/sl/umetniski-projekti/besede> ter na portalu YouTube.

Film: Čas alikvotnih delcev, 10 minut, 2013, format: DVD video

Video: Besede, 13 minut, 2013, format: DVD video

Producent: Slovenski etnografski muzej, zanj Bojana Rogelj Škafar. Koordinatorica projekta: Nina Zdravič Polič

Avtor videa, scenarist in režiser: Miha Vipotnik

Avtor glasbe: Marjan Šijanec (Čas alikvotnih delcev); Laren Polič Zdravič (Besede)

Kamera: (18 mm, 16 mm, mini DV, Hi8, HD): Boris Kuhar, Oton Jugovec, Miha Vipotnik, Anton Kraševac, Walid Abdelvour, Žaro Tušar

Montaža: Miha Vipotnik, Marko Cotič Trojer

Animacija: Vojko Aleksič, Domen Ožbolt

Svetovalec za etno glasbo: dr. Svanibor Pettan

Sodelavci: Nina Zdravič Polič, Nadja Valentinčič Furlan, Boštjan Abram, Miha Špiček, Domen Uršič, Maja Kostric – Slovenski etnografski muzej, Vojko Aleksič, Studio Cotič-Trojer, Domen Ožbolt, Marjan Šijanec MS Audio Studio, Albinca Pesek, Elumalai Balakrishnan

Viri: filmsko, fotografsko in glasbeno gradivo: Slovenski etnografski muzej – Kustodiat za etnografski film, Oddelek za dokumentacijo, Služba za komuniciranje. Video instalacija: Miha Vipotnik – Conundrum of Time: Clepsydra. Arhiv Republike Slovenije. ZRC SAZU – Glasbeno-narodnopisni inštitut. Dr. Lasanthi Manaranjanie Kalinga Dona. MS Audio Studio, 2013. Zvočni odsevi mojega kraja, 2013

Vrata, odprta svetu in domu

Ingrid SLAVEC GRADIŠNIK

Predstojnica Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU

314



Ob mojem prvem vstopu v Slovenski etnografski muzej – verjetno je bilo to leta 1975 – je imel muzej nekaj vrat v stavbi na Prešernovi, kjer je domoval skupaj z Narodnim in Prirodoslovnim muzejem. Ne spomnim se prav dobro, ali je šlo za kako občasno razstavo ali za ogled tistega, kar je takrat v utesnenih prostorih lahko pokazal, da hrani, in kolikor je lahko odmeril besede takratnih kustosinj in kustosov o njihovih spoznanjih. Šele iz perspektive poznejših desetletij mi je postalo domače, o čemer sta nas poučevala takratna profesorja na univerzitetnem etnološkem oddelku, namreč – o nezavidljivem institucionalnem položaju naše vede. Podoba muzeja je bila nekoliko svetlejša ob obisku Muzeja neevropskih kultur v gradu Goričane (bil je – tako kot muzejski depoji – dislocirana enota Slovenskega etnografskega muzeja), pridobitve politike neuvrščenosti, ki je, če nič drugega, imel na razpolago precej več površin, da je lahko predstavil nekaj skupkov iz etnografske pisanosti sveta, ki je številne študentke in študente vabila k študiju etnologije. Bil je tudi kraj moje- ga prvega etnološkega piknika, pri katerem smo študenti takratnemu direktorju

dr. Borisu Kuharju pomagali, da je bila pregovorna etnološka družabnost prav tako pregovorno imenitno začinjena z jedmi in pijačo.

Takrat je imel muzej dobrih pet desetletij, letos jih praznuje devet. Takrat se nisem zavedala, da je vsaka ustanova posoda vede; da se v njej zbirajo in hranijo neprecenljivi stari dokumenti, da se o njih kritično premišljuje in se jih postavlja ob bok novim, da zasijejo v doslej nepoznanih in tudi nepredvidljivih vezeh med preteklostjo in sedanostjo, in da so prostori iskanja vedno novih načinov, kako jih je mogoče predstaviti najširšemu krogu ljudi.

Institucije so prostori raziskovalne, izobraževalne, prezentacijske infrastrukture, so prizorišče komunikacije med znanstveniki, so prostor, kjer nastajajo, se prenašajo in negujejo habitualne prakse splošno akademske in disciplinarne kulture. S svojimi dosežki so tudi mesta avtoritete in družbenega ugleda, pa tudi nadzorovanja in izključevanja. Pomen institucij za disciplino in njeno znanje je vedno odvisen od tega, kako razumemo znanost in njene posamične vede. Teh ni mogoče ločiti od zgodovinskega, družbenega, kulturnega dogajanja, v katerem nastanejo, delujejo in živijo v prepletu z drugimi človeškimi praksami ter zaradi tega tudi ne morejo prikriti (po)vezanosti z njimi. Kakor o njih ne moremo premišljati zunaj družbenozgodovinskih okoliščin in splošnega intelektualnega ozračja, tako ne gre spregledati, da se v njih srečujejo poti posameznic in posameznikov, strokovnjakov, ki znanje ustvarjajo in reproducirajo v deloma danem in zakoličenem, a tudi odprtem prostoru.

Zgodovina muzeja se izpisuje že devet desetletij, od nastanka s svojo predzgodovino. Sam muzej je izrazit produkt diferenciacije znanstvenih disciplin, znan v drugi polovici 19. stoletja, izostren na prelomu iz 19. v 20. stoletje in institucionaliziran v prvih desetletjih 20. stoletja. Na začetku 21. stoletja so načini produkcije znanstvenih spoznanj, pa tudi socialne in kulturne kompetence podvrženi korenitim spremembam: opazne so na konceptualni ravni, v izobraževanju, v preoblikovanju disciplin in utrjenih ustanov in njihovih praks, v medsebojnih komunikacijah, v promociji znanstvenih in strokovnih spoznanj v širši javnosti. Drugačni so tudi pogledi na same spremembe in njihove učinke: zahtevajo večjo avtorefleksivnost in transdisciplinarnost, poglobljenejšo tematizacijo heterogenih relacij med znanjem, znanostjo in družbo, konkretno med politiko znanja in prakso posamičnih disciplin, vključno z njihovo etiko. Ti pogledi so se deloma udomačili tudi v etnologiji.

Zadnja, praznična razstava Vrata: prostorski in simbolni prehodi je pristen dokument teh premikov, ki so se v tukajšnji etnologiji in v Slovenskem etnografskem muzeju zgodili v zadnjih desetletjih. Muzej je dobil lupino, primerno za osrednji nacionalni etnološki muzej, ki danes temelji na izročilu narodopisja, pretekle in sodobne folkloristike, prenovljene etnologije in tudi antropologije. Napolnjen z vsebino prekaša marsikateri statusno primerljiv muzej v Evropi. V njem je dom kustosinj in kustosov in drugih nepogrešljivih sodelavk in sodelavcev, da skupaj premišljajo, kako bogastvo kulturne dediščino vsakdanjega življenja uzavestiti kot fokus premislekov in navsezadnje tudi doživljanja pretekle in sodobne vsakdanjosti, kako z njim nagovoriti raznorodno občinstvo, kako mu odpreti vrata, a ne le njim, temveč tudi kolegicam in kolegom strokovnjakom, domačim in tujim, da bi z vsemi ustvarili vse potrebnejši dialog med različnimi življenjskimi in strokovnimi izkušnjami. Muzejski koledar v zadnjih desetletjih polnijo številne domače in gostujoče razstave, ki udomačujejo raznotere drugačnosti, ko jim dajejo prostor z odbleski iz svetovnih in domače kulture. Še več: predvsem kažejo, kako so te bolj povezane, kakor se morda zdi zaljubljenim v eksotiko prvobitnega ali domačnosti ljudskega.

Od mojega prvega obiska je ob zadnjem – ob odprtju čarobnega prestopanja vrat in pogledovanja, kaj se utegne skrivati za njimi – ostal, preprosto rečeno, samo spomin. Čas vmes, v katerem imam občutek, da sem bila zraven, saj so muzejske kolegice in kolegi večinoma iz moje generacije, ki si je natihoma želela približno takšen muzej in ni ostala zgolj pri želji. Takšnega, kakor bi si ga želeli, če bi mogli videti tako daleč naprej, tudi vsi njegovi sotrudniki, ne le ravnatelj Niko Zupanič in Rajko Ložar, Boris Orel, Boris Kuhar, Ivan Sedej. Vsak je najbrž strokovno in organizacijsko naredil, kar je v danih okoliščinah zmogel, vsak bi najbrž rekel, da bi bilo mogoče v prijaznejših razmerah narediti še več. Zadnjemu v vrsti gre posebno mesto, da je tudi demonstrativno pripravljal poti k številnim vratom na Metelkovi 2. Ta vrata odpirajo prostore pomnoženemu muzejskemu osebju, razstavnim in specialnim prostorom, depojem, uredništvu imenitnega Etnologa idr. dragocenih publikacij,



delavnicam, pisanemu nizu iz leta v leto številnejših prireditvev, trgovini, kavarni. Nisem jih preštela, ampak tako kakor tista prva redka, imajo značilno simbolno sporočilo.

Slovenski etnografski muzej si je tako kakor navsezadnje vsaka ustanova ustvaril lastne podobe, cilje, rutine, simbole. Kakor opozarja Mary Douglas, »miselni svet« ustanove uravnavajo izkušnje in spomin, ta pa v veliki meri nadzoruje način, kako njeni člani kot skupina sprejemajo in se odzivajo na nove zamisli. Kakor prej je tudi poslej muzej postavljen pred izbiro svojega vodilnega, enega od štirih »kulturnih zemljevi-

dov«: »eden temelji na hierarhični skupnosti in torej daje prednost formalnosti in predalčkanju; drugi temelji na enakosti v skupini in torej favorizira spontanost in svobodno izmenjavo mnenj in je zelo sovražen do drugih načinov življenja; tretji je tekmovalna kultura individualizma; in četrti je kultura izoliranih, ki se rajši izogibajo zatiralskega nadzora drugih oblik družbenega življenja. Sleherna izbira za enega izmed teh tipov je hkrati izbira proti drugi.« (M. Douglas, Miselni slogi. Kritični eseji o dobrem okusu, Ljubljana: *cf, 1999, 52–53).

S pogledom od zunaj pa – naj se vrata le še množijo: varno zaprta depojska, priprta za delovni in ustvarjalni nemir zaposlenih, na stežaj odprta za obiskovalce, nove izzive in še številnejše pogovore in menjave misli s kolegi tu in tam.

Mojih 25 let v muzeju

Boris KUHAR
Direktor Slovenskega etnografskega muzeja, 1962–1987

317



Kako hitro minevajo leta. SEM se ponaša že s častitljivo devetdesetletnico. Petindvajset let sem v tem muzeju odslužil tudi sam. Toda naj začnem na začetku s pisemcem, ki sem ga odkril spet te dni. Bil sem na zdravljenju v Rogaški Slatini, ko sem dobil pismo Marije Makarovič, sošolke iz etnološkega seminarja: Pridi v etnografski muzej za ravnatelja, vsi bomo zate. Za mano je bilo 10 let službe novinarja pri Slovenskem poročevalcu, končana fakulteta (diplomirani etnolog) in pet let službe na Televiziji Slovenija, kjer sem bil vse od urednika do scenarista, režiserja, avtorja številnih televizijskih oddaj in filmov, med njimi jih je bilo več tudi z etnološko tematiki kot npr. Borovo gostüvanje, prvi slovenski dokumentarni televizijski film. Na televiziji je bilo zanimivo v prvih letih njenega nastanka, ko smo se vsi učili in delali vse. Zato moja odločitev za muzej ni bila težka. Kmalu je v Rogaško Slatino priromalo drugo pisemce: Muzejski svet te je izbral za ravnatelja. Kak mesec po tem sem že sedel v pisarni ravnatelja Etnografskega muzeja. Do konca leta 1962 sem moral opravljati dve službi.

Ko sem postal ravnatelj Etnografskega muzeja, je bil moj prvi sosed v sosednji pisarni dr. Jože Kastelic, odličen strokovnjak, uglajen gospod, svetovljan, s katerim sem že leta prej sodeloval na takrat pravkar shojeni slovenski televiziji. In prav on mi je dal prve koristne nasvete, kako se znajti v tej muzejski srenji. Nad mano je med svojimi pajki kraljeval ravnatelj prirodoslovnega muzeja dr. Anton Polenec, miroljuben gospod, strokovnjak na svojem področju in večletni predsednik slovenskih muzealcev. To funkcijo sem za njim prevzel jaz. Leta 1963 so me slovenski muzealci zvalili na svoj občni zbor v Kočevje, v dvorano, kjer je leta 1943 pod geslom »Narod si bo pisal sodbo sam« zasedal znani Kočevski zbor. Tudi jaz sem si začel pisati sodbo sam, ko sem se kolegom muzealcem pustil prepričati, da sem postal njihov predsednik. Leta sem se potem vrtel v tem začaranem krogu muzealcev, od katerih jih žal večina ni več med živimi.



Na kaj me vežejo posebni spomini? Predvsem na številne odmevne občasne razstave. Ko sem prišel, je bilo v muzejih zelo malo občasnih razstav. Še danes si štejem v dobro, da sem spodbudil to dejavnost v Etnografskem muzeju; skupaj z muzejem v Goričanah smo imeli dve, tri in pozneje do 10 in več odmevnih razstav letno. Sledili so nam tudi drugi muzeji. Skušal sem preseči pojmovanje, da je razstava lahko le zadnji člen neke raziskave, lahko je tudi vmesni, ki tako prispeva še nova dognanja in predvsem številne nove predmete. Občasne razstave so nam pripeljale nove obiskovalce, naši stalni pa so se tako po večkrat na leto vračali v muzeje. Tudi današnji SEM ne bi mogel postaviti svojih stalnih in občasnih razstav brez predmetov, ki smo jih takrat zbrali ob naših občasnih tematskih razstavah. Spomnim se prve občasne razstave po svojem prihodu v muzej. Razstavljali smo maske, za katere me je najprej navdušil dr. Niko Kuret. Sicer sem se že pred tem večkrat srečal z njimi, tudi ob raziskovanju za svoje diplomsko delo Borovo gostüvanje in pozneje ob sodelovanju pri ustvarjanju oddaj in filmov na televiziji, ko sem na svojih popotovanjih po Sloveniji odkrival še neznane ali malo znane slovenske maske (p'ste iz Drežnice, korante iz Haloz, perhte iz Gornje Savske doline, škoramate iz Brkinov, soure iz Kobarida ...).

Kot ravnatelj in tudi kot avtor več razstav sem zahteval, da razstavo vedno spremlja katalog. Čeprav so bili katalogiti v začetku še skromni šapirografji, ki smo jih izdelali sami v muzeju, je to največkrat edino, kar je ostalo od razstave. Še danes so mi drag spomin na posamezne v javnosti zelo odmevne razstave.

Pri prvi razstavi, Borovo gostüvanje, je bil moj soavtor dr. Niko Kuret, ki je napisal tudi malo razpravo o maskah. Sam pa sem v uvodu zapisal, da je razstava nastala v želji, da bi zbrali na enem mestu večino naših ljudskih mask. To nam je narekovala dolžnost, da rešimo pred propadom, pred pozabo in pred izmaličenjem naše v maskah ohranjeno bogato, pestro in zanimivo ljudsko izročilo. Slovenijo sem predstavil kot eno izmed redkih dežel v Evropi, kjer so ohranjeni še številni običaji. Maske nastopajo v njih v vseh letnih časih, ne samo ob pustu in ob raznih življenjskih dogodkih. Razstava je bila bera mask in spoznanj več institucij in posameznih



pokrajinskih in krajevnih muzejev ter vmesni člen v raziskavah o slovenskih ljudskih maskah. Z njo smo gostovali po Sloveniji in od Beograda do Gradca. Mene pa je navdušila za raziskovanja po Afriki, kjer sem ponekod še lahko odkrival prvobitne skrivnosti o uporabi mask.

Druga razstava je bila Južno Pohorje leta 1964. Bila je rezultat raziskovanj ekipe Etnografskega muzeja na južnem Pohorju poleti leta 1963. Ta mi je ostala v spominu, ker je odprtje neposredno (tako kot potem še nekaj razstav) prenašala Televizija Slovenije. Sam sem napisal scenarij za prenos. Med prenosom so predvajali tudi moje filmske zapise, ki sem jih posnel med raziskavo na Pohorju. Vse je bilo zadnje: zadnji vrač, zadnji vauhar, zadnji tkalec, zadnji še poklicni coklar, tako kot še marsikaj tudi med razstavljenimi predmeti in predstavitvami na razstavi. Sam sem se takrat dobro zavedal, kako koristen je lahko film za dokumentacijo raznih dejavnosti, za živo predstavitev šeg in navad, načinov življenja. Ostali etnologji, tudi v muzeju, moja snemanja niso vzeli preveč resno. Zanje je bila važnejša sama fotografija, terenske prostoročne in tehnične risbe, predmeti na razstavi. Toda te lahko film oživi, sem jim dopovedoval. Miniti je moralo nekaj deset let, da se je film uveljavil kot enakopravni dokument časa. Kaj bi bile danes predstavitve

stalne in občasnih razstav v SEM brez filma. Ponosen sem na to, da sem lahko k temu prispeval tudi svoj delež.

Odmevna je bila tudi razstava Vraževerje na Slovenskem od mlajše kamene dobe do amuletov 20. stoletja, ki je nastala v sodelovanju Narodnega muzeja in drugih slovenskih muzejev, ki so prispevali določene predmete. Tudi pri nadaljnjih razstavah smo dobro sodelovali tako rekoč z vsemi slovenskimi muzeji. Pri njih smo gostovali s svojimi razstavami in jim pomagali z nasveti pri njihovih razstavah, predvsem tistim, ki še niso imeli svojega etnologa. Zaradi dobrega sodelovanja se mi je tudi porodila ideja, da EM preimenujemo v SEM in mu tako damo vseslovenski značaj. Tako so tudi skorajda vse nadaljnje tematske razstave imele vseslovenski pečat, zajele so vse slovensko ozemlje in vključevale tudi zamejce. Tako je naš muzej postal zares slovenski. To se je potrdilo, ko smo oživilo idejo pokojnega ravnatelja Orla o slovenskem muzeju na prostem. Ob pomanjkanju poslovnih, razstavnih in predvsem še depojskih prostorov smo se zatekli k iskanju raznih muzejskih dependans. Najprej je bila na vrsti graščina Lisičje v istoimenskem naselju nad Škofljico, ki smo jo obnovili in ob njej celo načrtovali, vsaj v obrisih, muzej na prostem. Za njo je prišla graščina Podsmreka pri Višnji gori, kjer smo postavili naše lončarske zbirke in prirejali razne prireditve. Na vsem ozemlju pod njo smo načrtovali slovenski skansen. Že takrat, ko tam še ni bilo sledi o avtocesti, smo predvideli, da bo pod gradom ob cesti avtomobilska črpalka, iz nje bi speljali pot do muzeja na prostem, v njem bi postavili pristno domačo gostilno. Po petdesetih letih so se naša predvidevanja uresničila. Tam je speljana avtocesta, pod gradom že nekaj let stoji velika avtomobilska črpalka s številnimi parkirnimi prostori, tam se ustavljajo številni avtomobilisti. Nad vsem stoji graščina, ki propada in smo jo morali že pred desetletji zapustiti, ker je bilo razstreljevanje v kamnolomu za njo prenevarno za našo lončevino in obiskovalce. Naše prostorske probleme smo pozneje vsaj za nekaj let rešili s pridobitvijo prostorov samostana v Škofji Loki. V zadnjih letih mojega delovanja v muzeju pa smo intenzivno iskali možnosti za pridobitev večjih prostorov za muzej. Nekaj časa se nam je nasmihala možnost za pridobitev celotne današnje vladne palače. Snovali smo že načrte, kako bomo postavili naše zbirke. Toda vlada se ni preselila v novo stolpnico na Trgu revolucije in naši veliki načrti so ostali na papirju.

Vsaj nekaj malega o naših načrtih za muzej na prostem smo skušali pozneje v manjšem obsegu uresničiti na Muljavi. Leta 1966 je SEM prevzel skrbstvo nad Jurčičevim muzejem in že takrat smo načrtovali tam predstaviti živ in dejaven slovenski skansen, muzej na prostem, živo predstavitev arhitekture tega dela Dolenjske.

Sama rojstna hiša pisatelja Josipa Jurčiča, ta tipični primer stare slovenske kmečke hiše 19 st. s črno kuhinjo in ognjiščem, s hišo in štibelcem je bila od nekdaj dobro obiskana, z dodatnim inventarjem s tega področja smo želeli predstaviti še bolj avtentično podobo časa pisateljeve mladosti. Vse skupaj smo načrtovali razširiti v mali muzej na prostem. V sodelovanju s čebelarji smo predstavili star čebeljak iz sosednjega Malega Černela in ga opremili z novimi panjskimi končnicami. Med njimi je bila tudi tista znamenita Kako kmet Francoza ziblje, ki naj bi nastala po resničnem dogodku v sosednjem zaselku Mrzlo polje, ko je mlinar zvrnil ošabnega francoskega vojaka iz kadunj. Iz sosednjega Gabrovčca smo predstavili kaščo za hrambo žita, ob kozolcu sušilnico za lan, ob gozdiču pa še leseno bajto, ki je bila nekoč kašča, ki naj bi predstavljala življenjsko raven nekdanjega vaškega bajtarja – v ta namen smo pridobili Krjavljevo kočo.

Pozneje so prenesli še star pod, ki so ga širili in razširili, pridobili sanitarije, sprejemni prostor in lepo razstavišče. Tako imamo danes na Muljavi Jurčičev dom spremenjen v majhen muzej na prostem, v katerem so predstavljene značilne stavbe, ki so v 19. in še deloma v 20. stoletju dopolnjevale domove na Dolenjskem.

Zanesli so me ideje in načrti za slovenski muzej na prostem, tako da sem skorajda pozabil še na številne razstave v SEM. Precej manj smo se posvečali kolektivnim raziskovanjem in se kljub mojemu začetnemu nestrinjanju usmerili v individualna. Tako so kustosi, ki so bili zadolženi za posamezna področja, večkrat letno hodili na teren, rezultat česar so bile številne tematske razstave – od slovenske ljudske umetnosti in kmečke noše do slovenskih gostiln in lončarstva. Kdo bi preštel vse te občasne razstave! Na srečo so podatki o njih obelodanjeni v Slovenskem etnografu. Krepko čez sto jih je bilo v času moje vladavine v SEM, in to v muzeju ter na gostovanjih v Baslu, Londonu, Beogradu, Prištini, Zagrebu, Gradcu, Celovcu, Beljaku ...

321

Na koncu še o mojem javnem delovanju v muzeju. Prvi javni nastop sem imel na ljubljanskih Žalah, na pogrebu gospe Skušek, darovalke bogate kitajske zbirke, ki smo jo razstavili v obnovljenem gradu Goričane. Ko sem kot ravnatelj konec leta 1962 prišel v Etnografski muzej, sva imela s kolegico Pavlo Štrukelj, ki je v muzeju skrbela tudi za zbirke neevropskih kultur, največ dela prav s prevzemom Skuškove azijske zbirke in z njeno postavitvijo na gradu Goričane, ki pa je bil še vedno v fazi obnove. Pozneje se je razstavi Skuškove zbirke pridružila še razstava bogate Beblerjeve zbirke, po njej še Petkovškove in vsako leto še po nekaj zelo odmevnih razstav iz neevropskih dežel: El Dorado, zlato iz Kolumbije (40.000 obiskovalcev), Umetnost Aboriginov – staroselcev Avstralije, Kitajsko novo leto, Ljudska umetnost Ekvadorja, Umetnost Aztekov, Ljudska umetnost Mehike, Ciper – otok Venere, Afriške mere za zlato in še kakšnih 50 razstav, odmevnih predavanj ter muzejskih popoldnevov in večerov. Na velikem ograjenem vrtu smo načrtovali japonski vrt in postavitev vrtnega paviljona iz Skuškove zbirke. Zamisli je bilo dosti, toda ne sredstev za njihovo uresničitev. Kljub temu moram zapisati, da so bile Goričane najbolj obiskana muzejska postojanka SEM. Še danes mi je žal zanje, ker bi lahko koristno služile muzeju.

Pred zaključkom samo še podatek: ko sem prišel v muzej, nas je bilo okoli deset, na fotografiji, posneti na stopnišču Narodnega muzeja ob mojem odhodu, nas je 25 (in verjetno še kakšen manjka).

Končujem predstavitev teh nekaj svojih fragmentarnih spominov, Slovenskemu etnografskemu muzeju pa želim še mnogo ustvarjalnih let.

Nekaj zgodnjih spominskih okruškov o naselitvi SEM na Metelkovi

Inja SMERDEL

Direktorica Slovenskega etnografskega muzeja, 1995–2005

322



Muzeji – muzeji družb in kultur – so nedvomno svojstvene hiše nakopičene ter skrbno ohranjane dediščine; človekovega snovnega in nesnovnega spomina. A ne le tega. So tudi hiše spominov in spominjanja ljudi, ki so v njih delali in potem nekega dne odšli; jih zapustili ter s tem sami stopili v območje spomina ...

Kadar se zavoljo tega ali onega vzgiba ali vzroka potapljam v spomin, se na površje pogosto dvignejo naplavine iz najglobljih plasti: spominski okruški o naselitvi in začetkih bivanja SEM v stavbnem sestavu nekdanje vojašnice na Metelkovi. Morda zato, ker ti sodijo v ustno izročilo, vse sočasno in poznejše »uradno« dogajanje v muzeju in z muzejem na novem naslovu pa je dovolj dobro dokumentirano in varno arhivirano za muzejsko zgodovino.

Pa poskusimo nabrati v prgišče nekaj morda manj znanih zadevnih okruškov. Na primer tistega, ko smo nekega zimskega dne leta 1996 vse Sem-ovke in Sem-ovci prvikrat stopili na lokacijo našega bodočega muzejskega domovanja, da bi si ogledali obe hiši, ki so nam ju namenili na Ministrstvu za kulturo. Njihova za Metelkovo zadolžena predstavnica nas je usmerila v objekt naše sedanje razstavne hiše in v manjše poslopje ob Maistrovi ulici (današnje depandanso Narodnega muzeja); za hišo ob Metelkovi ulici, v kateri danes delujejo vsi naši oddelki in službe, pa je odločno

povedala, da se bo v njo naselilo kar samo ministrstvo. In tako smo si tistega dne res ogledovali samo oba »dovoljena objekta«. A mene je zlasti lega njenega stičnega vogala, odmaknjenega od neposredne poti prihoda naših bodočih obiskovalcev iz mestnega centra v načrtovano muzejsko središče, hudo motila. Tako zelo, da sem zvečer z možem še enkrat stopila od Tromostovja po Trubarjevi in čez Tabor do Metelkove, kar je znova potrdilo moje občutje in porodilo prepričanje, da morata postati hiši etnografskega muzeja prav tisti dve, ki ju povezuje vogalni park s stoletnima platanama, iz katerega je mikaven pogled na Wagnerjevo Cerkev Srca Jezusovega in v katerem sem v mislih že videla stati stole in mizice bodoče muzejske kavarne. Drugo jutro je sledil klic na ministrstvo, zgovorno pospremljen s argumenti v naš prid, in tega sem morala zatem podkrepiti še z ustreznim dopisom. In čeprav to na ministrstvu najverjetneje ni povzročilo navdušenja, so argumente sprejeli ter nam dodelili (oziroma odstopili) našo današnjo upravno hišo. Čez čas sem potem slišala,



da se moramo za to zahvaliti tedanjemu ministru za kulturo Sergiju Pelhanu, ki je odločno in naklonjeno dal prednost muzeju ...

Kmalu za tem so že stekle vse ustrezne priprave na prenovu tega našega manjšega objekta, na Metelkovi pa se je začel sestajati gradbeni odbor. In to prav v prostoru, v katerem je danes naša muzejska kavarina. V prostoru s pravšnjo zgodovino, saj sem takrat izvedela, da je bila nekoč v njem vojaška kantina, v času prenove pa so vanj umestili menzo za delavce našega gradbinca GPG. V to obdobje sega očarljiv spomin na tedanje varnostnike podjetja Rival, ki smo jih srečevali ob vsakem prihodu na sestanke v sestav nekdanje vojašnice. Ob robu sredinske ploščadi, med obkrožajočimi vojaškimi poslopji, kjer je bilo tedaj tudi nekaj zemlje in zelenja, so si ti možaki uredili pravo vrtičkarsko domovanje. Svoj delovni čas so si veselo dopolnjevali s koristnim pridelovanjem vrtnin, za čuvanje pridelkov pa je v njihovi odsotnosti skrbel strog volčjak, njihov pasji pomočnik. Tu in tam je iz tega vrtičkarskega razkošja tudi prav omamno zadišalo ...

In nazadnje še spominski okrušek o našem – morda malce nekonvencionalnem naseljevanju obeh muzejskih hiš. Sloves sosedov z druge, neinstitucionalne strani Metelkove, v bližino katerih so nekateri prihajali z nelagodjem, zame ni bil v vseh pogledih problematičen. Z »marginalci« iz soseščine sem želela in sem tudi uspela



vzpostaviti korektne odnose. Kot etnologinja se pač nisem bala drugačnosti; in tudi občutje obrobnosti mi ni bilo tuje v krogu z avro odličnosti obsijanih kolegic in kolegov iz nekaterih drugih humanističnih disciplin. A tak odnos do naše vede, ali do muzeja, sem vedno doživljala kot vzgib za upornost ter dokazovanje nasprotnega s kakovostnim delom; in kot prednost, saj je spodbujal kanček drznosti in bolj sveže, tudi povsem nekonvencionalne pristope. Na primer svojstveno zasedbo našega večjega objekta – bodoče razstavne hiše, o kateri sem iz več virov morala pogosto poslušati, da je »etnografi« pač ne potrebujemo. Da je manjša upravna hiša, v katero smo ob njenem odprtju junija 1997 uspešno umestili vzorčne izseke bodoče stalne razstave, za nas dovolj; da je še toliko prostorskih potreb v drugih muzejskih ustanovah, da bi kazalo njim nameniti kakšno nadstropje v sicer nam dodeljeni razstavni palači itd. itd. ... Takih in podobnih mnenj in idej skoraj do konca njene prenove oziroma izgradnje ni zmanjkalo. In zato je bilo potrebno biti ves čas na preži ter vedno znova postreči z argumenti v naš prid. A ukrepati je kazalo tudi drugače; tako, kakor sicer ni bilo v navadi: z dejanji in z rešitvami, ki so presenečale ter poskušale prepričevati z duhovitostjo. V tem duhu smo na primer ob odprtju upravne hiše s pisanimi trakovi, kot na kakšnem pozvačinskem pokrivalu, in z napisom *Slovenski etnografski muzej* praznično označili našo razstavno hišo. Pri tem početju, ki izvedbeno ni bilo prav preprosto, so nam pomagali prav sosedje z neinstitucionalne Metelkove; njihov ameriški squater Jerry, ki je čudežno spretno uspel pričvrstiti vse tiste večbarvne trakove tik pod strešni venec, da so veselo bingljali navzdol in nezgrehljivo označevali našo muzejsko posest. Temu so pozneje sledila še druga sorodna dejanja: na primer tabli, ki sta na dvoriščni fasadi z nekaj slogani napovedovali razstavno prihodnost tega objekta, ali pa skulpturi delavcev v vsej gradbeni opremi, ki sta »stopali« po stopnišču in priganjali k njegovi prenovi ob odprtju naše prve razstave v improviziranih razstavni dvoranah v njegovi tedaj še surovi notranjščini. A Jerryjeva montaža pisanih trakov je bila prvi tak podvig v tem nizu ...

In če se za konec spomnim, je bil dokaj nekonvencionalen dogodek – čeprav nenačrtovan – tudi zelo moker krst z nepričakovano pomočjo prav tedaj utrganega junijskega nevihtnega oblaka, ki nas je vse presenetil na večer slavnostnega odprtja upravne hiše. Temu krstu je potem leto za letom sledilo odraščanje našega muzeja v novem domovanju na Metelkovi. In njegova rast, ki naj se kljub visoki jubilejni starosti in zrelosti nikoli ne konča!

Moja prva srečanja s Slovenskim etnografskim muzejem

Vito HAZLER

Predstojnik oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, FF UL

325

V študijskem letu 1972–1973 sem se vpisal na Filozofsko fakulteto Univerze v Ljubljani, smer umetnostna zgodovina (A) in etnologija (B). Toda že po nekaj mesecih sem dal prednost etnologiji predvsem zaradi prijetnejšega študijskega okolja in bolj topljivih možnosti nadaljnjega kariernega delovanja. Že kmalu po začetku rednih predavanj smo se bruci na predavanjih, v seminarjih in zlasti v oddelčni knjižnici srečevali z delovanjem Slovenskega etnološkega društva, jugoslovanskih etnoloških in folklorističnih društev, podobnih društev sosednjih držav in tudi z delovanjem Slovenskega etnografskega muzeja. O novostih v muzeju smo izvedeli na proseminarjih, seminarjih in v oddelčni knjižnici. Bili smo na tekočem glede razstav tako na Prešernovi 20 kot v nekdanjem škofijskem dvorcu v Goričanah, predvsem pa o problematiki stalnih in občasnih razstav in s tem povezane prostorske stiske muzeja. Večkrat je bilo govora o selitvi muzeja na primernejše lokacije in o prizadevanjih za izgradnjo muzeja na prostem, takrat še dosledno imenovanega skansen. Načrtovalci so imeli v mislih več lokacij, a najbolj mi je ostala v spominu predstavitev muzeja na prostem pri gradu Podsmreka na Dolenjskem. Spremljali smo tudi delovanje podobnih muzejev pri škofjeloškem gradu in gradu Zaprce v Kamniku. Starejši in izkušenejši kolegi so imeli do obeh že izgrajenih muzejev zelo kritičen in zadržan odnos, saj takrat etnološka matica na oddelku takim postavitvam ni bila najbolj naklonjena – prevladovalo je naprednejše teoretično mnenje, da je mnogo primernejše reševanje stavbne dediščine na prvotnem mestu.

Takrat smo bili študentje precej tesno povezani z Oddelkom za etnologijo, različnimi muzejskimi ustanovami in društvi. Skupaj z nekaj kolegi sem se precej redno udeleževal občnih zborov Slovenskega etnološkega društva in njegovih »četrtkovih pogovorov« pa tudi občasnih etnoloških razstav v prostorih Slovenskega etnografskega muzeja na Prešernovi ali v Goričanah. Ker sem prijateljeval tudi s kolegi študenti umetnostne zgodovine, sem precej redno spremljal še prireditve in odprtja razstav v Narodni, Moderni in Mestni galeriji, v avli Ljubljanske banke in drugod. Blizu so nam bili tudi obiski Opere in baleta, gledališč Glej in Pekarna, kjer smo si ob obveznih zaključnih zabavah nabirali kilometrino znanj.

Kot študent etnologije sem se na razstavah in drugih muzejskih ter društvenih prireditvah srečeval s takrat že uveljavljenimi strokovnjaki s področja etnologije, arhitekture, zgodovine, arheologije, geografije in drugih ved, o katerih smo sicer veliko izvedeli že na predavanjih in seminarjih. Tako sem že prva leta študija spoznal skorajda vse vodilne slovenske etnologe in tudi nekaj jugoslovanskih etnologov in

folkloristov pa ugledne goste iz tujine, ki so jim študentje višjih letnikov, npr. pokojni Danilo Zega, ob predavanjih na oddelku zastavljali provokativna vprašanja in polemizirali o pojavih, ki so jih menda celo bolje poznali kot predavatelji.

Tudi takrat smo študentje morali opravljati prakso, in sicer v različnih varstvenih ustanovah ali pa na terenskih raziskovalnih taborih. Ne spominjam se več natančno, kako sem leta 1976 dobil priložnost opravljanja prakse v Slovenskem etnografskem muzeju. Pred kratkim sem v svojem arhivu naletel na poročilo o tam opravljeni počitniški praksi. Iz poročila je razvidno, da sem prakso opravljal od 31. maja do 11. junija 1976, in sicer v dveh delih. Prve dni sem na sedežu muzeja v Ljubljani urejal fotodokumentacijo v pisarni, v kateri so delali Angelos Baš in nekateri drugi. Mentorica dr. Pavla Štrukelj mi je dodelila urejanje fotografij in negativov, ki jih je Slovenskemu etnografskemu muzeju prodal neki urugvajski novinar, ki je fotografiral v Indiji, Butanu, Nepal, Indoneziji in drugih deželah JV Azije. Posnetki so bili podatkovno zelo skopi, zato je bilo treba s pomočjo razpoložljive literature razbirati vsebino in motive posnetkov ter vsaj približno določiti deželo ali pokrajino. Delo je potekalo počasi, ker je bilo podobnosti novinarjevih posnetkov s slikovnim gradivom v literaturi malo pa tudi sam sem se takrat v praksi prvič seznanjal z gradivom neevropskih kultur.

Čez teden dni sem se preselil na Goričane, kjer sem opravil drugi del prakse. Z avtobusom sem se vozil iz Ljubljane do Medvod, od tam pa do dvorca hodil peš v obe smeri. Ista mentorica me je vključila v nalogo (danes bi rekli projekt), ki je potekala že nekaj let in bila večinoma dodeljena študentom na praksah. Glavni podatek je bil na opisovanju razstavljenih tkanin z dveh indonezijskih otokov – Sumatre in Balijske. Takrat sem se prvič podrobneje seznanil z Indonezijo, tamkajšnjimi kulturami in predvsem tehniko krašenja tkanin, imenovano batik. Sprva mi je bila delovna obveznost nekoliko odveč, saj sem menil, da je primernejša za kolegice, kar so mi (malo s posmehom) pritrjevali tudi kolegi na obveznih večernih klepetanjih v mestnih lokalih ali študentskih sobah. Toda kmalu mi je pregledovanje in opisovanje tkanin postajalo zanimivo, saj sem skozi materiale in tehnike krašenja tkanin spoznaval dele indonezijske kulture. Takrat smo Slovenci in Jugoslovani Indonezijo večinoma spoznavali le ob dnevni politiki in novinarskih popotovanjih, s pomočjo dostopne literature in predvsem razvpitega gibanja neuvrščenih in v njem delujočih maršala Tita ter predsednikov Sukarna in pozneje Suharta.

V Goričanah sem tako dan za dnem pregledoval že razstavljene tkanine, ki so bile dobro zaščitene pod steklom v okvirjih ali v vitrinah. Ekspoziti s Sumatre in z Balijske so bili ločeni v dveh razstavnih prostorih. Izmed predmetov z Sumatre sem pregledal in popisal šal (slendang), nevestino krilo iz Lamponga, nevestino ogrinjalo iz Palembanga in druge tkanine, z Balijske pa dvojce ženskih kril in eno moško kratko krilo (sabuk) ter nekaj drugih oblačil. Spoznal sem, da se tkanine s Sumatre odlikujejo po odličnem vezenju in tkaničenju s srebrno in z zlato nitjo, tkaničenju z dodatnim votkom (songhet), vložkih iz kositrnih ploščic ter odlično stilizirani ornamentiki; tkanine z manjšega Balijske pa blestijo po raznovrstnih vzorcih v tehniki ikat in so nekatere obogatene s tkaničenjem s srebrno in z zlato nitjo.

Omenjene tkanine so bile v tistem času ene večjih dragocenosti stalne razstave goričanskega oddelka Slovenskega etnografskega muzeja. Iz preglednega kataloga je bilo moč razbrati, da sta večino eksponatov podarila Vera in Aleš Bebler.

.....

Naj omenim še eno zanimivost iz časa svoje študentske poletne prakse. Prav takrat je v Ljubljani potekal Teden Kosova in za to priložnost so predstavniki prištinskega muzeja v Slovenskem etnografskem muzeju pripravili razstavo Ljudska umetnost Kosova. Izdali so razkošen katalog kvadratnega formata s srebrnimi ovojnici, opremljen s številnimi barvnimi fotografijami, kar je bila takrat v kataloški praksi še redkost. Teden dni so v muzeju predvajali barvne filme o ljudski kulturi Kosova, predvsem so predstavljali plese in pesmi, ki jih je posnel Nemški inštitut za islamologijo. Spominjam se družabnosti po prireditvah in neformalnih pogovorov izkušenih slovenskih etnologov in muzealcev, ki so ocenjevali visoko kakovost posnetih filmov in se spraševali od kod Kosovcem denar za bleščave predstavitve.

Študentske prakse, razstave in različni dogodki v Slovenskem etnografskem muzeju so bili privlačni za študente etnologije. Zato sem se v muzeju ponovno znašel že čez dober teden, tokrat kot plačani honorarni delavec. Zanimalo me je pripravljanje razstav in v tajništvu muzeja so mi ponudili delo pri postavitvi neke razstave iz dežel vzhodne Afrike. Podrobnosti glede obsega in trajanja občasne razstave se ne spominjam več, vem le še to, da je bila razstava sestavljena iz predmetov zbirke Slovenskega etnografskega muzeja in iz neke afriške potujoče razstave. Spominjam se svečanega odprtja na petek (?) zvečer v zgodnji jeseni leta 1976. Dvorec Goričane je bil svečano osvetljen in pred stavbo, na dvorišču in v muzejskih prostorih so se zbrali nekateri politiki, uslužbenci sekretariata za kulturo in veliko etnologov, med njimi tudi profesorji in sodelavci Oddelka za etnologijo. Takrat sem se prvič v bolj sproščenem vzdušju srečal s profesorjem Kremenškom in izmenjala sva nekaj besed.



Toda še bolj kot sama razstava mi je ostalo v spominu njeno postavljanje. Delo ni bilo naporno, prej zelo poučno in polno zabavnih pripetljajev, za katere so poskrbeli moji muzejski sodelavci. Ker sem vpadel v že tekoči delovni proces postavitve, so mi dodelili nalogo pomočnika muzejskega mizarja.

V tajništvu so mi naročili, naj se tega in tega ponedeljka zjutraj zglasim na dvorišču Prešernove 20 in se priključim skupini muzejskih uslužbencev, ki so že nekaj dni postavljali omenjeno razstavo v Goričanah. Tako sem tistega ponedeljka natanko ob 7.00 potrkal na vrata tajništva Slovenskega etnografskega muzeja. Vrata je odprla prijazna tajnica, ki pa se je začudila, kaj počnem tam tako zgodaj, saj še nikogar od zaposlenih ni in jih verjetno še nekaj minut ne bo. Povsem normalen prihod v službo bi naj bil nekaj pred 8.00, da se lahko uslužbenci v miru pripravijo



na delo. In res, med 8.00 in 8.30 se je zbrala večina zaposlenih in tudi vsi trije moji goričanski sodelavci. To so bili oblikovalec razstav arhitekt Marjan Loboda, vsestransko uporaben muzejski mizar Bine Romih in upokojeni oficir Jugoslovanske ljudske armade, katerega imena se več ne spomnim. Kolikor sem lahko razbral iz ukazov nadrejenih, je bila njegova naloga pripraviti za na pot starejši muzejski kombi znamke DKV, kakršne so takrat in pozneje sestavljali v novomeški tovarni avtomobilov. Nabrati in naložiti v kombi je moral vse potrebno orodje in nato delovno skupino varno pripeljati do Goričan in nazaj v Ljubljano. Približno ob 8.30 smo krenili na pot in pred dvorec prispeli nekaj čez 9.00. Razložili smo orodje in material ter si razdelili delo. Mene so dodelili za pomočnika mizarju Binetu. Z juto sva prevlekla vse iz ivernih plošč zbite praktikable, t. j. različno velike zaboje, sicer podstavke razstavnim eksponatom. Mizar Bine je z vzmetnim spenjačem na sponke pritrjeval juto, jaz pa sem mu tkanino robil in nategoval, da so podstavki dobili zelen rustikalni videz. V enakomernem ritmu udarcev je napenjanje jute trajalo do okrog 10.00, ko je nekdo zavpil: »Malca!« Delo smo v trenutku prekinili in pričeli malicati, kar smo si prinesli od doma. Po približno pol ure smo se vrnili na delo, midva z Binetom med praktikable, drugi k razporejanju predmetov po prostorih. V enakem ritmu zvokov vzmetnega spenjača je delo potekalo do 13.00, ko je muzejsko osebje prevzel nemir zaradi nujne hitre vrnitve v Ljubljano. Predvidenemu gostemu prometu zaradi delavskih izmen se je bilo mogoče izogniti le tako, da smo se vsaj uro pred 14.00 odpravili proti domu. Takrat so v Colorju, mizarstvu Tapo, Iskri Pržan, Lito stroju in drugod še uspešno poslovali in delavci so množično odhajali in prihajali. Na postajališčih so čakali na avtobuse in trole; takrat sta po Celovski kot slavna krpana že vozili *petnajstka* in *enka*, ki sta bili ob teh urah prepolni potnikov. Bolj kot smo se z našim kombijem bližali središču mesta, bolj se je promet gostil. Blizu Hale Tivoli smo bili že pošteno ukleščeni med množico fičotov, opelkadetov, deka-vejev, pežojev (npr. takrat elitnih 505) in trol, tako da sem tudi sam spoznal nujnost zgodnjih odhodov z delovišča. Nekaj minut pred 14.00 smo le pripeljali do muzeja. Med vožnjo smo bolj ali manj molčali, ker je motor muzejskega DKV-ja tako močno rohnel, da niti govora oseb z močnejšim glasom ni bilo razumeti.

Takšna so bila leta 1976 moja prva srečanja s Slovenskim etnografskim muzejem. Hvaležen sem njegovim sodelavcem, ker sem tudi z njihovo pomočjo zorel v etnologa. Še to! Leto poprej (1975) sem bil tako kot večina tedanjih zaposlenih v SEM prisoten na združitvenem sestanku dveh sorodnih društev v enotno Slovensko etnološko društvo in sodeloval na nepozabni enotedenski spomeniškovarstveni terenski praksi v Koštaboni v slovenski Istri. Skupaj z mano je prakso v Koštaboni opravljalo še šest kolegic, med njimi tudi Inja Jugovec, poročena Smerdel, poznejša uspešna direktorica Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani, zaslužna za vzpostavitev muzeja na novi lokaciji na Metelkovi. Občasno nas je kot mentor obiskoval republiški konservator Ivan Sedej, sicer ugleden konservatorski teoretik in praktik, v devetdesetih letih pa ravnatelj Slovenskega etnografskega muzeja. Ob kosilu v gostilni »Pri mlinu« pred Koštabono sva se navadno pogovarjala o istrskem stavbarstvu, o tradiciji gradnje, gradivih idr. Še danes se spominjam njegovih besed, s katerimi je opredelil temeljne aksiome tamkajšnjega stavbarstva: »Zelo težko je kronološko datirati arhitekturo Istre in Primorja, ker so s kamnom stoletja gradili na povsem enak način. Šele odkar zadnjih petdeset let tudi tukaj uporabljajo cement, se je način zidave spremenil – je povsem drugačen od tradicionalnega in kot tak nezanimiv.«

In le teden po koštabonski praksi sem nadaljeval pridobivanje praktičnih spomeniškovarstvenih znanj v Breginju na Kobariškem, kjer sem popisoval stavbarstvo in značilne oblike gospodarskih prizadevanj, med katerimi je imelo pomembno mesto sirarstvo. Toda le leto zatem (1976), torej v letu mojih praks v Slovenskem etnografskem muzeju, je slikovito kobariško vas Breginj dvakrat prizadel razdiralni potres, dokončno pa so jo uničili politiki.

Hvaležen sem delavcem Slovenskega etnografskega muzeja, ki so me kot študenta sprejeli v svoje delovno okolje, pa čeprav za zelo kratek čas. Hvaležen sem tudi sedanjemu vodstvu, da kolikor je pač mogoče, sprejemajo naše študente etnologije in kulturne antropologije na prakso. Odgovornost mentorjev je namreč velika, ker res ni povsem vseeno, kako strokovno usmerjati mladega človeka, ki je še pred začetkom svoje karijerne poti. Hvala!

JA, SEM IN NI SEM!

Marjetka GOLEŽ KAUČIČ

Predstojnica Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU

330



Da, razstave in dogodki SO in nato NISO več, ostanejo le virtualni sprehodi in spominski drobcji, vonji, slike, občutja in vzdušje. Zato muzej plava v svoji bitnosti in nebitnosti, se približuje z novim in oddaljuje s starim. Zato JE in NI. Kako filozofsko in kako dihotomijsko, boste rekli. A tako sem vedno doživljala srečanje s Slovenskim etnografskim muzejem, s sprehodom po razstavah, ob predavanjih, koncertih, slovesnih priložnostih ali le srečanjih in sestankih.

Še nikoli nisem videla tako vitalnega in mladega devetdesetletnika, kot je Slovenski etnografski muzej. Zdi se, da doživlja ireverzibilnost, da postaja vedno mlajši in vitalnejši. Je hkrati častitljiva ustanova in vrelec novih iskanj in poti, ki se dotikajo različnih sfer družbenega, kulturnega, celo političnega dogajanja in sprememb.

A muzej ni le prostor, so njegovi prebivalci, od predmetov do zvoka in filma, prek kustosov, raziskovalcev do receptorja. To je skupno brbotanje misli, dela, priprav, razmišljanj, odločitev, zmot in idej, eksperimentov, do trkov s penino in težkih ur podiranja razstav, slovesa, ki je dokončen, a tudi znamenje novega zagona in smisla.

Vstopiti v muzej je vstopiti v oživiljeno preteklost, je sprehoditi se ob tistem, kar nas pripenja na prednike, a hkrati usmerja v prihodnost, je definicija in hkrati re-

.....

definicija tradicije ter pogled na vse štiri strani neba, kjer se odpira novo, a ne izrinja že videno. Sprehod po razstavah je vdihovanje in kontemplacija tistega, kar je bilo nekoč del življenjske zgodbe, sedaj pa je odprto za drugega, ki doživi, gre mimo, prezre ali upošteva in spoštuje. Muzej odpre vrata na stežaj za vse, ki vedo, da je treba dediščino živeti, ne samo opazovati.

Sama sem muzej doživela na osebni in institucionalni ravni. Osebno z udeležbo na razstavah, s predavanjem za slušatelje Univerze za tretje življenjsko obdobje, z udeležbo na simpozijih, predstavitvah in koncertih, z uporabo muzejskega slikovnega gradiva, še posebno panjskih končnic, ki so mi še posebej ljube, saj po mojem mnenju predstavljajo tisti del slovenske ljudske likovne umetnosti, ki je zares izviren in specifičen za slovenski prostor. Zgodbe panjskih končnic, ki jih je izjemno literarno upodobil tudi Lojze Kovačič v knjigi s prav takim naslovom, so pripete tudi na ljudske pesmi, še posebno na balade in legendarno izročilo, na pesmi o živalih, a so tudi izvrstno ilustrativno gradivo za cel korpus vojaških pesmi. Institucionalno pa je bilo sodelovanje med GNI (Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU) in SEM vedno izvrstno, tako z uporabo gradiva za GNI kot obratno, s sodelovanjem raziskovalcev in kustosov pri različnih projektih in raziskavah in zato se zdi, da instituciji, ki sta si po starosti le 11 let narazen (GNI je bil ustanovljen 1934), lahko sodelujeta kot sorojenca iz etnološke in folkloristične stroke.

Želela bi si le, da bi poleg človeka kot ustvarjalca in snovalca v prihodnosti muzej dal prostor tudi za kulturno izrinjenega, za prikaz ustvarjalnosti ne-človeških subjektivitet-živali, ki prav tako sodijo v kulturni prostor, ki ga je zasedel človek, saj na to opozarjata zoofolkloristika in ekokritika. Ali ni pajkova mreža podobna idrijski čipki in kopa mravljišča enako izjemna konstrukcija kot hiša iz blata ali lesa, ki jo je napravil človek? Bosta kdaj folklor in ekologija združeni v ekofolkloro vstopili v razsežnosti človeškega duha tudi skozi muzejski svet?

SEM je torej vpet v preteklost, sedanost in prihodnost s svojo bivanjsko zavezanostjo, da JE v vseh časovnih obdobjih, je eksistenca in imanenca kreativnosti ustanove in ljudi v njej.

Čestitam, dragi prijatelji in prijateljice v SEM, slovesno praznujte jubilej, nato pa nam odpirajte pisane skrinje predmetov in vrata v skrivnost ustvarjalnosti.

Spomin na lepe čase sodelovanja

Andreja BRANCELJ BEDNARŠEK
Direktorica Belokranjska muzeja Metlika

332

Ko pomislim na Slovenski etnografski muzej, se mi prikaže več slik. Nekatere so bolj abstraktne, druge pa povsem realistične. K slednjim sodijo spomini na moja študentska leta in prva leta dela v Belokranjskem muzeju, ko je bilo v Beli krajini organiziranih deset mladinskih raziskovalnih taborov. Ti so bili sprva interdisciplinarni, potem pa le etnološki.

Petindvajset let je minilo od takrat, pa se zadnjih treh taborov (Adlešiči 1987, Dragatuš 1988, Stari trg ob Kolpi 1989) spominjam kot bi bili včeraj. Po zaslugi kustosa Andreja Dularja, ki je iz Belokranjskega muzeja odšel v Slovenski etnografski muzej, je z njim prihajalo na tabore vse več njegovih novih sodelavk in sodelavcev: kustosinje etnologinje Milka Bras, Irena Keršič, Tanja Tomažič, Janja Žagar in ekonom Slavko Sakelšek.

Zame so bili to res nepozabni dnevi. Mentorji (poleg mene in prej imenovanih še etnologinje Marjetka Balkovec, Marinka Dražumerič, Nives Dular, etnolog Naško Križnar, slavist Marko Terseglav) in dijaki različnih slovenskih srednjih šol smo začetek poletnih počitnic preživljali v delovno sproščujočem vzdušju, ki je zelo povezovalo tudi nas mentorje. Danes, ko komuniciramo večinoma le preko elektronske pošte in telefonskih sporočil, ko nimamo nikoli časa, bi bilo deset dni podobnega sožitja še toliko dragocenejših. Peš smo hodili po terenu, v zvezke zapisovali podatke in zanimivosti ter zbirali predmete za Belokranjski muzej in Slovenski etnografski muzej. Vse v dogovoru, brez vsake zavisti med institucijama. Bilo je res lepo in uspešno sodelovanje, ki se, žal, ni ponovilo nikoli več.

Izsledki prvih petih interdisciplinarnih taborov so bili natisnjeni v samostojnih knjižnih izdajah, ki jih je omogočila Zveza organizacij za tehnično kulturo Slovenije, gibanje »Znanost mladini«. Potem pa se je začelo vse bolj zatikati pri zagotavljanju sredstev. Takrat nam je na pomoč priskočil Slovenski etnografski muzej, ki je hkrati uresničil dolgoletno željo svojih muzealcev, da bi poleg strokovne revije Slovenski etnograf izdajali tudi knjižno zbirko, ki so jo poimenovali Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja. Knjiga Etnološki mladinski raziskovalni tabori v Beli krajini 85–88 je tako postala njena prva številka, na kar smo še vedno ponosni.

Slovenski etnografski muzej je danes ugledna ustanova z odličnimi strokovnjaki, dobrimi stalnimi in občasnimi razstavami ter drugimi prireditvami, bogatim arhivom, knjižnico. Tistim, ki skrbimo za etnološko dediščino v pokrajinskih muzejih, je SEM vzor in svetilnik. Ko se vsake toliko časa sprehajam skozi njihove zbirke, mi korak zastane ob razstavljenih predmetih iz Bele krajine. Pred ustanovitvijo Be-

.....

lokranjskega muzeja v letu 1951 je veliko našega gradiva namreč odhajalo drugam. Adlešiški župnik Ivan Šašelj je samo v ljubljanski Kranjski deželni muzej od leta 1906 dalje poslal več sto etnografskih predmetov. A nisem žalostna, da so tam in ne pri nas. Saj če so v Slovenskem etnografskem muzeju na ogled belokranjske pisanice, otirači, rovaši in vrsta drugih predmetov, smo tega lahko le veseli.

Generacije se menjavajo tudi v muzejih. Mnogi, s katerimi smo sodelovali, uživajo danes najlepši del življenja, z nekaterimi se spoznavamo na novo. Moja vez s Slovenskim etnografskim muzejem ostaja že dolga leta mag. Andrej Dular, seveda tudi zato, ker ga imam priložnost večkrat srečati v njegovi rodni Beli krajini. Naj bo naključje ali ne, ob tej priložnosti lahko celo obema, Andreju in muzeju, čestitam vsakemu za svojo okroglo obletnico.

