

PREPLETENOST SVETOV:  
ZGODOVINE IN REFLEKSIJE ZUNAJEVROPSKIH  
RAZISKAV V SLOVENIJI

Prepletenost svetov:  
zgodovine in refleksije zunajevropskih  
raziskav v Sloveniji

Uredile

Sarah Lunaček

Tina Palaić

Maja Veselič

Recenzenta

Martina Bofulin

Sebastjan Vörös

Zbirka

Zupaničeva knjižnica, št. 51

(ISSN 1855-671X, e-ISSN 2630-3922)

Jezikovni pregled

Rok Janežič

Odgovorni urednik zbirke

Boštjan Kravanja

Uredniški odbor zbirke

Bojan Baskar, Mateja Habinc, Vito

Hazler, Jože Hudales, Božidar Jezernik,

Miha Kozorog, Boštjan Kravanja, Uršula

Lipovec Čebtron, Sarah Lunaček,

Mirjam Mencej, Rajko Muršič, Jaka

Repič, Peter Simonič



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca (izjema so fotografije). / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (except photographs).

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Založila

Založba Univerze v Ljubljani

Izdala

Znanstvena založba Filozofske  
fakultete Univerze v Ljubljani

Za založbo

Gregor Majdič,

rektor Univerze v Ljubljani

Za izdajatelja

Mojca Schlamberger Brezar,

dekanja Filozofske fakultete UL

Ljubljana, 2022

Naklada

300 izvodov

Oblikovna zasnova zbirke

Vasja Cenčič

Prelom in priprava za tisk

Eva Vrbnjak

Slika na naslovnici

Ekskurzija etnologov v Uzbekistan.

Zmago Šmitek je prvi z leve. Hiva, 1979.

Fotografijo hrani Oddelek za etnologijo  
in kulturno antropologijo Filozofske  
fakultete Univerze v Ljubljani.

Tisk

Birografika Bori d. o. o.

Cena

24,00 €

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki  
prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>  
DOI: 10.4312/9789617128352

Prepletenost svetov:  
zgodovine in refleksije  
zunajevropskih raziskav v Sloveniji

Uredile SARAH LUNAČEK, TINA PALAIĆ in MAJA VESELIČ



Vsebina

TINA PALAIĆ	Uvod: Prepletenost svetov	9
-------------	---------------------------	---

## **1 EPISTEMOLOŠKI PREMISLEKI**

LUKA CULIBERG	Kako raziskovati Neevropo? Dekolonizacija azijskih študij	33
---------------	--	----

JANA S. ROŠKER	Na ozki brvi razumevanja: sinologija, evropocentriem in problem kitajske filozofije	67
----------------	---	----

BORUT TELBAN	Refleksije na začetek raziskovanja pešemske poetike in jezika v majhni skupnosti na Papui Novi Gvineji	87
--------------	--	----

## **2 RAZVOJ RAZISKOVANJA IN ZBIRANJA IZVEN EVROPE**

TINA PALAIĆ in RAJKO MURŠIČ	Etnološko raziskovanje in muzejsko predstavljanje zunajevropskih ljudstev v Sloveniji v drugi polovici dvajsetega stoletja	109
--------------------------------	---	-----

NATAŠA VAMPELJ SUHADOLNIK	Klasifikacija in reprezentacija kitajskih in japonskih zbirk v slovenskih muzejih	135
------------------------------	---	-----

### **3 PREDNIKI IN PREDNICE**

BOŠTJAN KRAVANJA	O geografiji neevropske etnologije ali kako je etnologijo in antropologijo pri nas videl profesor Zmago Šmitek	161
JAKA REPIČ	Branislava Sušnik kot raziskovalka staroselskih ljudstev v Paragvaju: refleksija njenega življenja in temeljnih antropoloških vprašanj	183

### **4 LINGVISTIČNE RAZISKAVE**

DARJA HOENIGMAN	Lingvistično-antropološko raziskovalno delo s skupinama Auiakaj in Meakambut, Vzhodni Sepik, Papua Nova Gvineja	209
NAGISA MORITOKI ŠKOF	Analiza problemov pri bralnem razumevanju učencev japonskega jezika – s poudarkom na analizi onomatopejskih izrazov	235
	Imensko kazalo	251