333



Dragi kolegice in kolegi v Slovenskem etnografskem muzeju, izrekam svoje občudovanje vašim dosežkom in presežkom z željo, da ostanete ambiciozni in optimistični ter s predanostjo sledite vizijam muzeja.

Čudovito sožitje in soustvarjanje

Anja SEREC HODŽAR

Predsednica Slovenskega etnološkega društva

334



Praznik Slovenskega etnografskega muzeja ni zgolj praznik muzeja, ampak praznik vseh slovenskih etnologov. V Slovenskem etnološkem društvu se ob tej priložnosti čutimo še posebej počaščene, saj nam muzej od leta 1997, ko se je preselil v nove prostore, daje dom. Stalen prostor, kjer smo vedno dobrodošli.

Čeprav Slovensko etnološko društvo odlično sodeluje z različnimi institucijami s področja etnologije in kulturne dediščine, lahko rečemo, da gre pri sodelovanju s Slovenskim etnografskim muzejem vendarle za drugačno zgodbo. Pravzaprav gre za prepletanje dveh pripovedi, ki sta skozi leta sodelovanja spletni čudovito zgodbo.

Takšno sodelovanje društvu omogoča lažje doseganje ciljev, muzeju pa lažji stik z etnologi in kulturnimi antropologi, zaposlenimi na vseh področjih etnologije in kulturne antropologije. Muzej ne nazadnje ni zgolj prostor, ampak so to ljudje, ki ga ustvarjajo, kot ustvarjajo društvo in etnologijo. Mnogi med njimi so člani društva in tudi z aktivnim sodelovanjem v njem širijo obzorja stroke in vzdržujejo vezi med člani.

Povezuje nas evidentiranje in zbiranje etnološkega gradiva ter skrb za njegovo varstvo. Mnoge projekte smo izpeljali v soorganizaciji, muzejski kustosi in konservatorji so kot strokovni sodelavci usmerjali veliko dela na terenu, predvsem pri zbirkah

.....

zasebnikov, ki so se za pomoč in posredovanje obrnili na društvo. Druži nas raziskovanje, odpiranje novih vprašanj, trud za iskanje odgovorov in posredovanje novih ugotovitev naprej. Soorganiziramo posvete in jih pogosto tudi izvajamo v prostorih SEM. Veseli smo pobud kolegov muzealcev in prav iz njihovih vrst prihaja zamisel za letošnji posvet Interpretacije kulturne dediščine. Društvo je dodalo vsebinsko širino čez obzorja etnološke muzeologije in raznolikost prijavljenih prispevkov je potrdila, kako odlična je bila zamisel in kako potrebno je govoriti o tem.

Lepo je izreči prijazne besede in pohvale ob takšnem prazniku. Toda zakaj bi čakali na velike obletnice, če lahko priznanje izrečemo takoj, ko si nekdo to zasluži? Slovensko etnološko društvo za izjemne etnološke znanstvene in raziskovalne dosežke posameznikov, skupin ali ustanov ter za življenjsko znanstveno in strokovno delo posameznikov podeljuje Murkovo nagrado, za znanstvene in strokovne



dosežke na področju etnološke vede na Slovenskem ali o Sloveniji v preteklem letu Murkovo priznanje, za kontinuirane dejavnosti, večletna prizadevanja ali enkratne dosežke, ki bogatijo, ohranjajo in popularizirajo etnološko znanje, pa Murkovo listino. Pretekli in sedanjí sodelavci Slovenskega etnografskega muzeja, ki so prejeli te najvišje stanovske nagrade v Sloveniji, so: Marija Makarovič, Fanči Šarf, Inja Smerdel, Ivan Sedej, Irena Keršič, Gorazd Makarovič, Janja Žagar, Andrej Dular, Igor Cvetko, Slovenski etnografski muzej (skupina avtorjev in sodelavcev razstave Jaz, mi in drugi). V Slovenskem etnološkem društvu upamo, da so in bodo te nagrade tako sedanjim kot prihodnjim SEM-ovcem v spodbudo pri njihovem delu.

Prijatelj Slovenski etnografski muzej, iskrene čestitke! Želimo si, da bi še naprej skupaj ustvarjali dom, ta naš prostor za zbiranje etnologov in kulturnih antropologov z vseh vetrov, shrambo preteklih izkušenj in imeli odprta vrata za razpihovanje novih idej ter uresničevanje sodobnih izzivov. To je prepletanje dveh zgodb, ki poraja nove in nove ...

Slovenski etnografski muzej, prostor za učenje, druženje in sprostitve

Vladimir BOCEV

Kustos, Muzej na Makedonija, Skopje

336

Metelkova 2. Ta mirna ulica v Ljubljani je name naredila globok vtis že po prvih korakih po njej. Razlog za to je bila stavba Slovenskega etnografskega muzeja s svojo čudovito sinergijo tradicionalne in sodobne arhitekture. V tistem trenutku sem pomislil, da bi etnografska razstava lahko bila nekoliko v tem stilu, tj. kombinacija starega in novega. In takšna je tudi bila. Pravzaprav niti ni mogla biti drugačna. Tradicionalni muzejski predmeti in etnološka spoznanja so urejeni in razstavljeni s pomočjo sodobne tehnologije in raznih medijev: besedila, fotografije, video in zvok. Posebno impresivna je bila zame predstavitev etnoloških pokrajin v Sloveniji na stalni razstavi. Njihove osnovne značilnosti so predstavljene zelo spretno in inovativno. Najbolj so me prevzeli ogromni napor in znanje, ki so ga rodovi slovenskih etnologov vlagali v raziskovanje tradicionalne kulture ter tako obiskovalcem muzeja omogočili celovito in pristno spoznavanje z njo.

Ko sem se sprehajal po stalni razstavi, sem srečal predmete, kakršnih še nikoli nisem videl in katerih raba mi je bila neznana, a tudi predmete, ki so bili zelo podobni makedonskim, tako po obliki kot po rabi. Na slikah sem takoj prepoznal kozolec, objekt, ki je naredil tako močan vtis name ob mojem prvem obisku slovenske vasi v devetdesetih letih prejšnjega stoletja, ko sem še študiral na univerzi. Priznati moram, da sem se res dolgo zadrževal pri delu razstave, ki je pripovedoval zgodbo o časih, ko smo živeli v skupni državi. Tu sem naletel na predmete, ki jih že zelo dolgo nisem videl, čeprav so mi bili nekoč domači in sem nekatere celo sam uporabljal v vsakodnevnem življenju. Počutil sem se, kot da potujem nazaj v čas in vsak predmet, razstavljen kot priča teh časov, je v meni prebujal spomine. Povezoval sem te spomine in čustva v meni so privrela kot hudournik ter obudila žive slike iz mladosti. Res je, da so me vedno prevzeli predmeti, ki v sebi nosijo neko osebno zgodbo. S predmetom povezana zgodba je tisto, kar naredi razstavo zanimivo.

Zares mogočen pa je del razstave s čupo. Tu je video omogočil redek vpogled na pot predmeta iz izvirnega konteksta do muzejskega predmeta. Zanimivo je, kako je čupa vključena v razstavo. Zdi se mi, da je bilo poudarjanju tega predmeta in njegovi umestitvi v prostor namenjene veliko več pozornosti kot predmetom v vitrinah.

Imel sem tudi priložnost videti razstavo glasbenih posnetkov slovenskih pevcev. Ameriški pevec slovenskih korenin je pritegnil mojo pozornost s petjem slovenskega besedila z ameriškim naglasom. Prav zanimivo in zabavno.

Res je: predmeti, zgodbe in razstave so tisto, kar naredi muzeje zanimive. A vendar muzej zares ustvarjajo ljudje, ki delajo v njem. Priznati moram, da me je za ponovno srečanje s Slovenskim etnografskim muzejem najbolj motiviralo druženje s

.....

kolegicama, s katerima sem bil v tesnih stikih od začetka našega sodelovanja, tj. z Nadjo Valentinčič Furlan in Neno Židov. Trenutno imamo skupne interese v mednarodnem projektu *Carnival King of Europe*, ki ga sofinancira Evropska unija.

Zaradi skupnega zanimanja za vizualno antropologijo sva imela z Nadjo skoraj neskončne pogovore. Izbiranje tem za vizualne raziskave, uporaba fotografij in arhivskega filmskega gradiva za ustvarjanje novih vizualnih dokumentov o tradicionalni kulturi in kulturi na splošno, določanje vloge fotografij in filma na etnoloških razstavah in izmenjava zamisli za skupne projekte, vse to je le del tem, ki sva se jih lotila v teh pogovorih. Nadjino zanimanje za film in video se na zelo impresiven način kaže tudi na muzejski stalni razstavi.

Podobne pogovore sva imela z Neno, eno izmed redkih kustosov in kustosinj, ki jih poznam, ki pri svojih terenskih raziskavah uporablja kamero in ki iz posnetega



gradiva ustvarja dokumentarne filme. Njena razstava o ljubljanskih brezdomcih mi je odprla povsem nov vidik za refleksijo o temah, ki bi jih etnografski muzeji lahko raziskovali.

Največkrat smo se pogovarjali in debatirali v muzejski kavarni. To je prijeten lokal s krasnim vzdušjem, kjer se je mogoče sprostiti ob dišeči kavi in odličnih tortah. Neuradno lahko rečem, da je med mojimi najljubšimi kotički v muzeju.

Za zaključek lahko povem, da je Slovenski etnografski muzej prostor s čudovitim vzdušjem, kjer lahko vidimo, slišimo, beremo in se učimo o Sloveniji in Slovencih na zanimiv in inovativen način. A tisto, česar ni mogoče ne videti ne čutiti na nobeni razstavi, je tesna povezanost muzejskih delavcev, kar me je vedno nadvse razveseljevalo.

Srečanja

Klaus BEITL

direktor Avstrijskega etnografskega muzeja na Dunaju
(Österreichisches Museum für Volkskunde), 1978 – 1994

338

Beatus ille, qui procul negotiis ...

[Blagor tistemu, ki daleč od dnevnih trzljajev ...]

V tem blagru uživa tudi pisec teh spominov, napisanih ob 90. obletnici Slovenskega etnografskega muzeja. Poklicna leta, ko sem kot znanstveni sodelavec in poznejši ravnatelj Avstrijskega etnografskega muzeja na Dunaju, katerega upravljanje sem že zdavnaj prepustil naslednikom, so bila zame tudi čas vzpostavljanja in negovanja kolegialnih prijateljstev, in to daleč preko meja domovine.

Institucionalnemu sodelovanju med Avstrijskim etnografskim muzejem na Dunaju in Slovenskim etnografskim muzejem (SEM) v Ljubljani kakor tudi sodelovanju s posameznimi pokrajinskimi muzeji v sosednji državi, ki se mu je ob obletnici muzeja treba pokloniti, je posvečen poseben prispevek Margot Schindler, do nedavno ravnateljice dunajskega muzeja.

Pisec teh vrstic pa se sprašuje, kaj bi lahko prispeval k jubilejnemu zborniku SEM. »Zaslužnemu« muzejskemu ravnatelju je najbrž dovoljeno, da se spominja »sosedskih« srečanj iz časa lastnega muzejskega delovanja in tudi pozneje. A kje začeti, če ti spomini segajo (če upoštevam prvo udeležbo na 5. posvetovanju svobodne delovne skupine Conventus de Ethnographia Alpium Orientalium tractans [»Alpes Orientales«] leta 1967 v Slovenj Gradcu) več kot petinštirideset let nazaj, to je skoraj do »polčasa« osrednjega slovenskega etnografskega muzeja, ustanovljenega leta 1923?

Za začetek mi je lahko v pomoč, da se še enkrat zatečem k uvodnemu citatu iz Epodes (2, 1ff.) rimskega pesnika Horacija (65–8 pr. n. š.):

...
*Ut prisca gens mortaliū
Paterna rura bobus exercet suis
Solutus omni femore.*

*[Kot nekoč očetje naši,
Z lastnimi voli orje po podedovani grudi
In je brez dolgov.]*

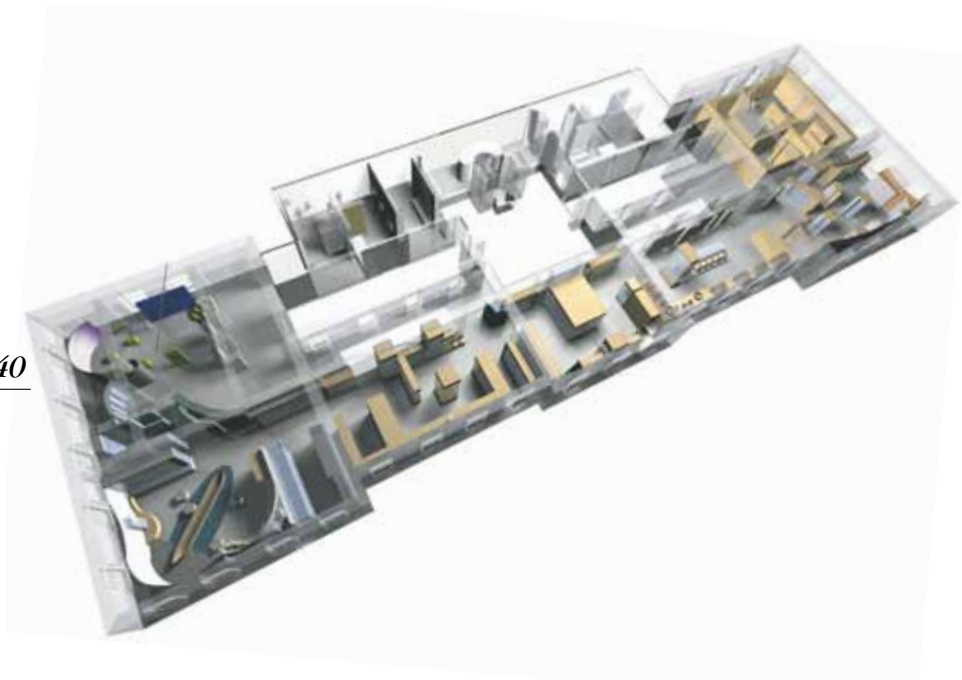
Naj mi bo oproščeno, a voli so tisti, ob katerih se mi je najprej prebudil spomin. Leta 2012 je francoska etnološka revija *Ethnologie française* (zvezek 42, 2012, št. 2, str. 281–290) objavila prispevek z naslovom „Étudier les animaux en Slovénie. Des

hommes et des boeufs". Avtorica Inja Smerdel je v njem povzela slovenske raziskave o tradicionalni kmečki družbi iz prej objavljenih posameznih študij, ki jih je zbrala in kot doktorsko disertacijo predložila École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) v Parizu. Njena spoznanja, pridobljena z večletnimi terenskimi raziskavami in s preučevanjem literature in arhivov, kažejo na pomen volov (kot nekoč delovnih živali) v kmetijstvu in kot prikaz tesne povezanosti med človekom in živaljo. A vendar: voli kot prisposoba za srečevanja kolegov? Asociacija naj bo dovoljena glede na skupno udeležbo na Svečanem kolokviju ob 90. rojstnem dnevu Wolfganga Jakobbeita – 20. 5. 2011 na Inštitutu za evropsko etnologijo Univerze Humboldt v Berlinu, na katerem je Inja Smerdel za temo svojega svečanega govora v čast slavljenca in njegovim znanstvenim dosežkom na področju etnografske zgodovine vsakdanjega življenja in kmetijstva izbrala prav vole – kot primer starega podeželskega in kmetijskega gospodarstva.

Res pa je, da »volovski posredniki« niso potrebovali tega kolokvija, saj so se pred srečanjem leta 2011 na Spreeju v Berlinu srečali že slabo desetletje prej, novembra 2002, v Grenoblu, in sicer na strokovnem simpoziju *Fondateurs et acteurs de l'ethnographie des Alpes* v Musée dauphinois, kjer sva kot predstavnika ljubljanskega in dunajskega etnografskega muzeja z Injo Smerdel nastopila kot govornika. Slovenski prispevek, prežet z globokim strokovnim znanjem in hkrati pesniško navdahnjen, ki je bil mišljen tudi kot hommage Milku Matičetovemu – „Le charmer ethnologique des „petites betes“, Milko Matičetov, chercheur de la littérature orale“ (V: „Le monde alpin et rhodanien“. *Revue régionale d'ethnologie*, 31ème année, 2003, 1er-4ème trimestre, str. 199–216), mi je ostal v živem spominu. Kot prava muzeologinja je Inja Smerdel v njem poleg obravnave znanstvene in institucionalne zgodovine etnologije v Sloveniji posebno pozornost posvetila za njene raziskave pomembnim vprašanjem o svetu živali v ljudskem izročilu in z njim povezani materialni kulturi.

Pred tem je leta 1991 v Vidmu na Convegno internazionale di studi sui Musei Etnografici v organizaciji Società Filologica Friulana v svojem referatu „Una mostra temporanea sulle pastoriza transhumance“ (objavljen v: *Atti del Convegno [...]*. Ur.: C. Bergami, A. Ciceri, G. P. Gri. Udine 1993) obravnavala merodajne muzeografske temelje za postavitve etnografskih razstav z njenega specialnega področja *economia rurale*. Sicer je zlasti njena obsežna (319 str.) dvojezična monografija o oselnikih pravi priročnik za strokovno muzejsko delo na področju stare kmečke ergologije (Inja Smerdel: *Oselniki. Zbirka Slovenskega etnografskega muzeja / Whetstone holders. An ode to labour, skill, creativity, individuality and eros*. [= Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja, 49]. Ljubljana, 1994).

Kot zadnje mi je v živem spominu ostalo letno srečanje NET-a (Network of European Ethnography and Social History Museums), ki ga je kustodinja SEM Irena Keršič pripravila leta 1997 – tokrat na domačem terenu v Ljubljani in na Bledu, ki je ponudilo forum za srečanje kolegov in kolegic iz raznih evropskih držav. Šlo je za vprašanja oživljanja in krepitve čezmejnega sodelovanja med evropskimi etnološkimi muzeji. Tema »Stalne postavitve v etnografskih muzejih na pragu novega tisočletja« je bila istočasno namenjena tudi aktualni problematiki ljubljanskega gostitelja. SEM se je takrat še soočal z izzivi novega temeljnega koncepta in sodobne oblikovalske realizacije na novem sedežu na Metelkovi. Velikopotezna izgradnja muzeja na novi lokaciji na Metelkovi je zbudila občudovanje med udeleženci srečanja predvsem zato, ker se je zdelo edinstveno, da je mlada Republika Slovenija muzeju predala v



uporabo tako obsežno območje bivšega kasarniškega kompleksa – sicer miroljubno dediščino vojske bivše habsburške monarhije! Muzej ima danes na voljo dve veliki stavbi, povezani s funkcionalnim, sodobno oblikovanim krilom, in to ga že zaradi prostorske ponudbe uvršča med velike evropske etnografske muzeje. Načrtovanje in adaptacija stavb sta potekala pod vodstvom ravnateljice Inje Smerdel. V letu 90. obletnice »njenege« muzeja je slavila tudi osebno okroglo obletnico. Čestitke veljajo obema. (Irena Keršič: Letni sestanek nacionalnih in regionalnih dopisnih članov NET-a / Network of Ethnography and Social History Museums Annual meeting of the National und regional Corresponding Members of NET. Ljubljana-Bled, 10.-14. september 1997. V: ETNOLOG. Glasnik slovenskega etnografskega muzeja / Bulletin of the Slovene Ethnographic Museum, 7/LVIII, 1997, str. 436-440; - Dies.: Stalne postavitve v evropskih etnografskih muzejih na pragu novega tisočletja / Ethnographic Museums and Permanent Collections at the Threshold of the New Century. In: Ebd., 8/LIX, 1998, str. 375-380).

Temeljito ponovno branje, »guljenje« zgoraj navedene knjige in spisov – iz lastne knjižnice – o muzeologiji v Sloveniji je zbudilo spomine na strokovno stimulatívna in prijateljsko razpoložena srečanja, ki tistemu, ki mu je pri njegovi starosti še dano, da od časa do časa s svojimi »voli« orje po etnografskem polju, pomenijo »dodano vrednost« sadov pretekle poklicne poti.

Dunaj–Ljubljana in nazaj

Margot SCHINDLER
direktorica Avstrijskega etnografskega muzeja na Dunaju
(Österreichisches Museum für Volkskunde), 2006–2013

341

Avstrijski etnografski muzej so njegovi ustanovitelji zasnovali zato, da bi dokumentiral vidne in otipljive stvari iz ljudskega življenja v večnacionalni avstroogrski državi. Pri tem si je muzej pomagal z gosto mrežo partnerjev v vseh delih monarhije in tako ustvaril obširno zbirko z vseh ustreznih območij.

Po katastrofi obeh svetovnih vojn je trajalo kar nekaj časa, preden so se znotraj evropske etnologije znova vzpostavile strokovne povezave. Dunajskemu etnološkemu muzeju je bila pri tem prednostna naloga povezati se z nacionalnimi etnografijami držav naslednic donavske monarhije, tj. držav, iz katerih izvirajo njegove zbirke.

V kontekstu evropske etnologije in mednarodnih muzejskih združenj so se v preteklih desetletjih razvijale razne bolj ali manj ohlapne strokovne povezave, ki so omogočale plodno izmenjavo strokovnega znanja na področju etnologije Srednje in Jugovzhodne Evrope in s tem tudi med dunajskimi in ljubljanskimi kolegi. V časovnem zaporedju (deloma tudi sočasno) velja omeniti naslednje povezave:

- Alpes Orientales v 60-ih in 70-ih letih prejšnjega stoletja
- Ethnographia Pannonica v 70-ih in 80-ih letih
- NET – European Network of Ethnography and Social History Museums, 90-a leta
- CEICOM – Konferenca etnografskih muzejev Srednje in Jugovzhodne Evrope od 2001 naprej, nazadnje 2011

Vse te pobude – mnoge izmed njih so tudi objavile zbornike konferenc – so med drugim pripeljale tudi do srečanj med sodelujočimi ljubljanskimi in dunajskimi kolegi in iz tega se je rodil marsikateri projekt sodelovanja med obema etnografskima muzejema.

Prva večja skupna razstava je bila postavljena leta 1981 v Etnografskem muzeju Grad Kittsee. Posvečena je bila »Ljudski umetnosti v slovenskih Alpah (na Gorenjskem)« in je črpala iz zbirk muzejev v Kranju (Gorenjski muzej), Škofji Loki (Loški muzej), Radovljici (Čebelarski muzej), Kamniku in Ljubljani (Slovenski etnografski muzej) kakor tudi iz lastnih fondov. Razstavo je 26. 6. 1981 odprlo študijsko srečanje o »Ljudski umetnosti in umetnosti v slovenskih Alpah« z referatom Anke Novak in dr. Ceneta Avgušтина.

Že leto poprej se je Etnografski muzej Grad Kittsee – v katerem so bile od 1974 do 2008 razstavljene vzhodno- in južноеvropske zbirke Avstrijskega etnografskega muzeja – posvetil slovenski temi, ko je predstavil zbirko predmetov iz tradicionalne

kulture bivšega nemškega območja na Kočevskem; na osnovi te razstave so nekaj let pozneje podobno razstavo predstavili tudi v Kočevju.

Naslednji skupni slovensko-avstrijski projekt je bil uresničen leta 1989 s pomočjo častnega kulturnopolitičnega in znanstvenega pokroviteljstva in številnih sponzorjev iz obeh držav. Čebelarstvo, v Sloveniji pomembna tradicionalna gospodarska panoga, je bilo avstrijskim obiskovalcem predstavljeno na veliki razstavi in v spremljajoči knjigi.

V zadnjih letih, konkretno 2004, je dunajski muzej v okviru skupnega evropskega projekta lahko s svojo razstavo gostoval v SEM in SEM s svojo na Dunaju. Oba muzeja sta medtem doživela pomembno prenavo, razvila novo razumevanje lastne vloge in se umestila v kontekst nove Ethnologia Europaea. Da se ta razvoj ni izražal samo v plodni strokovni izmenjavi, ampak tudi v prijetnih prijateljskih stikih, omenjam sicer samo ob robu, ampak z velikim veseljem.

Ko je Slovenski etnografski muzej decembra 2004 odprl svojo novo razstavno hišo, je prijateljske muzeje iz vse Evrope povabil, da sodelujejo z razstavami, ki bi predstavile tako same ustanove kot tudi identifikacijsko reprezentativni izbor iz njihovih zbirk. Etnografski muzej z Dunaja je za to priložnost izbral tako imenovano »kmečko sobo« iz velemestnega okolja, ki je ponazarjala »sen o življenju na deželi« Dunajčanov. V zameno je dunajski muzej ob vstopu desetih novih držav v Evropsko unijo v istem letu gostil razstavo 15+10 evropskih identitet. Kolegice iz SEM so predstavile tri makete »avtohtone slovenske akropole«, tj. kozolcev, ki so tako značilni za deželo in ki ne predstavljajo samo Slovenije, ampak tudi strokovno znanje kolegov in prijateljev iz Ljubljane.

Novo zahtevo, s katerimi se soočajo kulturni in znanstveni muzeji po Evropi, so zelo kompleksne. Želimo, da bi jim tudi v prihodnosti lahko bili kos v kolegialnih in prijateljskih stikih.



Non multa, sed multum

Sodobna muzeološka teorija uči o odprtosti, dostopnosti in angažiranosti. V muzejski praksi pa te besede pomenijo profesionalnost, ki v svojem jedru ni nič drugega kot sovpadanje osebnih in službenih prizadevanj. Muzejsko delo je poslanstvo na institucionalni in osebni ravni. Presega plotove znanstvenih poljan in prerašča ograde strokovnosti. Dober muzealec svoje znanje uresničuje v dobro družbenega razvoja in v prid človeštva in pri tem osmišlja samega sebe. Zapisana trditev bo za marsikoga nesprejemljiva in morda celo sporna, če pa upoštevamo paradigmo sodobnega, družbeno angažiranega muzeja, k temu ni kaj dosti dodati in niti ne odvzeti.

Zaposleni v SEM se tega že dolgo zavedajo, kar je razvidno iz njihove zavzetosti, delovnih uspehov in odnosa, ki ga izkazujejo ob vsaki priložnosti do svoje javnosti, do slovenske družbe in nas, kolegov. Znano mi je, da Ljubljančani imenujejo SEM naš muzej. To je izjemna čast, saj kaže, da so ga ljudje vzeli za svojega in se v njem prepoznavajo. To pa lahko uspe zgolj ustanovam, ki se izogibajo modnemu elitizmu, ostencializmu ali celo ekshibicionizmu. Gotovo so nekatere ustanove poklicane tudi k slednjemu. Priznati pa je treba, da jim težko najdemo mesto v dvomilijonski, identitetno močno podhranjeni slovenski družbi, ki ji je gospodarska kriza povsem spodjedla tla pod nogami. Če kdo, smo muzealci poklicani k prepoznavanju temnin izpraznjene globine vrednot, ki se skrivajo pod ledeno skorjo ekonomske krize. In če kaj, je dediščina nesporna zakladnica občečloveških vrednot, muzealci pa ljudje, ki zmorejo s strokovnostjo in znanstvenostjo prodirati do njih in jih širiti v okolju. Podobno kot pravi Bruno Bettelheim za pravljice, da odpirajo otroku poti do nezavednega in mu pomagajo odraščati, tudi muzeji napajajo človeštvo z modrostjo in ga usmerjajo k vrednotam. Vodijo ga v odraslost in preseganje egoizma.

Sodobne muzeje prepoznamo po njihovi skrbi za marginalizirane. Vsi slovenski muzeji po malem vključujemo starejše, mlajše, etnične ali kakšne druge skupine, pač kolikor nam sredstva, čas – in empatija do sveta dopuščajo. Malo pa jih je, ki bi svoje delo posvetili brezdomcem in Romom. Delo z njimi je težko, zaznamujoče in neredko ga je, vsem deklariranim muzeološkim in muzealskim principom navkljub, zelo težko izpeljati. V SEM sta nastala dva taka projekta. Prvi je romski festival kustosa Ralfa Čeplaka Mencina, ki je dobesedno odprl ljubljanski elitizirani kulturni prostor »drugim«. Projekt skuša z velikimi težavami preživeti in upravičiti tolikokrat omenjano, pa malokrat zares udejanjeno muzejsko skrb za marginalizirane. Drugi takšen projekt je delo kustodinje dr. Nene Židov z brezdomci in skromna, toda po

družbenem sporočilu gigantska skupna razstava. Brez podpore vodstva muzeja teh dejavnosti ne bi bilo, kot tudi ne brez zavedanja obeh kustosov svoje osebne in poklicne odgovornosti do družbe.

Ne le, da je tovrstne projekte težko izvesti, težko je tudi razkriti njihovo pravo družbeno vrednost celo muzealcem samim – podobno kot je težko dopovedati, da so muzeji in razstave, ki služijo prvenstveno znanosti, elitistične in vodijo v družbeno neenakost in slabljenje demokracije. Da je to res, potrjujejo vsakoletne Valvasorjeve nagrade. Pri kriterijih, ki jih je izoblikovala komisija, so jasno izražene zahteve sodobnega muzealstva. Poudarjena je družbena vloga muzejev, njihova odgovornost, angažiranost, inkluzija itd. Navkljub dokaj jasno zapisanim izhodiščem pa se vedno znova izkaže, da člane komisije bolj kot družbeni pomen razstave očara blišč predmetov. Posebej čarobnega pomena so globina in dolžina kustosove znanstvene misli in družbeni šik dogodkov, ki spremljajo razstavo. Res je. Težko je meriti benefit publike, ki ji je bila razstava namenjena. Treba se je pač zazreti v nasprotno smer, kjer je zelo lahko zaznati razkrojenost, brezidentitnost in globoko krizo vrednot slovenske družbe. Stanje, h kateremu je morda odločilno pripomoglo tudi zane-marjanje poslanstva, ki ga imajo muzeji do družbe. Muzejski posel je po svoje podoben zdravniškemu, le da se muzeji namesto s posameznikom ukvarjajo z družbo in njenimi potrebami v celoti. Tako v muzealstvu kot v medicini se je veliko lažje (in donosneje?) ukvarjati z lepотно kirurgijo kot z nalezljivimi boleznimi. Oboji pa natančno vemo, da čeprav namenja sodobna družba velikanske vsote za lepoto, je zdravje družbe odvisno predvsem od preprečevanja virov okužbe. V simbolnem, muzejskem jeziku se te nalezljive »družbene bolezni« imenujejo neznanje, ignoranca in neempatija.

Zelo blizu ignorance se skriva tudi največja nevarnost sodobnega muzealstva (in s tem tudi slovenskih muzejev) – težnja po tržni uspešnosti. Ponavljanje o tržni uspešnosti muzejev je postala prava politična mantra. Muzeje na vrat na nos sili v dejavnosti, ki trosijo žvenka in plenka in omogočajo finančno uspešnost kdove komu. Mar je tržnost zares lahko (edino) merilo uspešnosti muzejskega dela? Iluzija, da s pomočjo učenih glav z zahoda, ki tako zelo malo vedo o naši družbi, lahko nemudoma zakorakamo naravnost na tržišče, se je na tihem že spremenila v vseprisotno politično voljo. Bati se je, da se bomo muzealci ob pehanju za zaslužek za vsako ceno spremenili v mešetarje in zaslužkarje, ki jim je profesionalna etika skupaj s teoretično podkovanostjo deveta briga. S političnim mešnjem (direktorskih) kart se muzejem kaj lahko zgodi, da bodo izgubili profesionalno verodostojnost. Muzejem se verjame, to je pa danes v družbi, kjer je vse olastninjeno, še zadnji pomemben »politični otok«. Muzeji so prostor vrednot, če popustimo pred pritiski profitabilnosti, bo padla še zadnja trdnjava na šahovnici bojevanja za pravično in uravnoteženo slovensko družbo. Muzealci smo tisti, ki edini smemo in moramo pojasniti, da je muzejski profit vse kaj drugega kot neposredno kapljanje cekinov v mošnjček. Je prepleteno prizadevanje za širjenje občečloveških vrednot in modrosti. Je učenje najzlahotnejše vrste. Je prizadevanje za boljšo družbo. Je šola altruizma. Je širjenje vere v človeka in človeštvo, kot tudi kesanje in odpuščanje s ciljem, da bi našli kakovostno sobivanje v boljšem jutrišnjem dnevu. Z avtoritarnim, neprofesionalnim vodenjem in muzejskim delom pa se nam lahko spet pripeti stara zgodba o Potemkinovih vaseh z umazanimi igrami za dobiček, ki se bijejo za njihovimi idiličnimi pročelji.



V SEM se dobro zavedajo odgovornosti do sodobne družbe. Z raziskovanjem in komuniciranjem bogatih zbirk, ki so predragocena zakladnica slovenskega kolektivnega spomina, omogočajo Slovencem spoznavati korenine in graditi identiteto. Zaradi odprtosti in povezovalnosti imenujejo ljudje SEM naš muzej, kar je odraz posebnega mesta, ki ga ta ustanova zavzema v srcu Ljubljančanov in Slovencev. Postal je povezovalna točka tudi za mnoge tuje strokovnjake. Je kraj mnogih dogodkov in središče srečevanj ljudi, ki se sicer morda ne bi nikoli srečali, še manj pa povezali. SEM predstavlja za vse nas, ki nimamo lastne ustanove v Ljubljani, rezervno zatočišče ob vsaki priložnosti, ko potrebujemo prostor za katero od srečanj ali dogodkov. Ali pa zgolj miren kotiček za nekaj ur. Vsi vemo, da nam SEM-ovci ne bodo nikoli odrekli gostoljubnosti in kar je še več, za uslugo tudi ne bodo izstavili računa. Na začetku vsakega srečanja bo vedno nekdo prihitel s pozdravom. Če ima čas, kar sama direktorica. Prijazno pozdravi in zaželi uspeha pri delu. Kava, piškotek, čaša vode. Kako malo je treba, da se počutiš dobrodošel.

Se ve, SEM ima mnoge prednosti. Nahaja se v samem mestnem središču, ima lepe prostore in vsako leto kakšno zares imenitno razstavo. Pa vendar – muzej brez muzealcev, ki se zavedajo in udejanjajo najžlahtnejše muzejsko poslanstvo s srcem, je samo stavba z zbirkami. Je hiša z nezadovoljnimi obiskovalci v deželi brez identitete in brez kolektivnega spomina.

Muzej smo ljudje in SEM je žlahtna podoba te trditve.

Slovenski etnografski muzej med nominiranci za nagrado EMYA 2013 (European Museum of the Year Award)

Marjeta MIKUŽ

Nacionalna korespondentka za Slovenijo

346

Muzej, ki se prijavi za nagrado EMYA, mora imeti veliko samozavesti, poguma in veliko število odličnih delovnih rezultatov. Vsa prizadevanja za doseg standardov in kriterijev, ki jim mora muzej zadostiti, da se lahko kvalificira za natečaj, so sad neumornega dela celotnega kolektiva. Standardi za kandidate se iz leta v leto zvišujejo, kar je pred leti veljalo za novost, je sedaj obveza. Na primer: digitalizirane zbirke, na spletu dostopne vsakomur, ki jih želi pregledati, so sedaj postulat in zahteva za prijavo.

Muzej se s skrbno pripravljeno prijavnico, vprašalnikom, ki vsebuje vse podatke, ter kratkim konceptom predstavitve projekta za nagrado prijavi eno leto pred izborom in podelitvijo. Sredi poletja ga potem obišče sodnik, ki si ogleda celoten muzej, se pogovori z zaposlenimi in postavlja vprašanja po pripravljenem vprašalniku. Vsako leto so kriteriji nekoliko drugačni, glede na vsakoletni razvoj muzejske stroke.

Sodniki se pred odločitvijo, koga bodo nominirali in koga nagradili, sestanejo še dvakrat, saj morajo kandidati skozi dve izredno gosti siti. Odločijo se konec novembra, odločitev pa je skrivnost, ki jo razodenejo šele zadnji večer predstavitve vseh muzejev.

Letos, maja 2013, je potekala ceremonija razglasitve najboljšega evropskega muzeja leta v belgijskem (flamskem) mestu Tongeren. Prisostvovati temu srečanju je čast in privilegij, saj si na enem mestu lahko ogledaš predstavitve najboljših in najnovejših muzejev.

Predstavitve muzejev potekajo dva dni, od jutra do večera, zadnji dan pa so na sporedu pomembna predavanja predavateljev, ki na evropski ravni odločajo o skupni evropski strategiji za muzeje, seveda povezana s financiranjem na ravni EU.

Letošnja predstavitev je postregla še z eno novostjo – spraševalci predstavnikov muzejev smo bili nacionalni korespondenti, ki nismo ničesar vedeli ne o nagradah ne o muzejih, katerih predstavnike smo spraševali, kar je bila tako za izpraševalce kot za izprašane in publiko zanimiva izkušnja.

Slovenski etnografski muzej je zanimivo predstavila direktorica dr. Bojana Rogelj Škafar. Poudarila je pomen častitljivega jubilanta, ki je skozi stoletje ohranjal in predstavljal pomemben segment slovenske kulturne dediščine. Poudarila je pomen muzeja ob selitvi v popolnoma drug kompleks in ambient na Metelkovo, izpostavlja po evropskih standardih urejene depojske prostore, vrhunski dokumentacijo in konservacijo ter razstavno hišo, ki predstavlja tako slovensko kot zunajevropsko etnološko dediščino. Še posebej je omenila vpliv muzeja na spreminjanje degradiranega območja z nenehnimi kvalitetnimi kulturnimi dogodki in prireditvami.



Predstaviti muzej v družbi znanih angleških, nemških ali belgijskih muzejev, ni enostavno. A vendar: slike, komentarji in dialogi so prepričali vse, tako da je bil Slovenski etnografski muzej nominiran za nagrado EMYA, kar je v konkurenci 47 prijavljenih evropskih muzejev velika čast in dosežek.

Nagrado EMYA za leto 2013 je prejel Muzej Riverside iz Glasgowa, nagrado Sveta Evrope je prejel Muzej mesta Liverpool iz Velike

347

Britanije, nagrado Stilleto je prejel Muzej Aan de Stroom iz belgijskega Antwerpena. Nagrado Kennetha Hudsona je prejel Mestni muzej iz Batalha na Portugalskem, posebno priznanje pa so dobili: Nacionalni muzej pomorstva iz nizozemskega Amsterdama, Muzej umetnosti iz latvijske Rige, arheološki muzej iz San Sebastiana v Španiji in Narodni zgodovinski muzej v Gobustanu iz daljnega Azerbajdžana.

Seveda ima vsak udeleženec konference svoje mnenje o zmagovalcih. A kot rečeno, velik uspeh za vsak muzej je že nominacija za nagrado, saj je predstavitev muzeja v tako odlični družbi enkratna promocija.

Celotna konferenca je potekala v najstarejšem flamskem mestu, v Muzeju Gallo Romeins, dobitniku glavne nagrade EMYA leta 2011. Zanimivo je bilo prisostvovati konferenci v tem ne prav velikem kraju, ki ves živi z muzejem; na vsakem koraku so smerokazi, ki te usmerjajo proti muzeju, katerega obisk se je po dodelitvi nagrade občutno povečal. Ne nazadnje nas je prepričala tudi flamska kulturna ministrica, ki je hkrati tudi ministrica za turizem. V govoru ob razglasitvi nagrad je povedala, da se jim je po prejetju nagrade finančni vložek v muzej dvakrat povrnil. Vse je podkrepila s finančnimi podatki in razlago, zakaj je kulturno ministrstvo podprlo vlaganje v prenovo in gradnjo ogromne betonske stavbe za potrebe muzeja na tako bogatem arheološkem najdišču, kot je to staro belgijsko mesto. Zanimiva in aktualna muzejska razstava je bila stalna spremljevalka vseh, ki smo se udeležili konference. Konferenca je vedno kraj srečanja entuziastov, muzeologov iz vse Evrope in širše in vsem je skupno le eno: narediti dober muzej. To načelo je univerzalno, brez zavisti in škodoželjnosti smo se veselili uspehov kolegov ter navdušeno ploskali in nazdravljali tako nominirancem kot zmagovalcem.

A vendar je potrebno povedati: države, ki v času recesije vlagajo denar v pripravo in obnovo muzejev, lahko tudi na ta način pripomorejo k rešitvi iz finančnih zagat.

Drugo leto se dobimo v Estoniji, EMYA 2014 bo v tamkajšnjem Muzeju moderne umetnosti.

ETNOMUZEJSKE STRANI
MUSEUM NEWS

DVOSMERNNA AVDIOVIZUALNA KOMUNIKACIJA NA STALNI RAZSTAVI SEM *JAZ, MI IN DRUGI: PODOBE MOJEGA SVETA*

Nadja Valentinčič Furlan

351

IZVLEČEK

Avtorica poroča, kako v Slovenskem etnografskem muzeju (SEM) v sklopu druge stalne razstave *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta* razvijajo dvosmerno avdiovizualno komunikacijo. Kot sprožilec je služil mozaični portret *Vesna*, ki prikazuje, kako razstavne vsebine razpoznamo v življenju mlade Slovenke, in vsebuje povabilo obiskovalcem razstave, da tudi sami posnamejo portret bližnje osebe ali avtoportret. Muzej obiskovalcem ponuja tudi preprostejšo možnost, da njihovo pripoved posname muzejska ekipa. Pripovedi obiskovalcev in video portreti na razstavo vnašajo avtentične slovenske glasove in podobe iz vsakdanjega življenja posameznikov ali skupin. Dostopni so na interaktivni enoti Odzivi obiskovalcev, pripovedi pa tudi na spletni strani SEM. Spoznanja ob ustvarjanju dolgoročnega avdiovizualnega projekta v sklopu muzejske razstave se nanašajo na obrazstavne vsebine in komunikacijske kanale, na terensko snemanje in usposabljanje dveh prostovoljnih kulturnih mediatorjev za snemanje pripovedi ter na komunikacijo z obiskovalci in potencialnimi avtorji. Pod drobnogled je postavljena tudi trditev o demokratičnosti video medija.

Ključne besede: avdiovizualno sporočilo, videoportret, videopripoved, razstava, muzej, dediščina, vizualna etnografija, komunikacija, spletna stran, medij

ABSTRACT

The author reports how two-way audiovisual communication develops in the second permanent exhibition *I, we and the others: images of my world* in the Slovene Ethnographic Museum (SEM). It is triggered by the mosaic portrait *Vesna*, which shows how we can identify the exhibition's contents in the life of a young Slovene woman, and also invites the visitors to film a portrait of a close relative or a friend self-portrait. The museum also offers the visitors an easier option: to have their story filmed by the museum's team. The stories of the visitors and the video portraits enrich the exhibition with authentic Slovene voices and images from the everyday life of individuals and groups. They can be accessed on the interactive application Visitor Responses and the stories also feature on the SEM's website. The findings from the creation of a long-term audiovisual project as part of the museum exhibition refer to the exhibition's accompanying contents and communication channels, field filming, and the training of two voluntary culture mediators for filming personal stories, as well as to the communication with visitors and potential authors. The text also discusses the presumed democratic nature of the video medium.

Keywords: audiovisual message, video portrait, video story, exhibition, museum, heritage, visual ethnography, communication, website, medium

Razstava *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta* in avdiovizualna sporočila

352

Idejni osnutek druge stalne razstave Slovenskega etnografskega muzeja *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta* (2009) je zasnovala kustosinja Janja Žagar (Žagar 1996). Sedem razstavnih poglavij je pripravljalo sedem kustosov: Janja Žagar uvodno poglavje *Jaz – posameznik*, Polona Sketelj poglavje *Moja družina – moj dom*, Nena Židov poglavje *Moja skupnost – moj domači kraj*, Inja Smerdel poglavje *Moja odhajanja – čez meje domačega kraja*, Andrej Dular poglavje *Moj narod – moja država*, Daša Koprivec in Marko Frelih poglavje *Moja ali tuja drugačnost – širni svet* in zaključno poglavje *Jaz – moj osebni svet* spet Janja Žagar (Žagar 2010). Razstavo sem zaznala kot možnost celostnega prikaza človekovega bivanja, delovanja, čutenja in razmišljanja, pri čemer me je še posebej navduševala njena komunikativnost v smislu nagovarjanja vsakega obiskovalca, da razmisli o sebi, svojih identitetah, o fizičnih in socialnih prostorih, v katerih se giblje, o svojih pogledih, vrednotah in znanju. Pozdravila sem tudi zamisel Janje Žagar, da muzej te refleksije zbira in jih javnosti zrcali na različne načine, med drugim z razstavami osebnih predmetov in fotografij obiskovalcev, z njihovimi razmišljanji v pisni obliki, z vodenimi pogovori na izbrano temo, različnimi delavnicami ipd. Razmišljala sem, kako bi to refleksivnost vnesla tudi v avdiovizualna sporočila in obiskovalce privabila v avdiovizualno komunikacijo.

Avdiovizualna sporočila v sklopu sedmih razstavnih razdelkov prinašajo posnetke družinskega življenja, različnih letnih šeg in delokrogov preteklih poklicev ter namensko posnete pripovedi, kot so življenjske zgodbe aleksandrink, pravljice in življenjska spoznanja (Valentinčič Furlan 2010b). Odločili smo se za dva glavna načina dostopa do posnetkov: dokumentarne in etnografske filme ter urejeno gradivo prikazujemo na običajnih ekranih v neskončni zanki, namensko posneto gradivo in gradivo, ki smo ga izbrali v bogatem družinskem arhivu, pa v skladu z mozaičnim principom razstave ponujamo na izbiro na dotikalnih ekranih. Prva interaktivna enota *Raubarjevi* (2008) v razdelku *Dom in družina* prikazuje utrinke iz vsakdanjega in prazničnega življenja slovenske družine, ki jih je skozi dve desetletji zabeležil oče in mož Hanzi Reichman. Druga mozaična enota v razdelku *Moja ali tuja drugačnost – širni svet* prinaša izbrane dele življenjskih zgodb dveh aleksandrink in enega potomca aleksandrinke (Aleksandrinke 2009). Tretja izbirna enota v razdelku *Jaz – moj osebni svet* ponuja tri pravljice, ki jih povedo pripovedovalka s terena, raziskovalka pravljic in znana slovenska interpretka pravljic, ter tri pripovedi o življenjskih spoznanjih, za katere smo zaprosili Slovenca, pripadnico slovenske manjšine v Avstriji in mladega Navajo Indijanca (Moj svet 2008).

Med procesom oblikovanja razstave sem ugotavljala, da bi dodatna avdiovizualna rdeča nit čez celoto obiskovalcem omogočila nov uvid v sedem razstavnih poglavij z vidika posameznika, podobno kot *Pot enega*, ki se z odlomki iz romana Jožeta Dularja *Krka pa teče naprej* vleče čez vse razstavne sklope. Rodila se je ideja, da s kamero raziščem, kako sedem razstavnih tem razpoznamo v življenju izbrane mlajše osebe. Avtorji posameznih razdelkov so

avdiovizualni medij uporabljali predvsem za sporočanje¹, mene pa je mikalo, da bi komunikativnost razstave odprla tudi v polju avdiovizualnega medija, da torej obiskovalce povabimo k povratnim odzivom v istem mediju. Odločila sem se, da posnamem portret izbrane osebe, ki bo obenem tudi vabilo obiskovalcem, da prispevajo portrete svojih prijateljev, znancev, sorodnikov, lahko tudi avtoportret, ali pa z nami delijo pripovedi o sebi in svojem umeščanju v svet. Znotraj razstave in obrazstavnega programa sem želela odpreti prostor za dvosmerno avdiovizualno komunikacijo in ga zasnovala kot dolgoročni avdiovizualni projekt, katerega rezultati bodo vidni na razstavi in na muzejski spletni strani.

Dvosmerna avdiovizualna komunikacija

353

Najprej sem opredelila izhodišča, cilje in namen projekta. Vsebinsko izhodišče je razstava *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta* z mozaičnim konceptom in odprto komunikacijo. Avdiovizualni projekt je skladen s poslanstvom Slovenskega etnografskega muzeja, da smo muzej “o ljudeh, za ljudi, muzej kulturnih istovetnosti, prostor dialoga med preteklim in sedanjim, med svojo in tujimi kulturami, med naravo in civilizacijo”. Dvojico razširjam na trojico, namreč, da smo muzej ljudi, o ljudeh, za ljudi, saj smo tudi ustvarjalci razstave in avdiovizualnega projekta na isti ladji človeštva.

Projekt upošteva sodobna načela muzeologije, predvsem tisto o družbenem vključevanju² obiskovalcev v smislu, da jih muzej vabi k aktivnemu sodelovanju in sooblikovanju svojega programa. Odraža tudi prizadevanje muzejev, da povezujejo znanja³, ustanove, medije, družbene skupine in posameznike, da bi s tem dosegli maksimalen pretok znanja, obenem pa spodbujali razumevanje in toleranco med pripadniki različnih družbenih, poklicnih, starostnih, verskih, nacionalnih in drugih skupin.

Temeljno metodološko in medijsko znanje sem črpala iz vizualne antropologije in vizualne etnografije. Izpostavljam predvsem tri elemente: spoznanje, da je etnografski film srečanje med raziskovalcem in raziskovano skupnostjo ali posameznikom ter obenem zapis tega srečanja; participacijska metoda in etični kodeks sta podlaga komunikacije med udeleženci projekta.

Avdiovizualni projekt sem zastavila v dveh delih: najprej posnamem videoportret izbrane osebe, ki bo vseboval tudi vabilo obiskovalcem k sodelovanju v avdiovizualnem polju, potem pa zbiramo avdiovizualna sporočila obiskovalcev in jih “naredimo” dostopne javnosti na razstavi in na spletni strani. Namen

¹ V angleškem jeziku glagol *communicate to* pomeni sporočiti, *communicate with* pa komunicirati, se sporazumevati. V prvem primeru je komunikacija enosmerna, v drugem primeru pa nas zanima odziv prejemnika našega sporočila, zato govorim o dvosmerni komunikaciji.

² Peter van Mensch in Leontine Meijer van Mensch (Reinwardt Academy Amsterdam) sta oktobra 2007 v Zrečah predavala o socialni inkluziji na delavnici *New trends in museology*, zdaj je to uveljavljen pristop tudi pri nas.

³ Victoria Woollard (City University, London) je marca 2007 na Muzeoforumu *Museums as learning organisations* muzeje predstavljala kot ustanove znanja, kjer se vsi deležniki učimo od vseh.

videoportreta je, da posnetki življenja izbranega posameznika dodajo nov avtentični niz kamenčkov v mozaik razstave, ki bo obiskovalcem pomagal razmišljati o njihovih identitetah in jih spodbujal k sodelovanju skozi isti medij. Vsebine, ki jih bodo prispevali obiskovalci, bodo vedno znova dodajale svežega vetra razstavi in privabile še druge obiskovalce, da tudi oni prispevajo nove misli in podobe v rastočo zgodbo o sebi, nas, drugih in podobah naših svetov.

Navsezadnje sem želela v praksi preveriti splošno uveljavljeno trditev, da video kot sredstvo komunikacije postaja vse bolj demokratičen v smislu, da si vse več ljudi lahko privoščijo pripomočke za beleženje gibljivih slik in da spletna orodja in platforme nudijo neomejene možnosti za objavo posnetkov. Zanimalo me je, kakšen bo odziv obiskovalcev in kašne izdelke bomo dobili. Zavedala sem se tudi, da je to v veliki meri odvisno od tega, kako jih bomo nagovorili in v kakšne okvire bomo umestili projekt.

354

Video potret *Vesna*

Želela sem posneti portret osebe, ki ima kaj povedati in pokazati na vsakem od sedmih razstavnih področij. Po temeljitem premisleku sem se odločila za videoportret mlade osebe, ker sem menila, da razstava srednji in starejši generaciji obiskovalcev ponuja več možnosti, da se prepoznajo skozi razstavljene predmete, slike in besede, kot mladim, poleg tega pa so mladi tudi bolj dovzetni za avdiovizualni medij. Želela sem posneti človeka z družino, da bi bile v filmu lahko prikazane mnogotere vloge in odnosi med več generacijami.

Ko sem nagovarjala potencialne portretirance, sem se zaradi njihovih reakcij vse bolj zavedala, da videoportret globoko posega v zasebnost posameznika in njegove družine. Nagovorjeni so med razlogi za zavrnitev sodelovanja navajali, da ne želijo izpostavljati otrok, da se s snemanjem ne strinja partner ali da si ne predstavljajo, da bo njihova družina "razstavljena" v muzeju. Nekateri so bili pripravljeni sodelovati na temo določene dejavnosti (na primer glasbenega ustvarjanja), ne pa na vseh sedmih razstavnih temah, na kar nisem pristala. Sčasoma sem prišla do spoznanja, da bom lažje nagovorila osebo, ki bo v videoportretu prepoznala tudi lasten interes, da lahko javnosti sporoči svoje ideje ali pokaže dejavnosti, ki so zanjo važne. To je držalo za obe osebi, ki sem ju snemala: prva se ukvarja z mednarodnim projektom družinske vzgoje, druga pa oddaja turistično hišo na podeželju. Zakaj dve? Prvotno izbrana mlajša oseba z družino iz Ljubljane je na sredini projekta prekinila sodelovanje zaradi družinskih razlogov. V regionalnem glasilu Epicenter sem tedaj zasledila članek o mladi in podjetni Vesni iz Granta v Baški grapi in bila zelo vesela, da je pristala na sodelovanje.

Vsebinski okvir filma je bil osnovni koncept razstave, ki pa sem ga prilagodila mediju in izbrani osebi. Moja želja je bila, da bi uravnotežila posnetke dogajanja in pripovedi. Nabor vprašanj sem priredila po vprašanjih v prvi osebi ednine,

ki obiskovalca nagovarjajo v vsakem razdelku⁴, in jih obrnila v drugo osebo ednine: Kdo si? Kaj je zate družina? ... Po potrebi sem jih prikrojila življenjskim okoliščinam izbrane osebe. Za vsakega od sedmih nivojev sem želela posneti tudi eno ali dve situaciji, ki razkrivata vlogo portretirane osebe v družini, skupnosti, na nivoju regije, naroda in države ter sveta.

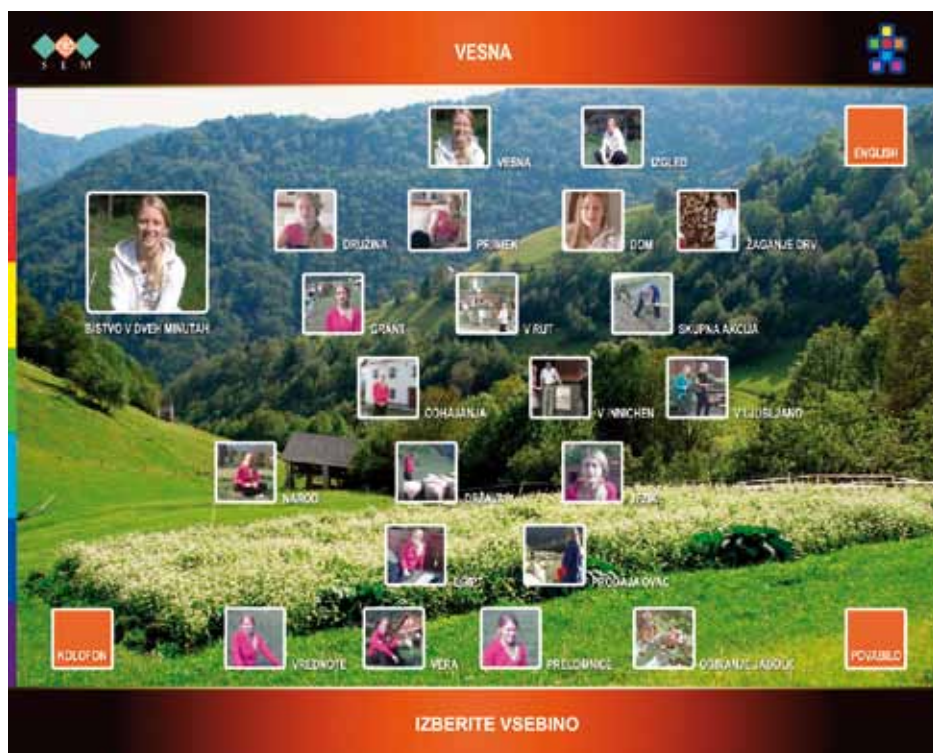
Prvi dan snemanja je bila Vesna doma sama, zato sem posnela njene odgovore in aktivnosti, ki bi jih tisti dan izvajala tudi brez prisotnosti kamere, ter srečanje z babico. V naslednjih tednih sem se še nekajkrat vrnila, da bi Vesno posnela v interakciji s starši, prijatelji, sorodniki, sovaščani. Podobno izkušnji s prvo portretiranko so bili tudi Vesna in člani njene družine pripravljene snemanju nameniti manj časa in manj zasebnosti, kot sem si želela jaz. Med snemanji sem zelo dobro spoznala delitev javno – zasebno pri Vesni, v Vesnini družini in v vaški skupnosti, pa tudi njihove vrednote.

Mozaični portret in linearni film

Uredniški odbor v sestavi mag. Janja Žagar, mag. Polona Sketelj in mag. Andrej Dular je spremljal moje delo od ideje do snemanja in montaže ter umestitve videoportreta na razstavo. Janja Žagar je glede načina prikazovanja predlagala, da tudi Vesnine identitete v skladu z mozaično strukturo razstave in treh izbirnih avdiovizualnih enot ponudimo v mozaični obliki, kar se nam je vsem zdelo smiselno in utemeljeno. Pozitivna lastnost mozaične strukture je tudi, da smo avtorjem drugih portretov tako pustili odprte možnosti glede strukture njihovega filma.

Rezultat je mozaični videoportret *Vesna* (2009) z enaindvajsetimi kratkimi videoprikazi. Šestnajst prikazov temelji na Vesninih pripovedih, pri čemer naslovi zgoščeno opredelijo vsebino: *Vesna*, *Izgled*, *Družina*, *Priimek*, *Dom*, *Grant*, *Odhajanja*, *V Innichen*, *V Ljubljano*, *Narod*, *Država*, *Jezik*, *Egipt*, *Vrednote*, *Vera* in *Prelomnice*. Ti prikazi so sorodni pripovedim na izbirnih enotah *Aleksndrinke in njihovi potomci* ter *Moj svet skozi pravljice in spoznanja*, le da sem jih tukaj slikovno obogatila s podobami, o katerih Vesna pripoveduje. Pet videoprikazov *Žaganje drv*, *V Rut*, *Skupna akcija*, *Prodaja ovc* in *Obiranje jabolk* temelji na posnetkih dogajanja, kjer je govor v drugem planu. Ti so do neke mere vzporednica vsebinam na mozaični enoti *Raubarjevi*.

⁴ Kdo sem jaz? Kaj je zame družina? Kaj je zame dom? Od kod sem doma? Kateri ljudje so mi blizu? S kom preživljam delavnik in s kom delim praznik? Kako občutim državo, ki ji pripadam? Kateri narod čutim kot svoj narod? Kaj me vleče v tuje dežele med druge ljudi? Kdo sem torej jaz?



Uvodna stran interaktivne vsebine. Zamisel Nadja Valentinič Furlan, realizacija Peter Gruden, 2009.



Umeščenost izbirne enote Vesna v izteku razstave *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta*.
(Foto: Andreja Kofol)

Video prikazi so dostopni z dotikom na ikone, v ozadju je fotografija pogleda skozi okno Vesninega doma, ki mi jo je Vesna pokazala prvi dan snemanja. Barvna skala na levem robu nakazuje povezavo s sedmimi razstavnimi poglavji⁵. Spodaj sta umeščeni funkciji Kolofon in Vabilo, zgoraj desno je preklap med slovensko in angleško jezikovno različico. Večja ikona *Bistvo v dveh minutah* prinaša povzetek vsebine in vabilo za snemanje portretov. Ta kratki koncentrat sem naredila v upanju, da si bodo obiskovalci po ogledu razstave, morda že nasičeni besedil, podob in zvokov, vendarle vzeli še dve minuti časa. Interaktivna vsebina *Vesna* je namreč umeščena v izteku razstave, v prostorih za druženje, ki se jih je prijelo ime muzejska dnevna soba.

Ob snemanju Vesninega portreta se je potrdilo moje opažanje ob snemanju bivalne kulture v Študentskem naselju (Valentinčič Furlan 2010a), da ljudje lažje pristanejo na snemanje pripovedi kot na snemanje vsakodnevnega dogajanja in življenjskih razmer. Vesna je brez zadržkov odgovorila na vsa vprašanja, bila je dokaj odprta tudi glede snemanja življenjskih situacij, medtem ko so člani njene izvorne družine postavili nekaj omejitev. Lahko sem jih snemala pri delu (žaganju drv, delu z ovcami), niso pa dovolili, da bi jih posnela pri družinskem kosilu ali ob praznovanju okroglega življenjskega jubileja Vesninih staršev.

357

Vizualni prikazi izbranih Vesninih življenjskih situacij so prinesli tudi spoznanje, da so te pogosto precej kompleksne in so v njih lahko istočasno izražene mnogotere identitete. Prikaz *Prodaja ovc* smo umestili na raven sveta in naše ali tuje drugačnosti, saj gre za srečanje s kupcem, ki ima kot predstavnik drugega naroda in vere specifične zahteve glede ovac. Veliko pa pove tudi o ravni doma in družine (odnosi med člani družine, delitev dela, kraj dogajanja), o ravni vaške skupnosti (sodeluje Vesnina soseda in prijateljica Mojca) in o ravni naroda, jezika in vere.

Po odprtju razstave sem mozaični videoportret *Vesna* s svojimi zaključki in dilemami predstavila na mednarodni podiplomski delavnici Visual Anthropology Workshop⁶ v švicarski Asconi. Spoznala sem, da *Vesna* v mozaični obliki dobro funkcionira v kontekstu razstave, ki temelji na odprtem principu izbire, medtem ko je za prikazovanje skupinam v drugih okoljih (na konferencah, festivalih ali na terenu) primernejša običajna linearna oblika filma. Konec leta 2010 sva z etnologom Urhom Vrenjakom⁷ zmontirala linearni film *Vesna iz Granta* (2010). Prvič smo ga javno predstavili marca 2011 na Dnevih etnografskega filma v Kinodvoru v Ljubljani, na razstavi pa je dostopen v *Galeriji portretov* na interaktivni enoti *Odzivi obiskovalcev*. Vesno sem vprašala za dovoljenje, da bi linearni film prikazovali tudi na muzejski spletni strani, vendar tega ni želela.

Mozaični portret je precej daljši od linearnega filma (prvi 33 minut, drugi 19 minut). Film je bolj zaokrožen in prikazuje Vesnine najbolj izrazite identitete, ki so fizično vezane na Grant, Rut in Innichen, izpušča pa tiste, ki se nanašajo

⁵ Panoji razstavnih poglavij barvno sledijo barvam dnevnega ritma: od vijolične, rdeče, rumene, zelene, modre in temno modre se vrnemo nazaj v vijolično. Glej: Žagar 2010, 200.

⁶ Udeležencev je bilo osem, vodili so jo znani evropski vizualni antropologi Peter Crawford, Rolf Husmann in Beate Engelbrecht. Več v: Valentinčič Furlan 2010c.

⁷ V tistem obdobju je v Slovenskem etnografskem muzeju opravljal praktično usposabljanje na delovnem mestu, ki ga je financiral Zavod za zaposlovanje RS, deloma s sredstvi Evropskega socialnega sklada.

na njen študij v Ljubljani in na potovanje v Egipt. Mozaični portret sledi sedmim razstavnim poglavjem, medtem ko linearni film kaže manj referenc na razstavo. V mozaičnem portretu so slišna nekatera moja vprašanja, v linearnem filmu pa smo jih izpustili.

Originalne terenske posnetke in arhiv obeh izdelkov hranimo v kustodiatu za etnografski film v Slovenskem etnografskem muzeju.

Sprožilec dvosmerne komunikacije in Galerija portretov

358

Drugo funkcijo Vesninega portreta, da je sprožilec⁸ dvosmerne komunikacije, sem si zamislila kot povabilo obiskovalcem, da posnamejo portret svojih prijateljev, sorodnikov, znancev ali morda avtoportret. V klasični pisni obliki vabilo najdemo na panoju, v obliki posebne funkcije v spodnjem desnem vogalu interaktivne enote *Vesna*, v elektronski obliki pa na koncu videopovzetka *V dveh minutah*. Kratki videoprikaz *Vesna* (Internetni vir 1) je dostopen tudi na spletni strani SEM, nad njim pa je posnetek vožnje skozi razstavo *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta* (Internetni vir 2), z dodanimi razstavnimi vprašanji, ki bi potencialnemu avtorju lahko služila kot izhodišče. Zavedali smo se, da izdelava videoportreta zahteva precejšen angažma avtorja in portretiranca, zato smo obiskovalcem ponudili tudi možnost, da po ogledu razstave muzejska snemalna ekipa posname pogovor z njimi, kar jim vzame od pet minut do dobre ure časa. Objavo portretov in pripovedi smo načrtovali na interaktivni enoti *Odzivi obiskovalcev* v izteku razstave in na spletni strani SEM.

Galerija portretov se polni počasi; prvi portret v njej je bil linearni film *Vesna iz Granta*, ki naj bi pritegnil še več drugih. Na portrete, ki bi jih obiskovalci razstave posneli namensko, še čakamo, pozorni pa smo tudi na videoportrete, ki nastanejo neodvisno od naše pobude. Kot drugi portret smo v *Galeriji portretov* objavili film študentke Mance Filak *Nesel te bom na morje* (2012), intimni portret mladega para, Nine s spastično cerebralno paralizo in Domna, ki ima tudi močno izkušnjo preživetja. Avtorica je imela kot članica družine zaupanje obeh protagonistov, zato je posnela močan in čustven portret, ki gledalcem omogoča izreden vpogled v življenje drugih in drugačnih.

30. maja 2013 je bila v dnevni sobi druge stalne razstave odprta občasna razstava *Osebna asistenca je naša eksistenca* (Internetni vir 3), ki podpira projekt *Neodvisno življenje hendikepiranih*. Poleg fotografij⁹ uporabnikov osebne asistencе, njihovih osebnih predmetov in avtorskih besedil¹⁰ jo sestavlja tudi 40

⁸ V etnologiji in antropologiji je znan celo slikovit izraz *can opener*, odpiralnik za konzerve. Etnologi pri terenski raziskavi fotografijo na primer uporabijo z namenom, da vzpostavijo prvi stik ali da informatorju pomagajo sprožiti spominski proces.

⁹ Njihova avtorica je Klavdija Poropat, tudi sama članica društva YHD. Zgornja fotografija je portret hendikepirane osebe, druga pa jo prikazuje skupaj z osebnim asistentom ali asistentko pri dejavnosti, ki ji sicer ni dostopna.

¹⁰ Na pobudo našega muzeja so portretirani uporabniki osebne asistencе prispevali vsak en predmet, ki jih najbolj zaznamuje, in besedilo z razlago, kakšen pomen ima v njihovem življenju.



Dopolnjevanje medijev na razstavi *Osebna asistenca je naša eksistenca*: vsaka oseba je predstavljena z dvema portretnima fotografijama, svojim osebnim predmetom po lastni izbiri in avtorskim besedilom. Video zgodbe v produkciji YHD so dostopne na avdiovizualni enoti na mizici za avtorico portretov Klavdijo Poropat. (Foto: Maja Kostric)



Dva od filmov v *Galeriji portretov* gledalcem ponujata srečanje s svetom oseb na invalidskih vozičkih. (Foto: Marko Habič)

Temeljno spoznanje glede snemanja videoportretov je, da naj koncept razstave ne bo zavezujoč. Redko katera oseba enako intenzivno živi kot posameznik, član družine, (vaške, mestne ...) skupnosti, predstavnik poklica (društva), naroda (jezika, kulture, vere), kot del človeštva, navsezadnje pa še v svojem duhovnem svetu, če sedem razstavnih poglavij poenostavljeno prevedem na osebni nivo. Ob pripravi na snemanje portreta razstava torej ponuja samo nabor tem in vprašanj, pri snemanju pa se prepustimo edinstvenosti portretiranca, pa čeprav od sedmih razstavnih tem pokrijemo samo polovico.

V muzeju si želimo predvsem portretov v maniri etnografskega filma, kjer da raziskovalec s kamero portretirancu dovolj časa in prostora, manj zaželen pa je avtorski pristop, kjer avtor kaže svojo interpretacijo osebe. Po odprtju druge stalne razstave smo skušali najti skupni jezik z mentorjem študentov ene od slovenskih medijskih akademij, ki je vztrajal pri avtorskem filmu. Predlagala sem, da študentje svoje avtorske ambicije povežejo z našim projektom tako, da posnamejo avtoportrete, vendar se žal niso odločili za tak eksperiment.

361

Videoportrete bomo gledali kot srečanje med snemalcem in portretirancem, pri čemer nas bo zanimalo, če se portretiranci prepoznajo v filmu, v katerih plasteh bolj in kje manj. Pri avtoportretih pa bo glavno vprašanje, kako se je avtor lotil samopredstavitve.

Snemanje pripovedi in Galerija pripovedovalcev

V muzeju smo že pred odprtjem razstave razmišljali, kako bi lahko obiskovalcem na določene dneve, ko so napovedana javna vodstva po razstavi, ponudili podporo snemalne ekipe. SEM je v letih 2009 in 2010 sodeloval v nacionalnem projektu *Starejši – nosilci in posredniki nesnovne kulturne dediščine*¹¹. Prostovoljnimi kulturnimi mediatorjem sem predstavila delo kustodiata za etnografski film in jih povabila k dolgoročnemu projektu snemanja osebnih pripovedi. Interes sta izrazila dva od njih in si delo razdelila tako, da Brigita Rupnik vodi pogovore s pripovedovalci, Janez Doler pa upravlja kamero. Pripravljena sta vložiti svoj čas in navdušenje, željna sta novega znanja in zaradi bogatih življenjskih izkušenj obiskovalce nagovorita odprto in z iskreno radovednostjo. Druga stalna razstava se ju je dotaknila tudi osebno, zato še bolj predano sodelujeta pri beleženju odzivov obiskovalcev.

Razložila sem jima zamisel, način dela in cilje videoprojekta. Dogovorili smo se, da vsebino pogovora določajo razstavne vsebine in da snemanje vedno poteka v muzeju, v muzejski dnevni sobi v izteku razstave *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta*. Strinjali smo se tudi, naj spraševalka na posnetkih ne bo vidna in naj se namesti čim bližje kameri, da bo pripovedovalec gledal v smeri proti kameri. Najprej smo posneli njuni pripovedi, da sta pridobila lastno izkušnjo počutja pred kamero.

¹¹ Upokojenci – kandidati za prostovoljne kulturne mediatorje so najprej dobili poglobljen vpogled v delovanje Slovenskega etnografskega muzeja in si potem izbrali tista področja, ki so jih najbolj privlačila, oziroma so čutili, da lahko tam največ prispevajo. Pod vodstvom strokovnih sodelavcev SEM so sodelovali pri delu v kustodiatih, knjižnici in dokumentaciji, pri vodstvih po razstavah in pri izvedbi muzejskih programov. Nekateri prostovoljci v zadovoljstvo obeh strani nadaljujejo s svojimi dejavnostmi v SEM tudi po uradnem zaključku dveletnega projekta.

Posnetke smo potem skupaj pogledali in jih komentirali z vidika slike in zvoka, vsebine pripovedi pa tudi notranjega doživljanja vseh vpletenih. S tem smo ostrili njuno senzibilnost za človeka pred kamero in spoznavali etične vidike snemanja. Objava njunih pripovedi na spletni strani je dobrodošla tudi zato, da lahko potencialni pripovedovalci "spoznajo" osebi, ki jih bosta v muzeju vodili skozi intervju.

362



Olga Pivk - Vidmar, Brigita Rupnik in Janez Doler pred snemanjem pogovora. (Foto: Andreja Kofol.)



Obiskovalec pregleduje pripovedi na enoti Odzivi obiskovalcev v zaključku razstave *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta*. (Foto: Marko Habič)

Po snemanju mediatorja zabeležita podatke in poskrbita, da pripovedovalci podpišejo poseben obrazec z dovoljenjem za uporabo posnetkov na razstavi v muzeju in na spletni strani, pri čemer jih poučita, da spletno objavo lahko tudi zavrnejo. Pripovedi so dolge od pet do 70 minut, za objavo jih skrajšamo na tri do pet, največ sedem minut. V montaži izluščimo bistvene dele pripovedi in jih z vmesnimi napisi uredimo v pripovedni lok. Do pripovedovalcev čutimo veliko odgovornost, da so v končnem izboru predstavljeni korektno, zato jih prosimo za povratno informacijo. Doslej so se vsi strinjali z izborom in objavo. Pripovedovalci so navedeni z imenom in priimkom, razen dveh oseb: ena je izrazila željo, da jo podpišemo z začetnicama imena in priimka, druga pa se je že ob snemanju identificirala samo z osebnim imenom. Na željo pripovedovalcev jim pošljemo kopijo celotne pripovedi in končni izbor na DVD-nosilcu.

Vsako leto posnamemo od šest do osem pripovedi. Posneto gradivo in urejene pripovedi hranimo v kustodiatu za etnografski film. Pripovedi objavimo v *Galeriji pripovedovalcev* (2010–2013)¹² na enoti *Odzivi obiskovalcev* na drugi stalni razstavi in na spletni strani SEM (Internetni vir 6).



Galerija pripovedovalcev na spletni strani SEM. Zamisel Nadja Valentinič Furlan, urednik Gregor Ilaš, 2013.

¹² Pripovedi v Galeriji pripovedovalcev so dostopne v slovenskem jeziku, vsa druga avdiovizualna sporočila na razstavi *Jaz mi in drugi: podobe mojega sveta* so dvojezična, tudi nekateri portreti na enoti *Odzivi obiskovalcev*.

Spoznanja ob snemanju in objavah pripovedi

Nekateri kolegi v muzeju so se bali, da bomo s kamero prestrašili obiskovalce muzeja. Dokazali smo, da znamo pridobiti njihovo zaupanje in da je tudi v slovenskem okolju dovolj samozavestnih ljudi, ki svojo pripoved želijo deliti z javnostjo. Nekateri pripovedovalci so izrazito ponosni, da prispevajo k mozaiku pripovedi na naši razstavi. Sprva so bile ženske bolj pogumne, sčasoma pa smo nagovorili tudi precej moških, povečuje se starostni razpon pripovedovalcev. Vsakemu smo hvaležni za zaupanje in se potrudimo, da je na koncu zadovoljen z rezultatom našega srečanja. Upamo, da pripovedovalci začitijo smiselnost svojega sodelovanja in edinstvenost svoje pripovedi.

364

Ob ogledu pripovedi v *Galeriji pripovedovalcev* lahko opazimo, da so svetlobni pogoji zelo različni – poleti je veliko svetlobe, pozimi pa je zunaj kmalu tema in stropne luči mečejo dolge sence po obrazih. Premišljeno smo se odločili, da želimo narediti snemanje za vse udeležene čim bolj preprosto, zato snemamo brez dodatnih luči in z vgrajenim mikrofonom. Mikrofonu z oddajniškim sistemom smo se odpovedali, saj bi nameščanje oddajnika in napeljevanje žice mikrofona pod bluzo, jopico, pulover ali suknjič lahko nekatere pripovedovalce odvrnilo od sodelovanja. Poslušanje pripovedi v Galeriji pripovedovalcev razkrije tudi, da so prva snemanja potekala na dneve, ko je bilo v muzeju relativno malo obiskovalcev, nekatera kasnejša pa na dneve, ko je Slovenski etnografski muzej vrvel od ljudi¹³. Kamera je poleg govora zabeležila tudi zvoke množice, ki so nekoliko moteči za spremljanje pripovedi, zato snemanja v zadnjem času po potrebi prestavimo v zvočno bolj izolirano projekcijsko dvorano v prvem nadstropju razstavne hiše.

Načeloma vsak intervju začnemo z vprašanjem Kdo si, kdo ste?, da vidimo, kako se oseba opredeli. Opazamo, da nekateri začnejo z osebnim imenom ali imenom in priimkom, drugi s krajevno oznako (sem Ljubljankanka) ali nacionalno opredelitvijo (sem Slovenec), spet tretji naštejejo celo vrsto svojih vlog (Internetni vir 6). Zavedamo se, da je odgovor delno pogojen s trenutnim občutenjem in predhodnim ogledom razstave. Za objavo na spletu izbiramo tiste dele pripovedi, v katerih pripovedovalci govorijo o sebi, svojem čutenju in razmišljanju, izogibamo pa se splošnim mnenjem, frazam, kritikam in analizam drugih ljudi. Kadar pripovedovalci govorijo o sebi in iz sebe, je pripoved živahna, polna energije in čustev, zato praviloma bolj pritegne poslušalce. Dragoceni so tudi posnetki notranjih miselnih procesov, ko pripovedovalec pred našimi očmi odkrije nova spoznanja o svojem življenju. To lahko vidimo v zaključnem delu pripovedi Saše Kampač, ki odgovarja na vprašanje, kdo torej je: “*Zgleda, da sem popotnik ... v odkrivanju sebe, odprta za spremembe ... zelo opinionated, se pravi, imam veliko mnenj ... hotla bi skoz kej spremenit, pa videt, če mi to rata, al pa mogoče nazaj vzet, če ne bi ... tko, ne vem, zmedena ... ha, ha, ha ...*” (Internetni vir 7).

¹³ Taki dnevi so Dan kulture (8. februar), Dan muzejev (18. maj) in Poletna muzejska noč (junijska sobota blizu poletnega solsticija). Občasno ima muzej tudi čez teden več skupin učencev in zvoki potujejo iz avle do muzejske dnevne sobe v drugem nadstropju.

Pri končnem izboru za objavo skušamo iz izbranih delov sestaviti zaključeno celoto, ki čim bolj odraža pripovedovalko ali pripovedovalca. Jasno je, da ne gre za celovit portret ali popolno biografijo, to tudi ni namen našega dela. Gre za rezultat srečanja pripovedovalca in snemalne ekipe, ki ga precej določa vsebinski okvir razstave. Pripoved odraža trenutne vpoglede pripovedovalcev v svoje bitje, bivanje in razmišljanje, obenem pa tudi njihovo zavedanje, da bo pripoved namenjena javnosti. Vsak pripovedovalec sam določi, koliko osebnega bo delil z ekipo in kasneje z gledalci. Večina o tem niti ne razlaga, en pripovedovalec pa je pred začetkom intervjuja ekipo o sebi zaupal nekaj zanj zelo pomembnih podatkov in povedal, da o tem pred kamero ne bo govoril. S tem je zelo jasno postavil mejo med javnim in zasebnim. V njegovi pripovedi (Internetni vir 8) lahko začutimo, da so nekatera dejstva ostala zamolčana.

V *Galeriji pripovedovalcev* gre pravzaprav za dva tipa pripovedi: precej pripovedi nastane po trenutnem navdihu, ko obiskovalci po ogledu razstave naletijo na snemalno ekipo, in te so relativno kratke; nekatere pa nastanejo s časovnim zamikom in v tem primeru se pripovedovalci na snemanje temeljito pripravijo. Pripovedi po premisleku so obsežne in natančne, pogosto dajejo vtis nekakšne življenjske inventure. Dogaja se, da pripovedovalci pridejo v stik z davnimi spomini ali močnimi čustvi, nekateri med procesom pridejo do novega razumevanja svoje življenjske poti.

Ob snovanju projekta pripovedi sem pričakovala, da bo morda prišel do nas kdo, ki bi želel posneti svojo pripoved za izseljene potomce ali sorodnike v drugi deželi. Takega primera še nismo imeli, sorodna pa je izkušnja z gospo Vidmar - Pivk, ki je želela posneti pripoved o svoji poklicni poti kot nekakšno duhovno zapuščino ali poklicni testament. Najprej smo posneli odgovore na splošna (razstavna) vprašanja, potem pa je pripovedovala o svojem poklicu medicinske sestre, ki ga je doživljala kot svojo poklicanost, poslanstvo. V drugem delu je pogosto gledala na listek z opomnikom, zato pripoved ni bila več tako spontana in tekoča. Na določenih delih pripovedi poudarjene besede in zarošene oči razkrivajo, da so bili to zanj prelomni dogodki, dolgi premolki in pogledi direktno v kamero pa dajejo slutiti, da svoje pretekle izkušnje prvič oblikuje v misel in morda tudi, da presoja, koliko bo povedala na glas, kaj pa bo zadržala zase. Proti koncu petdesetminutne pripovedi na posnetkih zaznamo tudi pripovedovalkino utrujenost. V končnem izboru (Internetni vir 9) smo skušali uravnotežiti splošne teme in opise poklicne poti, ki je bila zanj očitno izredno pomembna.

Glede usmerjenosti v poklicno sfero je soroden intervju z Markom Račičem, ki je nastal poleti 2012 po odprtju njegove osebne razstave *Marko Račič: mojih 23 olimpiad* (Internetni vir 10). Najbolj obširno je govoril o svojih identitetah športnika in športnega trenerja, tudi nekatere odgovore na splošna vprašanja je obrnil v podobni smeri. Snemalna ekipa se je z njim dogovorila, da bo po obisku olimpijskih iger v Londonu posnela dodatni intervju, kar so izvedli konec istega leta. Pri končnem izboru vsebin za objavo smo ugotovili, da se je bolje osredotočiti samo na prvi pogovor (Internetni vir 11). Kombiniranje delov pripovedi iz prvega in drugega pogovora bi delovalo neenotno in bi zahtevalo dodatna pojasnila.

Galerija pripovedovalcev je rastoča zbirka pripovedi, ki odraža identitete obiskovalcev razstave in ponekod tudi odmeve na razstavo. Razvijali jo bomo, dokler bo interes s strani prostovoljnih kulturnih mediatorjev in obiskovalcev. Veseli smo vsakega pripovedovalca in bolj pester ko je šopek glede na spol, starost, poklic, narodnost, izkušnje, vrednote in način pripovedovanja, bolj zadovoljni smo. S pripovedmi na razstavo vključujemo tudi predstavnike vseh vrst manjšin in nepriviligiranih skupin ljudi, kot so brezposelni, brezdomci in osebe s gibalnimi ali senzoričnimi omejitvami.

Zaključek

366

Stalna razstava *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta* s principom aktivnega vključevanja obiskovalcev je bila odprta decembra 2009. V njeni dnevni sobi je od tedaj nastalo 16 vitrinskih razstav obiskovalcev (Internetni vir 12, Žagar 2012), ki prikazujejo osebno ali družinsko dediščino, nekatere tudi dediščino skupine ljudi. Na interaktivni enoti *Odzivi obiskovalcev* smo ustvarili *Galerijo portretov* s tremi portreti in *Galerijo pripovedovalcev* z 22 enotami, ki pričajo o osebnih, družinskih, poklicnih in skupinskih dediščinah. Vse te oblike refleksije povečujejo komunikacijski potencial razstave in aktivnim obiskovalcem nudijo veliko izzivov in veselja.

Avtorji s pomočjo ekipe SEM vitrinske razstave po zaprtju pretvorijo še v spletno obliko, ki je dostopna na spletni strani SEM v kategoriji *Razstave*, podkategoriji *Razstave obiskovalcev*. Pripovedi so z dovoljenji pripovedovalcev objavljene na spletni strani v kategoriji *Avdiovizualno*, podkategoriji *Galerija pripovedovalcev*.

V SEM spodbujamo predstavitve obiskovalcev skozi več medijev, ki se dopolnjujejo: doslej so se tri osebe predstavile z razstavo in pripovedjo¹⁴, v enem primeru pa je osebna razstava vsebovala fotografske portrete in videozgodbe, osebne predmete in avtorska besedila. Večmedijskost omogoča, da so osebne zgodbe jasneje izrisane in posledično močneje delujejo na obiskovalce.

Kako torej na podlagi opisane dvosmerne avdiovizualne komunikacije v sklopu naše druge stalne razstave presojava trditev, da avdiovizualni medij postaja vse bolj demokratičen v smislu, da si vse več ljudi lahko privoščijo pripomočke za beleženje gibljivih slik in da spletne platforme nudijo neomejene možnosti za objavo posnetkov? Če sklepamo na podlagi sodelovanja obiskovalcev v *Galeriji portretov* in *Galeriji pripovedovalcev*, obiskovalci ponujeno možnost izkoristijo predvsem na polju pripovedi in manj na polju portretov. Pri pripovedih medijski del prepustijo muzejski snemalni ekipi in se posvetijo vsebini. Za izdelavo portreta sta potrebna dva človeka: raziskovalec s kamero, osnovnim znanjem in motivacijo ter odprt človek, ki raziskovalca s kamero spusti v svoj svet ob zavedanju, da bodo podobe njegovega sveta vidne v muzeju. Obiskovalci razstave se doslej še niso

¹⁴ Prostovoljna kulturna mediatorka Brigita Rupnik (2010–2011) se je prva odločila za sodelovanje v obeh medijih. Laura Ličer in eden od kraljev ulice sta najprej dala intervju, kasneje sta nastali razstavi *Bijastovorčasti svet Laure Ličer* (2012) in *Kralji ulice: Obrazi* (2012). Marko Račić (2012) se je najprej predstavil z razstavo in potem še s pripovedjo.

odločili za aktivni pristop k mediju, zato smo v muzeju začeli pozorneje spremljati neodvisno produkcijo videoportretov in jo vključevati v odprti del razstave.

Zaradi majhnega števila portretov je še relativno zgodaj za zaključke. Doslej se potrjuje teza, da se portretiranci lažje odločijo za sodelovanje, če jih vodi dodaten osebni motiv ali cilj, ki presega njihovo osebno zgodbo. Povabilo, da sodelujejo pri muzejski razstavi, samo po sebi očitno ni dovolj močna spodbuda. Raziskovalec s kamero pričakovano lažje nagovori portretiranca, kadar med njima že obstaja zaupanje in osebna vez, naj gre za prijateljstvo, sorodstvo ali pripadnost isti skupini.

V primeru dvosmerne avdiovizualne komunikacije tehnično podporo za objavo na razstavi in na spletni strani zagotavljamo v muzeju, torej obiskovalci – potencialni avtorji ne potrebujejo posebnega znanja, samo zanimanje in pripravljenost. Objava na interaktivni enoti *Odzivi obiskovalcev* je bila za vse sodelujoče doslej sprejemljiva. Glede spletne objave pripovedovalci nimajo zadržkov, portretiranci pa so bolj previdni. Postavlja se vprašanje, zakaj. Ali sodelujoči menijo, da slikovni prikazi bolj večplastno razkrivajo njihov svet kot govorna sporočila? Morda čutijo, da imajo pri pripovedovanju več nadzora nad svojo podobo, kot če dovolijo drugemu, da posname njihov svet? Se bojijo, da bodo drugi izvedeli preveč o njih ali da sami v teh podobah ne bodo prepoznali sebe in svojega sveta? V zadnjem primeru je ena od možnih rešitev snemanje avtoportreta. Avtor bo tako imel nadzor nad podobami svojega sveta, v metodološkem in tehničnem smislu pa bo postavljen pred izziv, kako posneti svoj svet in sebe. Bo kamero uperil vase ali bo posnel svoj subjektivni pogled, torej pogled iz sebe ven v svoj svet?

In navsezadnje še razmislek o uspešnosti našega nagovarjanja in umestitvi projekta. Uspešno nagovorimo predvsem tiste ljudi, ki se jih naša razstava dotakne in jih zamika sodelovanje z muzejem. Naše izkušnje pri dvosmerni avdiovizualni komunikaciji, in enako velja pri nagovarjanju za osebne razstave, kažejo, da najboljši odziv prinese osebno nagovarjanje posameznikov ali zaključenih skupin ljudi, ob zagotavljanju strokovne in medijske podpore. V naslednjem obdobju bomo intenzivneje raziskovali tudi odzivnost potencialnih avtorjev in komunikacijske procese ob nastajanju in objavah videoportretov.

LITERATURA

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja

- 2006 The department of ethnographic film in the Slovene ethnographic museum. V: *How do we visualize culture: representations of culture in the light of ethnographic film = Kako vizualiziramo kulturo: reprezentacije kulture v luči etnografskega filma* / N. Križnar (ur.). Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije, str. 151–157.
- 2008 Pravljice, modrosti in življenjske zgodbe = Fairy tales, wisdoms, life stories. V: *Dnevi etnografskega filma = Days of ethnographic film* / N. Križnar (ur.). Ljubljana: ZRC, str. 8–9.
- 2009a Študentsko naselje. V: *Etnologija in regije. Ljubljana. Prestolnica v medkulturnem dialogu in filmskih podobah*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2009. Str. 143–157.
- 2009b Namenskost, dostopnost in komunikativnost kot bistvene specifične etnografskega filma in avdiovizualnega medija v Slovenskem etnografskem muzeju. *Glasnik SED* 49, št. 1/2, str. 120–122.
- 2010a Vesna: mozaični portret kot del razstave. V: *Dnevi etnografskega filma = Days of ethnographic film* / N. Valentinič Furlan (ur.). Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, str. 11–12.

- 2010b Avdiovizualne vsebine na drugi stalni razstavi *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta*. *Etnolog* 20, str. 213–238.
- 2010c Na preseku vizualne antropologije in muzealstva: Visual anthropology workshop, Simpozij Perceiving Children, Sestanek VANEASA. *Etnolog* 20, str. 273–279.
- 2011a Galerija pripovedovalcev = Gallery of Narrators. V: *Dnevi etnografskega filma = Days of Ethnographic Film* / Naško Krížnar (ur.). Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, str. 14.
- 2011b Vesna iz Granta = Vesna from Grant. V: *Dnevi etnografskega filma = Days of Ethnographic Film* / Naško Krížnar (ur.). Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, str. 40–41.
- ŽAGAR, Janja
- 1996 Podobe neke kulture ali predmeti o ljudeh – idejni osnutek razstavne zgodbe. *Etnolog* 6, str. 59–70.
- 2010 Kako nagovoriti in kaj spodbuditi: o stalni razstavi *Jaz mi, in drugi: podobe mojega sveta*. *Etnolog* 20, str. 191–212.
- 2012 Moje življenje, moj svet: osebne razstave obiskovalcev. *Etnolog* 22, str. 243–254.
- 2013 *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta*. Vodnik po stalni razstavi Slovenskega etnografskega muzeja. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.

INTERNETNI VIRI

- Internetni vir 1: SEM v gibanju <<http://www.etno-muzej.si/sl/sem-v-gibanju-ogled>> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 2: *Jaz, mi in drugi* <<http://www.etno-muzej.si/sl/ogled-jmd>> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 3: Osebna asistenca je naša eksistenca <http://www.yhd-drustvo.si/slo/article.php/osebna_asistenca_razstava> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 4: Video zgodbe uporabnikov o osebni asistenci <<http://www.yhd-drustvo.si/slo/article.php/videoOA>> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 5: Alojzij Vončina, za osebno asistenco <http://www.youtube.com/watch?v=H_zlv8RVdF8> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 6: Galerija pripovedovalcev <<http://www.etno-muzej.si/sl/galerija-pripovedovalcev>> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 7: Saša Kampič <<http://www.etno-muzej.si/sl/sasa-kampic>> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 8: Stanislav <<http://www.etno-muzej.si/sl/stanislav>> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 9: Olga Pivk-Vidmar <<http://www.etno-muzej.si/sl/olga-pivk-vidmar>> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 10: Marko Račič: Mojih 23 olimpiad <<http://www.etno-muzej.si/sl/razstave-obiskovalcev/marko-racic-mojih-23-olimpiad>> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 11: Marko Račič <<http://www.etno-muzej.si/sl/marko-racic>> [25. 8. 2013].
- Internetni vir 12: Razstave obiskovalcev <<http://www.etno-muzej.si/sl/razstave-obiskovalcev>> [25. 8. 2013].

FILMOGRAFIJA

- Moj svet skozi pravljice in spoznanja*. Pripovedujejo Fanči Vidmar, Marija Cvetek, Lioba Jenče, Marijan Česnik, Ana Zablatnik, Ashike Biakeddy; strokovna sodelavka Janja Žagar, pogovor, kamera in montaža Nadja Valentinčič Furlan, interaktivna aplikacija Peter Gruden, produkcija SEM, 2008, 19 minut.
- Raubarjevi*. Kamera Hanzi Reichman, izbor Polona Sketelj, montaža Hanzi Reichman, Nadja Valentinčič Furlan, interaktivna aplikacija Peter Gruden, produkcija SEM, 2008, skupno trajanje 11 minut.
- Aleksandrinke in njihovi potomci*. Pripovedujejo Alberta Gregorič, Franc Faganel, Marija Černe, raziskava in pogovor Daša Koprivec, kamera in montaža Nadja Valentinčič Furlan, interaktivna aplikacija Peter Gruden, produkcija SEM, 2009, skupno trajanje 9 minut.
- Vesna*. Zamisel, raziskava in pogovor Nadja Valentinčič Furlan, kamera Nadja Valentinčič Furlan, Peter Paul Crepaz, Jaka Kleč, montaža Nadja Valentinčič Furlan, interaktivna aplikacija Peter Gruden, produkcija SEM, 2009, skupno trajanje 35 minut.
- Vesna iz Granta/Vesna from Grant*. Raziskava in pogovor Nadja Valentinčič Furlan, snemanje Nadja Valentinčič Furlan, Jaka Kleč, Peter Paul Crepaz, montaža Nadja Valentinčič Furlan, Urh Vrenjak, produkcija SEM, 2010, 19 minut.

Galerija pripovedovalcev 2010–13. Zamisel in uredništvo Nadja Valentinčič Furlan, sprašuje Brigita Rupnik, pripovedujejo Bernarda Potočnik, Janez Doler, Brigita Rupnik, Darja Butina, Irena Uhan, A. P., Jarmila Trček – Breznikar, Laura Ličer, Stanislav, Nataša Stergar, Martin Marchesich, Olga Pivk – Vidmar, Žiga Valentinčič Furlan, Saša Kampič, Meri Bozovičar, Edo Bučar, Martin Koprivec, Marko Ogris, Ernest Pirnat, Marko Račič, Vincenc Aleksander Valič in Dana Valič Klanjšček, kamera Janez Doler, montaža Nadja Valentinčič Furlan, Boštjan Abram, produkcija SEM 2010/13, skupno trajanje 145 minut., <<http://www.etno-muzej.si/sl/galerija-pripovedovalcev>> [25. 8. 2013].

Odnesel te bom na morje. Raziskava in snemanje Manca Filak, montaža Manca Filak, Žiga Gorišek, produkcija Oddelek za Etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani, 2012, 35 minut.

Aloziji Vončina, za osebno asistenco. Zamisel, pogovor in kamera Elena Pečarič, produkcija YHD, 2012, 5 minut, <http://www.youtube.com/watch?v=H_zlv8RVdF8> [25. 8. 2013].

RAZSTAVE

369

Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta. Konceptualna ideja Janja Žagar, avtorji razstavnih poglavij Janja Žagar, Polona Sketelj, Nena Židov, Inja Smerdel, Andrej Dular, Marko Freljih, Daša Koprivec, vizualna etnografija Nadja Valentinčič Furlan, SEM, Ljubljana, 3. december 2009, <<http://www.etno-muzej.si/jaz-mi-in-drugi-podobe-mojega-sveta>> [25. 8. 2013].

Brigita Rupnik: Kdo sem jaz? Avtorica Brigita Rupnik, muzejska mentorica Janja Žagar, SEM, junij 2010–junij 2011, <<http://www.etno-muzej.si/sl/vitrinske-razstave-obiskovalcev/brigita-rupnik-kdo-sem-jaz>>, <<http://www.etno-muzej.si/sl/razstave-obiskovalcev/brigita-rupnik-kdo-sem-jaz>> [25. 8. 2013].

Bitjastovzorčasti svet Laure Ličer. Avtorica Laura Ličer, muzejska mentorica Janja Žagar, SEM, 6. marec–7. julij 2012, <<http://www.etno-muzej.si/sl/vitrinske-razstave-obiskovalcev/laura-licer-bitjastovzorcasti-svet-laure-licer>>, <<http://www.etno-muzej.si/sl/razstave-obiskovalcev/laura-licer-bitjastovzorcasti-svet-laure-licer>> [25. 8. 2013].

Kralji ulice: obrazi. Avtorji Sonja, Žiga, Daniel, Arne, Zvezdana, Marija, Marjan, Laura, Andrej, Albina, Nataša, Uroš, Senad, Klavdija, Klavdijin fant, Lana, Polde, likovna mentorica Laura Ličer, muzejska mentorica Janja Žagar, SEM, 16. junij 2012–10. september 2012, <<http://www.etno-muzej.si/sl/vitrinske-razstave-obiskovalcev/kralji-ulice-obrazi>>, <<http://www.etno-muzej.si/sl/razstave-obiskovalcev/kralji-ulice-obrazi>> [25. 8. 2013].

Marko Račič: Mojih 23 olimpiad. Avtor Marko Račič, muzejska mentorica Mojca Račič, SEM, 19. julij 2012–25. november 2012, <<http://www.etno-muzej.si/sl/razstave-obiskovalcev/marko-racic-mojih-23-olimpiad>>, <http://www.etno-muzej.si/files/article/mojih_23_olimpiad_www.pdf> [25. 8. 2013].

Osebna asistenca je naša eksistenca. Avtorica fotografij Kavdija Poropat, avtorji besedil portretiranci – člani Društva za teorijo in kulturo hendikepa, muzejska mentorica Sonja Kogej Rus, SEM, 30. maj–15. september 2013, <<http://www.etno-muzej.si/sl/vitrinske-razstave-obiskovalcev/klaudija-poropat-osebna-asistenca-je-nasa-eksistenca>> [25. 8. 2013].

SUMMARY

As part of the permanent exhibition *I, we and the others: images of my world* (2009) in the Slovene Ethnographic Museum, we conceived a long-term project of two-way audiovisual communication. The curator of ethnographic film first filmed a mosaic portrait entitled *Vesna*, which shows how we can identify the exhibition's contents in the life of a young Slovene woman; at the same time this portrait triggers two-way communication in the same medium. It indeed contains an invitation to the visitors to film a portrait of a close relative or a friend self-portrait and send it to the museum. An alternative option offered to the visitors is that they let the museum's team film their story after viewing the exhibition. These stories and portraits enrich the exhibition with authentic Slovene voices and images from the world of individuals and groups.

The mosaic portrait of *Vesna* is accessible on the *Vesna* interactive station, while the portraits and stories of the visitors are on the interactive station *Visitor Responses* in the exhibition's "living-room"; in addition, the stories are available in the *Gallery of Storytellers* on the SEM's website. The material and all products are kept at the Department of Ethnographic Film in the SEM.

Two-way audio-visual communication is one of the media channels enabling visitors of the exhibition *I, we and the others: images of my world* to actively engage in shaping the open part of the exhibition; other ways are personal exhibitions, guided talks on a given theme, and creative workshops. To date, individuals or groups of visitors have prepared 16 individual exhibitions and the museum's film team has filmed 22 personal stories. In four cases this involved a combination of an exhibition and a video, where the modes complemented one another and the personal stories were presented with greater expressiveness.

Examining the project of two-way audiovisual communication as part of the second permanent exhibition of the SEM, we have established that visitors use the option to collaborate in particular for personal stories, where the media aspect is left to the museum's film team. An active approach to the medium requires greater involvement from both the cameraman and the portrayed person. For the time being, we find that the invitation all by itself is not a strong enough incentive for potential authors, since not one of the visitors has yet opted to film a video portrait. As a result, we have started looking for independent production, which may enrich the exhibition contents. After obtaining the permission of the authors and portrayed persons, we added a portrait of two handicapped persons, thus supporting the museum's efforts to offer visibility and a voice to social groups and minorities, which are often overlooked in Slovene public life or treated in stereotype ways.

We have noticed that the Slovenes are more willing to share stories about themselves and their world with the public than images of their world. The portrayed persons are willing to reveal their privacy when led by a personal motive or goal, which transcends their personal story, and they as expected, find it easier to trust a researcher with a camera if there is a personal connection between them, either friendship, being relatives, or affiliation with the same group. Our experiences with filming stories - and the same is true of inviting people to stage a personal exhibition - indicate that the best response is achieved when we address individuals or groups of people in person, given that professional and media support is provided. In the following years we will continue to film stories. We also plan to research the responsiveness of the potential authors of video portraits.

RAZSTAVE
EXHIBITIONS

OD DOMAČEGA PRAGA DO JERUZALEMA
Občasna razstava v Slovenskem etnografskem muzeju

Andrej Dular

371

Izkaznica razstave

Ime: Od domačega praga do Jeruzalema: fotografski zapisi Petra Nagliča (1883–1959)

Vrsta: občasna pregledna razstava

Gradivo za razstavo: Zapuščina Petra Nagliča v lasti vnuka Matjaža Šporarja, Slovenski etnografski muzej

Lokacija: Slovenski etnografski muzej

Čas: 4. junij 2013–5. januar 2014

Avtor: Matjaž Šporar, na osnovi idejne zasnove Janje Žagar o osebnih razstavah obiskovalcev SEM, ki se navezujejo na koncept stalne razstave *Jaz mi in drugi: podobe mojega sveta*

Kustosi - soavtorji: Andrej Dular, Marko Frelih, Miha Špiček

Digitalizacija filmskega gradiva: Miha Špiček

Oblikovanje: Mojca Turk, Domen Uršič

Restavriranje: Janez Črne, Gregor Kos, Jožica Mandelj Novak, Ana Motnikar

Tehnična služba: Silvester Lipovšek, Ana Mesarič, Miha Zupan

Komuniciranje: Maja Kostric, Nina Zdravič Polič

Publikacije: Štiri razglednice z Nagličevimi motivi

Število obiskovalcev: 2702 (do konca novembra 2013)

V začetku julija 2013 je bila v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani odprta razstava z naslovom *Od domačega praga do Jeruzalema*. Postavljena je bila ob posebni priložnosti – meseca julija 2013 je namreč minilo devetdeset let, odkar so v Ljubljani ustanovili Slovenski etnografski muzej, minilo pa je tudi 130 let, odkar se je v Šmarci pri Kamniku rodil ščetarski mojster Peter Naglič. Obletnici, ki nista imeli na prvi pogled nič skupnega, je vendarle povežalo svojevrstno naključje. Muzealce vedno znova presenetijo še neodkriti zakladi preteklosti in to, da se ljudje, ki te zaklade hranijo, pozitivno in odprto odzovejo na zanimanje zanje.

372

Tako je bilo tudi v primeru zapuščine ščetarskega mojstra Petra Nagliča, ki je preživel svojo družino z izdelovanjem in prodajo raznovrstnih krtač, metel, omel in čopičev, a je bil hkrati z vsem srcem predan fotografiji. Šele mnogo let po Nagličevi smrti je njegov vnuk Matjaž Šporar, ki si je v Šmarci na posestvu starega očeta zgradil hišo in ustvaril svojo družino, širši javnosti razkril bogato dedovo zapuščino. Ta obsega več kot deset tisoč fotografskih posnetkov, nastalih od zadnjih let 19. stoletja do skorajda konca petdesetih let 20. stoletja, zvezke dnevniških zapisov, fotografsko in poslovno dokumentacijo ter spominsko gradivo. Med zapuščino je ohranjenih tudi nekaj osebnih predmetov ter predmetov, povezanih s ščetarsko in fotografsko obrtjo. Z Matjažem Šporarjem smo se dogovorili, da bi fotografsko gradivo v digitalni kopiji shranili v našem muzeju, saj bi bilo tako dostopnejše javnosti. Njegova naklonjenost temu obsežnemu projektu¹ in pripravljenost, da nam pri tem vsestransko pomaga, saj je bilo potrebno fotografije skenirati in urediti, nas je privedla na misel, da bi ob muzejskem praznovanju pripravili še pregledno razstavo Nagličevega fotografskega opusa in hkrati proslavili Nagličevo rojstnodnevno obletnico.

*

Peter Naglič je bil sin Jožefa Nagliča, ščetarskega mojstra iz Šmarce, in Marije (roj. Peterlin), hčere ščetarskega mojstra iz Preserij pri Kamniku. Po osnovni šoli v Homcu se je pri očetu v Šmarci izučil ščetarske obrti, kasneje nadgrajeval obrtno znanje tudi v avstrijskem Gradcu in si pridobil naziv ščetarskega mojstra. Po očetovi smrti leta 1922 sta z bratom Karlom nadaljevala obrt in ustanovila podjetje *Tovarna ščetk in čopičev – Brata Naglič*, v katerem sta zaposlovala domačine iz Šmarce in okoliških vasi. Ščetarsko proizvodnjo sta nenehno tehnično posodabljala in bila zato s svojimi izdelki na tržišču tudi konkurenčna. Ščetarstvo je prinašalo Nagličevim zadostne dohodke, zato se je Peter lahko ukvarjal tudi s svojim najljubšim hobijem – fotografijo. Že v fantovskih letih mu je oče Jožef dovolil, da si je na podstrešju domače hiše uredil fotografski atelje; kasneje je Naglič svoje fotografsko znanje in opremo še nadgrajeval in posodabljal. Kamor koli je šel, je s seboj nosil tudi fotografski aparat. Zaradi službenih potreb in ob različnih dogodkih je veliko potoval s kolesom in vlakom predvsem v Kamnik, Domžale, Mengeš, Ljubljano itd., ob tem pa tudi zavzeto fotografiral. Tako so nastali na primer posnetki regulacije Ljubljanice, gradnje ljubljanskega tramvajskega omrežja in pomembnih sakralnih objektov ter javnih in zasebnih zgradb. Fotografiral je različne slavnosti, shode ter dogodke ob cerkvenih

¹ Več o tem projektu piše M. Špiček v isti številki Etnolga.

in drugih praznikih. Nadvse pa so ga zanimala tehnične posebnosti in novosti, ki jih je fotografiral, če je le imel priložnost. Dobra je na primer dokumentiral lastno ščetarsko proizvodnjo, različne tehniške strojne naprave in objekte v krajih, kamor je potoval, ter nenavadne dogodke – na primer pristank letala na Mengeškem polju in izkopavanje mamuta v Nevljah. Kot veren človek je bil vpet v delo cerkve in katoliško usmerjenega kulturno-izobraževalnega društva, telovadnega društva Orel in abstinenčnega odseka. Ob tem je s fotografsko kamero skrbno posnel njihovo delovanje. Udeleževal se je romanj v svete kraje doma in v tujini ter med drugim fotografiral množično romanje Slovencev v Jeruzalem leta 1910. Naglič je bil ljubitelj družinskih in prijateljskih planinskih izletov, s katerih se je vračal z obilico posnetega materiala. V njegovi zapuščini so tudi številne družinske fotografije ter fotografije sokrajanov, neznancev in ljudi s socialnega obrobja. Zanimala so ga vsakdanja kmečka opravila in pomembni dogodki v domačem kraju in njegovi okolici. Nadvse rad je fotografiral naravo v različnih letnih časih, privlačili sta ga portretna in studijska fotografija. Fotografske posnetke je opremljal s komentarji, izdeloval lastne fotografske albume, pisal je popotne dnevnike, občasno tudi dnevniške zapiske.

Obseg in tematska raznovrstnost Nagličeve fotografske in druge predmetne zapuščine nas je napeljala na misel, da bi pokazali vsebinske stične točke med muzejem in njegovim poslanstvom ter gradivom, ki smo ga nameravali predstaviti na Nagličevi razstavi. Slovenski etnografski muzej je s svojima obsežnima stalnima razstavama in programi, ki se navezujejo nanju, že nekaj let središče kulturnega dogajanja v muzejski četrti na Metelkovi ulici v Ljubljani. Kot muzej “o ljudeh za ljudi” naša ustanova uspešno sodeluje z muzejskimi obiskovalci. Po postavitvi stalne razstave *Jaz, mi in drugi – podobe mojega sveta* je muzej začel cikel osebnih razstav, ki temeljijo na življenjskih zgodbah posameznikov. Doslej je tako nastalo kar nekaj odmevnih manjših osebnih razstavnih predstavitev in filmskih zapisov z osebnimi življenjskimi pripovedmi, katerih protagonisti so bili obiskovalke in obiskovalci našega muzeja.

Življenjska zgodba Petra Nagliča in njegovega vnuka Matjaža Šporarja se nam je zdela pravšnja iztočnica za tovrstno razstavno pripoved. Tako kot je druga muzejska stalna razstava usmerjena v pripoved o človekovem fizičnem in duhovnem umeščanju v prostorske in časovne razsežnosti domačega in tujega sveta, se nam je zdel tudi Šporarjev odnos do deda in njegove zapuščine primerna osnova za razstavo o popotovanju posameznika, ščetarskega mojstra in ljubiteljskega fotografa “od domačega praga do Jeruzalema”, od leta 1899, ko so nastali prvi posnetki, do Nagličeve smrti leta 1959.

Matjaža Šporarja smo zato poprosili, naj dedovo življenje prelije na papir skozi lastno življenjsko izkušnjo in poizkusi zapisati svoj odnos, povezanost in občutenje do svojih prednikov, predvsem do deda in njegove fotografske in druge zapuščine. Kmalu nam je v muzej prinesel petinštirideset strani obsežen elaborat, ki je v besedi in na fotografijah predstavil temeljna poglavja bodoče razstavne pripovedi. Posamezna poglavja je naslovil takole: 1. Nevidna nit, ki povezuje, 2. V Šmarci pri Končkovih, 3. Ustvarjalni duh Petra Nagliča, 4. Povzetek. V prvem poglavju je Šporar v skorajda poetičnem tonu zapisal svoj odnos do deda, ki ga zaradi svoje

mladosti ni nikoli osebno poznal. Začutil pa ga je skozi materina pripovedovanja in še ohranjeno dedovo zapuščino, katere vrednost je odkril desetletja po njegovi smrti. V drugem poglavju, ki opisuje Nagličev rod, nam predstavi svoje prednike, ki so se priselili iz okolice Trsata v Šmarco. Petrov rod je bil že tretji, ki se je v Šmarci ukvarjal s ščetarsko obrtjo. V tretjem poglavju je Šporar na osnovi ohranjenih dedovih osebnih in družinskih dokumentov, literature o Nagličevi obrti in zlasti fotografij razčlenil dedovo življenje in delo v petnajstih podpoglavjih, in sicer: Doba šolanja; Čar fotografije; Romarska duša; Domovina Orlov; Vojaška suknja; Mehkoba kamna; Odnos do vere; Ljubezen do planin; Gradbena prenova Ljubljane; Kultura v srcu; Tehnika na pohodu; Gospodarstvo na deželi; Portretni pogled; Ljudje iz obrobja in Čarobna narava. Vsa ta podpoglavja, ki jih sestavljajo teksti in fotografije, pravzaprav odražajo Šporarjevo videnje in čustveno občutenje dedovega življenjskega kreda. Četrto poglavje je kratek povzetek vnukovih občudujočih pogledov na dedovo življenje in delo. Šporarjev razstavni koncept se je tako približal vsebinskim zasnovam osebnih razstav, ki na individualni empirični ravni potrjujejo zgradbo stalne razstave *Jaz, mi in drugi – podobe mojega sveta*. Zato smo se kustosi, ki smo sicer že imeli pripravljeno svojo idejno zasnovo razstave, odločili, da ga bomo prevzeli kot temeljni razstavni koncept. Zaradi prostorske omejenosti in prilagoditve razstavni govoriči smo Šporarjeva besedila uredniško skrajšali in pri tem pazili, da nismo spremenili avtorjevega precej ekspresivnega stila pisanja. Šporarjevi neskrajšani teksti so bili obiskovalcem razstave na voljo tudi v broširani obliki.

Svoj pogled na interpretacijo fotografskih vsebin ter razstavne zgodbe smo dodali tudi kustosi muzealci Slovenskega etnografskega muzeja Miha Špiček, Marko Frelih in Andrej Dular. Opozorili smo na tiste tematske sklope v fotografskem in drugem predmetnem gradivu, za katere smo ocenili, da so dajali celotnemu Nagličevemu življenju in delu posebno težo in rdečo nit. Nagliča smo prepoznali kot ščetarskega mojstra in vernega družinskega človeka, čigar ljubezen do fotografije in spoštovanje vere sta zaznamovala celotno njegovo življenje. Poklic je Nagliču omogočil, da si je ustvaril ljubečo družinsko skupnost in da je svoj fotografski konjiček razvil skorajda do profesionalne ravni. Omogočil mu je tudi romarska potovanja. V tej smeri smo zato razvijali poudarke razstavne zgodbe *Od domačega praga do Jeruzalema*.