# Uvod: Prepletenost svetov

TINA PALAIĆ

Monografija *Prepletenost svetov: zgodovine in refleksije zunajevropskih raziskav v Sloveniji* ponuja vpogled v pretekle in sodobne prakse raziskovanja zunajevropskih kultur na Slovenskem v okviru različnih disciplinarnih področij, s poudarkom na etnologiji in antropologiji ter raziskavah Azije. Besedila v monografiji osvetljujejo izbrane vidike etnološkega raziskovanja zunajevropskih ljudstev na Slovenskem v drugi polovici dvajsetega stoletja, življenje in delo dveh pomembnih etnologov, ki sta se posvečala zunajevropskemu raziskovanju v prav tem obdobju, in področje azijskih študij, vpliv zahodnih esencialističnih in orientalističnih perspektiv nanje in vprašanje dekolonizacije disciplin ter možnih alternativnih pristopov k ustvarjanju vednosti o Drugih. Orisane so tudi muzejske prakse zbiranja in predstavljanja zunajevropskih zbirk v slovenskih muzejih, monografijo pa zaokrožita prispevka s področja jezikoslovnih raziskav.

Avtorice in avtorji so svoje prispevke najprej predstavili na simpoziju *Neevropske raziskave v Sloveniji: Od zbiranja k raziskovanju*, ki je med 5. in 7. novembrom 2019 potekal v Slovenskem etnografskem muzeju. Ob stoletnici Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani sta ga organizirala Oddelek za azijske študije ter Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo te fakultete v sodelovanju s Slovenskim etnografskim muzejem. Posvečen je bil profesorju Zmagu Šmitku (1949–2018), enemu najvidnejših slovenskih etnologov in antropologov, ki je bil redni profesor na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo, v svojem raziskovanju pa se je med drugim posvečal azijskim religijam in mitologiji ter obravnavanju stikov Slovencev z ljudstvi z drugih celin. Ob tej priložnosti, ki je osvetlila raznolikost zunajevropskega raziskovanja na Slovenskem, smo urednice z objavo prispevkov v dveh ločenih, a med seboj povezanih monografijah – poleg pričujoče smo pripravile še monografijo *Raziskovanje izven Evrope: teme in pristopi* – želele postaviti skupaj različna področja, metode in rezultate tega raziskovanja z namenom spodbujanja (interdisciplinarnega) dialoga ter oblikovanja novih povezav med raziskovalkami in raziskovalci za krepitev nadaljnjih prizadevanj na tem področju. Razprave na simpoziju so pokazale, da se slovenski raziskovalci in raziskovalke pri zunajevropskem raziskovanju soočajo s številnimi izzivi, med katerimi sta zlasti nezadostno financiranje raziskav na terenih zunaj Evrope in pomanjkanje institucionalne podpore za razvoj kadrovske kapacitete in razumevanja pomena tovrstnega raziskovanja za slovensko znanost, kar sta dodatna razloga za povezovanje in sodelovanje raziskovalcev in raziskovalk, ki se posvečajo zunajevropskemu raziskovanju.

## ANTROPOLOGIJA IN NJENO PREUČEVANJE DRUGEGA

Znanstveno preučevanje nekaterih zunajevropskih družb in kultur ima dolgo zgodovino. Nekatere discipline, na primer indologija in sinologija, ki so se prvotno osredotočale na filološke raziskave in stare tekstualne tradicije, so se institucionalizirale že od druge polovice osemnajstega stoletja dalje. Če so filološke discipline slikale bogastvo in kompleksnost starih civilizacij, se je antropologija v devetnajstem stoletju vzpostavila kot ločena disciplina, specializirana za preučevanje »primitivnih«<sup>1</sup> ljudstev. Haitijski antropolog Michel-Rolph Trouillot (2003: 133–4) poudarja, da je izšla iz zamišljene vrzeli med »tukaj«<sup>2</sup> in »drugod«, med »nami«<sup>3</sup> in »drugimi«, iz vrzeli, ki jo je poimenoval »kotiček za divjake«<sup>4</sup> (*the savage slot*). Antropologija »divjaka«<sup>5</sup> ni ustvarila, temveč je

samo zapolnila omenjeno vrzel, ki je obstajala že pred institucionalizacijo discipline in je temelj modernega Zahoda. Trouillot poudarja, da je z ustvarjanjem podob ter prikazov sebe in Drugih Zahod oblikoval okvir, znotraj katerega beremo svetovno zgodovino. Ta okvir je predpostavljala osrednjost Severnega Atlantika kot tisto mesto, kjer se ustvarja svetovna zgodovina, hkrati pa kot tisto točko, iz katere je to zgodbo mogoče pripovedovati. Antropologija kot praksa je pravzaprav del te geografske imaginacije, ki jo poskuša razumeti (Trouillot 2003: 1–2).