Poseg v razstavno zgodbo so predstavljala naša besedila na rumeno obarvanih podlagah ter izbor in strukturiranje fotografij in predmetnega gradiva v razstavnih vitrinah. Pri posameznih temah smo Šporarjevim besedilom dodali fotokopirane izseke besedil iz Nagličevih dnevniških zapisov, ki so dopolnjevali in razlagali slikovno gradivo. Naj kot primer takšnega besedila navedem zapis iz dnevnika *Romanje v Lurd* iz leta 1908, ki smo ga umestili v sklop o ščetarstvu. Nagličevo besedilo kaže, kako močno je bilo povezano njegovo poklicno delo z uresničevanjem njegovih svetovnonazorskih prepričanj: "Ko sem slišal in bral o lurških čudežih, sem srčno zaželel videti ta milostni kraj. Bila je pa velika zapreka, kje dobiti toliko denarja? A zaupal sem na Boga in Marijo Brezmadežno. In to zaupanje se mi je dobro spodneslo. Imel sem narejenih obilo krtač za konje in te se redkokdaj skupaj prodajo. Bilo je leta 1907, ko sem nekoč molil tudi v ta

namen; ako je božja volja, da bi šel v Lurd, naj bi v tem spoznal, če bi vse blago skupaj prodal. – In glej! – V 14. dneh je prišlo naročilo za vse to blago, in sedaj sem spoznal v tem voljo božjo in dobil zadostno vsoto.”

V prvem prostoru smo v uvodno poglavje sklopa z naslovom *V Šmarci pri Končkovih* (to je bilo namreč hišno ime) vključili fotografije Nagličevih prednikov – Petrovega očeta, matere in njenih sorodnikov. V vitrini smo prikazali še ohranjene osebne in poslovne listine in poročno fotografijo očeta Jožefa Nagliča, kupoprodajne pogodbe in gradbeno dovoljenje za zidavo hiše. Sledil je osrednji sklop, v katerem smo izpostavil dve veliki fotografiji Petra Nagliča – na eni pozira kot fotograf s fotografsko opremo, na drugi je upodobljen kot ščetar pri izdelavi ščeterskih šablon. Prostor nad fotografijama smo opremili s hišno tablico Šmarca 1 in z rezbarsko izdelanim ščitnikom vratne svetline, okrašenim s ščeterskim emblemom. Celoten sklop je simboliziral Nagličev dom, njegov poklic in konjiček, zato smo tu dodali še ohranjene predmete. V dveh vitrinah, namenjenih fotografskemu delu, smo tako razstavili originalne fotografije različnih formatov, zvezek s seznama posnetega gradiva, spominske fotografske albume, slikovne zgibanke in štampljko, s katero je Naglič kot fotograf označeval svoje izdelke, fotografske aparate in pribor ter različne publikacije o fotografiji. V obrtnem delu smo v dveh vitrinah razstavili Nagličeve obrtne dokumente, posetnice, obrtne štampljke, različne ščeterske izdelke in zvezke s proizvodnimi specifikacijami za ščeterske izdelke ter dve iz tršega papirja narejeni maketi Nagličeve tovarne ščetk in čopičev (prva je iz leta 1910 in druga iz obdobja med obema svetovnima vojnama). Družinsko skupnost je predstavila velika fotografija Nagličeve družine, posnete pred domačim hišnim pragom v Šmarci, v vitrino pa smo umestili osebne predmete Nagličevih družinskih članov – dokumente, pisalni pribor, očala, pečatnike, žepni uri z inicialkama P(eter) N(aglič), krtačo za obleko z inicialkama M(arija) N(aglič) in spominski fotografski album hčerke Terezije. Ker je bila ščeterska obrt za družino pomembna, smo za prvi razstavni prostor izbrali še fotografije in redke ohranjene predmete iz ščeterske proizvodnje, na primer orodje za obdelavo in označevanje lesa, vretena za žico in strokovno literaturo. Kot osrednji predmet s poudarjenim simbolnim pomenom pa smo v posebni vitrini izpostavili ščeterski izdelek – krtačo za obleko z inicialkama Petra Nagliča.

Drugi razstavni prostor smo namenili skorajda vsem preostalim vsebinam poglavja *Ustvarjalni duh Petra Nagliča*, razen podpoglavja Romarska duša. Sklopom fotografij, ki so v tem prostoru sledili Šporarjevemu razstavnemu konceptu, smo kot dopolnilo pripravili projekcijo dodatnih fotografij, ki si jih je obiskovalec lahko ogledal na platnu z udobnega naslanjača. Tudi v tem prostoru smo posamezne teme podkrepili s predmeti, ki so kazali na Nagličevo zbirateljsko strast do kamnin in mineralov (knjigi o mineralogiji in geologiji, lupa, mikroskop, del predmetov mineraloške zbirke), na njegov odnos do vere in ljubezen do planin (domače razpelo, zvezek z opisom romanja, beležnica z zapiski o božjih rečeh, knjiga o Julijskih Alpah, zemljevid in fotografije s planinskih izletov) ter njegovo zavzeto društveno udejstvovanje (članska izkaznica, letaki in vabila na kulturno-umetniške prireditve). Simbolni predmet tega prostora – fotografski aparat – smo razstavili na častnem mestu, v posebni izpostavljeni vitrini.

Razstavno zgodbo smo zaključili v tretjem prostoru, kjer je bila prikazana *Romarska duša* Petra Nagliča, njegova odhajanja v tuje svete kraje (Jeruzalem, Lurd, Rim, Assisi in Višarje). Na teh romanjih je posnel fotografije, ki so danes dragoceno gradivo za preučevanje božjepotništva in srečevanj slovenskega človeka s tujimi kulturami. Osrednja – izpostavljena fotografija v prostoru je prikazovala veliko procesijo slovenskih romarjev pred obzidjem Jeruzalema leta 1910. Ohranilo se je tudi nekaj predmetov, ki jih je Naglič prinesel domov s teh romarskih poti (svete podobice, svetinjice in rastlinski trn). Razstavili smo jih v dveh vitrinah skupaj z njegovimi osebnimi potovalnimi dokumenti in dovoljenji za potovanje, romarsko knjižico, zemljevidom poti, skupinskimi fotografijami romarjev itd. Kot rdečo nit razstavne zgodbe smo v posebni vitrini tretjega razstavnega prostora izpostavili še predmet iz Nagličeve zapuščine – Jakobovo školjko, atribut sv. Jakoba in simbol romarstva – v katerem smo avtorji razstave prepoznali tudi del Nagličeve življenjske poti.

Razstava *Od domačega praga do Jeruzalema*, ki smo jo postavili v čas in kontekst praznovanja obletnice ustanovitve SEM, nam je torej prikazovala bogato fotografsko zapuščino Petra Nagliča. Poleg tega nam je skozi vnukovo pripoved razkrila njegovo življenjsko zgodbo, ki smo jo s svojega strokovnega vidika poizkusili razlagati tudi ostali avtorji razstave. Ob tem smo se zavedali, da je bila naša interpretacija le ena od možnih etnološko-muzeografskih pogledov na Nagličevo osebnost in delo, ki je bilo v preteklosti sicer že deležno strokovnih, zlasti zgodovinskih obravnav.

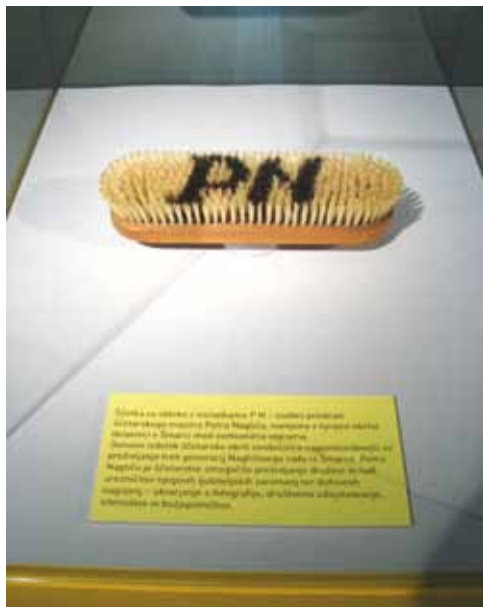
Tudi za etnologue predstavljajo Nagličeve fotografije izjemen vir za preučevanje obdobja, v katerem so nastale. Ker so bile tako dolgo skrite pred očmi javnosti, jih lahko danes toliko bolj občudujemo v njihovi tehnični popolnosti in vsebinski izjemnosti, v njih pa odsevata tudi Nagličev pogled na svet in njegov iskri ustvarjalni duh.



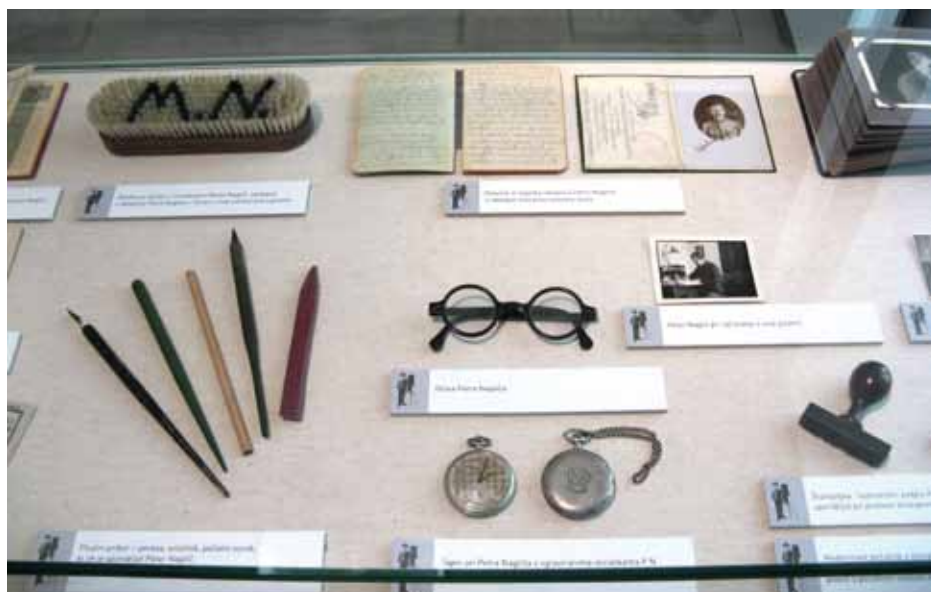
Osrednja scena prvega razstavnega prostora: fotografija in ščetarstvo – ljubiteljska in poklicna pot Petra Nagliča. (Foto: Andrej Dular)



Nagličeva družina pred hišnimi vrati v Šmarci št. 1 leta 1935. (Foto: Andrej Dular)



Vitrina z izpostavljenim predmetom – ščetko za obleko, simbolom ščetarske obrti in vira preživetja Nagličeve rodovine. (Foto: Andrej Dular)



Osební predmeti Nagličevih družinskih članov – Petra, Marije in Terezije. (Foto: Andrej Dular)



Projekcija Nagličevih fotografij in fotografski aparat, osrednji predmet drugega razstavnega prostora.
(Foto: Andrej Dular)



Fotografsko in predmetno gradivo z Nagličevih romanj v svete kraje. (Foto: Andrej Dular)

TERRA SANCTA 1910

Občasna razstava v Muzeju krščanstva na Slovenskem

Marko Frelih

379

Izkaznica razstave

Ime: Terra Sancta 1910: največje slovensko romanje v Sveto deželo

Vrsta: občasna pregledna fotografska razstava

Gradivo za razstavo: Zapuščina Petra Nagliča v lasti vnuka Matjaža Šporarja, Slovenski etnografski muzej

Lokacija: Muzej krščanstva na Slovenskem, Stična

Čas: 8. avgust–22. september 2013

Avtor: Marko Frelih, Slovenski etnografski muzej

Digitalizacija fotografskega gradiva: Miha Špiček, Slovenski etnografski muzej

Oblikovanje: Tadej Trnovšek, Muzej krščanstva na Slovenskem

Tehnična služba: Muzej krščanstva na Slovenskem: Marko Okorn, Irena Potočnik, Suzana Kuplenk

Komuniciranje: Nataša Polajnar Frelih, Muzej krščanstva na Slovenskem

Publikacija: Marko Frelih, Terra Sancta 1910: Največje slovensko romanje v Sveto deželo = Terra Sancta 1910: the largest Slovene pilgrimage to the Holy land. Stična: Muzej krščanstva na Slovenskem, 2013, 107 strani, 111 fotografij.

Število obiskovalcev: 350

Načrtovanje razstave z naslovom *Od domačega praga do Jeruzalema* v Slovenskem etnografskem muzeju je že na samem začetku imelo zasnovo dvodelne razstave v dveh muzejskih ustanovah. Medtem ko je v omenjenem muzeju razstava zajela prikaz izjemne vsebinske raznolikosti v opusu fotografske dejavnosti Petra Nagliča (1883–1959), smo v Muzeju krščanstva na Slovenskem v Stični pripravili predstavitev fotografij, ki so povezane z romanjem v Sveto deželo leta 1910. To

ni bilo običajno romanje, ampak je šlo za največje romanje Slovencev, ki ga je organizirala ljubljanska škofija pod vodstvom knezoškofa Antona Bonaventure Jegliča, ki se je potovanja tudi osebno udeležil.

380

O velikem romanju je bilo veliko napisano, manj pa je znano, da je bil Naglič pri 27 letih edini romar, ki je na pot vzel fotoaparata. Za seboj je imel že dve romarski izkušnji, saj je leta 1905 obiskal Rim, tri leta kasneje pa še Lurd. Obe romanji omenja v svojih zapisih, v Sveto deželo pa se je prvič odpravil v družbi fotoaparata in nam je namesto potopisa zapustil izjemno fotografsko gradivo o vseslovenskem romanju. Naglič je bil vse življenje preprost in zelo pobožen človek, hkrati pa je imel neverjeten občutek za poslovnost, saj je v njem kot v sposobnem obrtniškem mojstru ves čas utripala trgovska žilica. Fotografiral je rad, če pa je pri tem tudi kaj zaslužil, je bilo zadovoljstvo še večje. Zato se je odpravil na romanje z idejo, da vestno dokumentira celotno potovanje od Trsta do Mrtvega morja, predvsem vse najvažnejše svetopisemske kraje, toda glavnino fotografske pozornosti je usmeril na sopotnike. Naredil je več posnetkov posameznikov in skupinskih fotografij. Ko se je vrnil domov, je ljudem po domovini razpošiljal proti plačilu naročene fotografije in si z zasluženim denarjem kril stroške potovanja. Kot je razvidno iz arhivskih virov, je bila ideja zares imenitna, saj je bil med romarji velik interes za fotografije in nekateri so naročili tudi po deset enakih posnetkov. Naglič ni bil šolan fotograf, ampak človek s talentom, ki je znal izbrati kompozicijo in s potrpljenjem počakati na ustrezen trenutek. Njegov posnetek romarjev, ki se pod jeruzalemskim mestnim obzidjem v vijugasti procesiji vzpenjajo proti Jafskim vratom, je edinstven zgodovinski dokument. Je fotografska mojstrovina, ki prikazuje prizor, ki ga brez pomisleka lahko prepoznamo kot mejnik v zgodovini slovenske prisotnosti v Sveti deželi. To je tudi edina fotografija, na kateri je prikazana celotna skupina, ki je štela okoli 540 ljudi. Za kasnejše skupinske posnetke jim ni nikoli uspelo zbrati skupaj vseh udeležencev romanja.

Naglič je začel fotografirati že v Trstu, ko so se ljudje v petek, 2. septembra 1910, vkrcavali na ladjo *Tirol*. Potem je sledilo dokumentiranje celotnega potovanja do Jafe, Jeruzalema, vse do Mrtvega morja in nato še nazaj do Trsta. V celotnem arhivu je danes ohranjenih 197 posnetkov (negativi iz nitratnega filma, slike na steklo). Verjetno je obiskal vse svete kraje po romarskem programu, proti doplačilu pa je šel tudi na izlet do Jordana in Mrtvega morja. Obiskal je tudi Ain Karem, ni pa jasno, ali je šel tudi v Betlehem. Med njegovimi slikami ni niti enega posnetka cerkve Jezusovega rojstva. Če bi šel tja, bi jo zagotovo fotografiral. Tako pa je iz Jeruzalema poslal domov razglednico z motivom kapele, v kateri naj bi bile Jezusove jasli. V Nagličevem arhivu je ohranjenih nekaj preslikav posnetkov Betlehema iz slikovne monografije *Album Terrae Sanctae* (Jeruzalem, 1910), ki je bila leta 1910 med najbolj popularnimi knjigami z bogatim fotografskim gradivom in je brez vsakega teksta. Naglič je preslikave potreboval za predavanja in ker je iz knjige preslikal samo Betlehem, je zelo verjetno, da ga ni obiskal ali pa iz neznanega vzroka ni fotografiral. Glede na njegovo fotografsko predanost je slednje manj verjetno.

Muzej krščanstva na Slovenskem je k sodelovanju za izvedbo razstave o romanju leta 1910 povabil spodaj podpisanega. Na fotografski razstavi, ki sem jo naslovil *Terra Sancta 1910: največje slovensko romanje v Sveto deželo*, je bil na

ogled izbor 60 posnetkov, ki so zajeli celoten itinerar romanja na relaciji Trst-Jafa-Jeruzalem-Ain Karem-Mrtvo morje. Uvodni panojski tekst je predstavil fotografa Petra Nagliča in romanje, potem pa so sledile fotografske povečave po vrstnem redu, kot se je odvijalo samo potovanje po Sveti deželi. Na odprtju je vsebinski del razstave predstavil avtor, širši pomen slovenskih romanj v Sveto deželo pa je slikovito orisal pater Peter Lavrih, komisar in vodja Komisariata za Sveto deželo v Sloveniji.

Pater Lavrih je izvrsten poznavalec svetopisemskih krajev in odličen vodnik, ki neverjetno obvlada razmere, ki znajo biti včasih zelo zapletene. Pod njegovim vodstvom sem marca 2013 obiskal Sveto deželo z namenom, da vidim in fotografiram kraje, ki so jih obiskali romarji leta 1910. Izbrane fotografije sem uporabil za publikacijo, ki smo jo izdali ob razstavi. Publikacija ima enak naslov kot razstava, besedilo je v celoti prevedeno v angleščino, slikovno gradivo pa sem razdelil na dva dela: najprej so predstavljene Nagličeve črno-bele fotografije, ki sledijo kronološkemu poteku romanja, nato pa sledijo moje barvne fotografije istih krajev po 103 letih. V publikaciji je objavljenega tudi nekaj gradiva Jurija Šenka, veleposestnika iz Jezerskega, ki je v Jeruzalemu pridobil častni naziv *Vitez Božjega groba*. Njegovi potomci na Jezerskem so mi gradivo prijazno dali na razpolago za objavo.

381

Čeprav je odprtje razstave potekalo ob temperaturah, ki so spominjale na tiste ob Mrtvem morju leta 1910, saj se je živo srebro povzpelo kar na 40°, je bilo presenetljivo veliko obiskovalcev. Okoli 50 ljudi se je zbralo med hladnimi zidovi v pritličju cistercijanske opatije, med njimi tudi Matjaž Šporar z družino in sorodniki. Kot Nagličev vnuk je predvsem skrben varuh dedove zapuščine in najbolj zaslužen, da so izjemne fotografije dosegle širšo javnost.

Z razstavo *Terra Sancta 1910: največje slovensko romanje v Sveto deželo* se je Peter Naglič ponovno vrnil v Stično, kjer je leta 1936 s svojim zvestim fotoaparatom ustvaril lep opus fotografij o veliki slovesnosti v čast 800-letnici ustanovitve znamenitega cistercijanskega samostana leta 1136.



Razstava *Terra Sancta* v pritličju Muzeja krščanstva na Slovenskem. (Foto: Marko Frelih)

O DVEH ŠTUDENTSKIH RAZSTAVAH V SLOVENSKEM ETNOGRAFSKEM MUZEJU

Janja Žagar

383

Ovratnik – okras ali funkcija?¹

Razstava študentov 2. letnika Katedre za tekstilije in oblačila, Visoka šola za dizajn v Ljubljani SEM, 11. 4.–7. 5. 2013

Razstava z naslovom *Ovratnik – okras ali funkcija?* je predstavila rezultate naloge, ki so jo pri predmetu Sodobna moda pod mentorstvom Tanje Devetak izpeljali študentje 2. letnika Katedre za tekstilije in oblačila na Visoki šoli za dizajn, pridruženi članici Univerze na Primorskem. Med študenti so sodelovali: Admir Kapič, Kaja Polajnar, Maxi Tavčar, Teja Jeglič, Mirela Murič, Evgenija Zafirovska, Valerija Rimele, Nina Čehovin in Hana Hees Pavlinc. Oblikovali so avtorske kreacije ovratnikov, študijsko opredmetene iz bele tkanine, ki je poudarila zamisel. Osnova za njihovo konstrukcijsko izpeljavo je bil srajčni dvodelni ovratnik, svojo zasnovo pa so gradili na razumevanju oblačilnega oziroma dekorativnega pomena ovratnika in poznavanju zgodovine oblačenja oz. razvojnih oblik ovratnika. Iz tega je zrasla cela paleta oblikovnih, vsebinskih in tehničnih možnosti za sodobne izvedbe tega oblačilnega dodatka.

Predmetne kreacije so izpostavili v vitrinah, prostor pa razgibali z visečimi panoji, pritrjenimi na viseče obešalnike. Na panojih so študentje svojo zamisel ovratnika tudi ubesedili in mu dodali pojasnila o tem, kje se je napajala njihova ideja. Mentorica skupine Tanja Devetak je prevzela grafično podobo razstave, poleg tega pa je za muzejske obiskovalce pripravila še stenski “časovni trak” modnega razvoja ovratnikov v risbi in besedi, s katerim je skušala pojasniti modno razvojnost in spremenljivost izbranega oblačilnega elementa oz. dodatka.

Ker je bila študentska razstava v prostorih Slovenskega etnografskega muzeja, se je zdela to primerna priložnost za predstavitev nekaterih predmetov iz tekstilne zbirke našega muzeja, ki bi sicer imeli le malo možnosti za javno predstavitev. Da je bilo to sploh mogoče izpeljati, je bilo to manjšo zbirko pred tem treba urediti, izbrati najprimernejše kose in jih restavrirati. Med oblačilnimi dodatki v tekstilni zbirki SEM se je ohranilo prek petdeset in več samostojnih ovratnikov in z njimi

¹ Dostopno na: <www.etno-muzej.si/sl/gostujoce-razstave/ovratnik-okras-ali-funkcija>.

povezanih predmetov (npr. plastronov, naprsnih nabornic, škatel za shranjevanje ovratnikov ipd.). Večinoma izvirajo iz druge polovice 19. in iz 20. stoletja. Zbiranje ovratnikov za muzejski fundus ni potekalo načrtno, ampak slučajno, fragmentarno. Izbrane muzejske ovratnike smo razstavili v dveh vitrinah ob zadnji steni razstavnega prostora. Povednost ohranjene skupine muzealij bi močno povečala študijska vključitev večjega števila oblačil, pri katerih so ovratniki sestavni element. Zato smo razstavljenim predmetom dodali še nekaj fotografiranih oblačil iz zbirke.

384

Takšno razstavljanje muzejskega gradiva je eden od možnih načinov, kako vključiti muzejsko dediščino v spoznavne in učne procese sodobnih modnih oblikovalcev. Vendar pa je bilo sobivanje sodobnih študijskih kreacij in muzejske dediščine v tem primeru lahko poučno le za obiskovalce muzeja. Razstavljeno gradivo in vedenje o njem namreč ni bilo predhodni vir navdiha študentom tekstilnega oblikovanja. Njihov študijski program ni predvidel spoznavanja stvarnih in materialnih oblik muzejske dediščine, pač pa le modne smernice in zgodovino mode, ki jo povzemajo kostumografske ugotovitve. Žal, kajti tudi skozi oblike muzejskih ovratnikov je mogoče opazovati oblačilne modne smernice, še bolj zgovorni so kot pričevalci osebne izbire in izdelave, rabe in pomenov. Ne nazadnje jih lahko razumemo tudi kot opredmetenje družbenega pojmovanja lepega, uglednega, urejenega in primernega. To pa so – poleg oblike – tisti pomembni vidiki, ki jih pri implementiranju dediščine v sodobno oblikovanje, ponudbo in izbiro vsekakor velja poznati in upoštevati.



Vsaka od sedmih študijskih kreacij je bila razstavljena v posebni vitrini, s tem je dobil vidik oblike in ustvarjalne ideje poudarjeno obeležje. (Foto: Janja Žagar)



Pogled na razstveni prostor: razgibano umeščeni panoji s predstavitvijo študentskih kreacij v sliki in besedi; v ozadju je vidna muzejska predstavitev ovratnikov iz zbirke SEM. (Foto: Janja Žagar)

Spominjam se ... Prazniki – spomin in navdih²

Razstava podiplomskih študentov za oblikovanje tekstilij in oblačil na Oddelku za tekstilstvo, Naravoslovnotehniška fakulteta v Ljubljani, v sodelovanju s Slovenskim etnografskim muzejem (SEM, 9. 5.–25. 8. 2013)

V letu 2013 smo v SEM gostili še eno razstavo študentov tekstilnega oblikovanja, a ta je od začetka temeljila na ideji o sodelovanju med podiplomskimi študenti oblikovanja tekstilij in oblačil z Naravoslovnotehniške fakultete v Ljubljani (mentorica Marija Jenko) in Slovenskim etnografskim muzejem (muzejski mentorici Sonja Kogej Rus in Janja Žagar). Za študente naj bi sodelovanje z muzejem nudilo eno od možnih poti razmisleka o dediščini, za muzej pa dragoceno priložnost vključevanja v izobraževalni proces.

Izhodišče za študentsko delo so bila tista sporočila muzejske stalne razstave *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta*, ki so opredeljevala zgodovino, dediščino in spomin kot konstruirane predstave o preteklem, podvržene raznolikim selekcijam in neobjektivnim presojam. Prav zato nobena materialna forma dediščine ne more biti nevprašljiva danost; razmišljati velja tudi/ali predvsem o tem, kako dediščina nastaja in kako pogojeni in relativni so njeni pomeni.

² Dostopno na: <www.etno-muzej.si/sl/vitrinske-razstave-obiskovalcev/spominjam-se-prazniki-spomin-in-navdih>.

Trajni obrazstveni program naše stalne razstave nosi naslov *Moje življenje, moj svet*. Gre za ciklus manjših avtorskih razstav obiskovalcev, ki temeljijo na njihovih osebnih spominih in izbranih predmetih³. Ker je tematika praznikov in praznovanj kot rdeča nit prežemala delovanje SEM v jubilejnem letu 2013, se je vsebinski okvir študentske razstave ponudil sam od sebe. Skozi muzejske pogovore in razmišljanja so večpomenskost prazničnega študentje/avtorji razpoznali v svojih življenjskih zgodbah, svojem družinskem in lokalnem okolju. In jih izrabili kot navdih za učenje, kako poiskati in opredmetiti svojo izkušnjo dediščine (osebne, skupne in tudi muzejske) in z njo spodbujati druge. Da bi s tem gradili svojo ustvarjalnost in svoje poslanstvo v svetu.

386

Razstavo s skupnim naslovom *Spominjam se ...* (in podnaslovom *Prazniki – spomin in navdih*) je sestavljalo sedem manjših razstav; njihovi avtorji so bili Andreja Kragelnik, Peter Movrin, Sanija Reja, Karmen Sedeljšak, Nina Tomažin, Nika Torkar in Tjaša Žgalin. Sedem intimnih zgodb o doživljanju in spominjanju, zgodb o praznikih, zaznamovanih z radostmi, nostalgijo, čarobnostjo, pa tudi z bolečino, strahom in grozo. Avtorji so glede na svoj poseben odnos izbrali različne formalne in manj formalne praznike: od praznovanja rojstnih dni do prazničnih družinskih obiskov, od vsakoletnega kresovanja, gregorjevega, miklavževanja, pustovanja do kolin. Svoja doživetja in spomine so ubesedili v osebno izpovednih zgodbah na razstavnih panojih. Avtorske interpretacije praznovanj so na razstavi zaživele v različnih barvah, vzorcih, materialih, tehnikah in stilizacijah. Kreacije v glavnem niso bile namenjene oblačilni rabi, z izjemo pustnega kostuma. Z obešenimi tekstilijami, papirnati pogrinjki, mehki blazinami s simbolnimi potiski so ustvarjale pripovedne prostore. Dve pripovedi so dopolnjevali osebni ali družinski predmeti, mdr. z usnjem oblečeni noži, zavesa z všito klekljano čipko, klekljarska bula, fotografije in filmski posnetki, glasba ...

Razstavo je zaokrožil samosvoje oblikovan vodnik po razstavi⁴, ki ga je v okviru študijskih obveznosti oblikovala Helena Božič (pod mentorstvom Domna Frasa).

Upamo, da so študentje ob pogovorih in ob delu tudi sami spoznali, kako zelo lahko temeljni razmisleki o dediščini spodbudijo procese izobraževanja in oblikovalske ustvarjalnosti – sodobne interpretacije dediščine.

³ O tem več v: Žagar, J.: *Moje življenje, moj svet* : osebne razstave obiskovalcev. *Etnolog* 22/2012, str. 243–254.

⁴ Dostopno na: http://www.etno-muzej.si/files/exhibitions/ekatalogsem_prazniki_mali.pdf.



Avtorice posameznih pripovednih stvaritev – sodobnih interpretacij osebne in skupne izkušnje praznika.
(Foto: Janja Žagar)



Spomin na praznovanje rojstnih dni, na otroške prijateljice in na dva rožna grma je dobil razstavno podobo poslikanega papirnatega pogrinjka, skupaj z motivi iz shranjenih šolskih zvezkov na blazinah (avtorica Karmen Sedeljšek). (Foto: Janja Žagar)

SINTI SKOZI ČAS

Gostujoča fotografska razstava

Tita Porenta

389

Izkaznica razstave

Ime: Sinti skozi čas

Vrsta: občasna fotografska razstava

Gradivo za razstavo: fotografije članov Društva Sintov Gorenjske

Lokacija: Muzeji radovljiške občine – Mestni muzej Radovljica, Razstavni hodnik Radovljiške graščine

Slovenski etnografski muzej, Upravna zgradba, gostovanje v okviru 5. festivala romske kulture *Romano Čhon*

Čas: MRO - MMR: 18. maj–4. oktober 2012

SEM: 4.–26. april 2013

Kustosa: MRO - MMR: Tita Porenta na pobudo Borisa Horna in Rudija Segra iz Društva Sintov Gorenjske

SEM: Ralf Čeplak Mencin

Tehnična služba: MRO - MMR: Nuša Leskošek, Dragica Šuštar

SEM: Ani Mesarič, Silvester Lipovšek, Miha Zupan

Komuniciranje: MRO - MMR: Tita Porenta

SEM: Maja Kostrič, Nina Zdravič Polič

Publikacije: zgibanka (tudi v digitalni obliki)

Število obiskovalcev: MRO - MMR: 300

SEM: 348

V Mestnem muzeju Radovljica, ki deluje v sklopu Muzejev radovljiške občine, smo leta 2012 na pobudo Zveze društev slovenskih Sintov, ki sta jih zastopala predsednik Boris Horn in Rudi Seger, pripravili fotografsko razstavo

Sinti skozi čas. Za javnost smo jo prvič odprli 18. maja, ob mednarodnem dnevu muzejev, in na ta način opozorili na velik pomen zavedanja javnosti o vitalni vlogi muzejev oz. pomenu kulturne dediščine za celotno družbo. Skupne teme in slogani mednarodnega dneva muzejev se sicer vsako leto menjajo, vse pa se nanašajo predvsem na "... aktivno sodelovanje muzejev z vso družbo, na skrb za ohranjanje najrazličnejših identitet, na razumevanje kulturne in naravne raznolikosti ter vplivanje na ljudi in svet, da bi bil ta bolj harmoničen in mirnejši. Zato muzeji vedno znova podpirajo in odpirajo debate o kulturni raznolikosti in potrebah sodobne družbe po razumevanju drugačnih ljudi in kultur. Odgovore in rešitve iščejo z raziskovanjem družbenih vprašanj, ozaveščanjem, učenjem mladih generacij, predstavljanjem drugih etničnih skupin in v povezovanju z lokalnimi skupnostmi" (iz ICOM-ovega besedila ob temi, ki je bila predlagana za obeleževanje mednarodnega dneva muzejev 2009). Ena izmed takih aktivnosti Mestnega muzeja Radovljica je bila tudi fotografska razstava *Sinti skozi čas*.

V Mestnem muzeju Radovljica smo se z gorenjskimi Sinti do sedaj srečali že večkrat. Najbolj je bilo slovesno septembra leta 2008, ko so v Radovljici ustanovili Društvo Sintov Gorenjske. Ob tej priložnosti so v spominskem parku ob Begunjski graščini slovesno odkrili spominsko obeležje Sintom, žrtvam nacističnega genocida. Tega leta je dr. Pavla Štrukelj, naša najbolj znana raziskovalka Romov in sorodnih etničnih skupin na Slovenskem, v *Vigenjcu*, glasilu Kovaškega muzeja v Kropi, objavila članek o genezi gorenjskih Sintov. Poleg dr. Štrukljeve, ki je Sinte najbolj intenzivno proučevala v šestdesetih letih 20. stoletja in širša spoznanja objavila v knjigah *Romi na Slovenskem* (1980) in *Zgodovina in kultura Romov v Sloveniji: tisočletne podobe nemirnih nomadov* (2004), je njihov način življenja in kulturo nekaj desetletij kasneje na terenu spoznavala tudi Mojca Tercej Otorepec, konservatorska svetovalka na Zavodu za varstvo kulturne dediščine Slovenije – Enote za Gorenjsko v Kranju. Najobsežnejše raziskovalno delo do sedaj pa je opravil mag. Rinaldo DiRiccardi - Muzga v monografiji *Slovenski Sinti – etnična skupnost potomcev indijskih »Praciganov«*¹. Po izsledkih teh avtorjev smo povzeli tudi razstavna besedila.

Društvo Sintov Gorenjske je konec leta 2011 dalo pobudo za pripravo razstave fotografij, ki večinoma še niso bile objavljene in jih hranijo posamezni člani društva. Izmed številnih fotografij, ki so bile posnete v različnih obdobjih, so sami izbrali posnetke in jih opremili s komentarji, tako da je razstava predstavljala izjemno zanimiv slikovni vpogled v razvoj načina življenja gorenjskih Sintov v zadnjih osemdesetih letih. Sinti so bili v naši družbi najbolj poznani kot brusači, organizatorji zabavišnih parkov in vsestranski glasbeniki. Za razstavo v Graščini so Sinti pripeljali tudi edini ohranjeni brus. Starejše generacije se še spomnijo značilnih sintskih bivanjskih vagonov. Fotografije prikazujejo tudi sintske družine iz Avstrije in Italije ter tiste, ki so se na Gorenjskem naselile v Kranjski Gori, Potokih, na Bledu, v Radovljici, Kranju in Ljubljani. Izpostavljeni so nekateri posamezniki, predvsem vojaki, ki so se skupaj z ostalimi slovenskimi partizani borili za domovino, civilisti pa so množično umirali v koncentracijskih taboriščih.

¹ Besedilo je v rokopisu.

Gorenjski Sinti se povezujejo s širšo Zvezo Sintov Slovenije, ki deluje od 21. junija 2005, in Združenjem slovenskih Sintov, ustanovljenim 8. novembra 2004.

Razstavo v Radovljici sta omogočila Urad za narodnosti Republike Slovenije in Svet Romske skupnosti Republike Slovenije.

Razstava v Mestnem muzeju Radovljica

Razstavo v Razstavnem hodniku Radovljiške graščine je sestavljalo 64 fotografij, ki smo jih po vsebini razdelili na **štiri sklope**: Portreti gorenjskih Sintov, O bivališčih in oblačenju, O nekdanjih glavnih virih preživetja ter Sinti kot vojaki in genocid med 2. svetovno vojno. Vsak vsebinski sklop je dopolnjevalo kratko spremno besedilo v slovenskem in angleškem jeziku, saj Radovljiško graščino vsako leto obišče tudi precej tujcev.

391

V prvem sklopu smo predstavili portretne fotografije Sintov in njihovih družin.

Sinti so skupina potomcev nekdanjih indijskih nomadov, ki so se naselili na evropski celini. Zaradi nomadskega načina življenja nimajo pisnih dokazov o svoji prvotni domovini, zato o tem obstajajo samo številne teorije različnih proučevalcev njihove kulture. V Evropi so najštevilčnejši Sinti, ki so se naselil v Alzaciji (nemška skupina Gaygikani), Franciji (Vasikani) in Italiji (Piemontesi). Manjše število družin te skupnosti prebiva v Sloveniji, med drugim tudi na Gorenjskem (v Kranjski Gori, na Jesenicah, na Bledu, v Radovljici, Kranju in Ljubljani). Skupina gorenjskih Sintov izhaja iz nemškega matičnega plemena, ki se je naselilo v Avstriji (Judenburg, Beljak, Celovec) in Sloveniji. Od drugih romskih skupin v Sloveniji se razlikujejo po svojem načinu življenja, spoštovanju rodovne tradicije in jeziku. Med njihovimi priimki so najznačilnejši Rajhard, Pestner, Held, Rosenfeld, Seger, Müller, Gartner, Roj, Taubman in Jungvirt.

Drugi sklop razstave se je navezoval na predstavitev bivališč in načinov oblačenja. Značilno bivališče Sintov v Nemčiji, Avstriji in na Gorenjskem je bil vagon. V vagonih so stanovali že nemški in avstrijski Sinti, ki so se preživljali kot cirkusanti, na Gorenjskem pa se jih ljudje spomnijo iz šestdesetih let 20. stoletja zunaj naselij Kranjske Gore, Gorij in Rečice pri Bledu, na Lancovem pri Radovljici, v Ljubljani in Kamni Gorici. Cena teh vagonov je bila visoka, zato je tako prebivališče pomenilo že pravo premoženje. Vagon gorenjskih Sintov je bil preprost, okrašen samo na enem ali dveh oknih in vratih, do katerih so vodile stopnice. V notranjosti so bili ležišče – slamnjača za celo družino –, štedilnik in omara.

Tak način bivanja je bil za večino gorenjskih Sintov značilen približno do sedemdesetih let 20. stoletja. V sedemdesetih letih 20. stoletja so pristojne občinske službe poskrbele, da so se Sinti iz vagonov preselili v lesene barake ali socialna stanovanja v blokovskih naseljih (Kropa, Kamna Gorica), zelo redki so si zgradili svoje hiše (Potoki pri Žirovnici, Radovljica). Radovljiško naselje Sintov leži v gozdu na Lancovem, kjer je družina Raichard na občinskem zemljišču zgradila dve hiši s skladiščem.

Sinti tudi danes raje živijo izven naselij, v stanovanjih v blokovskih naseljih pa se vedno bolj asimilirajo in urbanizirajo. Mnogo nekdanjih vagonov so kasneje preuredili v čebelnjake.

Portreti in fotografije kažejo, da se gorenjski Sinti glede oblačenja ne razlikujejo od drugega prebivalstva. Mlajše generacije so oblečene po sodobni mestni modi, starejše pa podobno kot drugi podeželani. Od neromskega prebivalstva se ločijo po svojih fizičnih antropoloških danostih.

Tretji, najobsežnejši del razstave so predstavljale fotografije, ki so prikazovale nekdanje vire preživetja. Med najbolj prepoznavne poklice Sintov je sodilo brusništvo. Brusili so nože, škarje, britve in drugo. Poleg tega so se ukvarjali tudi s popraviljem dežnikov. Njihovo delo ni bilo naporno, bilo pa je povezano s potovanji po bližnjih in daljnih krajih. Gorenjski Sinti so največ potovali po Primorskem. Brusnič je delo lahko opravljal sam, tako da je z rokami držal rezilo, z nogami pa poganjal kolo, ki je vrtelo brusni kamen. Ta del gospodarske dejavnosti je bil na razstavi dopolnjen z edinim eksponatom, s pravim brusom – *šlafcajgo* na kolesih, ki je predstavljal osnovno orodje za opravljanje poklica brusarja. Brus je v stari Jugoslaviji veljal za celo premoženje, zato so bili zelo redki, brusarji pa zelo cenjeni. Na Gorenjskem so kolarji bruse izdelovali po modelih. Razstavljeni brus so ohranili in obnovili v Društvu Sintov Gorenjske.

Sinti so od nekdaj obiskovali razne sejme, na katerih so zabavali ljudi in prodajali spominke, kar jim je prineslo dober zaslužek. Upravljali so z vrtljaki za otroke in drugimi sejmskimi igrami na srečo.

Razni viri in literatura Sinte omenjajo kot dobre godbenike, že odkar so se pojavili na evropskih tleh, zlasti pa po 15. stoletju. Najstarejša naselitev Sintov v Sloveniji je bila v Kropi, kjer so v 19. stoletju delali kot kovači, čeprav je bil njihov temeljni poklic izvajanje glasbe. Najbolj znano glasbilo, na katerem so razvili poseben način igranja, je violina, ki so jo igrali tako moški kot ženske. Ta poklic je bil zabeležen tudi v matičnih knjigah. Glasba jih je spremljala skozi vse življenje. Igrali so po gostilnah in na raznih prireditvah. Najbolj navdušujejo njihove lirčne in socialne pesmi. Sicer pa so se dobro vključili v socialne norme večinskega prebivalstva.

Glasba ima posebno mesto na sintskih pogrebih. Vsak pogreb spremlja ansambel, ki pospremi rajnega k večnemu počitku.

Zadnji sklop je bil posvečen najbolj žalostnemu delu zgodovinskega spomina Sintov – genocidu. Romi, Cigani in Sinti so bili že vsaj od 18. stoletja, ko je avstrijska cesarica Marija Terezija uvedla obvezno služenje vojaškega roka, enakovredni vojaški obvezniki. Kot avstro-ogrski državljani so se bojevali tudi na soški fronti v 1. svetovni vojni.

Nacisti so Sinte in druge Rome preganjali že pred 2. svetovno vojno. V tridesetih letih 20. stoletja so na podlagi raznih zakonov odpeljali več tisoč pripadnikov po njihovih merilih “manj vrednih človeških ras” v koncentracijska taborišča, kjer so na njih izvajali razne poskuse.

Leta 1941 so bili gorenjski Sinti množično zaprti tudi v nacističnih zaporih v Begunjah na Gorenjskem, od tam pa izseljeni naprej v Srbijo, kjer so številni

moški pristopili k partizanom. Avstrijski Sinti so imeli manj sreče, saj so jih nemški okupatorji deportirali v nemška taborišča (predvsem Auschwitz, Dachau in druga), kjer je večina umrla v plinskih celicah in krematorijih. Iz številnih pričevanj je znano in zanimivo dejstvo, da so nacisti razlikovali Sinte od drugih Romov.

Ob prizadevanjih Zveze Sintov Slovenije so žrtve nacističnega genocida iz vrst Sintov odslej priznane s prvim spominskim obeležjem, ki so ga leta 2008 odkrili v Begunjah na Gorenjskem.

Gostovanje razstave v Slovenskem etnografskem muzeju

Del razstave po izboru kustosa Ralfa Čeplaka Mencina je nato med 4. in 26. aprilom 2013 gostoval tudi na 5. festivalu romske kulture *Romano Čhon* v Slovenskem etnografskem muzeju. Slovenski etnografski muzej že vrsto let v aprilu s posebnimi razstavami in dogodki obeležuje svetovni dan Romov (8. april). Koordinatorja razstave sta bila Ralf Čeplak Mencin in Maja Kostric, ki sta v sodelovanju z Nino Zdravič Polič po besedilu Tite Porenta pripravila tudi zgibanko².

393

Razstavo v Slovenskem etnografskem muzeju so na odprtju s krajšimi nagovori pospremili direktorica SEM dr. Bojana Rogelj Škafar, direktorica Muzejev radovljiske občine Verena Štekar-Vidic, kustodinja Mestnega muzeja Radovljica mag. Tita Porenta in vodja Službe za narodnosti RS mag. Stanko Baluh, ki je med drugim poudaril, "da gre na že 5. romskem festivalu za posebno razstavo, ker o skupnosti Sintov obstaja namreč izredno malo informacij, ker se te skupine ne identificirajo s skupnostmi Romov, ki živijo po drugih delih Slovenije, ampak sintske družine živijo razpršeno, večinoma so integrirane, največkrat pa tudi asimilirane v večinsko družbo. V zadnjih letih so se z ustanovitvijo Zveze društev slovenskih Sintov s sedežem na Jesenicah pojavile težnje po priznanju te skupine kot posebne etnične skupnosti, obravnavane neodvisno od romske skupnosti. Zveza društev Sintov Slovenije deluje predvsem na kulturnem področju ter se zavzema za ohranjanje kulture, jezika, šeg in navad Sintov, za predstavljanje kulturne dediščine Sintov v slovenskem kulturnem prostoru, za seznanjanje javnosti s kulturo Sintov, njihovimi šegami in navadami ter za sodelovanje s Sinti v drugih evropskih državah. Dosti bolj kot pojasnjevati, od kod, zakaj in kako so prišli Sinti na ozemlje današnje Slovenije, se mi zdijo pomembne informacije, podoba in zgodbe, ki jih pripoveduje današnja razstava. Sinti so bili in so del okolja, v katerem živimo, so del slovenske države in kar je še bolj pomembno – del skupne kulture in identitete. Pripadnice in pripadniki Sintov so naši sosede, sodelavci, sošolci, prijatelji, ki se danes predstavljajo skozi svoje fotografije."

Fotografije gorenjskih Sintov izpričujejo prav te misli, ki jih je izrazil g. Baluh: namreč tiho prisotnost Sintov v našem vsakdanu. Društvo Sintov je naredilo velik korak k promociji njihove skupnosti, za Mestni muzej Radovljica pa pomeni to šele začetek proučevanja sintske dediščine. Glede na vsa vprašanja, ki so se odprla ob razstavi, bi jo vsekakor želeli predstaviti še na mnogih drugih lokacijah.

² Dostopna tudi na spletni strani SEM:

<http://www.etno-muzej.si/files/events/sinti_skozi_cas_zgibanka.pdf>.



394

Ena izmed fotografij z razstave: Sinski brusač z družino. (Fototeka Društva Sintov Slovenije)



Fotografija z razstave: Sintice pred vagonom. (Fototeka Društva Sintov Slovenije)



Odkritje obeležja Sintom, žrtvam fašističnega genocida med 2. svetovno vojno; Begunje, september 2008. (Fototeka Društva Sintov Slovenije)



Otvoritev gostujoče fotografske razstave *Sinti skozi čas* v SEM (od leve proti desni: Verena Štekar-Vidic, Tita Porenta, Stanko Baluh in Bojana Rogelj Škafar). (Foto: Marko Habič)



Del razstavljenih sintskih fotografij v Slovenskem etnografskem muzeju. (Foto: Marko Habič)

DECEMBRSKI TRIJE

Občasna razstava Zasavskega muzeja Trbovlje

Jana Mlakar Adamič

395

Izkaznica razstave

Ime: Decembrski trije

Vrsta: občasna razstava

Predmetno gradivo za razstavo: DPM-Trbovlje, Silva in Marjan Frelih, Edi Hribšek, Milenka Hribšek, Amadej Jazbec – za cerkev sv. Martina v Trbovljah, Amalija Kersnik, Marinka Kostajnshek, Ana Kralj, Dani Martinčič, Marjan Martinčič, Cvetka Müller, Rok Strniša, David Gregorčič, Lucija Mlakar, Mirko Mlakar, Knjižnica Toneta Seliškarja Trbovlje, Leopold in Antonija Odlazek, Ivica Zupan

Smrečice: Zavod za gozdove RS - KE Litija

Fotografije: DPM - Trbovlje, fototeka Muzej Velenje, fototeka ZMT, Jana Mlakar Adamič, Milan Cerinšek, Silva in Marjan Frelih, Nevenka Hacin, Edi Hribšek, Milenka Hribšek, Anica in Marjan Klančnik, Marinka Kostajnshek, Aleksander Medveš – GESŠ, Cvetka Müller, Breda Piškur, STPŠ Trbovlje, Vukašin Šobot, Elvira Šikovec

Risbe: Zoran Poznič

Lokacija: Zasavski muzej Trbovlje

Čas: 26. 11. 2012–31. 1. 2013

Kustosinji: Jana Mlakar Adamič, Nevenka Hacin

Postavitev in oblikovanje: Jana Mlakar Adamič, Nevenka Hacin, Edi Hribšek, Sašo Jerman, Mojca Starman

Informatorji: Celestina Babič, Marija Bekavec, DPM-Trbovlje, DPM-Zagorje, Branko Gačnik, Breda Godec, Brigita Gradišek, Gvido Knez, Hedvika Hribšek, Milenka Hribšek, Pavla Hribšek, Rosanda Kladnik, Anica in Marjan Klančnik, Alojzija Križanec, Marija Malovrh, Justo Jerman, Slavi Jordan, Marinka Kostajnshek, Franciška Milinovič, Lucija Mlakar, Cvetka Müller, Leopold Odlazek, Antonija Odlazek, Lilijana Oplotnik, Milko Plahuta, Slavi Raspotnik, Francka Šurk, Ivica Zupan

Anketa: dijaki GESŠ Trbovlje in STPŠ Trbovlje

Publikacija: zloženska z vabilom za šole

Število obiskovalcev: 1502

Spremljajoče dejavnosti: vodstva in delavnice na različne teme

396

V Zasavskem muzeju Trbovlje (že dolgo) ugotavljamo, najbrž v tem pogledu nismo izjema, da se nekatera vprašanja javnosti ciklično ponavljajo. Ena takšnih tem so različne oblike praznikov in praznovanj ter njihove modifikacije. Leto 1991, oz. uveljavitev starega družbenega reda, je spremenilo tudi slovenski praznični koledar. Novi državni prazniki in dela prosti dnevi¹ so zapolnili vrzeli, ki so nastale z opustitvijo starih. Razmah potrošništva vsakršna praznovanja podpira, kar je najbolj očitno ravno v decembru, ko prvotni pomen in izvor 'decembrskih treh' dostikrat ostaja v ozadju. Običajno že v oktobru vsiljenemu božičnemu vzdušju se ne da izogniti, zato smo v ZMT sklenili plavati s tokom. Ker se tematika v celoti sklada s široko začrtanim poslanstvom muzeja², uvrstitev razstave v program dela ni bila sporna.

Avtorici razstave sva želeli odgovoriti na pogosta vprašanja v zvezi z decembrskimi praznovanji, pojasniti izvor in genezo treh glavnih 'akterjev' ter njihovo družbeno funkcijo. Izpostavili sva, da je personifikacija v prinašalce daril zgolj zunanji atribut globljega pomena praznika. Zbrana pričevanja in pisni viri so konkretizirali modifikacije praznovanj v vzgojno-izobraževalnih ustanovah in različnih socialnih okoljih zasavske regije.

Uvod v razstavno temo je bila razlaga termina praznik – kaj je praznik, kakšne praznike poznamo, kaj je šega in kaj navada. V nadaljevanju pa je razstava obsegala tri večje sklope:

I. sklop je zajemal obdobje starih verovanj in njihove preobrazbe v krščanske oblike praznikov. Kot primer 'dobre prakse' transformacije predkrščanskih našemljencev so bili predstavljeni parkeljni, ki jim je kasneje pridruženi svetniški Miklavž zakril pravo podobo, s čimer se je staro pogansko obredje prelilo v krščansko šego.

II. sklop je predstavljal božič. Pojasnil je izvor in zgodovino praznovanja božiča, osvetlil pojem adventa in adventnih svetnikov. Spremljal je nastanek in sporočila najbolj prepoznavnih božičnih znamenj, kot so jaslice, božično drevesce, adventni venček ... do izuma ameriškega Santa Clausa, ki ga danes pozna ves svet in je najtesneje povezan s potrošniško mrzlico.

¹ Med katerimi je tudi božič, ki se uradno ni praznoval od leta 1953, zadnjič je bil dela prost dan leta 1952.

² "Svoje poslanstvo opravlja na podlagi zbirke materialne in nematerialne dediščine, ki v glavnem predstavljajo razvoj in dejavnost širše regije v zadnjih dvesto letih, oziroma od začetkov rudarjenja dalje. Glavna področja zbiranja, varovanja in preučevanja so agrarne in gospodarske dejavnosti, obrt, trgovina in transport, bivalna kultura, družbene skupine, šege in navade, vzgoja, etične norme, religija, umetnost in znanost." [Odlok o ustanovitvi javnega zavoda Zasavski muzej Trbovlje. Uradni vestnik Zasavja, leto XXXIX, 27. 2. 2004, št. 3.]

III. sklop je bil namenjen izvoru in zgodovini dedka Mraza ter praznovanju noveletne jelke.

V vsakem sklopu so imeli posebno mesto ikonografija in atributi, ki so odpirali možnost diskusije. Poleg splošnega je bila enakovredno predstavljena konkretna oblika praznovanja na domačih tleh Zasavja v vrtcih, šolah in v družinskem okolju.

Na razstavi si je bilo moč ogledati primer prvotnega krašenja bivališč v času zimskega solsticija, smrečico, kakršnih so se veselili po knapovskih kolonijah kmalu po drugi svetovni vojni, in sodobno, bahavo različico zimzelenga lišpa. Predstavili smo posnetek prvotne oblike adventnega venčka in originalne stare jaslice iz zasavskih domov. Na plakatnih slikah je akad. kipar Zoran Poznič upodobil osrednje tri like decembrskih praznikov. Kmalu so bili obdani s pisemci z željami otrok. Za razlago oblačilnega videza in tipičnih atributov smo razstavili tudi njihove kostume. Vitrina božičnih in noveletnih voščilnic, ki so jih prispevali zbiralci in informatorji, je aludirala na čas pred e-pošto in sms-ji. Tudi razstavljeni predmeti so bili le v manjši meri iz depoja ZMT, večino so prispevali privatni zbiralci in informatorji, ki so vsak eksponat po muzejsko opremili še z genezo in zgodbo.

397

Razstavno gradivo je bilo razporejeno na 31 panojih, v treh ambientalnih postavitvah in v posameznih vitrinah. Grafične rešitve razstave so izhajale iz varčevalnih ukrepov financerja in lastne domiselnosti. Tematski sklopi so se ločevali po karakterističnih barvah (rdeča, zelena, svetlo moda, ki je bila še najbliže beli). Z naravnimi smrečicami, ki smo jih morali za časa trajanja razstave trikrat zamenjati, nas je sponzorsko oskrboval Zavod za gozdove RS - KE Litija.

Razstava se je zaključila z analizo ankete, kaj danes pomenijo prazniki mlajši generaciji in kako jih praznuje. V anketi je sodelovalo 197 dijakov Gimnazije in srednje ekonomske šole Trbovlje ter Srednje tehniške in poklicne šole Trbovlje. Rezultati niso nepričakovani. December pomeni mladim nekaj prostih dni, priložnost za snidenje družine, ob čemer so najpomembnejši polna miza in predvsem darila ter bučno noveletno zabavo. Globljih premišljanja v zvezi s prazniki niso navedli. Odgovori na anketna vprašanja v zvezi z obdarovanjem pa so pokazali, da jim je sprejemanje bolj domače od dajanja.

Poleg strokovne literature (v glavnem iz knjižnice SEM) so za pripravo razstave služili članki iz serijskih publikacij, predvsem starejših letnikov časopisov Zasavski vestnik in Zasavski tednik, ki jih hranimo v ZMT. Dragocen vir proučevanja načina praznovanja v šolah in vrtcih so bile šolske kronike OŠ iz Zasavja. Podatki društev, ki organizirajo javna praznovanja (DPM), opisi praznovanj članov Univerze za tretje življenjsko obdobje Zasavska regija ter intervjuji z informatorji pa so osvetlili konkretno dogajanje v Trbovljah, Hrastniku in Zagorju.

Spodbuditi k sodelovanju čim širši krog ljudi je bil eden od ciljev projekta. Integracija različnih struktur v muzejsko delo (srednje šole v Zasavju, Univerza za tretje življenjsko obdobje, društva, posamezniki) pomeni približevanje muzejskega dela ciljni publiku, ki jo lastna participacija še dodatno pritegne. Zaradi dosedanjega uspešnega sodelovanja in široke povezave z lokalnim okoljem je bil ta cilj v celoti realiziran.

Obisk razstave je bil dober, tudi oz. še posebej na račun bogatega in pestrega obrazstavnega programa. Ob razstavi smo ponudili strokovna vodstva za vse starostne skupine ter učne ure za predšolske otroke, učence in dijake. Predšolskim otrokom in učencem OŠ so bile namenjene še ustvarjalne urice oz. delavnice: 1. Okrasimo smrečico – dobimo 'krisban', 2. Izdelajmo jaslice, 3. Naredimo in napišimo voščilnico. Delavnic se je udeležilo 620 otrok, 78 vodstev pa 882 ljudi.

Z razstavo o treh decembrskih prinašalcih daril smo želeli opozoriti na bistvo praznovanj in reintegrirati dediščino v sodobno življenje ter ponuditi možnost drugačnega praznovanja, ki je v sozvočju z vsebino praznika in ne zgolj s potrošniško miselnostjo. Tematsko smo posegli na področje v ZMT manj raziskane nesnovne dediščine in k podobi načina življenja v Zasavju v zadnjih 200 letih dodali novo sliko.

398



Tradicionalna Miklavževa darila v času okoli druge svetovne vojne. (Foto: Edi Hribšek)



Krisban okrašen z okraski iz muzejske delavnice. Peti razred O. Š. Ivan Skvarča Zagorje. (Foto: Edi Hribšek)



Vodstvo z demonstracijo in muzejska delavnica 'Od smrečice do krisbana'. Drugi razred OŠ Trbovlje. (Foto: Edi Hribšek)



'Miklavžev ples'. Drugi razred OŠ Trbovlje. (Foto: Edi Hribšek)



Pogled na del razstave *Decembrski trije*. (Foto: Edi Hribšek)



Vitrinski del razstave *Decembrski trije*. Razstavljene jaslice so posodili informatorji. Najstarejše datirajo v obdobje okoli prve svetovne vojne. (Foto: Edi Hribšek)

NOVE PRIDOBITVE *NEW ACQUISITIONS*

DIGITALIZACIJA FOTOGRAFSKE ZBIRKE PETRA NAGLIČA

401

Februarja 2012 je bil v tedniku Družina objavljen članek¹ o amaterskem fotografu Petru Nagliču, ki je s fotografskim aparatom med drugim zabeležil prvo vseslovensko romanje v Sveto deželo leta 1910. Članek je v Slovenskem etnografskem muzeju vzbudil pozornost in stopili smo v stik z Nagličevim vnukom Matjažem Šporarjem, lastnikom in promotorjem fotografske zbirke Petra Nagliča. Z njim smo se dogovorili, da bomo pripravili pregledno fotografsko razstavo Nagličevega gradiva. V ta namen smo do maja 2013 skoraj v celoti digitalizirali njegovo zbirko negativov. Dogovorili smo se tudi, da lahko celotno digitalno zbirko uvrstimo v fototeko SEM in jo uporabljamo v znanstvene in raziskovalne namene. Razstava z naslovom *Od domačega praga do Jeruzalema* je bila na ogled od začetka julija 2013 do konca januarja 2014 v razstavnih prostorih SEM.²

Kdo je bil Peter Naglič?

Peter Naglič se je rodil leta 1883 v Šmarci pri Kamniku v družini, ki se je že dve generaciji ukvarjala s ščetarsko obrtjo³. Tudi sam se je v Gradcu izšolal za ščetarskega mojstra in se kot najstarejši sin pripravljal za nadaljevanje družinske obrti. Po očetovi smrti leta 1922 sta skupaj z bratom Karlom prevzela obrt in podjetje preimenovala v Tovarna Brata Naglič. V dobrih dvajsetih letih je njuno podjetje postalo eno izmed vodilnih v ščetarski panogi na tedanjem slovenskem področju. Peter je bil zanimiv in vsestranski človek, ki se je udeleževal na raznih področjih. Bil je član kulturno-prosvetnega in kmetijskega društva v Šmarci, aktiven je bil v telovadnem društvu Orel, zelo rad je hodil v hribe, kot zelo veren človek se je pogosto udeleževal romanj v bližnje kraje pa vse do Jeruzalema. Ljubiteljsko se je ukvarjal s petrografijo – zbiral je kamnine s svojih

¹ Andrej Praznik: Sveta dežela se je skrivala na podstrešju. Družina, 5. 2. 2012.

² Več o razstavi v prispevku A. Dularja v isti številki Etnologa.

³ V vsej literaturi, ki govori o Petru Nagliču, je zapisano, da je bil začetnik družinske tradicije Petrov oče Jožef Naglič. Vendar je iz arhivskih virov razvidno, da je bil že Petrov ded Egidij Naglič leta 1874 kot ščetar vpisan v registru obrtnikov za kamniško okrožje (Zgodovinski arhiv Ljubljana, Zbornice in združenja, Zadruga raznih obrti, Kamnik).

potovanj in izletov, zanimalo ga je vse, kar je dišalo po tehniki, predvsem pa je bila njegov najljubši konjiček in strast fotografija, ki ji je nedvomno posvetil največ svojega prostega časa. Imel je srečo, da je bil rojen ravno v obdobju, ko je s tovarniško izdelanimi suhimi fotografskimi ploščami po letu 1880 v fotografiji nastopilo novo obdobje. Fotografiranje je postalo lažje, cenejše in hitrejše, kar je povečalo dostopnost širšemu krogu tehničnih navdušencev in k fotografiranju privabilo številne amaterje⁴. Čeprav je bil amaterski fotograf, je v svojem začetnem fotografskem obdobju precej fotografiral po naročilu in fotografije tudi prodajal, vendar se s fotografijo ni nikoli preživljal, njegov primarni vir za preživetje je vedno bilo ščetarstvo.

Fotografska zbirka Petra Nagliča

Fotografska zbirka Petra Nagliča šteje preko 10.000 steklenih in celuloidnih negativov ter njim pripadajočih pozitivov, ki so nastali med letoma 1899 in 1959. Nagličeva najstarejša znana fotografija je hkrati tudi njegova najzgodnejša upodobitev, saj gre za avtoportret s pripisano letnico 1899. Fotografije je lepil na kartone, jih sistematično urejal v tematske albume in zgibanke⁵ ter jim pripisal pripadajoče podatke. Velika večina zbirke Petra Nagliča je dokumentirana, saj je avtor vodil zgledno evidenco posameznih posnetkov. Beležil je kraj in čas fotografiranja ter opisal vsebino. Poleg fotografske dokumentacije so za določena leta ohranjeni tudi njegovi osebni dnevniki in koledarji, s pomočjo katerih lahko rekonstruiramo nekatere manjkajoče podatke. Pogosto je na fotografije dopisoval tudi lastne komentarje, s čimer je fotografijam dodal še dodaten osebni pogled oziroma pečat. Med letoma 1900 in 1930 je fotografiral na steklene negative; 661 steklenih negativov je popisal v Seznamu negativov 1900–1930, kjer je vsakemu negativu določil zaporedno številko in napisal pripadajoče podatke. Negative je uredil po škatlah glede na tematiko in ne po časovnem zaporedju. Številke posnetkov za posamezno škatlo je določil vnaprej in jih včasih niti ni zapolnil do konca, zato je v popisu ostalo prazno mesto. Zaradi tega je prišlo do neujemanja v končni zaporedni številki in dejanskem številu posnetkov. Poleg omenjenih negativov pa je ohranjenih še 50 škatel s 746 steklenimi negativi, ki niso popisani, a lahko predvidevamo, da gre ravno za tiste, za katere je v seznamu puščal prazna mesta. Če jih primerjamo z oštevilčenimi, lahko ugotovimo, da gre za podobne motive, iste osebe in včasih tudi iste situacije. Lahko sklepamo, da je Naglič delal izbor posnetkov izmed vseh posnetih in jih zaporedno oštevilčil “za nazaj”. K takemu sklepu nas lahko vodi tudi zgoraj omenjeno dejstvo, da so znotraj posameznih škatel, ki so urejene po tematiki (npr. društveno življenje, turiztika ...) posnetki, ki so nastali v različnih letih. Steklene plošče brez podatkov je pregledal Matjaz Šporar in na škatle napisal vsebino (portreti, stavbe, uniforme, mrličji ...).

⁴ Nataša Robežnik: Bogata kranjska fotografska zgodovina. V: Fotografija od Janeza Puharja do prve svetovne vojne. Kranj, 2008.

⁵ Zgibanke iz več posnetkov rečemo tudi leporetto.

Z letom 1931 pa je začel Naglič fotografirati na celuloidne filme⁶. Ohranjenih je 498 filmov s 7310 posnetki, ki jih je uredil po letih. Tako kot za steklene negative, je tudi za celuloidne filme vodil skrbno evidenco. Z zaporednimi številkami je oštevilčil posamezne filme in napisal seznam posnetkov. Ohranil se je le seznam posnetkov za leta 1937–1940, vendar lahko glede na njegovo sistematičnost sklepamo, da je obstajal tudi za obdobje med letoma 1931 in 1936, a se žal ni ohranil. Po letu 1940 je fotografiral precej manj, a je še vedno ohranjal stik s fotografijo. Ohranjenih je še okoli 150 filmov s preko 2000 posnetki brez vsakršnih podatkov, ki jih bo v prihodnosti še potrebno pregledati.

Tematsko lahko Nagličevo fotografijo v grobem razdelimo na portretno, krajinsko, arhitekturno in dokumentarno. Portretni fotografiji se je bolj posvečal v svojem zgodnjem obdobju, na začetku kar z improvizirano scensko postavitvijo pred fasado domače hiše. Kasneje si je na njenem podstrešju uredil atelje s stekleno streho, kar se lepo vidi na posnetku iz leta 1915. Pri portretiranju je začel uporabljati razna ozadja, ki mu jih je naslikal lokalni samouk, in rekvizite (stol, klop, mizo, ograjo, podstavek, vazo). V tem obdobju je portretiral tudi po naročilu in fotografije prodajal. V njegovem dnevniku iz leta 1910 večkrat zasledimo, da je šel fotografirat to ali ono družino, večkrat tudi pokojnike. Fotografije je lepil na kartone⁷, ki jih je dal natisniti s svojim imenom, za označevanje svojih fotografij pa je uporabljal tudi različne žige s svojim imenom. Uporabljal je vizitni, portretni in secesijski format.

Tudi s krajinsko fotografijo se je bolj ukvarjal v zgodnjem obdobju, ko je v objektiv ujel predvsem kraje in vedute kamniške okolice ter zabeležil svoje planinske izlete na Krvavec, Veliko planino, Kamniško sedlo, Jezersko, Škrlatico, Golico ...

Pri arhitekturni fotografiji številčno izstopajo predvsem notranji in zunanji posnetki cerkva in ostalih sakralnih objektov s področja celotne Slovenije ter posnetki gradbene prenove Ljubljane v tridesetih letih 20. stoletja. Fotografiral je betoniranje struge Ljubljance, gradnjo tramvajske proge, Nebotičnika, Dukičevih blokov, palače Slavija (današnji MNZ), Majerjeve palače, palače Bata (današnja Nama). Naredil je veliko posnetkov gradnje Plečnikovih stvaritev: Narodna in univerzitetna knjižnica, stadion za Bežigradom, Baragovo semenišče (današnji akademski kolegij), palača Vzajemne zavarovalnice (danes Zavarovalnica Triglav), Žale, ljubljanska tržnica, cerkev sv. Mihaela v Črni vasi, cerkev sv. Jožefa na Poljanah, cerkev Frančiška Asiškega v Šiški.

Veliko večino Nagličevih posnetkov pa lahko uvrstimo v dokumentarno fotografijo, s katero je beležil tako vsakdanje, kot tudi slovesne dogodke v ožji in širši okolici. Fotografiral je šege letnega in življenjskega kroga v svoji okolici,

⁶ Edina izjema so bili nitratni negativni velikosti 8 x 12 cm, ki jih je, najbrž zaradi manjše teže, uporabil pri dokumentiranju prvega vseslovenskega romanja v Sveto deželo že leta 1910.

⁷ Mirko Kambič: *Razvoj fotografije na Slovenskem od 1840 do 1918*. Kranj, 1977

društveno in družabno življenje v Šmarci in kamniški okolici⁸, vaje in nastope telovadnega društva Orel, nenavadne dogodke, kot sta izkopavanje mamuta v Nevljah ali pristanek letala na Mengeškem polju, cela serija fotografij pa je nastala v obdobju prve svetovne vojne, ki jo je preživel na Vrhniki in na Ljubljanskem gradu⁹. Podrobno je fotografiral širitev in gradnjo domačih obrtnih objektov ter delovne procese in razne faze ščetarske obrti. Velik del Nagličeve dokumentarne fotografije pa lahko posredno ali neposredno povežemo z verskim življenjem in krščansko tematiko; v mislih imamo predvsem številna romanja, razne cerkvene slovesnosti in kongrese, blagoslove, pogrebe cerkvenih dostojanstvenikov in še bi lahko naštevali.

404

V zbirki so ohranjeni tudi Nagličevi fotografski predmeti; fotoaparati, svetlomeri, bliskavice, filtri, stativ, laboratorijska oprema in razni fotografski prospekti ter literatura.

Digitalizacija zbirke

S skeniranjem zbirke smo začeli marca in ga končali do junija 2013. Najprej smo se lotili prve skupine 209 negativov romanja v Jeruzalem leta 1910. Ti so shranjeni v osmih škatlah in večinoma nitratni, nekaj pa je tudi steklenih negativov in diapozitivov, ki jih je Naglič najverjetneje preslikal iz originalov in so jih uporabili za predavanje s "skioptičnimi slikami"¹⁰. Nitratne negative je pritrdil v črne paspartuje, kamor je vstavil tudi opise posnetkov na pavspapirju. Posnetki so oštevilčeni z zaporednimi številkami, opisi posnetkov so natisnjeni na zunanji strani škatel, pripisal pa jim je tudi podatke za razvijanje. Negative velikosti 8 x 12 cm smo skenirali na 600 dpi, uporabili pa smo kar nosilec za film velikosti 10,1 x 12,7 cm, pri čemer ena stranica pač ni bila vpeta v nosilec.

Nadaljevali smo s skeniranjem druge skupine steklenih negativov, ki se deli na dva sklopa. Prvi sklop predstavljajo tisti, ki jih je uredil že Naglič sam, jih oštevilčil z zaporednimi številkami in opremil s podatki v popisu *Stekleni negativi 1900–1930*. V drugem sklopu pa so negativni, ki so neurejeni in brez vseh podatkov. Te je pregledal in sortiral v skupine Matjaž Šporar. Poimenovali smo jih sklop *razno*, datotekam dodali predpono RA ter jih oštevilčili s tekočimi številkami. Pri poimenovanju datotek moramo vedno paziti, da jim določimo enkratno ime, da v nobenem primeru ne more priti do njihove zamenjave in posledično zmede ali napak. Steklene negative smo skenirali na 600 dpi, za skeniranje pa smo naredili posebno masko iz kartona, da so bili negativni za malenkost dvignjeni od stekla skenerja. S tem smo se izognili Newtonovim krogom, ki nastanejo zaradi neposrednega stika steklenega negativa s steklom skenerja.

⁸ Fotografije iz Kamnika in okolice so bile leta 2009 predstavljene na razstavi *Skozi objektiv Petra Nagliča*, ki jo je pripravila mag. Zora Torkar iz Medobčinskega muzeja Kamnik.

⁹ Fotografije in dnevniški zapisi iz prve svetovne vojne so bili predstavljeni na razstavi *Moje življenje v svetovni vojni*, ki jo je pripravil mag. Blaž Vurnik iz MGML.

¹⁰ Predavanje je trajalo dve uri, uporabili so 84 fotografij, od tega 43 Nagličevih, prišlo pa je več kot 2.000 ljudi. Slovenec, 12. 11. 1910, leto XXXVIII, str. 3.

Tretjo, najobsežnejšo skupino negativov pa predstavljajo posnetki velikosti 3 x 4 cm na celulojdnih trakovih v zvitkih, urejenih v škatlah po letih in oštevilčenih z zaporednimi številkami. Za obdobje med letoma 1937 in 1940 obstaja seznam posnetkov, v katerega je Naglič zapisoval podatke za prav vsak posamezen posnetek. Glede na njegovo sistematičnost lahko z veliko verjetnostjo sklepamo, da je obstajal tudi za leta 1931–1936, a se je žal izgubil. Ker pa je na vsak film napisal letnico, zaporedno številko in včasih tudi vsebino, je lahko Matjaž Šporar naredil seznam z vsebino posameznih filmov tudi za to obdobje. Negative na trakovih smo skenirali z ločljivostjo 1200 dpi. Nosilec za leica format v tem primeru ni bil primeren, zato smo jih položili kar neposredno na skener in prekrili s steklom, da so se poravnali. Vendar so se pri skeniranju zaradi neposrednega stika filma s steklom skenerja pojavili Newtonovi krogi, zato smo morali poiskati drugo rešitev. Naredili smo poseben nosilec, ki je film za malenkost dvignil od stekla, in tako odpravili težavo.

*

Za etnološko stroko je Nagličev fotografski opus nedvomno zelo pomemben, saj so njegove fotografije neprecenljiv vir za proučevanje lokalne zgodovine in življenja v okolici Kamnika v prvi polovici 20. stoletja. Pomembne so tudi za proučevanje razvoja ščetarske obrti v obdobju med obema vojnoma in za raziskovalce sakralne arhitekturne dediščine s celotnega območja Slovenije v prvi polovici 20. stoletja. S fotografskim aparatom pa je Naglič zabeležil tudi spreminjanje ljubljanskih ulic in večje gradbene posege ter ovekovečil številne druge pomembnejše dogodke.

Predvsem pa so Nagličeve fotografije za stroko dragocene zato, ker so zgljedno dokumentirane in urejene ter opremljene s podatki o kraju, času in vsebini posnetkov. Prav podatki o fotografijah so bistvenega pomena za njihovo nadaljnjo uporabo, saj le tako lahko fotografije po določeni časovni oddaljenosti pravilno umestimo in interpretiramo. Minimalni podatki, ki jih moramo beležiti, so avtor, kraj, čas in opis posnetka. To pa je še toliko bolj pomembno v današnji dobi digitalne fotografije, ko se v množici posnetkov brez vodenja osnovne dokumentacije lahko preprosto izgubimo.

Namen digitalizacije je trajnejša hramba fotografskega gradiva in tudi boljša dostopnost. Zato je del Nagličeve fotografske zbirke dostopen na spletnih straneh SEM v okviru Spletnih zbirk na naslovu <http://www.etno-muzej.si/sl/spletne-zbirke/album/peter-naglic>.

Miha Špiček



Kuhanje žganja, 1932
Distilling schnapps, 1932



Velikonočni žegen v Šmarci, 1935
Blessing of the Easter foods in Šmarca, 1935

Dva od štirih motivov iz Nagličeve fotografske zbirke, ki jih je SEM izdal na razglednicah.

MESARSTVO SKOZI OSEBNE IN OBRTNE DOKUMENTE LJUBLJANSKEGA MESARJA

Josip Rozman – izdelovalec kranjskih klobas med
svetovnima vojnama

407

Donacija Slovenskemu etnografskemu muzeju

V oktobru leta 2012 je dobil Slovenski etnografski muzej v dar dragoceno gradivo o mesarski obrti v Ljubljani. Podarili so ga potomci ljubljanskega mesarja Josipa Rozmana. Donacija je sovpadla z dejavnostmi slovenskega gospodarstva, ki si je v tistem času ob podpori etnološke stroke prizadevalo v okviru Evropske unije zakonsko zaščititi kulinarično posebnost – kranjsko klobaso. Etnolog Janez Bogataj, ki je raziskoval ta prehranski fenomen in o njem celo izdal knjigo, je namreč pri potomcu ljubljanskega mesarja odkril zanimiva pričevanja o izdelovanju in prodaji kranjskih klobas med svetovnima vojnama. Dokumenti, ki jih je našel in so zdaj v Slovenskem etnografskem muzeju, so bili tudi osnova za priložnostno razstavo, ki smo jo odprli 17. januarja 2013 (na dan sv. Antona – meniha puščavnika, zavetnika mesarjev in domačih živali), le mesec dni zatem, ko je bilo tradicionalno izdelovanje kranjskih klobas na Slovenskem vpisano v register žive kulturne dediščine Slovenije.

Darovano gradivo obsega osebne in obrtne dokumente, nekaj fotografij in reklamni material ljubljanskega mesarja Josipa Rozmana. Med predmeti je dragocen pločevinast reklamni izvesek za Rozmanove kranjske klobase, ki ga je v tridesetih letih 20. stoletja izdelal “specialni artistski atelje za črkoslikarstvo Pristou & Bricelj” iz Ljubljane in je krasil zatrep vrtnega paviljona gostilne “Pri Jerneju” na Sv. Petra cesti v Ljubljani. Za “zgodovino” kranjske klobase in njeno uveljavljanje v preteklosti je nadvse povedna častna diploma z zlato medaljo in odlikovanjem, ki ju je mesar dobil za svoje prekajene suhomesne izdelke na bruseljski kulinarični razstavi leta 1932. Kakor se je kasneje izkazalo, je imelo to mednarodno priznanje ugoden vpliv na prodajo Rozmanovih klobas doma in zunaj Slovenije. Posebno dragoceno pa je pisno gradivo, med katerim so poslovne knjige, v katerih so zapisani odjemalci oziroma naročniki mesarskih izdelkov ter poštno dostavni vpisniki z naslovniki Rozmanovih pošiljk in navedbami količin dostavljenega blaga.

Življenje in delo Josipa Rozmana

Josip Rozman se rodil leta 1898 v Velikem Mlačevem na Dolenjskem. Po šestih razredih osnovne šole je vstopil v jezuitsko šolo, kjer je ostal do maja leta 1913. Kot petnajstletni mladenič je nato odšel v jezuitski samostan Kalksburg pri Dunaju, kjer se je učil kuharskega poklica. Ko je marca 1916 dopolnil osemnajst let, so ga vpoklicali v vojsko in ga kot vojaka kuharja poslali na soško fronto. Po končani prvi svetovni vojni se je šel učiti mesarstva k mesarju Rodetu v Polje pri Ljubljani, hkrati pa je obiskoval tudi triletno obrtno nadaljevalno šolo. 29. septembra 1922 je opravil pomočniško preizkušnjo pred komisijo za pomagalske preizkušnje Zadruga mesarjev in prekajevalcev v Ljubljani. Kot mlad mesarski pomočnik se je takoj zaposlil pri svojem učnem mojstru in pri njem delal do oktobra leta 1925. Nato se je kot mesarski pomočnik za leto dni zaposlil še pri Ani Anžič, ki je imela mesarijo na Poljanski cesti št. 68 v Ljubljani. Po štirih letih pomočniškega staža se je Rozman odločil za pot samostojnega obrtnika. V začetku septembra 1926 je poslal na Mestni magistrat Ljubljana vlogo za obrtno dovoljenje za mesarsko in prekajevalsko obrt v hiši na Sv. Petra cesti št. 85 v Ljubljani. Ljubljanski mestni magistrat mu je 12. oktobra 1926 izdal obrtni list, verjetno pa je v tem času Rozman postal tudi lastnik hiše, v kateri je prijavil svojo obrtno dejavnost. V njenem prizidku je uredil prostor za delavnico, dva prostora za prekajevalnico in dva za sušilnico. V tem stavbnem kompleksu je bila tudi pisarna. Rozman je svoj mesarski obrat opremil moderno in higiensko in je bil prepričan, da je to "gotovo najmodernejša tvornica klobas v Ljubljani".

408

Rozman se je leta 1937 poročil s Terezijo Srpčič iz Črešnjic pri Cerkljah na Dolenjskem, ki je delala kot natakarica v ljubljanski gostilni Pri Jerneju. Ta gostilna, ki je bila v lasti Josipovega bratranca Franca Rozmana, je stala poleg Josipove hiše. Tako so v njej poleg dolenjskih, belokranjskih, štajerskih in primorskih vin ter ljubljanskega piva ponujali gostom tudi pečene prašičke in Josipove kranjske klobase.

Rozmanova mesarska in prekajevalska obrt je živela na Sv. Petra cesti dobrih petnajst let. Pri delu sta mu pomagala njegova brata Alojz in Martin, prav tako izučena mesarja. Rozman se je usmeril v proizvodnjo presnih in prekajenih mesnih izdelkov, na primer svinjskih reber, šinkov, jezikov, šunk, slanine, pečenic in hrenovk. V njegovi proizvodnji so imele posebno mesto kranjske klobase. Svojim odjemalcem je zagotavljal, da bodo postreženi "z najfinejšimi kranjskimi klobasami, ki so priznane najboljše, saj so izdelane iz prvovrstnega sortiranega svinjskega mesa ter mora z njimi biti zadovoljen vsak, tudi če ima najfinejši ter razvijen okus".

Prodaja mesnin je potekala kar v njegovi delavnici in v pisarni, naročila za izdelke pa je prejemal tudi prek lastnih reklamnih dopisnic, ki jih je dal natisniti s svojim naslovom in logotipom in jih razdeljeval svojim strankam. Izdelke, težje od 5 kg, je po poštnem povzetju razpošiljal po vsej državi in tudi v inozemstvo. Med rednimi odjemalci suhomesnatih izdelkov so bile gostilne, restavracije, kavarne, hoteli, bifeji, trgovine, različna društva, rudniške uprave in drugi. Seveda so pri njem kupovali tudi posamezniki.

Iz Rozmanovih poslovnih knjig je razviden pester nabor poslovnih strank, ki se je nenehno dopolnjeval in večal. Že v prvem poslovnem letu je s svojimi izdelki

oskrboval ljubljanske gostilničarje v Centru, Šiški in na Ježici, zunaj Ljubljane pa v Pragerskem, Kranjski Gori, Kranju, Mariboru in na Jesenicah. Njegovi izdelki so romali tudi v Zagreb. Vsi ti gostilničarji so bili tudi v kasnejših letih redni odjemalci njegovih presnih in prekajenih mesnin, med katerimi se je že v prvem letu Rozmanovega samostojnega obrtnega delovanja najbolj prodajala prav kranjska klobasa. Dnevna proizvodnja kranjskih klobas je morala biti že v prvem letu delovanja precejšnja, saj so jih v razmiku le nekaj dni posamezne stranke naročale vsaj po petdeset parov. Kranjska klobasa je bila ne glede na letni čas zelo priljubljena jed. Kolodvorska restavracija na Jesenicah je na primer v mesecu septembru leta 1927 naročala po 100 parov kranjskih klobas skorajda na vsakih dva do tri dni; par je stal 5 dinarjev. Gostilničarka Mici Golob iz Kranja je na malo večji časovni razmik naročala od 20 do 90 parov. V naslednjih letih se je število Rozmanovih strank povečevalo, tudi v krajih, kamor je že pošiljal svoje izdelke. Tako je Trboveljska premogokopna družba za rudniške uprave v Trbovljah, Zagorju, Laškem in Brestanici ter kasneje tudi v Hrastniku in Kočevju naročala tudi po 200 do 300 parov kranjskih klobas nekajkrat mesečno. Po Rozmanovih klobasah so povpraševale posamezne trgovine in tudi trgovska združenja, na primer Nabavljalna zadruga Krško, Konzumno društvo v Mariboru in Konzumno društvo za Slovenijo v Ljubljani. Slednje je s 100 do 170 pari kranjskih klobas enkrat na mesec zalagalo ljubljanske trgovine v Trnovem, Šiški, Centru in na Vodmatu. Klobase so prodajali tudi v planinskih domovih, na primer v Erjavčevi koči na Vršiču. Že leta 1929 so se Rozmanove kranjske klobase prodajale tudi na Dunaju in nekaj let kasneje v Beljaku in Innsbrucku.

Rozmanovo mesarsko podjetje se je še bolj razcvetelo v začetku tridesetih let 20. stoletja. Ta uspeh je mojstra verjetno spodbudil, da je leta 1932 poslal na živilsko razstavo v Bruselj svoje prekajene prehrabene izdelke. Zanje je dobil častno diplomo z zlato medaljo in odlikovanjem, kar je bilo nedvomno visoko mednarodno priznanje njegovi strokovni usposobljenosti in poslovni uspešnosti.

Po tej razstavi je dal Rozman na novo natisniti svoje poslovne obrazce, na katerih sta bila poleg napisa o izdelovanju in eksportu pristnih kranjskih klobas upodobljena tudi medalja in odlikovanje iz Bruslja. To je bila odlična marketinška poteza, ki mu je v naslednjih letih prinesla dodatne odjemalce mesnin, zlasti pa kranjskih klobas. Rozmanov vpisnik poštnega povzeta – register vseh poslanih pošiljk kranjskih klobas od leta 1936 naprej – izpričuje, da je razširil svoje poslovanje ne le po Sloveniji, ampak tudi na južne trge takratne Jugoslavije. Vse do 3. aprila 1941, ko je zapisana zadnja pošiljka 130 parov kranjskih klobas v Zagreb, so njegove “pristine kranjske klobase” po poštnem povzetju potovale v naslednje kraje: Aleksinac, Banjaluko, Batajnico, Beograd, Bitolo, Bjeljino, Bihač, Borovo, Cetinje, Crikvenico, Delnice, Dvor na Uni, Djakovo, Dubrovnik, Hercegnovi, Jajce, Kastav, Kaštel Stari, Karlovac, Krapinske Toplice, Krk, Koprivnico, Metković, Mladenovac, Niš, Novo Gradiško, Novi Sad, Omišalj, Osijek, Paračin, Pazin, Podgorico, Preko, Sarajevo, Sinj, Solin, Split, Stari Bečej, Subotico, Sušak, Šibenik, Tivat, Travnik, Trst, Valjevo, Zagreb, Zemun in Zenico.

Po drugi svetovni vojni Josip Rozman mesarstva ni obnovil, pač pa se je kot mesar zaposlil v Mestni klavnici Ljubljana. Ko pa se je ta leta 1953 reorganizirala in

je ob tem nastala Tovarna mesnih izdelkov Ljubljana, se je zaposlil v novem podjetju in v njem leta 1965 dočkal tudi upokožitev. Umrli je v Ljubljani januarja 1978.

410

Rozmanove prekajene mesnine so danes le še zgodovinski spomin, ujet v pisne in slikovne dokumente. Njihovo razkritje je prineslo dodatna spoznanja o mesarski obrti pri nas, predvsem pa o izdelovanju in prodaji danes tako rekoč “na novo odkrite” kranjske klobase. Čeprav je kranjska klobasa obstajala v takšni ali drugačni recepturi in obliki, še preden so ji nadeli današnje ime in jo unificirali, je bila le eden od proizvodov kmečkega gospodarstva in seveda obrtnega mesarstva. Zlasti slednje pa je vedno težilo h kvaliteti svojih proizvodov in večji prodaji, kar je vodilo v ustvarjanje blagovnih znamk. Rozmanovo gradivo izpričuje, da je bila tako imenovana kranjska klobasa v njegovem času že uveljavljena blagovna znamka, ki naj bi s svojim imenom tudi jasno nakazovala geografsko poreklo te mesnine. Anekdota, da naj bi ji dal ime avstrijski cesar Franc Jožef, ko se je mudil na Kranjskem, je z marketinškega vidika vsekakor dobrodošla, četudi jo danes motrimo s skeptičnimi očmi. Slovenci smo kranjsko klobaso vsekakor prepoznali kot slovenski proizvod, kot naš narodni simbol, na katerega je potrebno biti a priori ponosen. To naj bi bilo nujno zlasti v sedanjem času gospodarske globalizacije ter proste blagovne trgovine, ki dandanes tudi naše tržišče zalaga s tujimi proizvodi. Kranjska klobasa je le kamenček v mozaiku gospodarskih in kulturnih procesov, ki jih je zato dobro poznati in razumeti. “Pristne kranjske klobase”, kakršne je med svetovnimi vojnami izdeloval in jih do zavidljive kakovosti povzdignil ljubljanski mesar, pa naj bi bile tudi danes dokaz prehranske in kulinarčne tradicije in identitete našega kulturnega prostora.

Andrej Dular



Ljubljanski mesar Josip Rozman na promenadi v Rogaški Slatini leta 1935.
(Dokumentacija SEM)

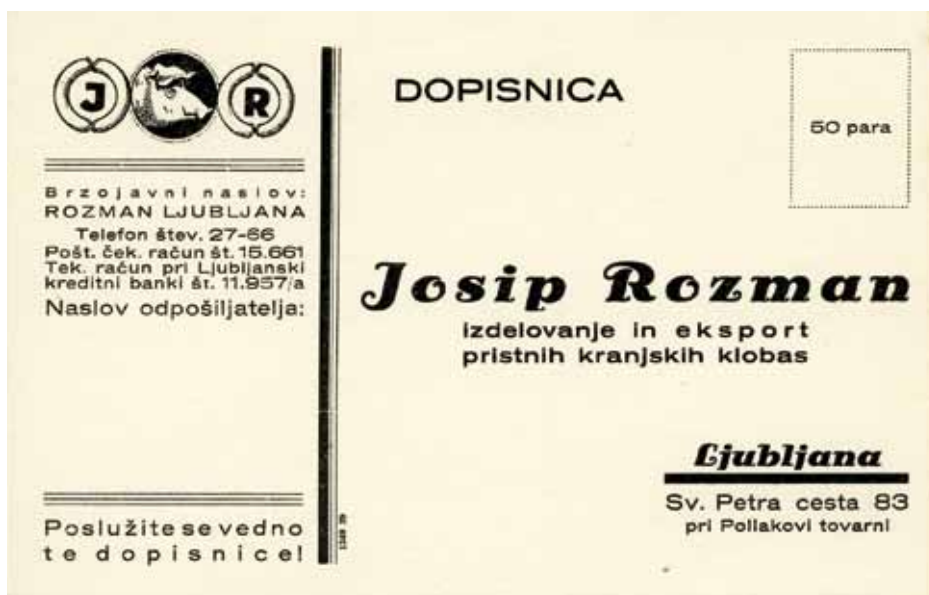


Pločevinasti reklamni izvesek za Rozmanove kranjske klobase, trideseta leta 20. stoletja.
(Foto: Miha Špiček)



411

Ljubljanska gostilna »Pri Jerneju« na Sv. Petra cesti 81 v tridesetih letih 20. stoletja. V njej so prodajali tudi Rozmanove kranjske klobase. Na zatrepu gostilniškega paviljona je viden reklamni pano, ki ga danes hrani Slovenski etnografski muzej. (Dokumentacija SEM)



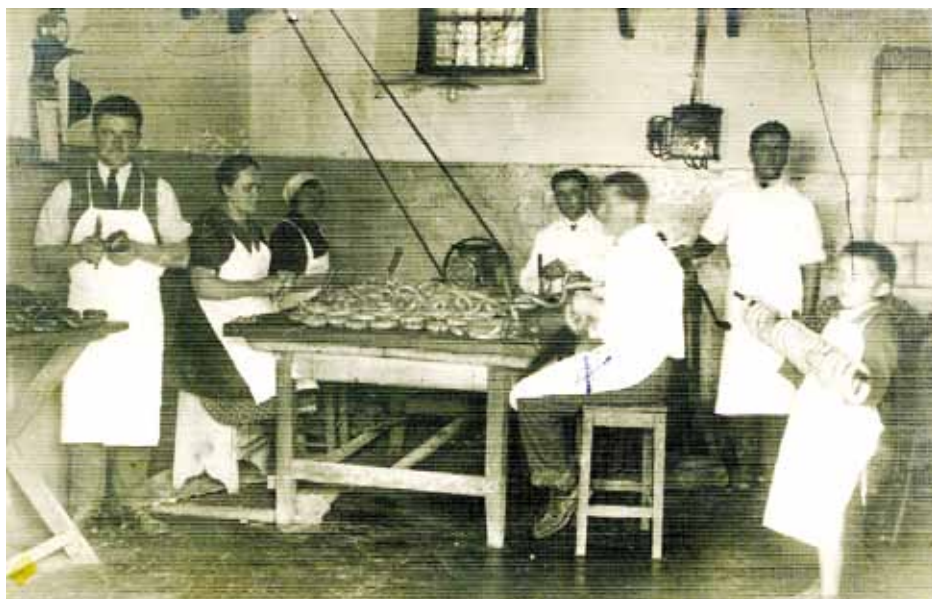
Dopisnica za naročanje Rozmanovih mesnin, verjetno s konca dvajsetih ali začetka tridesetih let 20. Stoletja. (Foto: Miha Špiček)



Reklamna obešenka za pristne kranjske klobase, trideseta leta 20. stoletja. (Foto: Miha Špiček)



Zlata medalja in odlikovanje, ki ga je Josip Rozman dobil za svoje mesnine na živilski razstavi leta 1932 v Bruslju. (Foto: Miha Špiček)



V mesarski delavnici Josipa Rozmana na Sv. Petra cesti št. 83 v Ljubljani leta 1929. Od leve: Alojz Rozman, mesar (Josipov brat), Alenka Bučar, gospodinjka pomočnica pri Rozmanovih, neznani, Martin Rozman, mesar (Josipov brat), verjetno Josip Rozman. (Dokumentacija SEM)

POROČILA REPORTS

TISOČ MILJ LOČITVE VEŽE ISTI SVOD NEBA O knjigi Ralfa Čeplaka Mencina *V deželi nebesnega zmaja*

413

Zgodovina neke medkulturnosti

Knjiga Ralfa Čeplaka Mencina *V Deželi nebesnega zmaja: 350 let stikov s Kitajsko*¹ je strnjena, strokovno utemeljena, a včasih (kot nam obljublja že njen naslov) tudi poetična zgodovina znanstvenih, kulturnih in gospodarskih stikov med Slovenijo in Kitajsko. To je delo, na katero smo že dolgo čakali in je izjemno pomembno, saj zapolnjuje globoko vrzel, ki je doslej zevala na področju tovrstnih raziskav.

Knjiga prinaša precej novih spoznanj na področju zgodovine slovensko-kitajskih odnosov in stikov med kitajskimi in slovenskimi znanstveniki, književniki, politiki, gospodarstveniki, umetniki in popotniki. Ta spoznanja so pomembna za zgodovinsko, kulturno in politično refleksijo obojestranskih odnosov in za preseganje predsodkov o provincialnem značaju slovenske kulturne identitete. Ta, za slovenski kulturni prostor izjemno pomembna nova spoznanja, so plod natančnega in obsežnega raziskovalnega dela, ki je osnovano na analizi in sistematični kategorizaciji informacij, pridobljenih tako iz primarnih (arhivskih) kot tudi iz sekundarnih virov, delno pa so tudi rezultat avtorjevih lastnih empiričnih raziskav (intervjuji). Zato nam nudi obsežno, a hkrati nadvse sistematično urejeno paleto najrazličnejših povezav, ki so vzniknile tako na podlagi vrste uradnih bilateralnih dogovorov kot tudi na podlagi neformalnih, a zato nič manj plodnih stikov med pripadniki obeh kulturnih krogov.

Avtor nas povede na zanimivo in pogosto pustolovsko popotovanje skozi prostor in čas. Njegova knjiga je pot raziskovanja odnosov med Slovenijo in Kitajsko, med dvema svetovoma, ki sta si daleč in hkrati blizu. Bližina, ki jo na tem čarobnem in pogosto presenetljivem popotovanju vzpostavi Ralf Čeplak Mencin, je plod kozmopolitske širine. Prav ta odprtost je temelj pričujočega dela, ki nas na duhovit, topel in iskren, a hkrati relevanten in informativen način sooča z "drugačnostjo" Kitajske. Zato knjiga *V deželi nebesnega zmaja* zagotovo ne bo zanimiva zgolj študentom in strokovnjakinjam s področja sinologije, etnologije, sociologije, zgodovine, politologije, mednarodnih odnosov in kulturoloških ved,

¹ Ljubljana: Založba /*cf., 2012. 290 str.: ilustr.; Zbirka Varia

temveč tudi širši zainteresirani javnosti. Ne samo, da je to delo vsebinsko zanimivo, temveč je tudi dobro strukturirano. Knjiga je pregledno, sistematično in logično razčlenjena, kar bralstvu olajša razumevanje domnevne “drugačnosti”, ne da bi hkrati zapadlo v labirinte eksotizmov ali podobnih “rumenih nevarnosti”. Bralcem in bralkam lahko zato nudi vrsto novih informacij, pomembnih za zgodovinsko refleksijo in pridobitev sistematičnega vpogleda v zgodovinski razvoj, kulturne razsežnosti in politične implikacije slovensko-kitajskih stikov od 17. stoletja pa vse do današnjega dne.

414

Neupoštevanje specifičnih pogojev, ki jih narekujejo različni družbeni, zgodovinski, jezikovni in kulturni konteksti, nas kaj lahko privede do napačnih interpretacij. Tudi v široki paleti sodobnih raziskav in opisov “neevropskih kultur” je žal še vedno običajno, da se vsebinski in formalni kriteriji tistih diskurzov, za katerimi je (v danem trenutku) nakopičeno največ politične (in s tem tudi ekonomske) oblasti, projicirajo na obravnavani material, tudi če gre za preučevanje in interpretacijo vsebin, ki so nastale pod drugačnimi pogoji, v okviru drugače strukturiranih družbenokulturnih kontekstov. Kot vešč poznavalec svoje stroke se Ralf Čepлак Mencin dobro zaveda tovrstnih nevarnosti. Zato je njegovo delo osnovano na izsledkih metodologije medkulturnih raziskav in postkolonialnih študij. Četudi avtor ni sinolog, temveč etnolog, predstavlja njegova knjiga pomemben doprinos tudi v smislu nadgrajevanja tovrstnih raziskav na področju sinoloških študij. Avtor nam v svoji knjigi nazorno pokaže, da poteka iskanje medkulturnega dialoga vselej v znamenju nenehnega preseganja in ponovnega vzpostavljanja ločnic vednosti, na ozki brvi med razodevanjem in sprejemanjem, pripovedjo in interpretacijo. V tem smislu ločnice vednosti niso zgolj kulturno pogojene razmejčitve, temveč hkrati tudi mostovi, ki nas lahko približajo “tujemu” (kitajskemu) svetu in nam s tem razodenejo, da je ta “tuji” svet v svojem bistvu tudi naš – ne v smislu kolonialnega podjarmljenja, temveč v smislu občega človeškega bivanja. Tak vpogled v medkulturno interakcijo, ki se odvija na ravni posameznikov, pripadnikov slovenske in kitajske kulture, je še posebej relevanten ne zgolj za širitev obzorja širše slovenske javnosti, temveč tudi za kritično refleksijo vseh strokovnjakov, ki se ukvarjajo z raziskovanjem “ne-evropskih” kultur. Pri tem ne gre zgolj za dragoceno predstavitev (kar impresivno dolge vrste) vélikih Slovencev in Slovenk, ki so predstavljali mostove med svojo domovino in Kitajsko. V tem kontekstu je namreč zelo pomembna tudi njegova zgodovina “prišlekov”, ki so iz te daljne Dežele nebesnega zmaja prišli v naš geopolitični prostor, ki je opredeljen z zanje tujim jezikom in pogosto nerazumljivo kulturo, torej zgodovina Kitajcev in Kitajk, ki so živeli in/ali še živijo v Sloveniji.

Novi svetovi, nove besede, novi pogledi

Tudi v terminološkem pogledu je knjiga Ralfa Čepłaka Mencina dragocena, saj v širšo slovensko javnost vnaša specifično terminologijo sinološke znanosti. Glede na siceršnji kaos, ki prevladuje v slovenskih medijih in delno tudi v literaturi pri transkribiranju kitajskih lastnih imen, je še posebej razveseljivo dejstvo, da

avtor pri tem dosledno uporablja uradno kitajsko latinično pisavo pinyin, ki jo priporoča tudi mednarodna sinološka stroka.

V prvem delu knjige se ukvarja z “zahodno” percepcijo daljnega Cesarstva sredine in izpostavi dejstvo, da so pri seznanjanju Evrope s Kitajsko igrali odločilno vlogo jezuiti, h katerim je sodil tudi “naš” (tj. po izvoru slovenski) jezuit Ferdinand Avguštin von Hallerstein. Poročilo o tem slovenskem misijonarju s kitajskim imenom Liu Songling sodi seveda k dokumentacijam prej omenjenih pionirjev slovenskih – in s tem tudi evropskih – stikov s Kitajsko. Predstavitev Hallersteinovega življenja in dela zagotovo sodi k najdragocenejšim doprinosom pričujoče knjige. Hallerstein, torej Liu Songling, je na Kitajskem živel od leta 1739 pa vse do svoje smrti leta 1774. Na cesarskem dvoru v Pekingu je prevzel nadvse odgovorno in pomembno funkcijo vodje astronomsko-matematičnega kolegija ter bil celo imenovan v mandarina (cesarskega svétnika) 5. stopnje. Kot pomembna vez med takrat še zelo oddaljenimi svetovi je bil ta jezuit slovenskega rodu tudi pomemben vir medkulturnih dialogov, ki so Kitajski omogočali prve uvide v kompleksnost 'zahodne' znanosti in kulture. Prikaz njegovega življenja in dela jasno pokaže, da ti medkulturni stiki v njegovem obdobju niso bili plod enakovrednega in neobremenjenega interesa obeh strani, temveč prej rezultat političnih pogojev, ki so Kitajski na pragu 19. stoletja narekovali nujnost spoznavanja tujih svetov.

415

V tem kontekstu so torej informacije o tem, doslej v Sloveniji še malo znanem, znanstveniku iz 18. stoletja pomembne predvsem zaradi tega, ker je imelo njegovo delo odločilen vpliv na kasnejši razvoj kitajskih stikov z zahodno znanostjo. Po drugi strani pa je predstavitev njegovega življenja in dela dragocena tudi zaradi tega, ker je bil Hallerstein doslej tudi na Kitajskem (pa tudi v Evropi) znan predvsem kot pripadnik avstro-orske monarhije in ne kot predstavnik slovenske kulturne in znanstvene dediščine.

Že na začetku svoje knjige Ralf Čeplak Mencin bralce in bralke uvede v razmišljanje o samem pojmu kitajske “Drugačnosti”, ki je bila razumljena kot “eksotika”, kot nekaj tujega, nekaj, kar je bolj opredeljeno z oddaljenostjo kot z bližino. Kljub temu vzajemni odnosi med obema, precej različnima, jezikovno-kulturnima krogoma v tretjem tisočletju nikakor ne temeljijo na popolnem vzajemnem nepoznavanju, saj so tudi plod stoletij bežnih in tudi bolj poglobljenih stikov med obema svetovoma. In prav ti stiki, te bežno stkane niti, ki povezujejo starodavno Cesarstvo sredine z našo (na povsem drug način prav tako precej arhaično) deželico, so predmet Čeplak Mencinove knjige.

Radovednost kot gonilna sila

Prej omenjeni jezuit Hallerstein pa nikakor ni edini krščanski misijonar iz Slovenije, ki je vreden naše pozornosti. Ralf Čeplak Mencin je iz pozabe izkopal tudi vrsto drugih slovenskih misijonarjev, ki jih je – seveda v drugih kontekstih – delno raziskoval tudi Čeplak Mencinov kolega Zmago Šmitek; med temi velja posebej izpostaviti Petra Baptista Turka, Jožefa Kereca in Andreja Majcna.

V osrednjem delu svoje knjige nam avtor predstavi živopisano množico posameznikov in posameznic, ki so – vsak/a na svoj način – marsikaj doprinesli k vzajemnemu zблиževanju obeh kultur, ki tvorita predmet te knjige. Tukaj nam opiše in precej slikovito predstavi vrsto znanih in manj znanih avanturistov, raziskovalk, umetnikov in znanstvenic, ki so Kitajsko obiskovali od 17. stoletja pa vse do danes. Kot enega od pomembnih mostov med Kitajsko in Slovenijo opiše tudi zanimiv proces ustanavljanja in razvoja naše katedre za sinologijo, ki smo jo odprli leta 1996 v sklopu novega Oddelka za azijske in afriške študije na Filozofski fakulteti ljubljanske univerze in ki je odtlej izobrazila že vrsto nadobudnih mladih sinologinj (kakor tudi prenekaterega nadobudnega mladega sinologa).

416

In kaj je pravzaprav tista rdeča nit, ki povezuje tako popolnoma različne Slovence in Slovenke, kot so Alma Karlin, Elonora von Haas, Ivan Seničar, Ivan Skušek, Zorana Bakovič in ne nazadnje tudi sam avtor pričujoče knjige? To, kar jih povezuje, je radovednost in želja po tem, da se zblížamo s tistim, kar je na videz najbolj oddaljeno. S Kitajsko namreč. Radovednost, ta lepa čednost, je bila tudi tista, ki je med drugim botrovala želji mnogih Kitajcev in Kitajk, ki so se odločili zapustiti svojo domovino in se podati na pot razkrivanja in spoznavanja skrivnostnih obličij tujih, neznanih svetov. Ralf Čeplak Mencin nam v tem kontekstu predstavi tiste, ki so svojo novo domovino – eni samo začasno, drugi za vselej – našli v Sloveniji.

Ralf Čeplak Mencin svojo pripoved zaključí z opisom svoje razstave *Srečevanja s Kitajsko – 200 let slovenskih odkrivanj kitajske kulture*, ki jo je pripravil v letih 2006/2007 in ki je širši slovenski javnosti prvič v velikem obsegu predstavila zgodovino slovensko-kitajskih stikov. Gre za razstavo, ki je avtorja pravzaprav spodbudila k pisanju knjige o teh stikih.

Metodološke predpostavke

Ralf Čeplak Mencin se je raziskav, katerih izsledki in sporočila so objavljeni v tem delu, lotil na znanstveno neoporečen način, saj temeljijo na analizi in kritični interpretaciji virov v slovenščini, medtem ko je empirični del knjige osnovan na uporabi metode kvalitativno evalviranega intervjuja. Kljub dejstvu, da ostaja Ralf Čeplak Mencin v zasnovi svojega dela torej vseskozi zvest uporabi formalnih metodičnih postopkov svoje stroke, je njegova knjiga stilistično živahna ter dinamična in zato predstavlja prijetno in zanimivo branje. Napisana je v dobro razumljivi in berljivi slovenščini, v katero, kot že omenjeno, uvaja vrsto sinoloških terminov, ki so se izoblikovali v procesih razvoja slovenske sinološke znanosti. Posredovane informacije o “objektu raziskave” (tj. o srečevanjih dežele nebesnega zmaja in dežele na sončni strani Alp) presegajo raven zgolj deskriptivnih navedb, kar nedvomno doprinese k slogovni privlačnosti dela kot celote. Njegova pripoved pogosto (in vselej zavestno) vsebuje tudi osebno noto, izkušnje in védenja, ki jih je avtor pridobil v teku svojih lastnih soočanj s Kitajsko, z deželo, v kateri je prebil več kot letno dni.

Zato se avtor zaveda, da resnična srečevanja s to deželo ne izhajajo zgolj iz prebiranja knjig o Kitajski, temveč zlasti in predvsem tudi iz odnosov s Kitajci in Kitajkami kot osebami. Njegova knjiga je osnovana na prizadevanju za vključevanje “glasov prizadetih” v oblikovanje diskurza o “zahodnih (oz. slovenskih) videnjih” Kitajske.

Kot dober etnolog se Ralf Čeplak Mencin zaveda tudi dejstva, da je analiza teh videnj pomembna kulturna samorefleksija, ki omogoča ozaveščanje in preživetje množici kulturnih identitet. Pozorni bralec bo iz *Dežele nebesnega zmaja* razbral partikularnosti mnogih kitajskih identitet in njihove povezave z jezikom in mislijo, s tem osrednjim orodjem naših zavesti. Ta knjiga namreč raziskuje in podaja tudi nova spoznanja o mehanizmih, ki omogočajo raznovrstnost najrazličnejših srečevanj, ki dialoge in sobivanja s pripadniki in pripadnicami “tujih” kultur, torej z “Drugimi”, sploh omogočajo. Na ravni svojega znanstveno utemeljenega, a hkrati osebnega podoživljanja teh srečanj avtor vseskozi poskuša, da bi ta “Drug” izgubil veliko začetnico, s katero se še vedno ponaša v diskurzih sodobnega (zahodnega) družboslovja in le-temu priključene humanistike. Prizadeva si za to, da bi lahko bil samo to, kar je, namreč drugi. Naš drug. Sočlovek. Metodološko gledano, gre pri tem za vključevanje kitajskega diskurza v zahodne diskurze o Kitajski.

Na stičišču etnologije in sinologije

Vsekakor je Ralf Čeplak Mencin v tej svoji monografiji ponovno dokazal, da ni zgolj eden največjih slovenskih strokovnjakov za medkulturne študije, temveč tudi človek izjemno odprtega duha, ki v svojem delu subtilno, a hkrati velikopotezno odstira tančice, ki kljub obdobju vseobsežne globalizacije, v katerem živimo, še vedno zastirajo skrivnostno obličje Kitajske, njene družbe in kulture.

Knjiga je pomembna tudi zaradi tega, ker nam skozi vrsto celostno dokumentiranih zgodb in poročil prikaže konkretne vidike, ki so botrovali Kitajski na njeni dolgi, posebni poti iz predmoderne v moderno dobo. Pri tem gre za vidike posebnih znanj, ki izhajajo iz stičišč etnologije, antropologije, splošne kulturologije in kitajskih študij, torej sinologije. Avtor pričujoče knjige očitno izhaja iz predpostavke, po kateri pri metodoloških problemih, na katere moramo biti pozorni pri obravnavanju kitajske modernizacije, njene ideologije in njene miselnosti, ne gre zgolj za probleme filozofsko-konceptualne narave. V tem smislu je prav tako pomemben tudi geopolitični vidik naše razprave; pri analizi sporočilnosti vsake družbeno pomembne interakcije, vsakega medkulturnega stika je namreč pomembno upoštevati tudi ekonomski in zgodovinski kontekst, znotraj katerega se je le-ta razvil.

V ta obdobja prehoda oziroma tranzicije med tradicijo in modernostjo, med kontinuiteto in spremembo, ki so trajala več kot tri stoletja, je namreč umeščena tudi večina poročil in dokumentacij pričujoče knjige. Prav procesi modernizacije so bili tisti faktor, ki je bil na Kitajskem najjasneje in najmočneje opredeljen s stiki s tujino, s tujci in tujkami, ki v daljno, takrat zelo omajano, pravzaprav na smrt

obsojeno, *Cesarstvo sredine* niso prihajali zgolj kot spremljevalci in/ali stražarji zahodnega kapitala, temveč tudi kot glasniki nove dobe in hkrati kot človeška bitja, željna novih spoznanj in razumevanja “drugačnosti”. Pričujoča knjiga je nadvse dragocena tudi – ali celo predvsem – v smislu razkrivanja teh vidikov srečevanj Kitajske in Slovenije: na ravni občečloveškega doživljanja nam predstavi vrsto srečanj, ki se dogajajo na ozki brvi med čudenjem in razumevanjem, med strahovi pred neznanim in željo po bližini.

418 Na ravni strokovnih in znanstvenih razprav pa je poseben pomen Čeplak Mencinove knjige predvsem v tem, da to delo odlično zapolnjuje doslej obstoječo vrzel v raziskavah kitajsko-slovenskih odnosov: zato je knjiga toliko bolj zanimiva in relevantna ne zgolj za ožjo strokovno javnost, temveč tudi za celotni slovenski kulturni prostor. Pomen, ki ga imajo tovrstna medkulturna srečevanja tako v kontekstu lastne kulturne identitete kot tudi v kontekstu kulturnih interakcij na svetovni ravni, je v naši javnosti namreč še vse premalo ozaveščen. Zato menim, da predstavlja knjiga *V Deželi nebesnega zmaja* pomemben prispevek k obogatitvi in širjenju obzorja slovenskega bralstva.