Preobrat v evropski miselnosti, ki je vzpostavil moderni Zahod, po Brunu Latourju (1993) zaznamujeta dve veliki ločnici. Prva se nanaša na dihotomijo med naravo in kulturo, druga, ki izhaja iz nje, pa predpostavlja razlikovanje med »nami« in »drugimi«. Zahodna družba ločuje med naravo in kulturo ter med znanostjo in družbo, zato je moderna, Drugi pa naj bi še vedno živeli v zmedi in prepletu obeh polov. Posledici obeh delitev sta nadvlada Zahoda nad drugimi družbami in prilastitev narave – gre za vzpostavitev mehanizmov razlikovanja, prisvajanja, izključevanja ter izkoriščanja narave in Drugih. Antropologijo so na modernem Zahodu zasnovali za raziskovanje t. i. predmodernih družb, kar pomeni, da je ločnica med enimi in drugimi inherentna vsem praksam, konceptom in vprašanjem v antropologiji. Za izhod iz te pozicije je po Brunu Latourju najprej treba prepoznati obe veliki ločnici in ju obravnavati zgolj kot določeni definiciji našega sveta (glej tudi Chakrabarty 2000; Trouillot 2003). Ti ločnici namreč ne opisujeta ne naše ne realnosti Drugih, temveč opredeljujeta določen način Zahoda pri vzpostavljanju njegovih odnosov z Drugimi.

Razmislek o prihodnosti antropologije je tako smiselno začrtati na podlagi analize zgodovine Zahoda in zgodovine same discipline, ki sta tesno prepleteni. Na novo je treba premisliti tematska področja in metodološke pristope (Latour 1993; Trouillot 2003; Harrison 2012) ter obravnavati tudi tiste zgodnje antropologe, antropologinje in kritike antropologije, ki niso ustrezali zamišljeni smeri discipline in so bili zato utišani (Allen in Jobson 2016). Mnogi postavljajo pod vprašaj zlasti osnovno antropološko premiso raziskovanja Drugega, ki se je izrazila ne le v zunajevropskem Drugem, temveč tudi v konstrukciji Drugih v določeni družbi, kot na primer pišeta Esteban Krotz (2006: 92–7) za mehiško antropologijo in Shinji Yamashita (2006: 31–2) za Japonsko, ali pa v novem izumljanju Drugega, ki ga predstavljajo na primer prebivalci barakarskih naselij v mestih v t. i. tretjem svetu, teroristi, begunci, borci za svobodo in drugi (Trouillot 2003).<sup>1</sup> Pozivi k

---

**1** V našem prostoru je najočitnejši primer konstrukcije Drugega rasizacija Romov, sem pa sodijo tudi rasistične obravnave beguncev.

odpravi disciplinarne kolonialnosti pa opozarjajo še na dva pomembna vidika: potrebo po odpiranju prostora za sodelovanje pri ustvarjanju teorije znanstvenikom in znanstvenicam iz različnih antropoloških tradicij po svetu ter po odpravi obstoječega jezikovnega režima, ki postavlja angleščino kot osrednji akademski jezik vede<sup>2</sup> (glej Ribeiro in Escobar 2006; Santos 2009; Comaroff in Comaroff 2012; Harrison 2016: 164–5). Posledici obeh disciplinarnih režimov sta marginalizacija produkcije znanja perifernih antropologij, ki ostajajo na kognitivnem in političnem robu (prav nasprotno pa morajo antropologinje in antropologi s periferije slediti produkciji hegemonskega centra, če želijo akademsko kariero), ter postavljanje antropologov in antropologinj iz periferije v pozicijo informatorjev za projekte zahodnih antropologov, ki kolegov s periferij ne dojemajo kot enakopravnih sodelavcev (Trouillot 2003: 133–4; Ribeiro in Escobar 2006a: 13, 18).

Razmišljanje o drugih vednostih oziroma znanjih, ki so onkraj imperialnih okvirov zahodnih epistemologij, je v antropologiji prisotno že nekaj desetletij. Kriza hegemonskih antropologij se je pričela v šestdesetih letih dvajsetega stoletja kot posledica dekolonizacije, proti-imperialističnega boja, gibanja za državljanske pravice in vzpona nacionalizmov v državah globalnega Juga. V vseh teh procesih je postal odnos med vednostjo in močjo očitnejši. Pod vprašaj so pričeli postavljati vlogo antropologije v družbenih procesih in odgovornost antropologov in antropologinj ter njihov odnos do subjektov njihovih raziskav. Vsa ta preizpraševanja pa še vedno niso odpravila delitve na »center« in »periferijo« antropologije, ki jo Akhil Gupta in James Ferguson (1997: 27) poimenujeta geopolitična hegemonija, rezonira pa z delitvijo na globalni Sever in Jug. Različni antropologi to stanje v disciplini označujejo z različnimi izrazi: južnoafriški socialni antropolog Archie Mafeje ga je označil kot epistemološki apartheid (v Harrison 2016: 161), brazilski antropolog Roberto Cardoso de Oliveira kot obstoj centralnih nasproti perifernim antropologijam, ameriški antropolog nemškega rodu George W. Stocking kot hegemonске in nehegemonске antropologije (v Ribeiro in Escobar 2006a: 11), mehiški antropolog Esteban Krotz (2006: 88) kot antropologije na Jugu, francoski antropolog Bruno Latour (1993: 100–8) pa kot asimetrično antropologijo.

Neenakosti znotraj antropologije pa niso povezane le s strukturo nacionalnih razlik. Teoretiziranje in njegovi rezultati so pogosto

---

**2** Sorodni problemi so tudi v razmerjih med angloamerškimi in kontinentalnimi etnologijami, zlasti tistimi iz osrednje in vzhodne Evrope (glej na primer Brumen in Muršič 1999; Kürti 2008; Buchowski 2012, 2014; Green, Lavoilette, Papataxiarchis in drugi 2015; Green, Lavoilette in drugi 2015).

tudi spolno označeni, kot sta med drugimi opozorili feministični antropologinji Catherine Lutz in Donna Haraway (v Harrison 2016: 161). Za preseganje teh delitev je treba razvijati zavezanost k decentralizaciji hegemonskih epistemologij, kar bi po mnenju Gustava Linsa Ribeire in Arturja Escobara (2006a: 1) lahko dosegli z vzpostavitvijo transnacionalne skupnosti antropologov, ki bi z dialogom in izmenjavo znanj med antropologinjami in antropologi po svetu obogatila in nadgradila disciplino. Velik pomen vidita v soočanju perifernih z zahodnimi oblikami konstrukcije sveta, saj zahodne antropologe s svojim delom neposredno izzivajo tisti, ki so bili prej v vlogi antropoloških objektov, sedaj pa sami sooblikujejo antropologijo. Bistvo antropološke transformacije je po njunem mnenju multiplikacija subjektov, terenov in ustvarjalcev vednosti (Ribeiro in Escobar 2006a: 19, 21).

Pomemben vidik je v delu *Provincializacija Evrope* izpostavil indijski zgodovinar Dipesh Chakrabarty (2000). Evropo vidi kot le eno od svetovnih regij, ki je v svojem teoretiziranju nezadostna in ne more ustrezno razložiti celotnega sveta. Evropo je torej treba provincializirati in razumeti kot zgolj eno od lokacij s specifičnim razumevanjem sveta. Jean Comaroff in John L. Comaroff (2012) sta pokazala, da je meja med globalnim Severom in Jugom izjemno porozna; še več, da bi moral biti globalni Jug lokacija za ustvarjanje nove vednosti, saj se po njunem mnenju globalni Sever razvija v smeri globalnega Juga. Sodobni kapitalizem s svojimi interesi in potrebami najbolje uspeva na minimalno reguliranih območjih, kamor spadajo države globalnega Juga, kjer nova razumevanja dela, časa in vrednosti spreminjajo planetarne prakse. Globalni Jug avtorja vidita kot znanilca globalne zgodovine v nastajanju, kjer potekajo scenariji, ki globalni Sever še čakajo.<sup>3</sup>

Portugalski sociolog Boaventura de Sousa Santos (2009) poudarja, da so zahodne znanosti uničile epistemologije Juga ter tako izključile znanja in vednosti, ki niso ustrezale projektu zahodne modernizacije. S svojimi teoretskimi premisleki poziva k preoblikovanju znanosti in izobraževanja ter zlasti k odkrivanju in transformiranju neobstoječe, spregledane vednosti, znanja in praks v mogočo alternativo. V tem smislu je zanimivo tudi delo Arielle Aishe Azoulay *Potencialna zgodovina: odučenje imperializma* (2019), ki poudarja potrebo po odučenju prostorskih, časovnih in političnih režimov imperija, ki so uokvirili razumevanje sveta, ter obrat k predimperialnim političnim oblikam in načinom življenja, kar pa mnogi zavračajo kot nemogoče in poudarjajo hibridnost oziroma prepletenost svetov (Bhabha 1994;