Odnosi kot mostovi

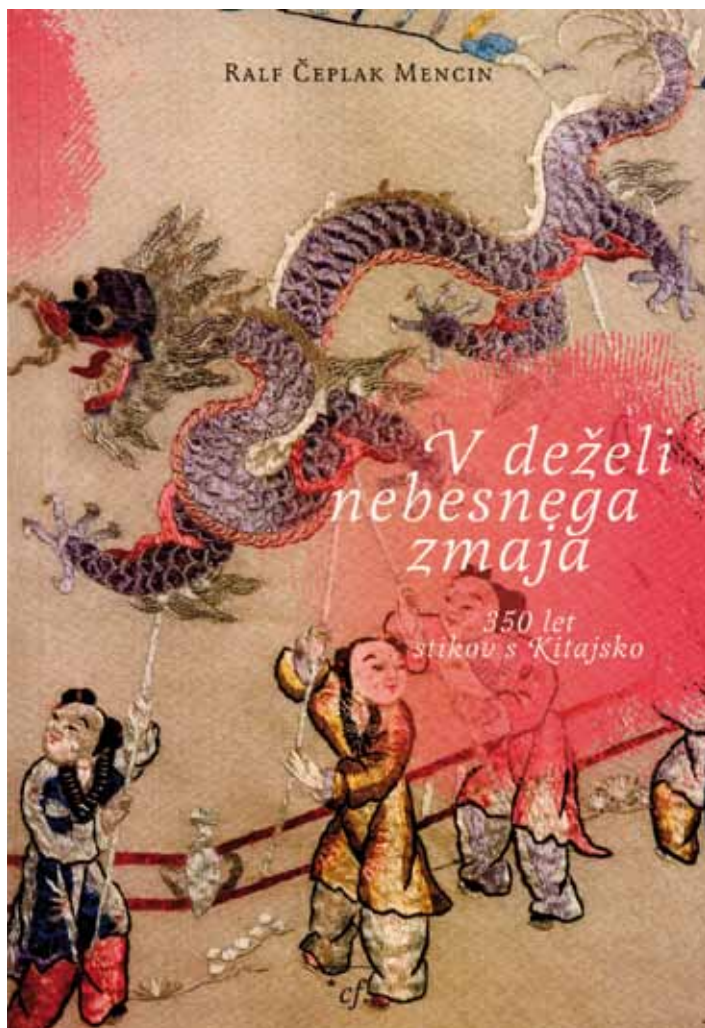
Za konec bi želela – kot dragocenost pričujoče knjige – izpostaviti še nekaj; zdi se namreč, da avtor s svojo temeljno naravnanoostjo med drugim nadaljuje, nadgrajuje in po svoje osmisli tiste vidike kitajske tradicije, ki si je vselej prizadevala za srečanja pripadnikov in pripadnic različnih, partikularnih jezikovno-kulturnih krogov pod praporom univerzalne kulture našega skupnega sveta, ki je opredeljen s starodavno konfucijansko krepostjo so-človečnosti (ren). Tako je kitajski pesnik Su Shi (oziroma Su Dongpo, 1037–1101) iz dinastije Song svojo lirčno pesnitev *Preludij melodije voda* (水調歌頭) končal z verzi, ki poudarjajo vzajemno povezanost človeških bitij, naseljenih v različnih svetovih – ali vsaj na različnih koncih našega skupnega sveta:

*Vendar ljubim to življenje,
saj sem del sveta.
Tisoč milj ločitve veže
isti svod neba.*

Ista duhovna naravnanoost preveva tudi knjigo *V Deželi nebesnega zmaja*. Zato to delo ni zgolj pomemben strokovni doprinos k ohranjanju naše skupne (tako slovenske kot tudi kitajske) dediščine. To delo ne predstavlja samo dragocene zbirke informacij in podatkov, ki jih je avtor rešil pred siceršnjo pozabo in jih vestno posredoval slovenski javnosti kot darilo njeni zgodovinski zavesti in njeni delno vendarle transkulturni identiteti. Knjiga nam jasno pokaže tudi tisti del naše preteklosti, ki presega drobnjakarstvo lokalnih zdrah in provincialne

samovšečnosti. Predstavi nam dejstvo, da je tudi zgodovina (podobno kot etnologija in sinologija) živ mozaik odnosov med različnimi družbami, kulturami in ljudmi. Medkulturni odnosi, ki jih v okviru svojih poročil prikaže avtor, so delček takšnega mozaika. Zaradi njih je ta knjiga vpeta v prav tisti povezujoči svod neba, ki omogoča spomin na stara in upanje na nova srečanja.

Jana Rošker



DELO KOORDINATORJA VARSTVA ŽIVE KULTURNE DEDIŠČINE V LETU 2013

421

Leto 2013, posvečeno obeležitvi 10. obletnice Unescove Konvencije o varovanju nesnovne kulturne dediščine¹, je prineslo nekaj novosti na področju nesnovne kulturne dediščine v Sloveniji. Konvencija, ki daje mednarodni pravni okvir varovanju nesnovne kulturne dediščine vsem državam, ki so jo sprejele, nalaga prav tem članicam oblikovanje nacionalnih seznamov oziroma registrov enot nesnovne kulturne dediščine. Na temelju prepoznavanja in dokumentiranja njenih posameznih elementov se v slovenskem prostoru od leta 2008, ko je bila vpisana prva enota Škofjeloški pasijon, postopoma oblikuje Register žive kulturne dediščine². V letu 2013 je bilo v Register vpisanih 11 novih enot nesnovne kulturne dediščine (Pandolo, Spletanje venčkov sv. Ivana, Vuzemski plesi in igre v Metliki, Priprava poprtnikov, Priprava belokranjskih pogač, Priprava prostih povitic in belokranjskih povitic, Priprava bohinjskega mohanta, Priprava prleških gibanic, Gradnja kranjskih sten, Klekljanje idrijske čipke, Izdelovanje cvetnonedeljskih butar) in 14 nosilcev. Že vpisani enoti Izdelovanje papirnatih rož je bil dodan eden, enoti Tradicionalno izdelovanje kranjskih klobas pa trije nosilci. Skupaj je v Register vpisanih 29 enot nesnovne kulturne dediščine in 55 nosilcev.³

Naslednji korak varovanja elementov nesnovne kulturne dediščine, ki so že vpisani v Register, predstavlja razglasitev dediščine za živo mojstrovino lokalnega ali državnega pomena. Slednja ima na nacionalni ravni vrednost spomenika, z razglasitvijo pa se njene varovane sestavine ovrednotijo in zavarujejo. Za živo mojstrovino je lahko razglašena tista registrirana nesnovna kulturna dediščina, ki "predstavlja izrazit dosežek ustvarjalnosti ali dragoceno prispeva h kulturni raznolikosti, je pomemben del življenja na območju Republike Slovenije ali njenih regij ali predstavlja pomemben vir za razumevanje zgodovinskih procesov, pojavov

¹ V nadaljevanju Konvencija.

² V nadaljevanju Register.

³ Podatek velja za obdobje med začetkom januarja in koncem novembra 2013.

Register je dostopen na spletni strani Ministrstva za kulturo (http://www.mk.gov.si/si/storitve/razvidi_evidence_in_registri/register_zive_kulturne_dediscine/seznam_registriranih_enot_zive_kulturne_dediscine/) in spletni strani Koordinatorja varstva žive kulturne dediščine (<http://www.nesovnadediscina.si/sl/register>).

ter njihove povezanosti s sedanjo kulturo” (ZVKD-1, člen 20, člen 17). Postopek razglasitve nesnovne kulturne dediščine za živo mojstrovino državnega pomena obsega obravnavo predloga Odloka o razglasitvi za živo mojstrovino, ki ga pripravi Koordinator varstva žive kulturne dediščine⁴. Odlok o razglasitvi dediščine za živo mojstrovino državnega pomena, ki ga pripravi ministrstvo pristojno za kulturo, obravnava in razglasi Vlada RS. Obsegati mora “določbe glede celostnega ohranjanja mojstrovine, podpiranja skupin in posameznikov, ki so njeni nosilci, ter varstva kulturnih prostorov, povezanih z živo dediščino” (Kovačec Naglič 2012: 17).

422

V začetku leta 2013 sta bili dve javni obravnavi predlogov za razglasitev živih mojstrovин državnega pomena. Prva je potekala 10. 1. 2013 na Ljubnem ob Savinji, kjer je bil javnosti predstavljen in obravnavan osnutek Odloka o razglasitvi izdelovanja ljubenskih potic za živo mojstrovino državnega pomena. Javne obravnave so se udeležili predstavniki občine Ljubno, lokalne skupnosti, Koordinatorja, Muzeja novejše zgodovine Celje in tedanjega Ministrstva za izobraževanje, znanost, kulturo in šport⁵. Skladno s predlaganimi dopolnitvami osnutka je MIZKŠ v sodelovanju s Koordinatorjem in Občino Ljubno pripravil Odlok o razglasitvi izdelovanja ljubenskih potic za živo mojstrovino državnega pomena, ki ga je Vlada RS sprejela na svoji seji, dne 21. 2. 2013. Istega dne je Vlada RS potrdila tudi Odlok o razglasitvi tradicionalnega izdelovanja kranjskih klobas za živo mojstrovino državnega pomena, katerega osnutek je bil javnosti predstavljen na javni obravnavi 17. 1. 2013 v Slovenskem etnografskem muzeju. Na tej predstavitvi je bila s strani prof. dr. Janeza Bogataja uvodoma predstavljena zgodovina izdelovanja kranjskih klobas na slovenskih tleh, čemur je sledila podrobna obravnavna pripravljenega osnutka po posameznih točkah. Odlok o razglasitvi tradicionalnega izdelovanja kranjskih klobas za živo mojstrovino državnega pomena je pripravil MIZKŠ v sodelovanju s Koordinatorjem in Gospodarskim interesnim združenjem Kranjska klobasa. Sprejeta odloka sta pričela veljati z naslednjim dnem od objave v Uradnem listu RS, to je 27. 2. 2013.

Do konca meseca novembra 2013 so bile razglašene tri žive mojstrovine državnega pomena⁶, v postopku razglasitve pa sta še dve, in sicer za enoto Cerkljanska laufarija ter Drežniški in Ravenski pust. Tovrstna razglasitev nesnovne kulturne dediščine za živo mojstrovino državnega pomena, skladno s slovensko in mednarodno zakonodajo, prinaša izpolnjen pogoj za pripravo nominacije za vpis na Unescov Reprezentativni seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva. Tekom lanskega in v začetnih mesecih leta 2013, so predstavniki Koordinatorja sodelovali v delovnih skupinah, ki so pripravljale nominacije za vpis na omenjeni seznam. V mesecu marcu 2013 sta bili na sedež Unesca v Parizu oddani prvi dve slovenski nominaciji: Škofjeloški pasijon (Skofja Loka Passion Play) in Tradicionalno izdelovanje kranjske klobase (Traditional production of the Kranjska klobasa), ki bosta s strani pristojnega Unescovega odbora obravnavani v ciklu 2014⁷.

⁴ V nadaljevanju Koordinator.

⁵ V nadaljevanju MIZKŠ.

⁶ Škofjeloški pasijon, Izdelovanje ljubenskih potic in Tradicionalno izdelovanje kranjskih klobas.

⁷ <<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00581>> [6. 9. 2013].

<<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00554>> [6. 9. 2013].

Kot že omenjeno, je bilo leto 2013 posvečeno praznovanju 10. obletnice Unescove Konvencije. Z organiziranjem več dogodkov, ki jih je finančno podprla Slovenska nacionalna komisija za Unesco, se je obeležitvi poklonil tudi Koordinator. V mesecu marcu in aprilu 2013 je bila v Slovenskem etnografskem muzeju na ogled postavljena razstava Velikonočna dediščina Slovenije avtorice Nene Židov. Razstava je obiskovalcem približala v Register vpisano nesovno kulturno dediščino iz velikonočnega časa. Na razstavi so bile s predmeti in opisi predstavljene naslednje enote in nosilci: Škofjeloški pasijon, Izdelovanje ljubenskih potic, Velikonočne igre s pirhi, Izdelovanje belokranjskih pisanic.



Pogled na razstavo Velikonočna dediščina Slovenije (foto: Anja Jerin) in letak z informacijami o razstavi.

5. 5. 2013 je Slovenski etnografski muzej v sklopu obeležitve 10. obletnice Konvencije organiziral predstavitev nesovne kulturne dediščine – igro pandolo, ki je bila v Register vpisana v mesecu marcu 2013. Nosilci, skupine pandolašev iz Primorske, Prekmurja in Ljubljane, so na turnirju, ki so ga poimenovali Turnir Slovenskega etnografskega muzeja in je potekal na ploščadi pred muzejem, obiskovalcem predstavili tradicionalno istrsko igro pandolo.



Utrinek s turnirja Slovenskega etnografskega muzeja (foto: Anja Jerin) in letak z informacijami o dogodku.

Osrednja dogodka praznovanja z naslovom Slovenija praznuje 10. obletnico Unescove Konvencije o varovanju nesnovne kulturne dediščine (2003–2013) sta potekala v četrtek, 26. 9. 2013, in petek, 27. 9. 2013, v Slovenskem etnografskem muzeju. Prvi dan so obiskovalce, zbrane v upravni hiši muzeja, nagovorili podpredsednica Slovenske nacionalne komisije za Unesco Magdalena Tovornik, v. d. generalne direktorice Direktorata za kulturno dediščino Špela Spanžel, predstavnik ISN ZRC SAZU, prvega Koordinatorja, Miha Peče in direktorica Slovenskega etnografskega muzeja Bojana Rogelj Škafar. Pozdravnim nagovorom, ki so obiskovalcem orisali pot Konvencije od njenega sprejetja do današnjih dni ter stanje nesnovne kulturne dediščine v Sloveniji, je v predddverju dvorane sledila pokušina jedi, ki so vpisane v nacionalni Register. Na dogodku so bile predstavljene naslednje enote: Tradicionalno izdelovanje kranjskih klobas, Priprava poprtnikov, Priprava belokranjskih pogač, Priprava prostih povitic in belokranjskih povitic, Priprava bohinjskega mohanta, Priprava prleških gibanic. Dogodek je bil organiziran v sodelovanju z v Register vpisanimi nosilci, ki so pripravili jedi. Četrtkovemu dogajanju so prisostvovali tudi tuji gostje, ki so bili na predlog Koordinatorja povabljeni k sodelovanju na petkovem posvetu strokovnjakov s področja nesnovne kulturne dediščine. Ta dan je v upravni hiši Slovenskega etnografskega muzeja potekalo mednarodno srečanje strokovnjakov s področja nesnovne kulturne dediščine, ki so se ga udeležili predstavniki iz Avstrije, Češke, Madžarske, Hrvaške, Nemčije in Slovenije. Pogovor sodelujočih je potekal na temo prednosti in slabosti v nacionalne registre vpisanih enot nesnovne kulturne dediščine in serijskih nominacij za Unescov Reprezentativni seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva.

Poglavitni nameni Konvencije, ki narekujejo “varovanje, spoštovanje in dvig zavesti o pomembnosti nesnovne kulturne dediščine” (Spanžel 2012: 10), so tisti, ki nas usmerjajo na pot prepoznavanja, dokumentiranja in registriranja elementov nesnovne kulturne dediščine. Nesnovna kulturna dediščina, ki jo Konvencija opredeljuje kot ustna izročila in izraze, vključno z jezikom kot nosilcem nesnovne kulturne dediščine, uprizoritvene umetnosti, družbene prakse, rituale in praznovanja, znanje in prakse o naravi in svetu ter tradicionalne obrtne veščine, je tista, ki predstavlja pomembno vez med generacijami njenih nosilcev. Za njeno popularizacijo in obstoj so pomembni prav slednji, ki s svojim delovanjem skrbijo, da dediščina živi. Vsi pa smo poklicani, da svoj trud vložimo v strokovno prepoznanje, ovrednotenje in varovanje nesnovne kulturne dediščine, česar pa se še premalo zavedamo.

V letu 2013 registrirane enote (do konca novembra 2013):

Enotna identifikacija dediščine	Ime enote	Datum vpisa v Register žive kulturne dediščine	Število nosilcev	Akt o razglasitvi
2-00019	Pandolo	7. 3. 2013	3	
2-00020	Spletanje venčkov sv. Ivana	22. 3. 2013	1	
2-00021	Vuzemski plesi in igre v Metliki	28. 3. 2013	1	
2-00022	Priprava poprtnikov	28. 5. 2013	1	
2-00023	Priprava belokranjskih pogač	28. 5. 2013	1	
2-00024	Priprava prostih povitic in belokranjskih povitic	28. 5. 2013	1	
2-00025	Priprava bohinjskega mohanta	17. 7. 2013	1	
2-00026	Priprava prleških gibanic	17. 7. 2013	1	
2-00027	Gradnja kranjskih sten	18. 7. 2013	2	
2-00028	Klekljanje idrijske čipke	8. 8. 2013	1	
2-00029	Izdelovanje cvetnonedeljskih butar	11. 10. 2013	1	

425

VIRI IN LITERATURA

Seznam registriranih enot žive kulturne dediščine:

<http://www.mk.gov.si/si/storitve/razvidi_evidence_in_registri/register_zive_kulturne_dediscine/seznam_registriranih_enot_zive_kulturne_dediscine/> [28. 8. 2013].

Zakon o varstvu kulturne dediščine (ZVKD-1):

<<http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?urlid=200816&stevilka=485>> [28. 8. 2013].

KOVAČEC NAGLIČ, Ksenija

2012 Sistem varstva žive kulturne dediščine v Sloveniji. V: *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej. Str. 15-19.

SPANŽEL, Špela

2012 Konvencija o varovanju nesnovne kulturne dediščine. V: *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej. Str. 9-13.

Anja Jerin



Predstavitve enot nesnovne kulturne dediščine. (Foto: Tjaša Zidarič)



Srečanje strokovnjakov s področja nesnovne kulturne dediščine. (Foto: Anja Jerin)

TEMATSKA POT NA SVOJI ZEMLJI

Nova kulturna pridobitev v Baški grapi

427

Slovenski etnografski muzej je v letih 2012/13 kot partnerska ustanova sodeloval pri pripravi *Tematske poti Na svoji zemlji*, ki smo jo v Baški grapi odprli oktobra 2012. Posvečena je prvemu slovenskemu zvočnemu celovečernemu igranemu filmu *Na svoji zemlji*, katerega glavnina prizorov je bila posneta v letih 1947/48 v vaseh Koritnica in Grahovo ob Bači. Pot ohranja skupni spomin ustvarjalcev in domačinov na čas snemanja filma, ki je pomenil začetek slovenske profesionalne kinematografije. S tematskimi tablami na snemalnih lokacijah smo ustvarili novo vidno povezavo filma s kraji snemanja in vanjo zajeli tudi spomenik snemanju, ki ga je Društvo slovenskih filmskih delavcev leta 1975 postavilo na Grahovem ob Bači. Table vzpostavljajo razmerje med filmskim in realnim prostorom ter dokumentirajo spremembe v prostoru Baške grape – fotogrami iz filma in fotografije iz časa snemanja omogočajo primerjavo z današnjim prostorom, spremno besedilo pa razlaga vzroke teh sprememb.

Interpretacija na tematski poti je večdisciplinarna: vključuje filmske, etnološke, zgodovinske in dediščinske vidike. Dediščino igranega filma pojmuje zelo široko – poleg filma in raznovrstnih dokumentov o njem in njegovih ustvarjalcih vanjo prištevamo tudi pretežno etnološke vidike, kot so vloga lokalne skupnosti ob nastajanju filma, njen odnos do filma, negovanje spomina, prisotnost lokalnega prebivalstva in pokrajine v filmu. Zadnje lahko opredelimo tudi kot dokumentarne vidike igranega filma – čeprav igrani film ni zavezan dokumentarnosti, so se režiser France Štiglic, scenarist Ciril Kosmač, scenografi in kostumografi odločili za realističen prikaz okolja in ljudi. Vzporednice med filmom in resnično podobo povojne Baške grape razkrivajo še zgibanka, dve medijski točki na Grahovem ob Bači in spletna stran www.tpnasvojizemlji.si/, ki je neke vrste spletni almanah filma *Na svoji zemlji* in *Tematske poti*.

Zakaj se je snemanje filma *Na svoji zemlji* tako močno vtisnilo v spomin domačinov? Prihod ekipe je spremenil podeželski vsakdanjik v neke vrste evforično, praznično vzdušje, domačine so vključevali kot statiste in pri preskrbi filmske ekipe, snemali so v njihovih hišah, igralci so nosili njihova ponošena oblačila. Štiglic jim je prikazoval filme, jih izobraževal o filmu na splošno in še posebno o njihovem filmu, prirejali so tudi ples. O tem pripovedujejo člani ekipe in domačini, ki so

vsi stari nad osemdeset let, o tem lahko beremo v člankih Franceta Štiglica (glej spletno podstran Literatura), to lahko zaznamo v dokumentarcih. Prijateljski odnosi med ekipo in domačini v letih 1947/48 in vsebina filma, s katero so se vaščani zlahka poistovetili, so povzročili, da vaščani vztrajno negujejo ta zgodovinski spomin, zadnje desetletje z vsakoletnimi prireditvami. Prav ta živa prisotnost je bila glavna spodbuda za nastanek *Tematske poti*, zato smo se trudili, da je bila vaška skupnost seznanjena z načrti in da so njeni predstavniki sodelovali pri vseh glavnih odločitvah in zato lahko trdimo, da je *Tematska pot* opredmeten skupni spomin.

428

Čeprav je *Tematska pot* locirana v Baško grapo, od vsega začetka poleg lokalnega zajema tudi nacionalni vidik. Film *Na svoji zemlji* je vsekakor del nacionalne filmske dediščine in prelomnica v slovenski filmski zgodovini. O nacionalnem pomenu pričajo tudi vsebinski partnerji, ki so omogočili nastanek *Tematske poti*. Filmske ustanove Slovenski filmski arhiv pri Arhivu Republike Slovenije, Slovenska kinoteka in Slovenski filmski center so dale na razpolago filmsko, fotografsko in pisno gradivo o filmu, Radiotelevizija Slovenija in drugi producenti so dovolili predvajanje dokumentarnih oddaj, Kinodvor in Kinobalon sta sodelovala pri razvoju programov za otroke in mladino. Slovenski etnografski muzej je prispeval interpretacijo, Tolminski muzej razstavo *Na svoji zemlji – 60 let kasneje*, Mestni muzej Idrija, Knjižnica Cirila Kosmača Tolmin in Kinoatelje sodelujejo pri programih in promociji *Tematske poti*. Gimnazijo Tolmin ter Osnovno šolo Simona Kosa Podbrdo in Osnovno šolo Dušana Muniha Most na Soči smo povabili k sodelovanju pri odprtju poti, da so se dijaki in učenci na ta način aktivno srečali s filmsko dediščino. Krajevna skupnost Grahovo ob Bači, Planinsko društvo Podbrdo, Športno društvo Zarja in Prostovoljno gasilsko društvo Grahovo ob Bači so bili nepogrešljivi pri postavljanju tematskih tabel, označevanju trase poti, pomagali so pri organizaciji odprtja, pot bodo redno vzdrževali. Za prostor Baške grape zelo pomembno in izredno dejavno Društvo Baška dediščina koordinira izvajanje programov in skrbi za usposabljanje vodnikov.

Uradni nosilec *Tematske poti* je Občina Tolmin, ki skupaj z Evropskim kmetijskim skladom za razvoj podeželja projekt tudi financira. Delovno skupino za *Tematsko pot Na svoji zemlji* sestavljamo avtorica idejne zasnove in interpretativnih besedil Nadja Valentinčič Furlan, vodja projekta in predsednica Društva Baška dediščina Alenka Zgaga, koordinatorka projekta Maja Stegovec, predsednik Krajevne skupnosti Grahovo ob Bači Stanko Šorli in član Toni Obid. Dveletni projekt se izteka s koncem leta 2013, zadnji večji dogodek je bil letošnji Praznik slovenskega filma, posvečen 65-letnici filma.

Tematska pot Na svoji zemlji izobražuje o filmu in filmskih elementih ter prinaša novo interpretacijo filmske dediščine z vidika lokalne skupnosti, dviguje samozavest domačinov, povečuje prepoznavnost Baške grape in spodbuja kulturni turizem. Z razpisom za mlade avtorje razvija kreativnost mladih in spodbuja razmislek o tem, kaj nam danes pomeni izraz "biti na svoji zemlji". Razširja miroljubno, protivojno, protifašistično in protinacistično sporočilo filma in poziva, da Slovenci ohranjamo svoj jezik, kulturo in film.

Nadja Valentinčič Furlan



Igralca Štefka Drolc in Aleksander Valič sta 6. oktobra 2012 odkrila prvo tematsko tablo *Kapitulacija!*
(Foto: Ivan Merljak)



Tematska pot Na svoji zemlji neguje in usmerja poglede, pri čemer se sklicuje na prve slovenske filmske besede. (Naslovna stran vabila na odprtje tematske poti)

RAZSTAVA ORINOCO, DOBITNICA NAGRADE ICOM SLOVENIJA 2013

431

Oktobra 2013 je Mednarodni muzejski svet – Slovenski odbor ICOM (na kratko ICOM Slovenija) prvič podelil nagrade slovenskim muzejem, ki jih je oblikoval z namenom vzpodbujanja, popularizacije in promoviranja mednarodnega mreženja slovenske muzejske misli in dela. Po drugi strani je nagrada ICOM Slovenija namenjena tudi promoviranju vsakoletne teme mednarodnega muzejskega dne (izbere jo ICOM na globalni ravni) v slovenskih muzejih.

V kategoriji za mednarodne prepoznavne projekte so kandidirali: Narodna galerija z razstavo *Špansko kiparstvo od 14. do 18. stoletja*, Narodni muzej Slovenije z razstavo *Podobe Balkana* in Slovenski etnografski muzej z razstavo *Orinoco, Indijanci amazonskega deževnega gozda* s spremljajočimi prireditvami, ki so se odvijale v SEM med aprilom 2011 in septembrom 2012. Razstava je prikazovala zbirko Orinoco, eno največjih zbirk etnografskih predmetov v Venezueli, ki je v lasti Fundacije Cisneros.

Nagrada ICOM Slovenija 2013 za mednarodno prepoznavne projekte je bila podeljena Slovenskemu etnografskemu muzeju in Nini Zdravič Polič (vodji projekta) za razstavo *Orinoco*. Projekt *Orinoco* je Komisija za podeljevanje nagrad ICOM Slovenija prepoznala kot najmočnejši in najglobalnejši po svoji sporočilnosti, v čemer je v celoti sledil ICOM-ovim priporočilom. Posvečal se je namreč vprašanju ohranjanja univerzalne dediščine in skupne odgovornosti zanj, spodbujanju medkulturnega dialoga, aktualnim vprašanjem preživetja človeštva, trajnostnemu razvoju in še marsičemu.

Nagrado za promoviranje vsakoletne ICOM-ove teme je prejel Muzej narodne osvoboditve Maribor za projekt *Prevzeli smo muzej*.

Komisija za podelitev nagrad ICOM Slovenija 2013, ki ji je predsedovala Jerneja Batič, je svoj izbor za nagrado za mednarodno prepoznavne projekte 2013 utemeljila z besedami: “Tri izjemne razstave, ki so Slovenijo povezale z Evropo in svetom in prek katerih so muzeji spletli nove vezi na mednarodnem področju ter uveljavljali načela muzejske stroke. Razstava *Špansko kiparstvo od 14. do 18. stoletja* v Narodni galeriji, razstava *Podobe Balkana* v Narodnem muzeju Slovenije

in razstava *Orinoco* z veliko istoimensko zbirko Fundacije Cisneros v Slovenskem etnografskem muzeju.

Pa vendar so med njimi razlike; medtem ko se je pri razstavi *Špansko kiparstvo* sprožal dialog predvsem v ozki strokovni javnosti, so *Podobe Balkana* prinesle razmislek in možnost dialoga na zgodovinsko najbolj nemirnem področju Evrope skozi spomine na zgodovinske spremembe JV Evrope v 19. stoletju. To je razstava, ki skozi kulturno raznolikost povezuje ter z odprtim pristopom k zgodovini raziskuje nove možnosti interpretacije posameznih narodovih izpovedi. Zavedamo se pomena in mednarodne razsežnosti razstave z uvrstitvijo v program UNESCO. Zato navkljub opaznim muzeološkim pomanjkljivostim izrekamo vse priznanje njenim avtorjem.

432

Tretja razstava, *Orinoco*, ima najmočnejšo in najbolj globalno sporočilnost na nivoju prepoznavnosti ICOM-ovih načel. Razstava je posvečena vprašanjem ohranjanja univerzalne dediščine ter skupne odgovornosti zanjo. Slovenski etnografski muzej je z razstavo *Orinoco* dosegel ozaveščanje o nujnosti trajnostnega razvoja, vzpodbudil medkulturni dialog, interdisciplinarnost ter zavest o pomenu spoznavanja in upoštevanja različnih vrednot in načina življenja. Za ozaveščanje in vzpodbujanje dialoga o aktualnih vprašanjih preživetja človeštva so se podali v srce naše Zemlje, v Amazonijo, ki skozi prebivalce kot nosilce izjemnega duhovnega sveta in bogatega znanja o okolju sproža razmislek o preživetju človeštva ... Razstava, ki je nastala z omejenimi finančnimi sredstvi in z zavedanjem potrebe slovenske družbe po predstavljanju aktualnih tem, je plod večletnega usklajevanja in dela Nine Zdravič Polič na mednarodnem področju ...”

Eden od obiskovalcev je zapisal: “Vse razstave so lepe, toda *Orinoco* je nekaj popolnoma drugačnega od vsega, kar sem kdaj videl v muzeju.”

Nina Zdravič Polič



Logo Fundacion Cisneros in Logo Orinoco



Nagrada ICOM Slovenije 2013 za mednarodno prepoznavne projekte za razstavo *Orinoco*.
(Foto: Miha Špiček)



Nagrajenke in nagrajena muzeja Muzej narodne osvoboditve Maribor in Slovenski etnografski muzej.
(Foto: Miha Špiček)



Utrinek s slavnostne podelitve nagrad ICOM Slovenija 2013 v Slovenskem etnografskem muzeju.
(Foto: Miha Špiček)

**SREČANJE EEMDG/EUROPEAN ETHNOLOGY
MUSEUM DIRECTORS GROUP MEETING
Ljubljana, 12.–14. september 2013**

435

EEMDG je neformalno združenje direktorjev evropskih etnoloških muzejev. Namen vsakoletnega srečanja je v dnevni in pol podrobneje obravnavati dve do tri izbrane teme, ki jih predhodno določi ožji odbor, se seznaniti z muzeji novih članov in na kratko obravnavati aktualne teme, ki jih predlagajo člani. Poudariti velja, da se v združenju povezujejo direktorice in direktorji največjih evropskih muzejev z zunajevropskimi zbirkami, pri čemer sta Slovenski etnografski muzej in Etnografski muzej iz Budimpešte edina muzeja, ki zbirata, hranita in predstavljata tako zunajevropske kot etnološke zbirke večinskega naroda držav, ki sta ju ustanovili. Sama sem se združenju na povabilo dr. Stevena Engelsmana, tedaj še direktorja Etnološkega muzeja (Volkenkunde museum) iz Leidna na Nizozemskem, pridružila pred petimi leti v Sankt Peterburgu, letos pa sem prevzela organizacijo srečanja.

Prva tema, ki smo jo obravnavali letos, je bila *Muzeji in njihove lokalne, nacionalne in mednarodne publike*. Izhodišče razprave je bilo, da muzeji neprestano preizprašujejo moč svoje družbene vloge, ugotavljajo svoj vpliv na družbo, s tem merijo upravičenost svojega obstoja ter tako osmišljajo svojo družbeno funkcijo. Če jim uspeva nagovoriti publiko z odmevnimi projekti, potem jim do neke mere uspeva preživeti tudi ekonomsko. Bolj ko so projekti odmevni v javnosti, lažje si zagotavljajo nadaljnje vire financiranja. S tega vidika nas mora še kako zanimati struktura naše publike in zato vprašanje, koga sploh nagovarjamo. Kljub temu, da večini zaradi velikih in odmevnih razstav uspeva vzbujati zanimanje in pritegniti obiskovalce ter s tem opravičevati družbeno relevantnost, pa to še ni dovolj za zagotavljanje nadaljnjega obstoja. Za obstoj muzejev je vsekakor ključna podpora financerjev oziroma ustanoviteljev. V tem se zelo razlikujejo, saj večina nima takšnega statusa in državne oziroma regionalne podpore kot npr. muzej Quai Branly v Parizu in pravkar prenovljena Muzeja svetovnih kultur v Kölnu in Baslu. Slednji se o donacijah pogovarjajo predvsem z vidika zbirk in predmetov in manj z vidika financ. Sponzorska sredstva zanje niso stvar preživetja. Precej drugačno je npr. trenutno stanje na Nizozemskem, kjer država močno zmanjšuje podporo etnološkim muzejem. Zaradi tega je zbirke Tropskega muzeja odkupila od Tropskega inštituta, ki je bil njihov lastnik, in jih pridružila muzeju v Leidnu. Enako naj bi storila z zbirkami Afriškega muzeja v Berg en Dalu.

Splošna ugotovitev srečanja v Ljubljani je bila, da sta uspeh in preživetje muzejev zelo odvisna od njihovih konkretnih ekonomskih in družbenih okoliščin, da pa je vsekakor ključno, kako in na kakšen način muzeji nagovarjajo svojo publiko ter kako prepričljivi so za svoje financerje. Nekateri med njimi, kot npr. Afriški muzej iz Tongerena v Belgiji ali MAS iz Antwerpna v Belgiji, zelo dobro sodelujejo z lokalnima skupnostma, prvi s potomci Afričanov in priseljenci iz Afrike, drugi z mladimi iz imigrantskih skupnosti. V sodelovanju z njimi razvijajo javne programe in si tako dolgoročneje zagotavljajo publiko. Drugi si prizadevajo za tesno sodelovanje z deželami izvora zbirk in nosilci kultur, npr. Muzej svetovnih kultur iz Kölna ali Etnološki muzej iz Leidna, ki tesno sodelujeta z Maori z Nove Zelandije pri interpretaciji in predstavitvi muzejskih zbirk.

436

V okviru druge teme je tekla beseda o *politikah izločanja predmetov iz zbirk*. Gre za zelo perečo tematiko, ki se je v muzejih lotevajo z veliko previdnosti. Vsi se zavedamo, da imamo na ogled le manjši del predmetov in da jih večino hranimo v depojih. Število predmetov narašča, kajti kupujemo nove oziroma so nam podarjeni; z izločanjem “odvečnih” predmetov odlašamo zaradi previdnosti pri dokončnih odločitvah in pomanjkanja časa. Čeprav se ta proces zdi muzealcem normalen, pa se zunaj muzejske arene pojavlja vse več vprašanj o smiselnosti trošenja časa in denarja za hranjenje, vzdrževanje in varovanje predmetov, ki jih verjetno javnost ne bo nikoli videla oziroma ne bodo podvrženi raziskavam. Tu so še predmeti ali zbirke, ki bi jih nekateri muzeji radi predstavili v deželah izvora, vendar se zaradi slabih klimatskih pogojev za to ne odločajo. Debata je potekala v smeri, da bi ustvarili kategorije pomembnosti predmetov po skupinah od A do D, pri čemer bi prioriteto skrb namenjali predmetom skupine A, za druge bi bila merila varovanja in izposoje bistveno manj zahtevna. Vsekakor pa med kolegi prevladuje konzervativen pogled na varovanje zbirk in k “deselekciji” predmetov pristopajo zelo zadržano.

V nadaljevanju smo nekaj več časa posvetili temi digitaliziranega muzejskega gradiva. Prevladujoče mnenje je bilo, da stroški digitalizacije niso upravičeni, če digitalizirano gradivo ni splošno dostopno. Namreč, marsikje ga uporabljajo bolj ali manj za ožje strokovne namene in ne zaradi čim širše dostopnosti dediščine. Druga tema, ki smo se je dotaknili in ji nameravamo posvetiti večjo pozornost prihodnje leto, je interpretacija etnološke dediščine s strani umetnikov. Sodelovanja z njimi se v etnoloških muzejih lotevajo vse pogosteje, tudi zaradi večjega zanimanja publike za tovrstne projekte. Postavljata pa se vprašanji, kaj nam taki projekti prinašajo in kako biti in ostati zanimivi s projekti etnologov muzealcev v etnoloških muzejih.



V zadnji vrsti z leve: Yves le Fur (direktor Oddelka za dediščino in zbirke Musée du Quai Branly, Pariz, Francija), Nicholas Thomas (direktor, Cambridge Museum of Archaeology and Anthropology, Cambridge, VB), Bojana Rogelj Škafar (direktorica, Slovenski etnografski muzej), Inés de Castro (direktorica, Linden Museum Staatliches Museum für Völkerkunde zu Stuttgart, Nemčija), Carl Depauw (direktor, MAS – Museum aan der Stroom, Antwerpen, Belgija), Eija Maija Kotilainen (direktorica, Museum of Cultures, Helsinki, Finska), Karl Magnusson (direktor, Museum of World Culture in Gothenburg, Švedska), Guido Gryseels (direktor, Royal Museum for Central Africa, Tervuren, Belgija);

V prvi vrsti z leve: Wulf Köpke (direktor, The Hamburg Museum of Ethnology, Nemčija), Irene Hübner (direktorica, Afrika Museum, Berg en Dal, Nizozemska), Anna Schmid (direktorica, Museum der Kulturen, Basel, Švica), Wiebke Ahrndt (direktorica, Übersee Museum, Bremen, Nemčija), Boris Wastiau (direktor, Musée d'ethnographie de Genève, Švica), Richard Haas (pomočnik direktorice, Ethnological Museum, Berlin, Nemčija), Stijn Schoonderwoerd (direktor, National Museum of Ethnology, Leiden, Nizozemska), Yuri Chistov (direktor, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography »Kunstkamera«, Russian Academy of Sciences, Sankt Peterburg, Rusija), Jan Willem Sieburgh (direktor, Tropenmuseum, Amsterdam, Nizozemska), Eijda Tervoort (tajnica EEMDG, National Museum of Ethnology, Leiden, Nizozemska) in Steven Engelsman (direktor, Weltmuseum, Dunaj, Avstrija). Sanne Houbj-Nielsen, generalne direktorice Muzeja svetovnih kultur iz Stockholma, ki se je tudi udeležila srečanja, ni na sliki.
(Foto: Maja Kostric)

SEM V PRETEKLEM LETU *THE SEM IN THE PAST YEAR*

RAZSTAVNA DEJAVNOST SEM V LETU 2012

439

SEM je v letu 2012 uresničil obsežen program, ne glede na drastično zmanjšanje sredstev, ki jih je prejel za izvedbo razstav in programsko delovanje. Bil je družbeno dejaven pri uresničevanju svojega poslanstva, zagotovil in dal na razpolago svoje strokovne, kadrovske in prostorske zmogljivosti za interakcije med kulturami in med ljudmi. Realiziral je dve lastni občasni razstavi, pet evropskih gostujočih razstav, štirikrat je gostoval izven muzeja in postavil pet priložnostnih manjših gostujočih razstav ter enajst osebnih razstav obiskovalcev.

Med evropskimi gostujočimi razstavami je SEM kot večletni projektni partner gostil potujočo razstavo *Pust, kralj Evrope II*, ob kateri je vzporedno pripravil še lastno manjšo predstavitev o pustovanjih kot pomembnem delu žive kulturne dediščine Slovenije. Prav ta projekt, kot pravzaprav tudi vse druge evropske razstave, ki jih je v tem letu muzej gostil, so utrdile njegov sloves v Evropi in o njem se danes govori kot o sodobnem muzeju evropske dimenzije. To dejstvo je potrdila tudi novica, ki jo je SEM prejel julija 2012 z Evropskega muzejskega foruma, da je med izbranimi nominiranimi evropskimi muzeji, ki se potegujejo za prestižno evropsko muzejsko nagrado leta – EMYA 2013. Nominacijo je pridobil v konkurenci več kot šestdeset prijavljenih znanih evropskih muzejev, med katerimi je bilo s strani ocenjevalne komisije EMYA izbranih šestindvajset kandidatov.

V letu 2012 je muzej zaključil tudi evropski projekt **Roma Routes** (Romske poti). Na evropski ravni je gostoljubno odprl vrata še petim razstavam; španski, italijanski, slovaški, poljski, koroški – mozaiku mednarodnih povezovanj in sodelovanj – na področju oblik preteklega življenja in sodobnosti, ki navdihuje prihodnost (npr. *EcoRešitve 2. Oblikovanje vskadana*), ali pa na področju vprašanj kulturnih identitet in predsodkov (npr. razstava *Barve Koroške*). Leto pa je muzej zaokrožil s praznično razstavo *Keramične jaslice iz Slovaške*, ki je že napovedovala jubilej ob 90-letnici SEM, ki ga praznuje v letu 2013. Poleg tega je bil SEM nenačrtovano povabljen, da s svojimi predmeti ali s svojo ekspertizo sodeluje kar pri treh razstavah po Sloveniji, kjer je gostoval (Postojna, Tolmin, Ljubljana). Z minulim letom je postala vključenost muzeja še bolj opazna skozi interakcijo z obiskovalci, ki so ob stalni razstavi *Jaz, mi in drugi* začeli množično ustvarjati svoje osebne razstave (izvedenih je bilo kar enajst osebnih razstav posameznikov in skupin).

Razstavi iz leta 2011

Velika razstava **Orinoco: Indijanci amazonskega deževnega gozda, Venezuela**, ki jo je SEM pripravil v sodelovanju s Fundacijo Cisneros, je bila zaradi velikega zanimanja podaljšana do 2. septembra 2012.

Do 26. februarja 2012 je bila odprta tudi gostujoča razstava **Urejeni po Afriško** beograjskega Muzeja afriške umetnosti o brivskih in frizerskih tablah in z zbirko fotografij, dopolnjena s predmeti iz afriške zbirke SEM.

Razstave v letu 2012

440 Razstava SEM

ALUZIJA NA MOZAMBIK: iz kiparskega opusa Alberta Chissana
(21. junij–september 2012)

(Kustos razstave: dr. Marko Freljih; koordinatorka: Nina Zdravič Polič; oblikovanje in postavitev: Mojca Turk)

Razstava je predstavljala kiparska dela *Alberta Chissana* (1935–1994) iz zasebne zbirke Željka Jegliča (10 del), nekdanjega slovenskega (takrat jugoslovanskega) diplomata, ki je delal in živel v Mozambiku v poznih sedemdesetih letih 20. stoletja. Poleg tega so bili na ogled še trije kipi A. Chissana iz afriške zbirke SEM in tudi drugi afriški predmeti, ki jih je Ž. Jeglič zbral na svojih potovanjih po Afriki.

Alberto Chissano danes slovi kot priznan mozambiški kipar 20. stoletja in njegova dela je moč videti po galerijah in muzejih širom sveta. Čeprav ni imel akademske izobrazbe, je bil mojster obdelave lesa, predvsem dišeče sandalovine, les je obvladal do popolnosti. Iz mogočnih debel ali iz razvejanih korenin je oblikoval vrsto nenavadnih kreatur, ki na prvi pogled brezčasno nastopajo v neznanem prostoru. Toda kljub ekspresivni stilizaciji so prav te figure pogosto podobe resničnosti, saj odražajo vso tragiko in bolečino, ki ju je v njegovo življenje prinesla absurdna in krvoločna državljanska vojna in glad v Mozambiku. V razstavljenih lesenih kipih je bila utelešena realnost in umetnost sodobne Afrike in umetnost umetnikovega srca.

Gostujoče razstave

PUST, KRALJ EVROPE II (22. marec–6. maj 2012)

(Znanstvena koordinacija projekta in razstave: Giovanni Kezich, Cesare Poppi; scenografija: Studio Tacus Didoné, Bozen/Bolzano; besedila: Giovanni Kezich; filmi: Michele Trentini, Nadja Valentinčič Furlan, Mariusz Raniszewski, Vladimir Bocev; organizacija in urejanje: Antonella Mott; terenske raziskave: Zvezdana Antoš, Amaia Basterretxea, Vladimir Bocev, Simona Ghiorghies, Giovanni Kezich, Justyna Laskowska-Otwinowska, Igljka Mishkova, Antonella Mott, Patryk Pawlaczyk, Cesare Poppi, Adela Pukl, Aleksander Robotycki, Amudena Rutkowska, Klara Sielicka-Baryłka, Michele Trentini, Nadja Valentinčič Furlan, Nena Židov; grafično oblikovanje: Studio B4, Trento; lektura: Ray Keenoy, Oxford)

Razstavo v SEM so pripravili: koordinacija: mag. Adela Pukl, Nadja Valentinčič Furlan, dr. Nena Židov v sodelovanju z Nino Zdravič Polič; grafično oblikovanje: Mojca Turk)

Slovenski etnografski muzej je v letu 2010 pristopil k evropskemu projektu **Pust, kralj Evrope II: zimska maskiranja za boljše rodovitnost v evropskem etnografskem kontekstu**, ki je nastal v okviru Programa Kultura, ki ga je financirala Evropska Unija. Nosilec projekta je bil Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina iz Italije. Drugi sodelujoči partnerji so bili: Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina iz San Michela all'Adige (nosilec projekta), Slovenski etnografski muzej, Etnografski muzej Zagreb, Nacionalna Ustanova Muzej na Makedonija iz Skopja, Etnografski inštitut in muzej Bolgarske akademije znanosti iz Sofije, Euskal Museoa – Museo Vasco iz Bilbaa, Complexul Național Muzeal Astra iz Sibiu in Państwowe Muzeum Etnograficzne iz Varšave.

441

Razstava je predstavljala enega od rezultatov projekta, v okviru katerega so potekale tudi terenske raziskave in je bilo posnetih več etnografskih filmov, ki primerjalno prikazujejo evropska pustovanja kot del zimskih obredov rodovitnosti. Vsebovala je preko 60 obraznih mask (naličij), oprave in opremo pustnih likov iz Slovenije, Italije, Hrvaške, Poljske, Romunije, španske in francoske Baskije ter Makedonije, fotografije in filme.

PUSTNA DEDIŠČINA SLOVENIJE (22. marec–6. maj 2012)

(Avtorici zasnove in kustodinji: dr. Nena Židov, mag. Adela Pukl; vizualna etnografija: Nadja Valentinčič Furlan; grafično oblikovanje: Mojca Turk)

Ob razstavi **Pust, kralj Evrope II** je SEM pripravil vzporedno razstavo o pustovanjih kot pomembnem delu nesnovne kulturne dediščine Slovenije. Na razstavi so bile skozi film in fotografijo predstavljene zgodbe 14 pustnih likov iz šestih pustnih skupin (laufarji, skoromati, kurenti, pustovi (Drežniške Ravne in Drežnica), orači, liki borovega gostüvanja), ki so kot nosilke slovenske pustne dediščine vpisane v nacionalni Register žive kulturne dediščine (ali pa so bile v postopku vpisa vanj). Številna pustovanja in karnevali po vsej Sloveniji kažejo na veliko živost in pomen za ohranjanje izročil, ki ga imajo pustne šege in prireditve v življenju ljudi in so pomembne sooblikovalke lokalne identitete.

EKOREŠITVE 2. Oblikovanje vsakdana (4. oktober–11. november 2012)

(Kustosa zbirke Farnesina Design: Renza Fornaroli, Angelo Capasso, Rim, Italija; koordinatorka: Nina Zdravič Polič, SEM; grafično oblikovanje: Mojca Turk)

SEM je na pobudo Muzeja za arhitekturo in oblikovanje (MAO) v okviru spremljevalnega programa 23. bienala oblikovanja in s podporo Veleposlaništva Italije ter Italijanskega inštituta za kulturo v Ljubljani gostil to razstavo o sodobnem industrijskem oblikovanju iz zbirke Farnesina Design, ki jo promovira italijansko Ministrstvo za zunanje zadeve iz Rima.

Avtorji razstavljenih eksponatov, ki so nastali kot plod srečevanja obrtniške tradicije z industrijsko, so bili znani italijanski oblikovalci. Za njih je značilno upoštevanje ekološkega in trajnostnega vidika. Na ogled so bili visokokakovostni izdelki industrijskega oblikovanja kot na primer: prototip svetilke Renza Piana, merilec eko-trajnosti Giorgia Di Tullia, vitrina za sladoled Makia Hasuika & Co., grelno telo Stefana Ragainija in Giorgia Di Tullia, klop Alessandra Lenarde, motor Elettra Marca Nuccitellija in drugi.

TO NI MUZEJ: mobilne konstrukcije na preži (14. maj–17. junij 2012)

442

(Zasnova razstave: ACVIC – Centre D'Arts Contemporanies, AC/E – Accion Cultural Espanola, CAN XALANT – Centre de Creacio i Pensament Contemporani de Mataro in Indensitat; kustos projekta: Martí Peran, Španija; koordinatorki projekta: Nina Zdravič Polič, SEM, mag. Adela Železnik, MG+MSUM)

Razstava je v SEM gostovala na pobudo Veleposlaništva Španije kot del projekta **Ceci n'est pas une voiture**. Združevala je raziskovanje, izobraževanje, osveščanje in vrednotenje idej – preseganje meja muzeja in rušenje logike njegovih zidov preko mobilnih konstrukcij. Razstavljenih in predstavljenih je bilo več kot petdesetih različnih mobilnih pobud in strategij skozi instalacije, video in fotografijo, ki so povezovale in komentirale muzejski kontekst in urbano okolje različnih mest. Mednje je bil vključen tudi slovenski primer, ki je v času razstave nastal na delavnici z naslovom "Umetnost, družbeni prostor in mobilne konstrukcije", ki je potekala v Muzeju sodobne umetnosti Metelkova in ki sta jo vodila umetnika Domènec Monsterrat iz Barcelone in Tadej Pogačar iz Ljubljane.

BARVE KOROŠKE (11. oktober–11. november 2012)

(Vodja projekta: Franz Tomažič, Beljak; koordinatorja: Nina Zdravič Polič in mag. Ralf Ceplak Mencin, SEM; tehnična podpora: Domen Uršič, SEM; oblikovanje: Mojca Turk; prevod iz nemščine v slovenščino: Jerneja Jezernik)

SEM kot muzej kulturnih identitet se je z razstavo oz. fotografsko-literarnim projektom z izvirnim naslovom **Colours of Carinthia** oziral na kulturno krajino Koroške kot srečevališča človeških usod ljudi, ki so se iz vseh koncev sveta preselili tja in si tam ustvarjali svojo novo identiteto, svoje novo življenje.

Projekt sta zasnovala in razvila mednarodno priznani avstrijski fotograf Karlheinz Fessl in popotnik ter fotograf Christian Brandstätter, ki sta se odločila, da bosta v današnjem svetu, ki je poln predsodkov pred drugimi in drugačnimi, kjer se s pojavom ksenofobije srečujemo vsepovsod, posvetila priseljencem na Koroško in jih prikazala drugače od danes večinoma prevladujočih nestrpnih in stereotipnih predstav o tujcih.

Posnela in ustvarila sta 50 različnih fotografskih portretov posameznih ljudi, ki so prišli na Koroško kot tujci – vsak s svojo zgodbo in kulturo, vsak s svojo usodo, iz številnih držav z vseh petih kontinentov sveta. Ob tem je Založba Wieser izdala obsežno monografijo *Colours of Carinthia* z literarnimi prispevki in zgodbami ljudi s portretov.

BETLEHEMY: keramične jaslice iz Slovaške (7. december 2012–13. januar 2013)

(Kustodinji razstave: Claudia Peschel-Wacha, Katharina Richter-Kovarik, Österreichisches Museum für Volkskunde, Dunaj; koordinatorka s sodelavci: Nina Zdravič Polič, Maja Kostric, Domen Uršič, SEM; predmete za razstavo so posodili: Múzeum Ľudovej umeleckeje výroby, ÚĽUV (Stupava), Malokarpatské Múzeum (Pezinok), Slovenské Národné Múzeum – Múzeum Ľudovíta Štúra (Modra), Slovenské Národné Múzeum – Historické Múzeum (Bratislava) in zasebniki Peter Lužák, Marián Liška, Oskar Hanusek, Mária Hanusková; oblikovanje in postavitvev razstave: Mojca Turk)

SEM je za adventni čas in za zaključek leta gostil praznično razstavo barvitih keramičnih jaslic iz Slovaške, ki so jih ustvarili ljudski umetniki: Viliam Bazlik, Ignác Bizmayer, Drahoslav Chalány, Jozef Franko, Maria in Oskar Hanusek, Ferdiš Kostka, Júlia Kováčiková-Horová, Dagmar Kratochvílová, Marián Liška, Peter Lužák, Ján Pečuk, Kornélia Püssová, Jana Randušková in Leopold Velan.

443



Kipi Alberta Chissana na razstavi *Aluzija na Mozambik*. (Dokumentacija SEM)



Prototip svetilke z razstave *Ekorešitve 2*. (Dokumentacija SEM)



Obrazne maske pustnih likov na razstavi *Pust, kralj Evrope II.* (Dokumentacija SEM)



Utrinek z razstave *Pustna dediščina Slovenije.* (Dokumentacija SEM)



Odprtje razstave *To ni muzej*. (Foto: Blaž Zupančič)



Utrinek z razstave *Barve Koroske*. (Dokumentacija SEM)



Drahoslav Chalány: Relief na pladnju, 1990; z razstave *Betlehemy*. (Dokumentacija SEM)

Manjše gostujoče razstave

V ISKANJU ELDORADA (17.–30. april)

(Avtorica slik: Tamara Burmitzky - Taya, koordinatorica: Nina Zdravič Polič)

Ob razstavi **Orinoco** in konferenci *Po sledih Slovencev v Venezueli* je bila v avli razstavne hiše SEM postavljena občasna slikarska razstava slovenske slikarke, povratnice v Slovenijo Tamare Burmitzky - Taya, ki je od otroštva živela v Caracasu v Venezueli. Njena slikarska dela izpostavljajo dva nasprotujoča si pola – skrivnosti naravnih lepot Amazonije v nasprotju z resnico – zlato mrzlico in pohlepom po bogastvu.

Razstave ob 4. Festivalu romske kulture Romano Čhon 2012

SEM je z Romskim akademskim klubom in Zvezo ustvarjalnih ljudi na področju kulture leta 2012 že četrtrič sodeloval pri organizaciji Festivala romske kulture v Sloveniji, ki je bil del EU projekta **Romske poti** (Roma Routes) s petimi partnerskimi državami (Grčija, Nemčija, Romunija, Velika Britanija in Slovenija, ki jo je zastopal SEM). Projekt Roma Routes se je z letom 2012 končal. Spletla se je socialna mreža v Nemčiji, Veliki Britaniji, Grčiji, Romuniji in Sloveniji in nastal je “priročnik” za potencialne nove akterje podobnih projektov in spletna stran www.romaroutes.eu.

Na razstavah v 2012 so se z romsko tematiko predstavili trije umetniki: multimedijijski umetnik Zoran Tairović iz Novega Sada, Maja Marija Ljubotina Antonescu, slikarka in kostumografinja iz Ljubljane, ter ilustratorica Irena Režek Cerar s svojimi ilustracijami romsko-slovenske knjige *Most prijateljstva*.

CIGANSKI POTPURI (3.–22. april 2012)

(Avtorica: Maja Marija Ljubotina Antonescu, koordinator: mag. Ralf Čeplak Mencin, SEM)

CIGANSKA MOLITEV (3. april–25. maj 2012)

(Avtor: Zoran Tairović, koordinator: mag. Ralf Čeplak Mencin, SEM)

MOST PRIJATELJSTVA (3.–22. april 2012)

(Avtorica: Irena Cerar Režek, koordinatorja: mag. Ralf Čeplak Mencin in Maja Kostric, SEM)

RESTAVRATORSKI PLAKAT (21.–27. junij 2012)

(SEM v sodelovanju z Društvom restavradorjev Slovenije; koordinatorica: mag. Ana Motnikar, SEM)

447

Priložnostna razstava plakatov ob 12. strokovnem srečanju slovenskih restavradorjev in konservatorjev, na kateri se je s plakati predstavilo 63 strokovnjakov iz štirih držav (Slovenije, Hrvaške, Makedonije in Madžarske). Ob tem je izšel zbornik *Konservator-restavrador* s povzetki vseh plakatov.

MOČ ŽENSK – ČAROVNICE, ZDRAVILKE, DUHOVNE UČITELJICE (7. junij–29. julij 2012)

(Producent: PHOTON, Center za sodobno fotografijo; avtorica fotografij: Katarzyna Majak, Poljska; koordinatorja: Nina Zdravič Polič, Domen Uršič, SEM)

Ob mednarodnem festivalu sodobne fotografije Fotonični trenutki 2012 je Katarzyna Majak predstavila v SEM zbirko dvanajstih barvnih fotografij – portretov zdravilk, čarovnic, coprnice, vizionark, duhovnih učiteljic. Umetnica je s temi ženskami opravila tudi intervjuje, objavljene na videu in v knjižni obliki.

Gostovanja SEM

V tujini

VIDIŠ ME – VIDIM TE (Geneva, Palais des Nations, 26. november–14. december 2012)

(Koordinatorji gostovanja: Urad Vlade RS za komuniciranje in Nina Zdravič Polič, SEM)

Gre za gostovanje razstave, ki jo je SEM zasnoval in postavil že leta 2010 in ki preučuje vprašanje javne podobe in družbene vidnosti Romov ter vlogo fotografije pri razširjanju negativnih predstav in stereotipov o Romih.

V Sloveniji

SKRIVNOSTNA ZAPUŠČINA ZMAJEV (Postojnska jama, 8. februar–7. maj 2012)

(SEM v sodelovanju s Postojnsko jamo; kustos in koordinator: dr. Marko Frelih)

Ob zmajevem letu 2012 je kustos SEM Marko Frelih zasnoval panojsko razstavo o mitološkem izročilu zmajev na Slovenskem – o zmajih kot fantastičnih bitjih, o zmaju iz Postojnske jame ter ljubljanskem zmaju, o zmajevem stvarjenju Loške doline in Snežnika, o zmajevem gnezdu, mladičih, krvi in sledih ter o hudiču v zmajevi preobleki.

COCKTA, PIJAČA NAŠE IN VAŠE MLADOSTI: o dediščini slovenskih blagovnih znamk (Tolminski muzej, Tolmin, 16. junij–7. september 2012)

(Kustodinja in koordinatorka gostovanja: mag. Adela Ramovš; predgovor: dr. Janez Bogataj; grafično oblikovanje: Mojca Turk)

448 Razstava **Cockta, pijača naše in vaše mladosti: o dediščini slovenskih blagovnih znamk** je po letu 2010, ko jo je razvil in postavil SEM, prvič gostovala izven Ljubljane – v Tolminskem muzeju.

NEKOČ JE BIL KARL MAY (Cankarjev dom, Ljubljana, 21.–25. november 2012)

(Avtor in koordinator: dr. Marko Frelih, SEM)

Ob 28. knjižnem sejmu v Cankarjevem domu v Ljubljani je nastala manjša priložnostna razstava kot obeležje 100. obletnice smrti znamenitega nemškega pisatelja Karla Maya. Na ogled so bile njegove najbolj znane knjige in izbor indijanskih predmetov iz muzejske zbirke SEM.



Tamara Burmitzky - Taya: *Angelski slap*, olje na platnu; z razstave *V iskanju Eldorada*. (Dokumentacija SEM)



Slike Zoran Tairovića z razstave *Ciganska molitev*. (Dokumentacija SEM)



Fotografije Katarzynie Majak z razstave *Moč žensk*. (Dokumentacija SEM)



Utrinek z razstave *Nekoč je bil Karl May* v Cankarjevem domu v Ljubljani. (Dokumentacija SEM)

Osebnostne razstave obiskovalcev SEM

Moje življenje, moj svet

PEVSKA SKUPINA CINTARE (februar–april 2012)

(Vitrinska razstava; koordinatorka: Sonja Kogej Rus, SEM)

Slavica Cvetek: MOJA SLUŽBA – MOJ HOBI (maj–junij 2012)

(Vitrinska razstava; koordinatorka: Sonja Kogej Rus, SEM)

Laura Ličer: BITJASTOVZORČNI SVET (april–julij 2012)

(Vitrinska razstava; koordinatorka: dr. Janja Žagar, SEM)

Špela Vidmar: MOJ AFRIŠKI SVET (maj–december 2012)

(Vitrinska razstava; koordinatorka: Sonja Kogej Rus, SEM)

Kralji ulice: OBRAZI (junij–september 2012)

(Skupinska slikarska razstava Društva Kralji ulice; koordinatorka: dr. Janja Žagar, SEM)

KORAK NAZAJ IN DVA NAPREJ (junij–september 2012)

(Skupinska razstava Študijske skupine Podobe mojega sveta; koordinatorka: dr. Janja Žagar, SEM)

Marko Račič: MOJIH 23 OLIMPIAD (julij–november 2012)

(Vitrinska in fotografska razstava; koordinatorka: Mojca Račič, SEM)

Janez Doler: SPOMINI NA OTROŠTVO V LJUBLJANI (julij 2012)

(Video, 16 minut; koordinatorki: dr. Janja Žagar in Nadja Valentinčič Furlan, SEM)

RAZKRITE ROKE (september–december 2012)

(Skupinska razstava ročnih del, Zavod Oloop in priseljenke z Jesenic; koordinatorka: Sonja Kogej Rus, SEM)

Jožica Malešič: SPOMINI MI ZVENIJO KOT PESMI (december 2012–maj 2013)

(Vitrinska razstava; koordinatorka: dr. Janja Žagar, SEM)

Polona Puhek: POMEMBNI DROBCI MOJEGA ŽIVLJENJA (december 2012–maj 2013)

(Vitrinska razstava; koordinatorka: dr. Janja Žagar, SEM)

451

Razstave v Kavarni SEM

ORINOCO (20. april 2011–30. september 2012)

(Avtor fotografij: Charles Brewer Carías, Venezuela; koordinatorka: Nina Zdravič Polič, SEM)

Fotografska razstava venezuelskega raziskovalca Charlesa Brewerja Caríasa ob veliki razstavi *Orinoco* v SEM.

PREOBLIKOVANJE MUZEJSKE PLOŠČADI METELKOVA (14.–26. junij)

(Študenti Akademije za likovno umetnost Univerze v Ljubljani; mentorica: arh. Urša Vrhunc; koordinatorka: Nina Zdravič Polič, SEM)

Idejne rešitve študentov 4. letnika oblikovanja ALUO za muzejsko ploščad Metelkova.

BATWA (6.–23. september 2012)

(Društvo Edirisa Slovenije, Društvo Matafir iz Slovenije, African International Christian Ministry (AICM) in Edirisa Ltd., Uganda; avtorice fotografij: Alma Rogina, Irma Šinkovec in Simona Seliškar; koordinatorka: Maja Kostric, SEM)

Fotografska razstava ob projektu *Opolnomočenje ljudstva Batwa na poti k univerzalni osnovnošolski izobrazbi v Ugandi*.

RAVNOVESJA IN NERAVNOVESJA (2.–16. oktober 2012)

(Društvo Humanitas v sodelovanju s SEM; avtor slik: Gustav Estrada, Gvatemala; koordinatorka: Maja Kostric, SEM)

Serijska abstraktnih slikarskih del.

NE/VARNO DELO (23. oktober–24. november 2012)

(Media Consulta za projekt EU-OSHA; koordinatorji razstave: Branko Maksimovič, Media Consulta, Nina Zdravič Polič in Maja Kostric, SEM)

Fotografska razstava nagrajenih fotografij na natečaju Evropske agencije za varnost in zdravje pri delu.

SANJAVE PODOBE (26. november 2012–7. januar 2013)

(Avtor fotografij: Tone Štamcar; koordinatorki: Maja Kostric in dr. Nena Židov, SEM)

Fotografska razstava krajin.

Nina Zdravič Polič, Maja Kostric

PRIREDITVE V SEM V LETU 2012

Stalne in občasne razstave ter dogodke in prireditve Slovenskega etnografskega muzeja je v letu 2012 obiskalo 28.343 obiskovalcev. Dogodkov in prireditev, ki jih je organiziral SEM ali sodeloval pri njihovi pripravi in izvedbi, je bilo 290 in jih je obiskalo 8589 obiskovalcev. Organizirano si je razstave SEM ogledalo 410 skupin (51 predšolskih, 212 osnovnošolskih, 70 srednješolskih, 25 študentskih, 35 skupin odraslih in 17 skupin tujcev).

Dogodki ob razstavah SEM

Ob stalnih razstavah **Med naravo in kulturo in Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta**

Predstavitev razstave

- *dr. Janja Žagar*: Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta, za študente OEKA FF; 12. 4. 2012

Javna in strokovna vodstva po razstavah

- *Vilma Kavšček*; 8. 2.
- *Brigita Rupnik*; 8. 2.
- *mag. Janja Žagar*; 8. 2.
- *mag. Andrej Dular*; 26. 2.
- *mag. Ralf Čeplak Mencin*; 25. 3.
- *mag. Daša Koprivec*; 29. 4.
- *Samo Groleger*: Odprte hiše Slovenije; 7. 10.
- *mag. Ralf Čeplak Mencin*; 2. 12.
- *Sonja Kogej Rus*; 3. 12.
- *mag. Andrej Dular*; 3. 12.
- *mag. Ralf Čeplak Mencin*; 11. 12.

- mag. Ralf Čeplak *Mencin*; 14. 12.
- muzejski vodniki: od oktobra do decembra, ob sredah in četrtek.

Druženje ob klepetu ... (dogodki ob osebnih razstavah obiskovalcev: *Moje življenje, moj svet*)

- z vokalno skupino *Cintare*; 1. 2.
- s *Slavico Cvetek*; demonstracija poslikavanja kamniške majolike; 8. 2.
- z *Lauro Ličer* in *Francijem Rogačem*, ustvarjalcema pravljice Dežka; 17. 5.
- s *Špelo Vidmar* in njenim afriškim svetom; 18. 5. (Mednarodni muzejski dan)
- z muzejsko skupino *Podobe mojega sveta*; 18. 6.
- prepleteno popoldne z *Oloop Design* (izmenjava znanj, tehnik, veščin in literature na temo ročnih del); 17. 10., 21. 11., 12. 12

454

Podobe mojega sveta – program predavanj in vodenih pogovorov za študijsko skupino v tretjem življenjskem obdobju (mentorici Sonja Kogej Rus in mag. Janja Žagar)

- mag. *Polona Sketelj*: Družina; 11. 1.
- dr. *Janja Žagar*: Primerno in lepo skozi bonton; 25. 1.
- dr. *Janja Žagar*: vodstvo po stalni razstavi *Jaz, mi in drugi* in projekt *Moje življenje, moj svet*; 8. 2.
- dr. *Janja Žagar*: Moda – oblačenje – kostumiranje (predavanje) in *Obuvala “z zgodbo”* za razstavo *Korak nazaj in dva naprej* (vodeni pogovor); 22. 2.
- dr. *Janja Žagar*: Oblačilo / oblačilni dodatek “z zgodbo” (vodeni pogovor); 7. 3.
- dr. *Janja Žagar*: Spomin – nostalgija – dediščina; 21. 3.
- dr. *Janja Žagar*: Oblačila “z zgodbo” (vodeni pogovor); 4. 4.
- dr. *Janja Žagar*: Pokrivala; 25. 4.
- dr. *Janja Žagar*: vodstvo po razstavi *Med naravo in kulturo s posebnim ozirom na pokrivala in obuvala*; 9. 5.
- dr. *Janja Žagar*: *Obuvala – obuvanje* (predavanje) in *obuvala “z zgodbo”* za razstavo *Korak nazaj in dva naprej* (vodeni pogovor); 23. 5.
- odprtje zaključne razstave skupine *Korak nazaj in dva naprej* ob prireditvi *Poletna muzejska noč v SEM*; 16. 6.
- skupinski ogled razstave in zaključno srečanje skupine; 18. 6.
- dr. *Janja Žagar, Sonja Kogej Rus*: Spomini na kavo ob kavi; 3. 10.
- *Sonja Kogej Rus*: *Pravljice danes* (cikel); 17. 10.
- *Sonja Kogej Rus*: *Pravljice danes* (cikel); 14. 11.
- Špela Regulj: *Obredi prehoda – tudi v pravljicah*; 28. 11.
- *Sonja Kogej Rus*: *Pravljice danes* (cikel); 5. 12.

- *Sonja Kogej Rus*: Božična zgodba in ogled razstave Keramične jaslice; 20. 12.

Ob gostujoči razstavi **Orinoco, Indijanci amazonskega deževnega gozda**

Javna in strokovna vodstva po razstavah

- *dr. Marko Frelih*: Orinoco; 8. 2.
- *Sonja Kogej Rus*: Orinoco; 8. 2.
- 32 javnih vodstev kustosov, kulturnih mediatorjev in študentov vodnikov vsako sredo in četrtek od januarja do septembra

Konferenca Po sledih Slovencev v Venezueli; 17. 4.

- *dr. Zvone Žigon*: Slovenci v Venezueli
- *Marjan Šrimec*: Slovenski pečat v Venezueli
- *dr. Naško Križnar*: Andrej Župančič med Yanomamiji v 70. letih prejšnjega stoletja
- *Tamara Burmicky - Taya*: V iskanju Eldorada

Slovesnost ob zaključku razstave *Orinoco*, SEM v sodelovanju z Ambasado Venezuele; 29. 8.

455

Ob gostujoči razstavi **Urejeni po afriško: frizerske in brivske table Afrike**

Strokovno vodstvo po razstavi

- *dr. Marko Frelih*; 8. 2.

Dogodki

- Studio Evilhair: friziranje po afriško; 8. 2.

Filmi

- *dr. Boris Kuhar*: Afriški filmi; filmski potopisi iz serije S kamero po svetu med letoma 1966 in 1971; 15. 2.

Ob razstavi **Pust, kralj Evrope II: zimska maskiranja za boljše rodovitnost v evropskem etnografskem kontekstu in Pustna dediščina Slovenije**

Okrogla miza in projekcije filmov

- vizualne raziskave pustovanj, 23. 3.

Ob gostujoči razstavi **To ni muzej: mobilne konstrukcije na preži, Španija**

Vodstva po razstavi

- *Adela Železnik*, MSUM: vodstvo in predstavitev delavnice; 14. 5.
- *Adela Železnik*, MSUM: 18. 5.

Ob razstavi **Restavratorski plakat**

12. strokovno srečanje restavratorjev – konservatorjev

- predstavitev plakatov; 22. 5.
- *prof. dr. Franc Pohleven*, Oddelek za lesarstvo Biotehniške fakultete v Ljubljani: Ogroženost in zaščita lesnih predmetov in objektov etnološke dediščine (predavanje); 22.5.

456

Ob gostujoči razstavi **Moč žensk – čarovnice, zdravilke, duhovne učiteljice**

Vedeževanje z jasnovidko Maručo; 16. 6. (Poletna muzejska noč)

Ob gostujoči razstavi **EkoRešitve 2. Oblikovanje vsakdana**

Vodstva po razstavi

- *Urška Purg*, MAO; 28. 10. in 4. 11.

Ob gostujoči razstavi **Betlehemy – Keramične jaslice iz Slovaške**

Vodstva po razstavi

- Sonja Kogej Rus; 19., 20. in 27. 12.

Dnevi odprtih vrat

Slovenski kulturni praznik v SEM; 8. 2.

- javna vodstva po stalnih razstavah Med naravo in kulturo; Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta in razstavi Orinoco, Indijanci amazonskega deževnega gozda
- prikaz Studia Evilhair, Ljubljana: Afriške frizure
- ustvarjalna delavnica za otroke: Urejeni po Afriško
- predstavitev obrti: Delavnica Kosmač, Tržič: predstavitev rokodelskih izdelkov domače obrti in *Slavica Cvetek*: demonstracija poslikave kamniške majolike
- Podelitev zahvalnih listin donatorjem muzejskih predmetov SEM-u

Teden študentske kulture; prost vstop za študente; 6.–11. 3.

Teden družine; prost vstop za družine; 15.–1. 5.

Mednarodni muzejski dan; 18. 5. (17.–19. 5.)

- javna vodstva po stalnih razstavah Med naravo in kulturo; Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta ter razstavah Orinoco, Indijanci amazonskega deževnega gozda in To ni muzej. Mobilne konstrukcije na preži
- priložnostna razstava: Modne kreacije 3Re; Društvo Ekologi brez meja ob projektu Očistimo Slovenijo 2012
- predstavitve in tečaji v Lončarskem ateljeju SEM: *Štefan Zelko*, tradicionalna lončevina Prekmurja; *Slavica Cvetek*, poslikava keramike, in *Boštjan Dobovšek*, piskroveštvo
- Druženje ob klepetu ... s *Špelo Vidmar* in njenim afriškim svetom
- pravljlična ura in likovno ustvarjanje Dežka z *Francijem Rogačem* in *Lauro Ličer*
- Japonsko dopoldne: Čado, demonstracija japonske priprave in pitja čaja, in Origami, ustvarjalna delavnica

457

Poletna muzejska noč; 16. 6.

- javna vodstva po stalnih razstavah Med naravo in kulturo; Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta in razstavi Orinoco, Indijanci amazonskega deževnega gozda
- ustvarjalne delavnice za otroke: V pričakovanju kresne noči: pripovedovanje pravljic, izdelovanje pravljličnih bitij, cvetnih venčkov, slikanje kresnih rastlin ...
- SEMenjček domače in umetne obrti
- vedeževanje z jasnovidko *Maručo*
- Živa glasba: koncert ansambla *Hribolazci in Potohodci* po gledališki predstavi pesnika *Daneta Zajca* in *Fake Orchestra*

DEKD – Dnevi evropske kulturne dediščine; 26.–30. 9.

- predavanje *dr. Janje Žagar*: Spomin – dediščina – zgodovina
- predstavitev projekta *Moje življenje, moj svet*: osebne razstave obiskovalcev SEM
- druženje ob čaju in pripovedovanje zgodb

Teden otroka; prost vstop za otroke in družine; 2.–7. 10.

[FOR]UM, program štirih muzejev na Metelkovi; prvi vikend v novembru in decembru,

Ustvarjalni delavnici za otroke in družine:

- etnopotep in poslikavanje panjskih končnic; 3. 11.
- Miklavževa delavnica; 1. 12.

Vodstvi po razstavah

- *Urška Purg*: EkoRešitve, Italija; 4. 11.
- *mag. Ralf Čeplak Mencin*: Neevropske zbirke stalne razstave Med naravo in kulturo; 2. 12

Bazarček s tibetanskimi predmeti, 1. in 2. 12.

Ta veseli dan kulture; 3.12.

- javna vodstva po stalnih razstavah Med naravo in kulturo; Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta
- pravljíčna urica: Čez tri gore, čez tri vode ... Predmeti na razstavi pripovedujejo

Zadnje nedelje v mesecu: prost vstop za obiskovalce (januar–december)

458

Predavanja in andragoški programi za odrasle

Predavanja kustosov SEM

- *mag. Ralf Čeplak Mencin*: Afganistan; 21. 3.
- *dr. Janja Žagar*: Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta, za študente Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, FF, Univerza v Ljubljani; 12. 4.
- *mag. Polona Sketelj in Adela Pukl*: Živa dediščina Slovenije, predavanji ob okrogli mizi Slovenske mreže za interpretacijo dediščine; 29. 5.
- *dr. Marko Frelih*: Afriške zbirke v SEM, za študente Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, FF, Univerza v Ljubljani; 17. 10.
- *mag. Ralf Čeplak Mencin*: Stiki Slovencev s Kitajsko, za študente Antropologije, FHŠ, Univerza na Primorskem; 15. 11.
- *dr. Marko Frelih*: Tutankamon – faraon 20. stoletja. Ob 90-letnici odkritja grobnice faraona; 15. 11.
- *dr. Marko Frelih*: Egipčanske zbirke v SEM, za študente Oddelka za arheologijo, FF, Univerza v Ljubljani; 26. 11.
- *mag. Ralf Čeplak Mencin*: Stiki Slovencev s Kitajsko, za slušatelje Univerze za tretje življenjsko obdobje – Kitajska; 11. 12.
- *mag. Ralf Čeplak Mencin in Anja Zalta*: Stiki Slovencev s Kitajsko, za študente sociologije, FF, Univerza v Ljubljani; 14. 12.
- *dr. Nena Židov*: Brezdomci v SEM, za študente Heritologije, FF, Univerza v Ljubljani; 15. 12.

Predavanja zunanjih predavateljev

- *Ryushin Paul Haller Roshi*: Zen; 8. 5.
- *dr. Saurabh Mohansingh Pardeshi*: Osnove ajurvede in Pomladanski čas in ajurveda. Art of living Slovenija; 17. 5.

- *prof. dr. Franc Pohleven*, Oddelek za lesarstvo Biotehniške fakultete Univerze v Ljubljani: Ogroženost in zaščita lesnih predmetov in objektov etnološke dediščine; 22. 5.
- *Trigane Rimpče*: O jogi. Dharmaling Slovenija in Kitajsko-slovensko društvo; 28. 8.
- *Rok Košir*: Predstavitev diplomske naloge Od vodnega insekta do nacionalnega simbola; 7. 11.
- *Milan Kovač*: Xi'an po tisočletjih spet kulturna prestolnica; 22. 11.

Andragoški program izobraževanja v tretjem življenjskem obdobju – skupina Etnologija

459

(mentorica Sonja Kogej Rus)

- *Sonja Kogej Rus*: Pitje čaja in vpliv na način življenja; 6. 1.
- ogled pivovarniškega muzeja; 13. 1.
- *Andreja Rustja*: Neskončnost do neba – med Inuiti in severnimi jeleni; 20. 1.
- *Klemen Košir*: Arhitekt Maks Fabiani; 3. 2.
- ogled Železničarskega muzeja; 10. 2.
- *Andreja Rustja*: Amiši; 17. 2.
- *Janja Žagar*: Olika: norma lepega in primernege; 2. 3.
- *dr. Janez Sketelj*: Jezus iz krvi in mesa; 9. 3.
- ogled filmov na DEF-u: Noč mrtvih ter Poskusi, preskušnja in trajnostna rast petelina; 16. 3.
- ekskurzija na Kras (Divača, Lokev, Sežana); 23. 3.
- ogled razstave Slovenke v dobi moderne v Muzeju novejšje zgodovine Slovenije; 6. 4.
- ekskurzija v Vipavsko dolino (Ajdovščina, Hubelj, Prvačina); 13. 4.
- *Angelika Hribar*. Od nekdaj lepe so Ljubljanke slovele (Slikarka in kiparka E. Obereigner); 20. 4.
- *Sonja Kogej Rus*: Pravljice danes; 4. 5.
- *Klemen Košir*: Trubarjeva ulica in Šentpetersko predmestje; 11. 5.
- ekskurzija v deželo ostrnic (Loška dolina, Babno polje); 18. 5.
- *dr. Naško Križnar*: Etnografski filmi po DEF-u; 25. 5.
- ekskurzija v Kanalsko dolino in Rezijo; 1.6.
- *Sonja Kogej Rus*: Etnologija in dediščina; 5. 10.

- *dr. Janja Žagar*: Spomin, zgodovina, dediščina; 19. 10.
- *Jaka Šubic*: Človek in gozd; 9. 11.
- *Špela Regulj*: Tabuji od zibelke do groba; 16. 11.
- ogled MSUM - Metelkova; 23. 11.
- *Špela Regulj*: Tabuji od zibelke do groba, 2. del; 7. 12.
- ogled razstave Betlehemy – Keramične jaslice iz Slovaške; 14. 12.
- *Marta Satler*: Življenje v Ugandi; 21. 12.

460 **Andragoški program Izobraževanje v tretjem življenjskem obdobju – skupina Podobe mojega sveta**

(mentorici dr. Janja Žagar in Sonja Kogej Rus)

Program je predstavljen v razdelku Dogodki ob stalnih razstavah.

Delavnice in tečaji za mladino in odrasle

- poslikavanje belokranjskih pisanic z *Nevenko Grušovnik Brajdič*; 31. 3.
- barvanje velikonočnih jajc z naravnimi barvili z *Barbaro Seifiel*; 31. 3.
- napredne tehnike vrtenja s *Štefanom Zelkom* in poslikave majolik s *Slavico Cvetek* v Lončarskem ateljeju SEM; 17. 2., 16. 3., 20. 4., 18. 5., 22. 6., 19. 10., 16. 11., 21. 12.
- ČADO – obred tradicionalne japonske priprave in pitja čaja; tečaj vodi *Paula Braga Šimenc* (14 srečanj od januarja do decembra)

Konference in mednarodne delavnice

Po sledih Slovencev v Venezueli, konferenca ob razstavi *Orinoco, Indijanci amazonskega deževnega gozda*; 17. 4. (glej dogodki ob razstavah)

Oral History and Memory, celotedenska mednarodna delavnica v organizaciji Ameriške ambasade v Sloveniji

- *dr. Bruce Stave* in *Sondra Stave*: Understanding the Past of the Perspective of Present; 11.-15. junij

ELOA – Education and Learning of Older Adults; mednarodna konferenca; 19. 9.

- *Sonja Kogej Rus*: The Elderly in the Slovene Ethnographic Museum
- *Vilma Kaušček*: I, We and Others: Images of my World

Egypt + Austria, konferenca; 27. 9.

- *dr. Marko Frelj*, predavanje in ogled razstav

Pedagoški programi in prireditve za otroke in družine **Ustvarjalne delavnice za otroke in družine**

Etnopotepi

- V tkalski delavnici; 7. 1.
- Poslikavanje panjskih končnic; 4. 2. in 3. 11.
- Izdelovanje gregorčkov; 3. 3.
- Poslikavanje belokranjskih pisanic (vodi *Nevenka Grušovnik Brajdič*); 31. 3.
- Plesna ustvarjanja z *Etniko*; 31. 3.
- Barvanje velikonočnih jajc z naravnimi barvili (vodi *Barbara Seifiel*); 1. 4.
- V pomladnem mesecu ljubezni; 5. 5.
- Dežka (*Franci Rogač* in *Laura Ličer*); 17. 5.
- Družabne igre ob dnevu soseda; 31. 5.
- Prepletanje zapestnic; 2. 6.
- V pričakovanju kresne noči (ob Poletni muzejski noči); 16. 6.
- Kaj lahko koruza postane?; 22. 9.
- Kaj lahko koruza postane?; ob tednu otroka; 1. 10.
- Čez tri goré, čez tri vodé ... Predmeti na razstavi pripovedujejo, ob tednu otroka; 3. 10. in 3. 12.
- Sobotni 3M: Z igro do dediščine: Klobuk dol; 6. 10.
- Miklavževa delavnica; 1. 12.
- Adventni venčki; 1. 12.
- Jaslice; 15. 12.

Ustvarjamo v glini

- Vrtenje na lončarskem vretenu; 14. 1.
- Valentinova srca: okraševanje keramičnih src; 11. 2.
- Košarice; 14. 4.
- Cvetje in šopki; 12. 5.
- Vrtenje na lončarskem vretenu; 9. 6.
- Spomin na morje; 8. 9.
- Gobe, palčki in jesen; 13. 10.
- Jaslice; 10. 11. in 8. 12.

- Okraski za praznično drevesce; 8. 12.

Potujemo na vse strani sveta

- Med žabami v amazonskem deževnem gozdu; 21. 1.
- Med afriškimi maskami; 18. 2.
- Med ptiči v amazonskem deževnem gozdu (izdelovanje tukanov); 17. 3., 14. 7. in 11. 8.
- Miti in legende amazonskega gozda; 20. 4.
- *dr. Niko Torelli*: Deževni gozd (predavanje in delavnica za srednješolce); 20. 4.
- Med zvoki amazonskega deževnega gozda (izdelovanje deževnikov); 21. 4., 28. 7. in 25. 8.
- Na Japonsko (zgibanje papirja – origami); 19. 5.
- Z Indijančkom Yoma po reki Orinoco; 7. 7. in 4. 8.
- Preživetje v amazonskem deževnem gozdu (izdelovanje lokov in pušče); 21. 7. in 18. 8.
- Muzakonda se vrača v amazonski deževni gozd; 2. 9.
- V Indonezijo – senčno gledališče; 20. 10. in 17. 11.

462

Zimska počitniška ustvarjanja

- Z Indijančkom Yoma po reki Orinoco; 21. 2.
- Ustvarjanje s kiparko Evo v Lončarskem ateljeju SEM; 22. 2.
- Volna, ki greje; 23. 2.
- Ustvarjanje s kiparko Evo v Lončarskem ateljeju SEM; 24. 2.
- Babica zima (sodelovanje z zavodom *Etnika*); 25. 2.

Počitniški 3M

Celotedske ustvarjalne aktivnosti SEM, NMS in +MSUM - Metelkova

- teden od 9. do 13. 7.
- teden od 20. do 24. 8.

Počitniška ustvarjanja za otroke v Lončarskem ateljeju SEM

- petdnevne počitniške delavnice za otroke v Lončarskem ateljeju SEM; 9.-13. 7.

15. pripovedovski festival: Pravljice danes

- Čez tri gore; pripoveduje *Martina Maurič Lazar*; 28. 3.
- Iz levega žepka; pripoveduje *Ajda Roos*; 28. 3
- Potovanje na valovih pravljič; pripoveduje *Tina Oman*; 29. 3.
- Pravljičice za dobro jutro; pripoveduje *Elena Volpi*; 29. 3.

Z igro do dediščine

- Čez tri gore, čez tri vode ... predmeti na razstavi pripovedujejo; 3. 10.
- Klobuk dol; 6. 10.

Ustvarjalne delavnice za osnovnošolske skupine

- delavnica tkanja; 26 ponovitev
- delavnica izdelovanja gregorčkov; 2 ponovitvi
- delavnica poslikavanja panjskih končnic; 4 ponovitve
- delavnica izdelovanja mask; 2 ponovitvi
- delavnica Kaj lahko volna postane; 2 ponovitvi
- delavnica starih iger; 2 ponovitvi
- delavnica izdelovanja glasbil – deževnikov; 11 ponovitev
- delavnica izdelovanja perjanic; 13 ponovitev
- delavnica izdelovanja lovilcev sanj; 2 ponovitvi
- delavnica izdelovanja cvetja iz papirja; 2 ponovitvi
- delavnica ustvarjanja z glino; 8 ponovitev
- delavnica izdelovanja senčnih lutk; 5 ponovitev
- demonstracije tkanja na statvah v Tkalskem ateljeju SEM; 32 ponovitev

463

Praznovanja otroških rojstnih dni v SEM

- Zvoki amazonskega deževnega gozda; 3. 1.
- Zvoki amazonskega deževnega gozda, deževniki; 11. 2.
- Etnoabecedaž; 3. 3.
- Potovanje po reki Orinoco; 10. 3.
- Indijanci amazonskega deževnega gozda; 30. 6.
- Moj klobuk ima tri luknje; 23. 11.

Seminarji za vzgojitelje in učitelje osnovnih šol

- Ljudski ples in pesem: tradicija in ustvarjalnost za sodobni čas; 23. 1.
- Štirje letni časi: ljudski ples, pesem, glasba ter šege in navade skozi koledarsko leto in štiri slovenske pokrajine; 13. 2.
- Štirje letni časi: ljudski ples, pesem, glasba ter šege in navade skozi koledarsko leto (jesen, zima); 15. 10.
- Ustvarjajmo z ljudskim plesom (celostno srečanje z dediščino); 12. 11.

Kulturni bazar v Cankarjevem domu

- predstavitev pedagoških vsebin SEM in razstave Orinoco; 13. 3.

Prireditve / Festivali

15. Pripovedovalski festival Pravljice danes; 28. - 29. 3.

(glej rubriko Pedagoški programi in prireditve za otroke in družine)

4. festival romske kulture Romano Čhon v SEM; 3.-19. 4.

- razstave
- Romano Studiomobil, avtorski projekt Mojce Rakipov Nursel; 10.-14. 4.

464

Mednarodni festival sodobnega gledališča in plesa Mladi levi, gostovanje na ploščadi SEM

- delavnice, koncerti, instalaciji – mobilni hiški japonskega umetnika Sakaguchija; 23. 8.
- gledališka predstava Motus; 25. 8.
- predavanje S. Kaegija; 26. 8.

Filmi

Dnevi etnografskega filma (DEF); 12.-16. 3.

Vizualna etnografija

- *Nadja Valentinčič Furlan*, Cerkljanski laufarji
- *Katalin Hirnök, Naško Križnar*, Porabski Slovenci v madžarskem gulagu
- *vizualno-raziskovalni tim*, Osvoboditev Filozofske fakultete
- *Jelka Pšajd*, Projekt Sosed sosedu
- *Miha Peče*, Laborski mozaik
- *Inja Smerdel*, "Od vola uči se volič." Stare veščine, novi nameni
- *Nena Židov*, Pustno oranje in sejanje. Kostanjevica na Krki
- *Mira Petek*, Lep zares je samski stan 4

Odprtje DEF

- *Liivo Niglas*, Itelmen Stories (Itelmenske zgodbe)

Študentski filmi

- *Sandro Kakabadze*, All Day Strolling
- *Lea Furrer*, Chokora – Surviving on the Street
- *Miha Poredoš*, Dežnikarica
- *Andrea Alter Balz*, Europaland: A Journey into Popular Cameroonian Imagination

- *Denis Oprešnik, Aljoša Dujmič*, Dobrodošli v Gorenje!
- *Tina Popovič, Katja Preša*, Da pasa hitro cejt
- *Renny Rovšnik, Špela Frlic*, Nini Mladovan
- *Zarja Kambič, Teja Mržek*, Vreča spominov
- *Lotta Granbon*, The Honey Hunting
- *Ben Cheetham*, Moving Forward
- *Christian Hurley, Joshua Delpont*, We are Anthropologists
- *Anna Mbiya Katshunga*, Swimming in Space
- *Žiga Gorišek*, Puš Bura. Kakšno se vam zdi življenje v Ilirski Bistrici 1996–2011
- *Kieran Hanson*, Shooting Freetown
- *Anne Katriina Pedersen*, Uncle Oddvar and the Wave
- *Venesa Musović, Vanja Radić, Ivana Vujić*, Long Journey Ahead
- *Inês Ponte*, Tender Kisses are Hard to Find

Redni program

- *Giovanni Princigalli*, I Got Up my Courage (Opogumil sem se)
- *Dragomir Zupanc*, Sava in Belgrade (Sava v Beogradu)
- *Sanderien Verstappen, Mario Rutten, Isabelle Makay*, Living Like a Common Man (Živeti kot navaden človek)
- *Elizabeta Koneska*, Macedonians in Istanbul (Makedonci v Istanbulu)
- *Michal Pavlásek*, Time Bows Beneath the Burden of the Grapes – The Past, Czechs and Germans in the Serbian Banat (Čas klone pod bremenom grozdja – Preteklost, Čehi in Nemci v srbskem Banatu)
- *Enric Bach, AdriD Monés*, *Sunday in Brazzaville* (Nedelja v Brazzavillu)
- *R. Russo, P. Barberi*, The Well - Water Voices from Ethiopia (Izvir – vodni glasovi iz Etiopije)
- *Maple Raza in Pacho Velez*, Bastards of Utopia (Pankrti utopije)
- *D. Francesco*, Happiness is a Densely Unpopulated Place (Sreča je gosto nenaseljen kraj)
- *Milan Miletić, Ivan Vuković, Kalenić*, the Last Days of a City Market (Kalenić, zadnji dnevi mestne tržnice)
- *Paolo Vinati*, Singing with Heart's Blood (Petje s srčno krvjo)
- *Evgeny Aleksandrov, Elena Danilko*, Andrey from Mikhalkino (Andrej iz Mikhalkina)
- *Branko Istvančić*, The Night of the Dead (Noč mrtvih)
- *Vladimir Perović*, Trials, Tribulations & Sustainable Growth of a Cock

(Poskusi, preskušnja in trajnostna rast petelina)

- *Payam Zinalabedini*, Tamam Gol
- *Tomer Heymann*, I Shot My Love (Posnel sem svojo ljubezen)
- *Stefan Scarlatescu*, Potter (Lončar)
- *Jana Richter*, Cholita Libre: If You Don't Fight, You've Already Lost (Cholita Libre. Če se ne boriš, si že izgubil)

Posebni program

- Sandra Jazbec, Fotografija Stojana Kerblerja v etnološkem kontekstu

466

Druge projekcije filmov

- *dr. Boris Kuhar*: Afriški filmi, filmski potopisi iz serije S kamero po svetu, med letoma 1966 in 1971; 15. 2.
- vizualne raziskave pustovanj, okrogla miza in projekcije filmov; ob razstavi Pust, kralj Evrope in Pustna dediščina Slovenije; 23. 3.
- *Nadja Valentinič Furlan*: Študentsko naselje, predavanje in filmska projekcija; 19. 4.
- *dr. Janez Bogataj* in *Amir Muratović*: F. S. Finžgar: Zapuščina strica Jurja, RTV SLO; 24. 5.
- *Jože Možina*: Skrivnostna celina; predpremiere dokumentarnega filma RTV SLO; 20. 12.

Glasba

- glasbeni program ob odprtju razstave Pust, kralj Evrope II in Pustna dediščina Slovenije: pustna skupina Cerkljanski laufarji; 22. 3.
- glasbeni program ob 4. festivalu romske kulture Romano Čhon v SEM:
 - koncert skupine Etnoklarinetno; 3. 3.
 - *M. Antonescu*: violina; 4. 4.
 - *DJ Haris Pilton* ob projektu Romano Studiomobil *Mojce Rakipov Nursel*: 13. in 14. 4.
- glasbeni program skupine *Afrostajl* ob Druženju ob klepetu ... Moj afriški svet; 18. 5.
- koncert ansambla *Hribolazci in Potohodci* po gledališki predstavi pesnika *Daneta Zajca* in nastop skupine *Fake Orchestra* ob Poletni muzejski noči; 16. 6.
- glasbeni program skupine *Afrostajl* ob odprtju razstave Aluzija na Mozambik: zbrana kiparska dela Alberta Chissana; 21. 6.
- festival Boben in lajna: Jazz koncerti na ploščadi SEM; 22.-24. 6.

- *DJ teoP (Belo Smetje)* ob Mednarodnem festivalu Mladi levi; 23. 8.
- Glasbeni performans *Diego Barios Ross* ob zaključku razstave Orinoco; 29. 8.
- *Lado Jakša*, zvočna odslikava fotografij in kritiška beseda ob fotografski razstavi Ne/varno delo; 23. 10.
- tradicionalna nepalska in slovenska glasba in petje: *Rosanna Arifin* in *Nikita Kapusin*, ples: *Lenggang Nyai* ob Indonezijskem dnevu; 26. 11.
- glasbeni program *Anita Prelovšek* (flavta); dijaka Gimnazije Kranj: *Tjaša Kern* (petje), *Matevž Kovačič* (kitara); *Lasanthi Manaranjanie*: Nepalska folklorna pesem v violini ter petje v jeziku singhali ob diplomatskem sprejemu in praznovanju generalnega konzulata Nepala v Sloveniji; 5. 12.
- glasben program *Jozef Pally* in študenti Oddelka za slovaški jezik in književnost ob odprtju razstave Betlehem – Keramične jaslice iz Slovaške; 6. 12.

Posebni dogodki in prireditve

Prireditve Slovenskega etnografskega muzeja

- podelitev zahvalnih listin donatorjem SEM; 8. 2.
- japonsko dopoldne v SEM ob 20-letnici diplomatskih odnosov med Slovenijo in Japonsko; 18. 5.
- srečanje Skupnosti Stare slike in Dokumentacije SEM; 30. 11.

Protokolarni dogodki v SEM

- praznovanje nacionalnega dne Indonezije in donacija SEM-u; 26. 11.
- protokolarni sprejem ob imenovanju generalnega konzula Nepala; 5. 12.
- EMYA 2013: Uradni obisk in ocena SEM s strani Hartmuta Prascha, Avstrija ob prijavi za nagrado evropski muzej leta; 28. 8.

Dogodki in prireditve zunanjih organizatorjev v SEM

- *mag. Borut Rovšnik, MGML*: Predstavitev projekta Prepoznavnost muzejev in galerij v Ljubljani; 22. 2.
- Ohranjanje nesnovne kulturne dediščine na lokalni in nacionalni ravni, okrogla miza v organizaciji Centra za razvoj Litija in SEM; 10. 5.
- Tiskovna konferenca ICOM, SMS in SMD: Mednarodni muzejski dan 2012; 14. 5.
- Muzeoforum: *Margriet de Jong*, Amsterdam: Vloga muzejev v družbi – več kot vrednota!; 4. 6.

- Muzeoforum: Od industrijske dediščine do muzeja; 8. 10.
- Kulturni večer: 350 slovensko-kitajskih stikov in 20 let slovensko-kitajskih diplomatskih odnosov, organizator Kitajsko-slovensko društvo; 26. 6.
- Naš etnomuzikolog: dr. Valens Vodušek; 20. 11.

Dogodki in prireditve na muzejski ploščadi

- projekt *sensABILITY*; Instalacije ob mednarodni študentski delavnici društva MEDS (Meeting of Design Students); 5.–17. 8.
- razstava starodobnih avtomobilov; Izbor Slovenije / Concours d'Elegance, izbor najbolj originalnega in lepo vzdrževanega starodobnika v Sloveniji; Mercedes klasik klub Slovenija in Starodobna vozila Slovenije; 28. 9.

468

Dogodki v Lončarskem ateljeju SEM

- dan odprtih vrat Lončarskega in Tkalskega ateljeja SEM: demonstracije, prodajna razstava, delavnice; 16. 9.
- SEMenj in Palačinka party; 26. 10.
- SEMenj Lončarskega ateljeja SEM; 16. 11. in 21. 12.

Drugo

Sodelovanje SEM z društvi in institucijami

- s Slovenskim etnološkim društvom
 - etnološki večeri SED; 31. 1., 20. 5., 23. 5., 18. 11. in 19. 12.
- z ICOM-om
 - kolokvij in zaključni sprejem treh muzejskih organizacij: SMS, SMD in ICOM; 12. 12,
- z društvom Focus; 20. in 21. 2.
- z Zavodom Bunker; 28. 2.
- s Slovensko-kitajskim društvom; 23. 3.
- s Slogo; 26. 3.
- z VIZUARNO; 28. in 29. 3.
- s Centrom za promocijo znanja, d. o. o.; 17. 7.
- s FDV, Ljubljana:
 - mednarodna študentska delavnica doktorskih študentov; 17. 8.
- z društvom Edirisa Slovenije
 - predstavitev projekta BATWA (Uganda); 10. 9.

- EXSODOS-om Slovenija
 - mednarodno srečanje ob projektu Corners; 13.–15. 9.
- z Društvom za marketing Slovenije
 - predstavitev Revije MM; 17. 10
- z Društvom stare fotografije; 30. 11.
- z Mednarodnim zavodom Mir
 - bazar tibetanskih predmetov; 1. in 2. 12.
- z delavnico Predstavitev učenja z moduliranjem; 4. in 7. 12.
- s Slovenskim etnološkim in antropološkim združenjem, Kula; 6. 12.
- z Nirvano, d. o. o.
 - seminar za izboljšanje vida; 11. in 13. 12.
- z Zavodom za varstvo kulturne dediščine; 12. 12.

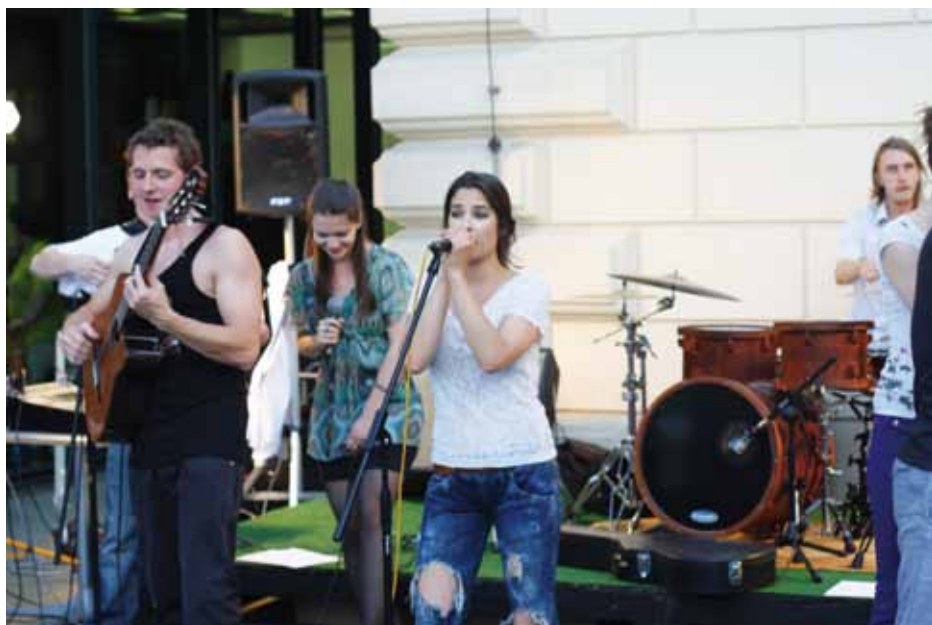
Sonja Kogej Rus



Razstavo *Urejani po afriško* je obogatila Naya iz Studia Evilhair z oblikovanjem pričesk po afriško; 8 februar 2012. (Foto: Maja Kostric)



Enodnevna razstava Modne kreacije 3Re, ki jo je zasnovalo Društvo Ekologi brez meja; 18. maj 2012.
(Foto: Marko Habič)



Poletna muzejska noč: koncert ansambla *Hribolazci in Potohodci* po gledališki predstavi pesnika Daneta Zajca; 16. junij 2012. (Foto: Maja Kostrič)



Poletna muzejska noč: živa glasba Fake Orchestra; 16. junij 2012. (Foto: Anja Jerin)



Celotedenski Počitniški 3M in igre ob muzeju; 20. avgust 2013. (Foto: Špela Regulj)



Celotredenski Počitniški 3M – program v Lončarskem ateljeju SEM; 24. avgust 2013. (Foto: Špela Regulj)



Venezuelski dan v SEM ob zaključku razstave Orinoco; 30. avgust 2012. (Foto: Marko Habič)



Instalacije sensABILITY, mednarodne študentska delavnice čutenja in opozarjanja na pomen čutil;
22. september 2013. (Foto: MEDS)



Prepleteno popoldne – druženja, namenjena izmenjavi znanj, idej in materialov na temo ročnih del,
18. oktober 2013. (Foto: Katarina Vrhovce)



Podelitev zahvalnih listin donatorjem muzejskih predmetov SEM-u; 8. februar 2012. (Foto: Miha Špiček)

**BIBLIOGRAFIJA SODELAVK IN SODELAVCEV
SLOVENSKEGA ETNOGRAFSKEGA MUZEJA
ZA LETO 2012**

475

Boštjan Abram

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Filmski montažer

DULAR, Andrej. *Šolska učna ura na razstavi "Raztegni harmon'ko, pritisni na bas"* : Slovenski etnografski muzej, 2. marec 1992. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 1 video DVD (7 min, 52 sek), barve, zvok. [COBISS.SI-ID 1395846]

ŽIDOV, Nena. *Vesela družba naprej! : Drežniški pust, sobota 28. 2. 2012.* Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 1 video DVD (15 min), barve, zvok. [COBISS.SI-ID 1490054]

Ralf Čeplak Mencin

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

1.20 Predgovor, spremna beseda

ČEPLAK MENCIN, Ralf, RAČIČ, Mojca. Uvodna beseda = Preface. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22=(73), str. 11-14; 15-18. [COBISS.SI-ID 1495686]

1.22 Intervju

ČEPLAK MENCIN, Ralf. Z družino z avtom iz Ljubljane v Kapadokijo : po svetu z Ralfom Čeplakom Mencinom, kustosom v Slovenskem etnografskem muzeju. *Nedelo (Ljubl.)*, 8.1.2012. [COBISS.SI-ID 1541766]

1.25 Drugi sestavni deli

ČEPLAK MENCIN, Ralf. Med afganistanskimi begunci : etnološka raziskava revitalizacije rokodelsko-obrtne dejavnosti v okviru mednarodne razvojno-ekonomsko-kulturne pomoči in sodelovanja : Herat, oktober 2011. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 261-272, ilustr. [COBISS.SI-ID 1497990]

MONOGRAFIJE IN DRUGA ZAKLJUČENA DELA

2.01 Znanstvena monografija

ČEPLAK MENCIN, Ralf. *V deželi nebesnega zmaja : 350 let stikov s Kitajsko*, (Zbirka Varia). Ljubljana: Založba /*cf., 2012. 290 str., ilustr. ISBN 978-961-257-042-2. [COBISS.SI-ID 262382336]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

3.11 Radijski ali TV dogodek

476 ČEPLAK MENCIN, Ralf. *O četrtem festivalu romske kulture Romano Čhon / Romski mesec : Radio Slovenija, Program Ars, oddaja Svet kulture*. Ljubljana, 3.4.2012. [COBISS.SI-ID 1542534]

ČEPLAK MENCIN, Ralf. *O četrtem festivalu romske kulture Romano Čhon / Romski mesec : Radio Slovenija, Prvi program, oddaja Naše poti / Amare droma*. Ljubljana, 2.4.2013. [COBISS.SI-ID 1542278]

ČEPLAK MENCIN, Ralf. *O četrtem festivalu romske kulture Romano Čhon / Romski mesec : Radio Slovenija, Prvi program, oddaja Naše poti / Amare droma*. Ljubljana, 9.4.2013. [COBISS.SI-ID 1543046]

ČEPLAK MENCIN, Ralf. *O četrtem festivalu romske kulture Romano Čhon / Romski mesec : Televizija Slovenija, Prvi program, Oddaja Odmevi / Kultura*. Ljubljana, 4.4.2013. [COBISS.SI-ID 1542790]

ČEPLAK MENCIN, Ralf. *O koncu sveta v različnih kulturah in religijah : Radio Slovenija, Prvi program, oddaja Kulturni fokus*. Ljubljana, 13.1.2012. [COBISS.SI-ID 1542022]

3.15 Prispevek na konferenci brez natisa

ČEPLAK MENCIN, Ralf. *Romske poti - projekt evropskega ozaveščanja : predavanje na mednarodnem simpoziju Romska kultura in dediščina - razvojne možnosti in priložnosti*. Kamenci: Romski kulturno-informacijski center ROKIC: DROM, 12.4.2013. [COBISS.SI-ID 1541510]

3.25 Druga izvedena dela

ČEPLAK MENCIN, Ralf. *Afganistan : predavanje v Slovenskem etnografskem muzeju*. Ljubljana, 21.3.2012. [COBISS.SI-ID 1541254]

ČEPLAK MENCIN, Ralf. *V deželi nebesnega zmaja - 350 let stikov Slovencev s Kitajsko : predavanje v Slovenskem etnografskem muzeju*. Ljubljana, 26.6.2012. [COBISS.SI-ID 1540998]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

Kula. Čeplak Mencin, Ralf (član uredniškega odbora 2008-). Ljubljana: Slovensko etnološko in antropološko združenje Kula, 2008-. ISSN 1855-3753. [COBISS.SI-ID 238731008]

National geographic junior. Čeplak Mencin, Ralf (član uredniškega odbora 2003-). [Slovenska izd.]. Ljubljana: Rokus, 2003-. ISSN 1581-6869. [COBISS.SI-ID 124339712]

Janez Črne

477

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Drugi sestavni deli

ČRNE, Janez, KOS, Gregor. Delo restavradorjev SEM za Ribiški muzej tržaškega primorja : Križ pri Trstu, september 2012. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 289-290, ilustr. [COBISS.SI-ID 1498758]

Andrej Dular

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Drugi sestavni deli

DULAR, Andrej. Slikarske šablone kmeta Janeza Žugmana iz Ledineka v Slovenskih goricah. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22=73, str. 299-302, ilustr. [COBISS.SI-ID 1499782]

MONOGRAFIJE IN DRUGA ZAKLJUČENA DELA

Raziskovalni ali dokumentarni film, zvočni ali video posnetek

DULAR, Andrej. *Šolska učna ura na razstavi "Raztegni harmon'ko, pritisni na bas"* : Slovenski etnografski muzej, 2. marec 1992. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 1 video DVD (7 min, 52 sek), barve, zvok. [COBISS.SI-ID 1395846]

Druge monografije in druga zaključena dela

DULAR, Andrej. *Izdelovanje papirnatih rož : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. El. datoteka v PDF formatu obsega 9 str. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00009.pdf. [COBISS.SI-ID 1468806]

DULAR, Andrej. *Oglarstvo : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. El. datoteka v PDF formatu obsega 5 str. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00015.pdf. [COBISS.SI-ID 1514630]

DULAR, Andrej. *Soseska Drašiči : [opis enote žive kulturne dediščine Andrej Dular]*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. El. datoteka v PDF formatu obsega 6 str. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00017.pdf. [COBISS.SI-ID 1514886]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

478 Predavanje na tuji univerzi

DULAR, Andrej. *Soseska Drašiči - temeljni principi vaše samouprave : predavanje pri predmetu Etnološke regionalne raziskave Slovenije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 4.12.2012. [COBISS.SI-ID 1515142]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja. Dular, Andrej (glavni urednik 1989-1997, urednik 2004, član uredniškega odbora 2005-), Sketelj, Polona (urednik 1999, 2004, glavni urednik 2005-), Žagar, Janja (član uredniškega odbora 1993-), Židov, Nena (urednik 1999, glavni urednik 2000, član uredniškega odbora 2005-). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 1989-. ISSN 1408-290X. [COBISS.SI-ID 16095744]

Avtor dodatnega besedila

JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*, (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 70 str., ilustr. ISBN 978-961-6388-32-0. [COBISS.SI-ID 264491520]

Marko Frelih

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Strokovni članek

FRELIH, Marko. Zmaji : zvesti spremljevalci človeštva. *Gea (Ljublj.)*, avgust 2012, letn. 22, str. 20-31, ilustr. [COBISS.SI-ID 1456262]

Poljudni članek

FRELIH, Marko. Prebujanje zmajev = Waking dragons. *Adria (Ljubljana, 1988)*, april 2012, št. 2, str. 80-83, ilustr. [COBISS.SI-ID 1457030]

FRELIH, Marko. Reka in šaman : vrnitev na začetek = River and Shaman : a return to the beginning. *Adria (Ljubljana, 1988)*, junij, julij 2012, št. 3, str. 80-85, ilustr. [COBISS.SI-ID 1456774]

FRELIH, Marko. Neminljiva bližina Afrike. *Gea (Ljublj.)*, julij 2012, letn. 22, str. 56-59, ilustr. [COBISS.SI-ID 1456518]

Objavljeni povzetek znanstvenega prispevka na konferenci

FRELIH, Marko, KRAMAR, Sabina, DOLENEC, Matej, ČESEN, Aleš. Non-destructive analyses of Egyptian amulets from Slovene Ethnographical Museum. V: , str. [9]. [COBISS.SI-ID 1919847]

KAVKLER, Katja, FRELIH, Marko. Analysis of a Ptolemaic mummy foot from Slovene Ethnographic Museum. V: . http://www.yococu.com/9_Textiles/T-04.doc. [COBISS.SI-ID 512724779]

479

Objavljeni povzetek strokovnega prispevka na konferenci

KAVKLER, Katja, FRELIH, Marko. Analiza tekstila in barvnih plasti z noge mumije, shranjene v Slovenskem etnografskem muzeju. *Konservator-restavrador*, 2012, str. 33, ilustr. [COBISS.SI-ID 512831019]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

Razstava

FRELIH, Marko. *Aluzija na Mozambik : iz kiparskega opusa Alberta Chissana : razstava, Slovenski etnografski muzej, 21. junij - 26. september 2012 = An allusion to Mozambique : from the sculptural opus of Alberto Chissano : exhibition by the Slovene ethnographic museum, 21 June 2012 - 26 September 2012*. Ljubljana, 2012. [COBISS.SI-ID 1506438]

FRELIH, Marko. *Nekoč je bil Karl May : priložnostna razstava na 28. slovenskem knjižnem sejmu : Cankarjev dom, 21.-25. november 2012*. Ljubljana, 2012. [COBISS.SI-ID 1505670]

FRELIH, Marko. *Skrivnostna zapuščina zmajev : razstava, Postojnska jama, 8. februar - 7. maj 2012 = The secret legacy of the dragons : the exhibition by Postojna cave, 8 February - 7 May 2012*. Postojna, 2012. [COBISS.SI-ID 1505926]

RISTIĆ, Nataša, FRELIH, Marko. *Urejeni po afriško : frizerske in brivske table Afrike : razstava, Slovenski etnografski muzej, 8. december - 26. februar 2012 = Styled in Africa : African hairdresser and barbershop : exhibition, Slovene ethnographic museum, 8 December - 26 February 2012*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2011-2012. [COBISS.SI-ID 1480326]

Gregor Ilaš

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Strokovni članek

ŠPIČEK, Miha, ILAŠ, Gregor. Spletne zbirke na spletni strani Slovenskega etnografskega muzeja = Slovene Ethnographic Museum web collections. *Knjižnica*, okt. 2012, 56, [št.] 3, str. 253-265, ilustr. [COBISS.SI-ID 264887040]

Objavljeni povzetek strokovnega prispevka na konferenci

480 ŠPIČEK, Miha, ILAŠ, Gregor. Spletne zbirke na spletni strani Slovenskega etnografskega muzeja. V: , str. 36-37. [COBISS.SI-ID 1444998]

Recenzija, prikaz knjige, kritika

ILAŠ, Gregor. Jernej Mlekuž (ur.): Klepetavi predmeti: ko predmeti spregovorijo o nas in drugih. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2011, 165 str., ilustr. (Migracije; 21). *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22=73, str. 389-391. [COBISS.SI-ID 1494662]

Drugi sestavni deli

ŠPIČEK, Miha, ILAŠ, Gregor. Predmet ali zbirka: kaj dokumentiramo? : 15. seminar Arhivi, knjižnice, muzeji : Poreč, 23. - 25. november 2011. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 291-292, ilustr. [COBISS.SI-ID 1499014]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

Vabljen predavanje na konferenci brez natisa

ILAŠ, Gregor. *Ali lahko teorija postfordizma kaj pove o prekernem delu gibal(k)cev? : Hm, da in ne! : predavanje na Cofestivalu, srečanju treh plesnih festivalov*. Ljubljana: Kino Šiška, 30.5.2012. [COBISS.SI-ID 1444742]

Anja Jerin

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Samostojni strokovni sestavek ali poglavje v monografski publikaciji

JERIN, Anja. Fotografsko dokumentiranje nesnovne kulturne dediščine in izbor prilog za Register. V: JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*, (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012, str. 41-46, ilustr. [COBISS.SI-ID 1532550]

Drugi sestavni deli

JERIN, Anja. Delo Koordinatorja varstva žive kulturne dediščine : 2011-2012. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 273-281, ilustr. [COBISS.SI-ID 1498246]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*. (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 70 str., ilustr. ISBN 978-961-6388-32-0. [COBISS.SI-ID 264491520]

481

Sonja Kogej-Rus

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Recenzija, prikaz knjige, kritika

KOGEJ-RUS, Sonja. Vlasta Vodeb in Rajka Bračun Sova: Muzeji, javnost, dostopnost; Urbanistični inštitut Republike Slovenije, Ljubljana 2011, 62 str. *Glas. Slov. etnol. druš.*, 2012, 52, št. 1/4, str. 102-103, ilustr. [COBISS.SI-ID 35299885]

Drugi sestavni deli

KOGEJ-RUS, Sonja. Prireditve v SEM v letu 2011. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22=73, str. 325-342, ilustr. [COBISS.SI-ID 1492358]

Daša Koprivec

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Strokovni članek

KOPRIVEC, Daša. Pogleda na migracije aleksandrink skozi osebna pričevanja. *Primorska srečanja*, 2009, let. 22, št. 328-329, str. 76-80. [COBISS.SI-ID 1505414]

MONOGRAFIJE IN DRUGA ZAKLJUČENA DELA

Doktorska disertacija

KOPRIVEC, Daša. *Prisotnost in vrednotenje dediščine aleksandrink v življenju njihovih potomcev : doktorska disertacija*. Ljubljana: [D. Koprivec], 2012. 135 f., ilustr. [COBISS.SI-ID 264159744]

Druge monografije in druga zaključena dela

KOPRIVEC, Daša. *Aleksandrinke*, (Nova Gorica nova doživetja). Prvačina: Društvo za ohranjanje kulturne dediščine aleksandrink, 2012. [10] str., ilustr. [COBISS.SI-ID 16508466]

KOPRIVEC, Daša. *Le alessandrine*, (Nova Gorica nova doživetja). Prvačina: Društvo za ohranjanje kulturne dediščine aleksandrink, 2012. [10] str., ilustr. [COBISS.SI-ID 16508978]

KOPRIVEC, Daša. *Alexandrian women*, (Nova Gorica nova doživetja). Prvačina: Društvo za ohranjanje kulturne dediščine aleksandrink, 2012. [10] str., ilustr. [COBISS.SI-ID 16614450]

482

Gregor Kos

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Drugi sestavni deli

ČRNE, Janez, KOS, Gregor. Delo restavradorjev SEM za Ribiški muzej tržaškega primorja : Križ pri Trstu, september 2012. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 289-290, ilustr. [COBISS.SI-ID 1498758]

Maja Kostrič

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Drugi sestavni deli

KOSTRIČ, Maja. Evalvacija obiska in razstav Slovenskega etnografskega muzeja : (junij 2011 - januar 2012). *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22=73, str. 343-360, grafi. [COBISS.SI-ID 1493638]

Ana Motnikar

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

Konservator-restavrador. Motnikar, Ana (glavni urednik 2011-). Ljubljana: Skupnost muzejev Slovenije, 2006-. ISSN 1854-5289. [COBISS.SI-ID 226896128]

Adela Pukl

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Strokovni članek

PUKL, Adela. Register žive kulturne dediščine. *Folklornik*, 2012, leto 8, str. 22, ilustr. [COBISS.SI-ID 1492102]

Samostojni znanstveni sestavek ali poglavje v monografski publikaciji

ŽIDOV, Nena, PUKL, Adela. The Cerčno Lavfarji : a Slovene carnival group. V: MOTT, Antonella (ur.). *Carnival king of Europe II : (2010-12)*. San Michele dell'Adige: Museo degli usi e costumi della gente Trentina, 2012, str. 84-97, ilustr. [COBISS.SI-ID 1423494]

Samostojni strokovni sestavek ali poglavje v monografski publikaciji

PUKL, Adela. Nosilci in register žive kulturne dediščine. V: JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*, (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012, str. 27-33, ilustr. [COBISS.SI-ID 1533062]

483

Predgovor, spremna beseda

PUKL, Adela. Živost nesnovne kulturne dediščine = Vividness of intangible cultural heritage. V: MUČIČ, Tina. *Naše kulturno bogastvo : vrednotenje nesnovne kulturne dediščine : cultural capital counts*. Litija: Center za razvoj, 2012, str. 7. [COBISS.SI-ID 1443718]

Drugi sestavni deli

PUKL, Adela. Nesnovna kulturna dediščina Gorenjske in Register žive kulturne dediščine. V: PORENTA, Tita (ur.), TERCELJ OTOREPEČ, Mojca (ur.). *Gorenjska : etnologija in pokrajine na Slovenskem na primeru Gorenjske ali kaj lahko etnologi in kulturni antropologi doprinesemo h kulturni podobi in razumevanju pokrajin na Slovenskem*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2012, str. 371-372. [COBISS.SI-ID 1401222]

PUKL, Adela, KREČIČ SCHOLTEN, Tadeja. Gramofon Vikend družine Krečič iz Ljubljane. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22=73, str. 307-311, ilustr. [COBISS.SI-ID 1500294]

PUKL, Adela, VALENTINČIČ FURLAN, Nadja, ŽIDOV, Nena. Carnival king of Europe II : partnersko sodelovanje SEM v mednarodnem projektu. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 255-260, ilustr. [COBISS.SI-ID 1497734]

MONOGRAFIJE IN DRUGA ZAKLJUČENA DELA

Magistrsko delo

PUKL, Adela. *Etnološki vidik funkcionalne izrabe grajske dediščine na Slovenskem : magistrsko delo*. Vrhpolje: [A. Pukl], 2012. 103 f., ilustr. [COBISS.SI-ID 50452066]

Druge monografije in druga zaključena dela

PUKL, Adela. *Pisanje pihrov ob prazniku šempav : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 5 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00008.pdf. [COBISS.SI-ID 1470086]

PUKL, Adela, BOGATAJ, Janez. *Cockta, pijača vaše in naše mladosti : [razstava Slovenskega etnografskega muzeja, Tolminski muzej, 16.6.-7.9.2012]*. Tolmin: Tolminski muzej, 2012. 1 zgibanka ([4] str.), ilustr. [COBISS.SI-ID 1445766]

484 PUKL, Adela, BRENCE, Andrej. *Obhodi kurentov : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 12 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00006.pdf. [COBISS.SI-ID 1469830]

PUKL, Adela, BRENCE, Andrej. *Obhodi pustnih oračev : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 5 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00004.pdf. [COBISS.SI-ID 1469318]

PUKL, Adela, CEK, Danijel. *Škoromatija : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 5 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00005.pdf. [COBISS.SI-ID 1469574]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

Radijski ali TV dogodek

PUKL, Adela. *O pustni skupini Etnografsko društvo Orači Okič : Radio-Tednik Ptuj*. Ptuj, 21. 2. 2012. [COBISS.SI-ID 1400966]

PUKL, Adela. *O registru žive kulturne dediščine : PeTV*. Ptuj, 14. 2. 2012. [COBISS.SI-ID 1400710]

PUKL, Adela. *O registru žive kulturne dediščine : Radio-Tednik Ptuj*. Ptuj, 14. 2. 2012. [COBISS.SI-ID 1400454]

Razstava

PUKL, Adela, ZDRAVIČ POLIČ, Nina. *Cockta, pijača vaše in naše mladosti : o dediščini slovenskih blagovnih znamk : gostujoča razstava Slovenskega etnografskega muzeja v Tolminskem muzeju, 16.6.-7.9.2012*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej; Tolmin: Tolminski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1446022]

ŽIDOV, Nena, PUKL, Adela. *Pustna dediščina Slovenije : občasna razstava, Slovenski etnografski muzej, 22. marec - 6. april 2012*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1487238]

Druga izvedena dela

PUKL, Adela. *Implementacija Konvencije o varovanju nesnovne kulturne dediščine : predavanje na strokovnem posvetu 40. obletnica Konvencije o svetovni dediščini - pomen konvencije danes*. Matavun: Slovenska nacionalna komisije za Unesco, 9.10.2012. [COBISS.SI-ID 1543302]

PUKL, Adela. *Prepoznavanje nesnovne kulturne dediščine in postopek vpisa v Register žive kulturne dediščine Slovenije : predavanje na mednarodni delavnici Nesnovna kulturna dediščina na primeru obmejnega območja doline zgornje Kolpe in Čabranke ter okolice*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo; Plešče: Palčava šiša, 15.9.2012. [COBISS.SI-ID 1470598]

PUKL, Adela. *Prepoznavanje nesnovne kulturne dediščine in postopki vpisa v Register žive kulturne dediščine : predavanje na strokovnem posvetu Nesnovna kulturna dediščina in folklorne skupine*. Ljubljana: Javni sklad Republike Slovenije za kulturne dejavnosti, 18. 2. 2012. [COBISS.SI-ID 1401734] 485

PUKL, Adela. *Register žive kulturne dediščine : predavanje na posvetu Sodobni izzivi kulturne dediščine v okviru prireditve Srečanje kulturne dediščine Slovenije*. Ptuj: Maribor, Evropska prestolnica kulture, partnersko mesto Ptuj, 14.2.2012. [COBISS.SI-ID 1401478]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*. (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 70 str., ilustr. ISBN 978-961-6388-32-0. [COBISS.SI-ID 264491520]

Avtor dodatnega besedila

JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*. (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 70 str., ilustr. ISBN 978-961-6388-32-0. [COBISS.SI-ID 264491520]

Fotograf

SMOLE, Marko. Nesnovna dediščina v obmejnem prostoru : delavnica SED, Plešče, Hrvaška. *Glas. Slov. etnol. druš.*, 2012, 52, št. 1/4, str. 195-196, ilustr. [COBISS.SI-ID 35362349]

Mojca Račič

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Predgovor, spremna beseda

ČEPLAK MENCIN, Ralf, RAČIČ, Mojca. Uvodna beseda = Introduction. *Etnolog, N. vrsta (Ljublj.)*, 2012, letn. 22=(73), str. 11-14; 15-18. [COBISS.SI-ID 1495686]

Bibliografija, kazalo ipd.

RAČIČ, Mojca. Bibliografija sodelavk in sodelavcev SEM za leto 2011. *Etnolog, N. vrsta (Ljublj.)*, 2012, letn. 22=73, str. 361-381. [COBISS.SI-ID 1493894]

486

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

Etnolog, Nova vrsta. Židov, Nena (urednik 2009-), Račič, Mojca (urednik 2009-). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 1991-. ISSN 0354-0316. http://www.etno-muzej.si/etnolog_index.php. [COBISS.SI-ID 30616065]

Špela Regulj

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Strokovni članek

REGULJ, Špela. Znaki in njihovo življenje v času in prostoru. *Gea (Ljublj.)*, marec 2012, letn. 22, str. 30-35, ilustr. [COBISS.SI-ID 1560966]

REGULJ, Špela. Jesti ali ne jesti, to je zdaj vprašanje. *Gea (Ljublj.)*, september 2012, letn. 22, str. 47-53, ilustr. [COBISS.SI-ID 1559942]

REGULJ, Špela. S tabuji od zibelke do groba : ljudske zapovedi v času nosečnosti, poroda in poporodnega obdobja. *Gea (Ljublj.)*, februar 2012, letn. 22, str. 48-57, ilustr. [COBISS.SI-ID 1560454]

REGULJ, Špela. Otroštvo : tabuji od zibelke do groba. *Gea (Ljublj.)*, maj 2012, letn. 22, str. 52-59, ilustr. [COBISS.SI-ID 1560198]

REGULJ, Špela. Prehod v odraslost. *Gea (Ljublj.)*, julij 2012, letn. 22, str. 60-67, ilustr. [COBISS.SI-ID 1560710]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

Razstava

REGULJ, Špela. *Moja Afrika : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, december 2012 - maj 2013*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1540486]

Bojana Rogelj Škafar

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Drugi sestavni deli

ROGELJ ŠKAFAR, Bojana. Zbirka Pucihar. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22=73, str. 303-305, ilustr. [COBISS.SI-ID 1500038]

MONOGRAFIJE IN DRUGA ZAKLJUČENA DELA

Katalog razstave

MLAKAR, Jana, ROGELJ ŠKAFAR, Bojana, ŠIFRER BULOVEC, Mojca, SENICA, Aleš. *Poslikane skrinje na Loškem : 15. 5. - 30. 9. 2009*. 1. ponatis. Škofja Loka: Loški muzej, 2012. 39 str., ilustr. ISBN 978-961-6727-15-0. [COBISS.SI-ID 261064704]

487

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

Predavanje na tuji univerzi

ROGELJ ŠKAFAR, Bojana. *Interpretacija muzejske zbirke : primer risb učencev prof. Otona Grebena v Slovenskem etnografskem muzeju : predavanje v okviru seminarja Etnološke regionalne raziskave Slovenije, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo*. Ljubljana, 16.1.2012. [COBISS.SI-ID 1383046]

Polona Sketelj

MONOGRAFIJE IN DRUGA ZAKLJUČENA DELA

Strokovna monografija

SKETELJ, Polona. *Slovensko prosvetno društvo Bilka : vzponi, padci in družbene okoliščine stoletnega delovanja*. Bilčovs = Ludmannsdorf: Slovensko prosvetno društvo Bilka, 2012. 95 str., ilustr. [COBISS.SI-ID 261349632]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja. Dular, Andrej (glavni urednik 1989-1997, urednik 2004, član uredniškega odbora 2005-), Sketelj, Polona (urednik 1999, 2004, glavni urednik 2005-), Žagar, Janja (član uredniškega odbora 1993-), Židov, Nena (urednik 1999, glavni urednik 2000, član uredniškega odbora 2005-). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 1989-. ISSN 1408-290X. [COBISS.SI-ID 16095744]

Inja Smerdel

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Izvirni znanstveni članek

SMERDEL, Inja. Étudier les animaux en Slovénie : des hommes et des boeufs. *Ethnol. fr. (Paris)*, 2012, 42, 2, str. 281-290, ilustr. [COBISS.SI-ID 48362338]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

488 *Etnološka istraživanja*. Smerdel, Inja (član uredniškega odbora 2010-). Zagreb: Etnografski muzej, 1981-. ISSN 0351-4323. [COBISS.SI-ID 14880002]

Barbara Sosič

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

1.04 Strokovni članek

SOSIČ, Barbara. "Čim več rešiti - to je bila zanj prva naloga muzeja" : spominski utrinki Fanči Šarf na Borisa Orla. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 217-228, ilustr. [COBISS.SI-ID 1496966]

1.09 Objavljeni strokovni prispevek na konferenci

JERIN, Anja, SOSIČ, Barbara, ŠPIČEK, Miha. Uporabnost in dostopnost : digitalizacija fonda Orlovih ekip. V: MUNDA HIRNÖK, Katalin (ur.). *Živeti z dediščino : zbornik referatov mednarodne konference*. Elektronska izd. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2012, str. 25-34. http://www.sed-drustvo.si/publikacije/druge_publikacije_sed/ziveti_z_dediscino. [COBISS.SI-ID 1534854]

SOSIČ, Barbara. Spodbujanje ponovne uporabe podatkov o kulturni dediščini iz zbirk slovenskih muzejev in galerij. V: JENKO, Mojca (ur.). *Slovenski muzeji v 21. stoletju : kako naprej?*, (Muzejska knjižnica, 7). Ljubljana: Slovensko muzejsko društvo, 2012, str. 76-83. <http://www.smd-drustvo.si/Arhiv%20dokumentov/2%20Zborovanje/Zborovanje%202012%20Maribor/Zbornik%20SMD%20MARIBOR%202012.pdf>. [COBISS.SI-ID 1543814]

MONOGRAFIJE IN DRUGA ZAKLJUČENA DELA

2.18 Raziskovalni ali dokumentarni film, zvočni ali video posnetek

HAUSER, Nuša, SOSIČ, Barbara, ŠEPULJ, Natalija. *Matjaž s tržnice*. Ljubljana: Poletna šola vizualne antropologije, 2012. 1 video DVD (10 min), barve, zvok. [COBISS.SI-ID 1544070]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

3.11 Radijski ali TV dogodek

SOSIČ, Barbara. *Predstavljanje muzejskega gradiva na spletnih straneh* : Radio Trst A. Trst, 31.8.2012. [COBISS.SI-ID 1545094]

SOSIČ, Barbara. *Urejanje in dokumentiranje predmetov* : Radio Slovenija, Prvi program, oddaja *Nasveti na prvem*. Ljubljana, 13.12.2012. [COBISS.SI-ID 1544838]

SOSIČ, Barbara. *Urejanje zbirk predmetov* : Radio Slovenija, Prvi program, oddaja *Svetovalni servis*. Ljubljana, 26.11.2012. [COBISS.SI-ID 1544582]

3.15 Prispevek na konferenci brez natisa

489

SOSIČ, Barbara. *Digitization of Orel's fieldwork team documents* : predavanje na *Corpora ethnographica online*. Rostock: Universität Rostock, 28.9.2012. [COBISS.SI-ID 1544326]

3.25 Druga izvedena dela

SOSIČ, Barbara. *Zbiralna politika, dokumentacija, inventarizacija* : predavanje v okviru izobraževalnega programa *Službe za premično dediščino in muzeje*. Ljubljana, 10.5.2012. [COBISS.SI-ID 1545350]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Prevajalec

Katalogizacija predmetov. Ljubljana: Skupnost muzejev Slovenije, 2012. 4 str. http://www.sms-muzeji.si/udatoteke/prirocnik/04_Katalogizacija.pdf. [COBISS.SI-ID 1458566]

Posojanje predmetov. Ljubljana: Skupnost muzejev Slovenije, 2012. 5 str. http://www.sms-muzeji.si/udatoteke/prirocnik/07_Posojanje%20predmetov.pdf. [COBISS.SI-ID 1543558]

Miha Špiček

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Strokovni članek

ŠPIČEK, Miha, ILAŠ, Gregor. Spletne zbirke na spletni strani Slovenskega etnografskega muzeja = Slovene Ethnographic Museum web collections. *Knjižnica*, okt. 2012, 56, [št.] 3, str. 253-265, ilustr. [COBISS.SI-ID 264887040]

Objavljeni strokovni prispevek na konferenci

JERIN, Anja, SOSIČ, Barbara, ŠPIČEK, Miha. Uporabnost in dostopnost : digitalizacija fonda Orlovih ekip. V: MUNDA HIRNÖK, Katalin (ur.). *Živeti z dediščino : zbornik referatov mednarodne konference*. Elektronska izd. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2012, str. 25-34. http://www.sed-drustvo.si/publikacije/druge_publikacije_sed/ziveti_z_dediscino. [COBISS.SI-ID 1534854]

Objavljeni povzetek strokovnega prispevka na konferenci

ŠPIČEK, Miha, ILAŠ, Gregor. Spletne zbirke na spletni strani Slovenskega etnografskega muzeja. V: , str. 36-37. [COBISS.SI-ID 1444998]

490

Drugi sestavni deli

ŠPIČEK, Miha, ILAŠ, Gregor. Predmet ali zbirka: kaj dokumentiramo? : 15. seminar Arhivi, knjižnice, muzeji : Poreč, 23. - 25. november 2011. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 291-292, ilustr. [COBISS.SI-ID 1499014]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Fotograf

ŽIDOV, Nena. *Drežniški in Ravenski pust : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 7 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00007.pdf. [COBISS.SI-ID 1468038]

Nadja Valentinčič Furlan

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Objavljeni povzetek strokovnega prispevka na konferenci

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. The Cerkljansko "laufarji" = (Cerkljanski laufarji). V: PEČE, Miha (ur.). *Dnevi etnografskega filma - DEF, 12.-16. marec 2012, Ljubljana, Slovenija*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2012, str. 12-13. [COBISS.SI-ID 1548678]

Samostojni strokovni sestavek ali poglavje v monografski publikaciji

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. Avdiovizualno dokumentiranje nesnovne kulturne dediščine in karakteristični video prikazi za Register. V: JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*, (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012, str. 35-40, ilustr. [COBISS.SI-ID 1533318]

Drugi sestavni deli

PUKL, Adela, VALENTINČIČ FURLAN, Nadja, ŽIDOV, Nena. Carnival king of Europe II : partnersko sodelovanje SEM v mednarodnem projektu. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 255-260, ilustr. [COBISS.SI-ID 1497734]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. Aleksandrinke : muzejsko-filmski večer v SEM. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 283-287, ilustr. [COBISS.SI-ID 1498502]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. Okrogla miza "Vizualne raziskave pustovanj". *Glas. Slov. etnol. druš.*, 2012, 52, št. 1/4, str. 132. [COBISS.SI-ID 35308333]

MONOGRAFIJE IN DRUGA ZAKLJUČENA DELA

491

Raziskovalni ali dokumentarni film, zvočni ali video posnetek

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Galerija pripovedovalcev 2012*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 1 video DVD (32 min), barve, zvok. [COBISS.SI-ID 1549190]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Pustni obhodi kurentov*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 1 video DVD (5 min), barve, zvok. [COBISS.SI-ID 1549702]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Škoromatija*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 1 video DVD (9 min), barve, zvok. [COBISS.SI-ID 1549446]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Trojni praznik Rutarjev in Grantarjev*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 1 video DVD (59 min), barve, zvok. [COBISS.SI-ID 1549958]

Druge monografije in druga zaključena dela

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Nadja Valentinčič Furlan za STA : tematska pot Na svoji zemlji brez domačinov ne bo živela*. Ljubljana: Misli slovensko, 2012. 1 str. <http://ms.sta.si/2012/09/nadja-valentincic-furlan-za-sta-tematska-pot-na-svoji-zemlji-brez-domacinov-ne-bo-zivela/>. [COBISS.SI-ID 1550726]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Tematska pot Na svoji zemlji : [Grahovo ob Bači in Koritnica v Baški grapi]*. Tolmin: Občina, cop. 2012. 1 zloženka ([10] str.), ilustr. [COBISS.SI-ID 16230962]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Tematska pot Na svoji zemlji = Theme path On our own land : [Grahovo ob Bači and Koritnica in the Bača Valley]*. Tolmin: Municipality, cop. 2012. 1 zloženka ([10] str.), ilustr. [COBISS.SI-ID 764744]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

Radijski ali TV dogodek

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Film Na svoji zemlji dobil tematsko pot : Radio Koper, oddaja Novice*. Koper, 8.10.2012. <http://www.rtv slo.si/radiokoper/novica/460>. [COBISS.SI-ID 1551750]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *O tematski poti Na svoji zemlji : Radio Slovenija, Program Ars*. Ljubljana, 6.10.2012. [COBISS.SI-ID 1551238]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *O tematski poti Na svoji zemlji : Radio Slovenija, Program Ars, oddaja kulturna Panorama*. Ljubljana, 6.10.2012. [COBISS.SI-ID 1551494]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *O tematski poti Na svoji zemlji : Radio Slovenija, Prvi program, oddaja Gremo v kino*. Ljubljana, 5.10.2012. [COBISS.SI-ID 1550982]

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Tematska pot Na svoji zemlji : Televizija Slovenija, Prvi program, oddaja Dobro jutro*. Ljubljana, 11.10.2012. <http://tvslo.si#ava2.147679298>. [COBISS.SI-ID 1552262]

492

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Tematska pot o filmu Na svoji zemlji : Televizija Slovenija, Prvi program, oddaja Dnevnik*. Ljubljana, 6.10.2012. [COBISS.SI-ID 1552006]

Razstava

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Tematska pot Na svoji zemlji : Grahovo ob Bači in Koritnica v Baški grapi = Theme path On our own land : Grahovo ob Bači and Koritnica in the Bača Valley_*. Tolmin: Občina Tolmin, 2012. <http://www.tpnasvojizemlji.si/>. [COBISS.SI-ID 1559174]

Prispevek na konferenci brez natisa

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *The carnival rounds of škoromati and kurenti : predavanje na posvetu Carnevale re d'Europa 2, Trento, 28. 8. 2012*. San Michelle all'Adige: Museo degli usi e costumi della gente Trentina, 2012. [COBISS.SI-ID 1550470]

Druga izvedena dela

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja. *Bivalna kultura v Študentskem naselju : predavanje*. Ljubljana: Zgodovinsko društvo Ljubljana, 19.4.2012. [COBISS.SI-ID 1550214]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Prevajalec

PEČE, Miha (ur.). *Dnevi etnografskega filma - DEF, 12.-16. marec 2012, Ljubljana, Slovenija = Days of Ethnographic Film - [DEF], March 12-16, 2012*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2012. 70 str., ilustr., portreti. ISBN 978-961-6775-11-3. [COBISS.SI-ID 260315904]

Avtor dodatnega besedila

JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*, (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 70 str., ilustr. ISBN 978-961-6388-32-0. [COBISS.SI-ID 264491520]

Nina Zdravič Polič

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Strokovni članek

ZDRAVIČ POLIČ, Nina. Orinoco : velika gostujoča razstava v SEM. *Etnolog*, N. vrsta (Ljubl.), 2012, letn. 22, str. 229-242, ilustr. [COBISS.SI-ID 1497222]

493

Drugi sestavni deli

ZDRAVIČ POLIČ, Nina. Razstavna dejavnost SEM v letu 2011. *Etnolog*, N. vrsta (Ljubl.), 2012, letn. 22=73, str. 313-324, ilustr. [COBISS.SI-ID 1492614]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

Razstava

PUKL, Adela, ZDRAVIČ POLIČ, Nina. *Cockta, pijača vaše in naše mladosti : o dediščini slovenskih blagovnih znamk : gostujoča razstava Slovenskega etnografskega muzeja v Tolminskem muzeju, 16.6.-7.9.2012*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej; Tolmin: Tolminski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1446022]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

MAJAK, Katarzyna, ZDRAVIČ POLIČ, Nina (ur.). *Moč žensk : čarovnice, zdravilke, duhovne učiteljice : gostujoča razstava, Poljska, 7. junij - 29. julij 2012 = Women of power : witches, healers, spiritual leaders*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 1 zloženka ([4] str.). [COBISS.SI-ID 1446790]

ROŽENBERGAR ŠEGA, Tanja (ur.), ZDRAVIČ POLIČ, Nina (ur.), CERAR, Estera (ur.). *ICOM Slovenia*. Ljubljana: ICOM, Slovene national committee, 2012. [8] str., ilustr. [COBISS.SI-ID 515071359]

ZDRAVIČ POLIČ, Nina (ur.). *Povzetki = Abstracts*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 28 str. ISBN 978-961-6388-31-3. [COBISS.SI-ID 261193728]

ZDRAVIČ POLIČ, Nina (ur.), ROŽENBERGAR ŠEGA, Tanja (ur.), ZDRAVIČ POLIČ, Nina (ur.). *20 let Slovenskega odbora ICOM = 20 years of ICOM Slovene National Committee : 1991-2011*. Ljubljana: Društvo ICOM - Mednarodni muzejski svet, Slovenski odbor, 2012. 48 str. ISBN 978-961-91506-3-4. [COBISS.SI-ID 260469504]

Avtor dodatnega besedila

ROŽENBERGAR ŠEGA, Tanja (ur.), ZDRAVIČ POLIČ, Nina (ur.), CERAR, Estera (ur.). *ICOM Slovenia*. Ljubljana: ICOM, Slovene national committee, 2012. [8] str., ilustr. [COBISS.SI-ID 515071359]

Tjaša Zidarič

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Izvirni znanstveni članek

494 ZIDARIČ, Tjaša. "Greš za to idejo, za to gibanje. Da se nekaj le končno zgodi." : ljubljanski politični grafiti kot odsev aktualnih družbenih dogajanj. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 21-44, ilustr. [COBISS.SI-ID 1495430]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Prevajalec

152. PEČE, Miha (ur.). *Dnevi etnografskega filma - DEF, 12.-16. marec 2012, Ljubljana, Slovenija = Days of Ethnographic Film - [DEF], March 12-16, 2012*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2012. 70 str., ilustr., portreti. ISBN 978-961-6775-11-3. [COBISS.SI-ID 260315904]

Janja Žagar

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Kratki znanstveni prispevek

ŽAGAR, Janja. Zbiralna vodila nekega kustodiata. *Argo*, 2012, [Letn.] 55, [št.] 2, str. 66-70. [COBISS.SI-ID 1525894]

Strokovni članek

ŽAGAR, Janja. Moje življenje, moj svet : osebne razstave obiskovalcev SEM. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 243-254, ilustr. [COBISS.SI-ID 1497478]

Recenzija, prikaz knjige, kritika

ŽAGAR, Janja. Marjetka Balkovec Debevec (ur.): Šolska kronika : revija za zgodovino šolstva in vzgoje: glasilo Slovenskega šolskega muzeja. Ljubljana: Slovenski šolski muzej, letn. 20=44 (2011), št. 3, str. 265-554, ilustr. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22=73, str. 400-404. [COBISS.SI-ID 1495174]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

Razstava

ŽAGAR, Janja. *Podobe mojega sveta : program za slušatelje Univerze za tretje življenjsko obdobje, študijsko leto 2011/2012*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2011-2012. [COBISS.SI-ID 1552518]

Predavanja na tuji univerzi

ŽAGAR, Janja. *Kustos in predmet : predavanje pri predmetu Muzeologija, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta UL*. Ljubljana, 12. 4. 2012. [COBISS.SI-ID 1536902]

495

ŽAGAR, Janja. *Kustos in predmet : predavanje pri predmetu Muzeologija, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta UL*. Ljubljana, 19. 4. 2012. [COBISS.SI-ID 1537158]

Druga izvedena dela

ŽAGAR, Janja. *Bobton - norma primernega in lepega : predavanje za slušatelje Univerze za tretje življenjsko obdobje*. Ljubljana, 2. 3. 2012. [COBISS.SI-ID 1535622]

ŽAGAR, Janja. *Moda - oblačenje - kostumiranje : predavanje za slušatelje Univerze za tretje življenjsko obdobje*. Ljubljana, 22. 2. 2012. [COBISS.SI-ID 1535366]

ŽAGAR, Janja. *Obuvala - obuvanje : predavanje za slušatelje Univerze za tretje življenjsko obdobje*. Ljubljana, 23. 5. 2012. [COBISS.SI-ID 1536390]

ŽAGAR, Janja. *Pokrivala : predavanje za slušatelje Univerze za tretje življenjsko obdobje*. Ljubljana, 25. 4. 2012. [COBISS.SI-ID 1536134]

ŽAGAR, Janja. *Primerno in lepo skozi bonton : predavanje za slušatelje Univerze za tretje življenjsko obdobje*. Ljubljana, 25. 1. 2012. [COBISS.SI-ID 1535110]

ŽAGAR, Janja. *Spomin - dediščina - zgodovina : predavanje v okviru prireditve Dnevi evropske kulturne dediščine 2012*. Ljubljana, 26. 9. 2012. [COBISS.SI-ID 1537670]

ŽAGAR, Janja. *Spomin - dediščina - zgodovina : predavanje za slušatelje Univerze za tretje življenjsko obdobje*. Ljubljana, 19. 10. 2012. [COBISS.SI-ID 1536646]

ŽAGAR, Janja. *Spomin - nostalgija - dediščina : predavanje za slušatelje Univerze za tretje življenjsko obdobje*. Ljubljana, 21. 3. 2012. [COBISS.SI-ID 1535878]

ŽAGAR, Janja. *Vrednotenje muzejskih zbirk : kako smo se tega lotevali v Slovenskem etnografskem muzeju : predavanje v okviru izobraževalnega programa Službe za premično dediščino in muzeje*. Ljubljana, 23. 10. 2012. [COBISS.SI-ID 1537414]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Mentor - drugo

KAVŠČEK, Vilma. *Jaz, mi in naša druženja : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, junij 2010 - junij 2011*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2011-2012. [COBISS.SI-ID 1538182]

KAVŠČEK, Vilma. *Kaj mi pripovedujejo moji "lovilci prahu" : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, 2012*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1538438]

496

LIČER, Laura. *Bitjevorčasti svet : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, 6. 3. 2012 - 6. 7. 2012*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1538950]

Obrazi : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, 16. 6. 2012 - 10. 9. 2012. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1539462]

MALEŠIČ, Jožica. *Spomini mi zvenijo kot pesmi : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, 30. 11. 2012 - 20. 5. 2013*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012-2013. [COBISS.SI-ID 1539974]

PUHEK, Polona. *Pomembni drobcji mojega življenja : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, december 2012 - maj 2013*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012-2013. [COBISS.SI-ID 1540230]

RAČIČ, Marko. *Mojih 23 olimpiad : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, 19. 7. - 25. 11. 2013*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1539718]

RUPNIK, Brigita. *Kdo sem jaz? : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, junij 2010 - junij 2011*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2010-2011. [COBISS.SI-ID 1537926]

Onas in o vsaki izmed nas : Cintare : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, 23. 12. 2011 - 6. 7. 2012. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2011-2012. [COBISS.SI-ID 1538694]

Korak nazaj in dva naprej : obuvala z zgodbami in zgodbe o obuvalih : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, 16. 6. 2012 - 10. 9. 2012. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1539206]

Avtor dodatnega besedila

Obrazi : razstava v ciklu osebnih razstav obiskovalcev SEM Moje življenje, moj svet : Slovenski etnografski muzej, 16. 6. 2012 - 10. 9. 2012. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1539462]

Pisec recenzij

LESKOVEC, Ivana, GNEZDA, Mirjam, SVETLIK, Maja, TERPIN, Marija, KODER, Tina, ŽIGON, Tanja, FERLE, Mojca, HODNIK, Mira, PAVŠIČ, Majda, BAJEC, Urška, BOGATAJ, Janez, FORTUNA, Metka, MARINKO, Petra. *Idrijska čipka : z nitjo pisana zgodovina*. Idrija: Mestni muzej, 2012. 239 str., ilustr. ISBN 978-961-6563-23-9. [COBISS.SI-ID 264565248]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja. Dular, Andrej (glavni urednik 1989-1997, urednik 2004, član uredniškega odbora 2005-), Sketelj, Polona (urednik 1999, 2004, glavni urednik 2005-), Žagar, Janja (član uredniškega odbora 1993-), Židov, Nena (urednik 1999, glavni urednik 2000, član uredniškega odbora 2005-). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 1989-. ISSN 1408-290X. [COBISS.SI-ID 16095744]

497

Nena Židov

ČLANKI IN DRUGI SESTAVNI DELI

Izvirni znanstveni članek

ŽIDOV, Nena. Časopisi o beračih na Slovenskem v drugi polovici 19. in v začetku 20. stoletja. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22 (73), str. 45-64, ilustr. [COBISS.SI-ID 1487494]

Poljudni članek

ŽIDOV, Nena. Sredozimski obhodi lucij. *Svet & ljudje (Tisk. izd.)*. [Tiskana izd.], december 2012, letn. 15, št. 170, str. 35-36, ilustr. [COBISS.SI-ID 1503366]

Objavljeni povzetek znanstvenega prispevka na konferenci

ŽIDOV, Nena. Rovaši - univerzalni pripomočki za beleženje podatkov in njih raba na Slovenskem. V: , str. 27-28. [COBISS.SI-ID 51286370]

Objavljeni povzetek strokovnega prispevka na konferenci

ŽIDOV, Nena. Carnival ploughing and sowing : Kostanjevica na Krki. V: PEČE, Miha (ur.). *Dnevi etnografskega filma - DEF, 12.-16. marec 2012, Ljubljana, Slovenija*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2012, str. 18-19. [COBISS.SI-ID 1487750]

Samostojni znanstveni sestavek ali poglavje v monografski publikaciji

ŽIDOV, Nena. Od etnologije podeželja do etnologije mest in razstave o brezdomstvu. V: REPIČ, Jaka (ur.), HUDALES, Jože (ur.). *Antropološki vidiki načinov življenja v mestih*, (Zupaničeva knjižnica, št. 36). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2012, str. 95-113. [COBISS.SI-ID 1514374]

ŽIDOV, Nena, PUKL, Adela. The Cerčno Lavfarji : a Slovene carnival group. V: MOTT, Antonella (ur.). *Carnival king of Europe II : (2010-12)*. San Michele dell'Adige: Museo degli usi e costumi della gente Trentina, 2012, str. 84-97, ilustr. [COBISS.SI-ID 1423494]

498

Samostojni strokovni sestavek ali poglavje v monografski publikaciji

ŽIDOV, Nena. Od prvih razmišljanj o nesnovni kulturni dediščini do njenega Registra. V: JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*, (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012, str. 21-26, ilustr. [COBISS.SI-ID 1503622]

Predgovor, spremna beseda

ŽIDOV, Nena. Predgovor. V: JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*, (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012, str. 5-6. [COBISS.SI-ID 1503878]

Drugi sestavni deli

PUKL, Adela, VALENTINČIČ FURLAN, Nadja, ŽIDOV, Nena. Carnival king of Europe II : partnersko sodelovanje SEM v mednarodnem projektu. *Etnolog, N. vrsta (Ljubl.)*, 2012, letn. 22, str. 255-260, ilustr. [COBISS.SI-ID 1497734]

MONOGRAFIJE IN DRUGA ZAKLJUČENA DELA

Raziskovalni ali dokumentarni film, zvočni ali video posnetek

ŽIDOV, Nena. *Vesela družba naprej! : Drežniški pust, sobota 28. 2. 2012*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 1 video DVD (15 min), barve, zvok. [COBISS.SI-ID 1490054]

2.25 Druge monografije in druga zaključena dela

ŽIDOV, Nena. *Borovo gostüvanje : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 6 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00003.pdf. [COBISS.SI-ID 1468294]

ŽIDOV, Nena. *Cerkljanska laufarija : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 4 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rkd-11-6262-001-p.pdf. [COBISS.SI-ID 1469062]

ŽIDOV, Nena. *Izdelovanje belokranjskih pisanic : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 4 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00013.pdf. [COBISS.SI-ID 1467526]

ŽIDOV, Nena. *Izdelovanje ljubenskih potic : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 6 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00011.pdf. [COBISS.SI-ID 1468550]

499

ŽIDOV, Nena. *Otepanje v Bohinju : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00014.pdf. [COBISS.SI-ID 1486726]

ŽIDOV, Nena. *Posavsko štehanje : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00014.pdf. [COBISS.SI-ID 1486982]

ŽIDOV, Nena. *Velikonočne igre s pirhi : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 3 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00012.pdf. [COBISS.SI-ID 1467782]

ŽIDOV, Nena. *Drežniški in Ravenski pust : opis enote žive kulturne dediščine*. Ljubljana: Ministrstvo za izobraževanje, znanost, kulturo in šport, 2012. 7 str., ilustr. http://www.mizks.gov.si/fileadmin/mizks.gov.si/pageuploads/Kulturna_dediscina/REGISTER/RZD/Rzd-02_00007.pdf. [COBISS.SI-ID 1468038]

IZVEDENA DELA (DOGODKI)

Radijski ali TV dogodek

ŽIDOV, Nena. *Adventne šege : Radio Ljubljana 1*. 2. 12. 2012. [COBISS.SI-ID 1491590]

ŽIDOV, Nena. *Jaslice : Televizija Slovenija, Prvi program, oddaja Dobro jutro*. 10. 12. 2012. [COBISS.SI-ID 1491846]

ŽIDOV, Nena. *Pustovanja : Radio Slovenija, prvi program, oddaja Kulturni fokus*. 30. 3. 2012. [COBISS.SI-ID 1490822]

ŽIDOV, Nena. *Razstavi Carnival king of Europe 2 in Pustna dediščina Slovenije v Slovenskem etnografskem muzeju : RAI 3, TV dnevnik*. 26. 3. 2012. [COBISS.SI-ID 1490310]

ŽIDOV, Nena. *Razstavi Pust kralj Evrope in Pustna dediščina Slovenije : Radio Trst A, Kulturna kronika*. 30. 4. 2012. [COBISS.SI-ID 1490566]

ŽIDOV, Nena. *Simbolika velike noči : Radio Center*. 9. 4. 2012. [COBISS.SI-ID 1491078]

ŽIDOV, Nena. *Velikonočne igre s pirhi : Radio Expres*. 7. 4. 2012. [COBISS.SI-ID 1491334]

Razstava

500 ŽIDOV, Nena, PUKL, Adela. *Pustna dediščina Slovenije : občasna razstava, Slovenski etnografski muzej, 22. marec - 6. april 2012*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. [COBISS.SI-ID 1487238]

Predavanje na tuji univerzi

ŽIDOV, Nena. *Brezdomci v Slovenskem etnografskem muzeju : predavanje v Slovenskem etnografskem muzeju za podiplomske študente smeri Heritologija*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 15. 12. 2012. [COBISS.SI-ID 1489798]

ŽIDOV, Nena. *Homeopatija v Sloveniji od začetka 19. stoletja do danes : predavanje pri predmetu medicinska antropologija*. Koper: Univerza v Kopru, 30. 5. 2012. [COBISS.SI-ID 1489286]

ŽIDOV, Nena. *Rovaši : univerzalni pripomočki za beleženje podatkov in njih raba na Slovenskem : predavanje pri raziskovalnem seminarju*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 6. 12. 2012. [COBISS.SI-ID 1489542]

Prispevek na konferenci brez natisa

ŽIDOV, Nena. *Carnival Saturday in Drežnica : predavanje na posvetu Carnevale re d'Europa 2, Trento, 28. 8. 2012*. San Michelle all'Adige: Museo degli usi e costumi della gente Trentina, 2012. [COBISS.SI-ID 1488262]

ŽIDOV, Nena. *Homeopatinja Maria Wambolt in magnetist Jurij Humar - sodobnika Adelme Vay : predavanje na mednarodnem znanstvenem simpoziju Življenje in delo baronice Adelme Vay, NUK, samostan Žiče, 3. - 4. december 2012*. Ljubljana: Inštitut za preučevanje krščanskega izročila; Slovenske Konjice: Občina, 2012. [COBISS.SI-ID 1488774]

ŽIDOV, Nena. *International festival of ethnographic film Kratovo 2012 : Mestni muzej Kratovo, 5. - 6. oktober 2012*. Skopje: Makedonsko etnološko društvo, 2012. [COBISS.SI-ID 1488518]

ŽIDOV, Nena. *Raziskovanje zgodovine homeopatije na Slovenskem : predavanje na posvetu Medicinska antropologija v Sloveniji: raziskave, refleksije, dileme, 30. marec 2012*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2012. [COBISS.SI-ID 1488006]

Vabljeni predavanja na konferenci brez natisa

ŽIDOV, Nena. *An overview of the history of homeopathy in Slovenia : predavanje na mednarodnem znanstvenem simpoziju Življenje in delo baronice Adelme Vay, NUK, samostan Žiče, 3. - 4. december 2012*. Ljubljana: Inštitut za preučevanje krščanskega izročila; Slovenske Konjice: Občina, 2012. [COBISS.SI-ID 1489030]

SEKUNDARNO AVTORSTVO

Urednik

Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja. Dular, Andrej (glavni urednik 1989-1997, urednik 2004, član uredniškega odbora 2005-), Sketelj, Polona (urednik 1999, 2004, glavni urednik 2005-), Žagar, Janja (član uredniškega odbora 1993-), Židov, Nena (urednik 1999, glavni urednik 2000, član uredniškega odbora 2005-). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 1989-. ISSN 1408-290X. [COBISS.SI-ID 16095744]

501

JERIN, Anja (ur.), PUKL, Adela (ur.), ŽIDOV, Nena (ur.). *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*. (Zbirka Priročniki SEM). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012. 70 str., ilustr. ISBN 978-961-6388-32-0. [COBISS.SI-ID 264491520]

Etnolog. Nova vrsta. Židov, Nena (urednik 2009-2011, član uredniškega odbora 2012-), Račič, Mojca (urednik 2009-). Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 1991-. ISSN 0354-0316. http://www.etno-muzej.si/etnolog_index.php. [COBISS.SI-ID 30616065]

Zbrala in uredila Mojca Račič

NAVODILA AVTORJEM *INSTRUCTIONS FOR THE AUTHORS*

503

Besedila, namenjena za objavo v Etnologu, morajo biti oddana **do sredine maja v letu objave**. Vse prispevke preberejo uredniki oziroma recenzenti. Ti se odločijo, če je prispevek sprejemljiv za objavo, oziroma ga po potrebi s pripombami vrnejo avtorju v dopolnitev.

Pozitivna recenzija je pogoj za objavo članka!

Vsa besedila naj bodo napisana v programu Word, v pisavi **Times New Roman**. Velikost pisave naj bo **12 pik**, razmik med vrsticami pa **1,5**.

Znanstveni članki naj obsegajo **eno avtorsko polo**, le izjemoma eno avtorsko polo in pol (45.000 znakov). Vsebujejo naj še:

- **izvleček** (v obsegu do 8 vrstic),
- **povzetek** (v obsegu do 30 vrstic),
- **besedo o avtorju** (v obsegu do 10 vrstic),
- **ključne besede** (5 besed),
- **seznam literature in virov**.

BIBLIOGRAFIJA - seznam literature

Seznam literature naj bo urejen po abecedi avtorjev ali naslovov (pri publikacijah, kjer je sodelovalo več avtorjev).

Primek avtorja naj bo izpisan z velikimi črkami, za vejico pa ime(na).

Leto izida naj bo v naslednji vrsti, temu naj sledi **naslov publikacije, kraj izida in založba**.

Med **letnico izida** in naslovom publikacije naj bo **10 znakov presledka**.

Če navajate **več objav** enega avtorja v istem letu, naj se navedbe letnic med seboj razlikujejo z dodatkom *a, b, c*.

Če je urednik publikacije naveden na naslovni strani publikacije, navedite **ime urednika** z dodatkom (ur.), sicer navedite samo naslov publikacije.

Naslovi monografij in zbornikov naj bodo izpisani ležeče. Enako velja tudi za naslove revij in *zbornikov* pri navajanju člankov.

Pri publikacijah, ki so izšle v **treh ali več krajih** hkrati ali **pri treh ali več založbah**, navedite samo prvi kraj ali založbo z dodatkom ... [etc.].

Pri člankih v revijah navajajte samo naslov revije, pri člankih v **zbornikih** pa tudi podnaslov, kraj izida in založbo.

Pri angleških naslovi naj bodo besede naslova izpisane z **malimi črkami**.

504

Spletne vire navajate na enak način (avtor, leto objave, naslov, kraj izida in založba) ter v **istem seznamu** kot tiskane; v špičastih oklepajih dodajte še **URL naslov**, v oglatem oklepaju pa obvezno **datum** dostopa do vira.

PRIMERI

Monografska publikacija enega avtorja

PRIIMEK, Ime

Leto izida *Naslov publikacije: podnaslov publikacije*. Kraj izida: Založba.

Primer

SLAVEC GRADIŠNIK, Ingrid

2000 *Etnologija na Slovenskem: med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: Založba ZRC.

Monografska publikacija dveh avtorjev

PRIIMEK, Ime; PRIIMEK, Ime

Leto izida *Naslov publikacije = Vzporedni naslov* [samo če je na naslovni strani publikacije naveden naslov v drugem jeziku]. Kraj izida: Založba. (Ime knjižne zbirke = Vzporedno ime knjižne zbirke [če je navedeno v publikaciji] ; štetje v zbirki)

Primer

MAKAROVIČ, Gorazd; ROGELJ ŠKAFAR, Bojana

2000 *Poslikane panjske končnice = Painted beehive panels*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej. (*Knjižnica Slovenskega etnografskega muzeja = Slovene ethnographic museum library ; 8*)

Katalog, konferenčna publikacija, zbornik oziroma monografska publikacija več avtorjev

KRIŽ, Ivica

2001 *Nazaj v otroški raj: otroške igrače in igrače na Dolenjskem: katalog etnološke razstave: 15. november 2002 – 18. maj 2003*. Novo mesto: Dolenjski muzej.

LYSAGHT, Patricia (ur.)

2002 *Food and celebration: from fasting to feasting: proceedings of the 13th Conference of the International Commission for Ethnological Food Research, Ljubljana, Preddvor, and Piran, Slovenia, June 5-11, 2000*. Ljubljana: Založba ZRC ; Dublin: Department of Irish Folklore, University College.

ODSTRTA

2004 *Odstрта dediščina: etnološko delo in muzejske zbirke Slovencev v Italiji, na Madžarskem in v Avstriji: zbornik s treh posvetov*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva ; 35)

Članki v revijah

PRIIMEK, Ime

Leto izida Naslov članka: podnaslov članka (če je pomemben za razumevanje vsebine). *Naslov revije*, letnik, številka, strani.

Primeri

RAMŠAK, Mojca

2002 Znanost med objektivnostjo in grožnjo subjektivnosti: vloga terenskih dnevnikov in empatije pri zapisovanju življenjskih zgodb. *Traditiones* 31, št. 2, str. 93-114.

2002a The Slovene Ethnological Society: research, professions and publications. *Anthropology newsletter* 43, št. 7, str. 12.

505

Sestavki v zbornikih

PRIIMEK, Ime

Leto izida Naslov sestavka: podnaslov sestavka [če je pomemben za razumevanje vsebine]. V: *Naslov zbornika: podnaslov zbornika*. Kraj izida: založba. Strani.

Primeri

GAČNIK, Aleš

2003 Etnologija regionalnega razvoja: V: *Etnologija in regionalni razvoj*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. Str. 22-42.

KERŠIČ, Irena

2001 Zibelka. V: *Enciklopedija Slovenije* 15. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 178-179.

Spletni viri

PRIIMEK, Ime

Leto izida Naslov prispevka. Kraj: Izdajatelj. <URL naslova> [Datum dostopa do vira].

Primer

HRIBAR, Daša

2004 Slovene ethnographic museum. Stavanger: Emigration Center. <<http://www.emigrationcenter.com/eng/arkiv.cfm>> [12.10.2004].

BIBLIOGRAFSKE OPOMBE

Sklicevanje na bibliografsko enoto navajajte v besedilu, na način (Priimek leto izida: stran), ne pa pod črto.

PRIMERI

(Slavec Gradišnik 2000: 22)

(Ramšak 2002a: 12)

(Odstрта 2004: 44)

Za avtorsko delo, objavljeno v Etnologu, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, materialne avtorske pravice reproduciranja in distribuiranja v Republiki Sloveniji in v drugih državah pa avtor brezplačno, enkrat za vselej, za vse primere, za neomejene naklade in za vse medije (tudi na splet) neizključno prenese na izdajatelja.

AVTORJI
AUTHORS

507

BEITL Klaus, dr., Direktor i.R., Hon. Prof., Hofrat, Österreichisches Museum für Volkskunde, Dunaj

klaus.beitl@gmail.com

BOCEV Vladimir, dr., muzejski svétnik, Muzej na Makedonija, Skopje

bocevladimir@yahoo.com

BRANCELJ BEDNARŠEK Andreja, muzejska svetovalka, Belokranjski muzej Metlika

belokranjski.muzej@guest.arnes.si

ČEPLAK MENCIN Ralf, mag., muzejski svetovalec, Slovenski etnografski muzej

ralf.ceplak@etno-muzej.si

DOLINAR Maja, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, doktorska kandidatka, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani

maja_do@hotmail.com

DULAR Andrej, mag., muzejski svétnik, Slovenski etnografski muzej

andrej.dular@etno-muzej.si

FIŠER Jakob, prof. hrvaškega, srbskega in makedonskega jezika s književnostmi, doktorski kandidat, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani

jakobfiser@gmail.com

FRELIH Marko, dr., muzejski svetovalec, Slovenski etnografski muzej

marko.frelih@etno-muzej.si

GOLEŽ KAUČIČ Marjetka, dr., znanstvena svétnica, Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU

marjetka.golez-kaucic@zrc-sazu.si

HAZLER Vito, dr., izredni profesor, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani

vito.hazler@gmail.com

JERIN Anja, kustodinja dokumentalistka, Slovenski etnografski muzej

anja.jerin@etno-muzej.si

508

KOGEJ RUS Sonja, muzejska svetovalka, Slovenski etnografski muzej

sonja.kogej-rus@etno-muzej.si

KOSTRIC Maja, muzejska kustodinja, Slovenski etnografski muzej

maja.kostric@etno-muzej.si

KUHAR Boris, dr., muzejski svétnik v pokoju

boris.kuhar@siol.net

MAKAROVIČ Gorazd, dr., muzejski svétnik v pokoju

gorazd.makarovic@etno-muzej.si

MIKUŽ Marjeta, dr., muzejska svétnica, Služba za premično dediščino in muzeje, Narodni muzej Slovenije

MILHARČIČ HLADNIK Mirjam, dr., znanstvena svétnica, Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU

hladnik@zrc-sazu.si

MLAKAR ADAMIČ Jana, muzejska svétnica, Zasavski muzej Trbovlje

jana.zmt@siol.net

PERKO Verena, ddr., muzejska svétnica, Gorenjski muzej Kranj

verena.perko@siol.net

PISK Marjeta, dr., asistentka, Glasbeno narodopisni inštitut ZRC SAZU

marjeta.pisk@zrc-sazu.si

PODRŽAJ Vesna, dipl. zgodovinarica, doktorska kandidatka, Univerza v Cardiffu, Cardiff School of History, Archaeology and Religion, Velika Britanija
vesna.podrzaj@yahoo.co.uk

POLJAK ISTENIČ Saša, asistentka, Inštitut za slovensko narodopisje, ZRC SAZU
sasa.poljak@zrc-sazu.si

POREDOŠ Miha, univ. dipl. etnolog in kulturni antropolog
mporedos@gmail.com

PORENTA Tita, mag., muzejska svetovalka, Muzeji radovljiške občine – Mestni muzej Radovljica 509
mestnimuzej@siol.net

RAČIČ Mojca, bibliotekarska specialistka, Slovenski etnografski muzej
mojca.racic@etno-muzej.si

ROGELJ ŠKAFAR Bojana, dr., muzejska svétnica, Slovenski etnografski muzej
bojana.rogelj-skafar@etno-muzej.si

ROŠKER Jana, dr., red.prof., Oddelek za azijske in afriške študije, Filozofska fakulteta v Ljubljani
jana.rosker@guest.arnes.si

SCHINDLER Margot, dr., Hofrat, Österreichisches Museum für Volkskunde, Dunaj
margot.schindler@chello.at

SEREC HODŽAR Anja, strokovna sodelavka, Glasbeno narodopisni inštitut ZRC SAZU
ahodzar@zrc-sazu.si

SKETELJ Polona, mag., muzejska svetovalka, Slovenski etnografski muzej
polona.sketelj@etno-muzej.si

SLAVEC GRADIŠNIK Ingrid, dr., znanstvena svétnica, Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU
ingrid.slavec-gradisnik@zrc-sazu.si

SMERDEL Inja, mag., muzejska svétnica v pokoju
injasmerdel@gmail.com

ŠPIČEK Miha, kustos dokumentalist, Slovenski etnografski muzej
miha.spicek@etno-muzej.si

TERČELJ Marija Mojca, dr., doc., Oddelek za antropologijo Univerze na Primorskem,
Fakulteta za humanistične študije Koper
mojca.tercelj@guest.arnes.si

VALENTINČIČ FURLAN Nadja, muzejska svetovalka, Slovenski etnografski muzej
nadja.valentincic@etno-muzej.si

510 ZDRAVIČ POLIČ Nina, muzejska svetovalka, Slovenski etnografski muzej
nina.zdravic@etno-muzej.si

ŽAGAR Janja, dr., muzejska svétnica, Slovenski etnografski muzej
janja.zagar@etno-muzej.si

ŽIDOV Nena, dr., muzejska svétnica, Slovenski etnografski muzej
nena.zidov@etno-muzej.si

ŽIŠT Petra, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, doktorska kandidatka,
Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani
petra.zist@gmail.com

Etnolog
Glasnik Slovenskega etnografskega muzeja
Letnik 23 (74), leto 2013
ISSN 0354-0316
UDK 39(497.4)(05)=163.6+=111U=133.1

Lektura (slovenščina)/Slovene language editing: Maja Cerar

Prevodi/Translation: Franc Smrke

Zasnova oblikovanja/Layout concept: Mojca Turk

Fotografije na straneh 299-347 / Photographs on pages 299-347: Marko Habič, Dušan Podgornik, Marjeta Mikuž, Miha Špiček, Blaž Zupancič, Nada Žgank, Groeleger arhitekti

Prelom/Layout: Medium Žirovnica, Tadej Legat

Izdal in založil/Published by: Slovenski etnografski muzej
zanj dr. Bojana Rogelj Škafar

Tisk/Printed by: Medium Žirovnica

Naklada/Print run: 400 izvodov/copies

Ljubljana 2013