---

**3** Za komentar na njuno knjigo z enakim naslovom, ki je izšla leta 2011, glej Mbembe (2012).

Mbembe 2019). Kot odziv na iskanje prekinitve zgodovinskega, družbenega in političnega izkoriščanja in podrejenosti se je v zadnjih dvajsetih letih razvila nova metodološka usmeritev v antropologiji, ki jo avtorji in avtorice imenujejo ontološki obrat (Henare, Holbraad in Wastell 2007; glej tudi tematsko številko Glasnika SED 2017). Ta zagovarja radikalno metodološko odprtost za različnosti in poudarja, da obstaja ne le več različnih pogledov na svet, temveč več različnih svetov, ki jih morajo antropologi raziskovati.<sup>4</sup>

V tej monografiji omenjene teme obravnavajo trije prispevki. Luka Culiberg poudarja povezanost vzpostavljanja antropologije kot znanstvene discipline z evropskim kolonializmom in zastavlja vprašanje, kako v postkolonialni dobi dekolonizirati humanistično in družboslovno raziskovanje. Kot primer poskusa dekolonizacije navede koncept *Azije kot metode*, s katerim bi lahko vzpostavili nov sistem referenčnih točk in nove metode ter si drugače zamislili predmet proučevanja. Jana S. Rošker analizira diskurze o Kitajski na področju evropskih akademskih raziskav in ugotavlja, da se raziskovalcem na tem področju še vedno ni uspelo zares odcepiti od esencialističnega in orientalističnega razumevanja sodobne kitajske družbe, kar vodi do številnih kulturno pogojenih nesporazumov. Pri predlogu rešitev te problematike izhaja iz predpostavke, da konceptov in kategorij ne moremo premočrtno prenašati iz enega kulturno-jezikovnega kroga v drugega. Borut Telban je z vpogledom v svoje raziskovanje na Papui Novi Gvineji poudaril pomen dolgotrajnih etnografskih raziskav na izbranem terenu, saj je prav to temelj za razumevanje družbenega in kulturnega konteksta, v katerem antropolog raziskuje. Prispevek je pomemben razmislek o temeljih antropološkega raziskovanja. Z opisom procesa raziskovanja, ki temelji na opazovanju z zavzeto udeležbo in vpetostjo v skupnost, prikaže, kako se antropolog skozi leta uči razumevati življenjske svetove skupnosti.

Urednice si v prihodnje želimo še več poglobljenih razmislekov raziskovalcev in raziskovalk o njihovi vlogi v skupnosti, v kateri raziskujejo ali delujejo (je antropolog modernizator, prinašalec napredka, morda aktivist, raziskovalec, le sogovornik ali nič od tega); o vlogi domačinov v raziskovanju – so zgolj sogovorniki ali morda tudi sodelavci in s tem soavtorji rezultatov antropologovega dela; o tem, kdo predstavlja rezultate raziskave – ali je antropolog glas svojih sogovornikov ali imajo ti priložnost govoriti zase; in o tem, ali raziskovalci pri svojem

---

<sup>4</sup> Ontološki poskus zaobjeti kulturne razlike s seboj prinaša dva problema oziroma dve pasti: ubujanje ideje esencializma ter krepitev dihotomije med zahodnimi in nezahodnimi družbami (glej na primer Harris in Robb 2012).

delu stopajo v dialog z domačini raziskovalci in kakšne so posledice njihovega vstopa oziroma sodelovanja z izbrano skupnostjo (glej tudi Palaić 2020). Pri vsem tem je treba upoštevati tudi institucionalni okvir, v katerem raziskovalke in raziskovalci delujejo. Sistematično bo treba nasloviti tudi vprašanje lokalnih specifik in posebnosti pri spoznavanju in razumevanju Drugih na Slovenskem, ki so izšle iz privzemanja oziroma prilagoditve kolonialnih in imperialnih diskurzov na evropski periferiji, ter njihovega spreminjanja skozi čas. V nadaljevanju ponujam kratek zgodovinski oris srečevanja z zunajevropskimi Drugimi na Slovenskem, ki še zdaleč ne zajame vseh dimenzij tega vprašanja.

### SREČEVANJA Z DRUGIMI: KRATEK ZGODOVINSKI ORIS

Raznolika in dinamična srečevanja ljudi s slovenskega etničnega ozemlja z zunajevropskimi deželami in ljudmi so bila v preteklih stoletjih pogostejša, kot si običajno zamišljamo. O njih je izdatno pisal etnolog Zmago Šmitek (1986a, 1986b, 1988, 1995) in jih razvrstil v več kategorij. Dolga stoletja so se lahko ljudje na tem območju o drugih kulturah in ljudeh poučili s pomočjo ljudskih pesmi in pripovedi, ki so nastajale bodisi tukaj bodisi so prihajale na to območje iz dežel zahodne in srednje Evrope (Šmitek 1986a: 11–29; glej tudi Mlakar 2019). Eden najpogostejših motivov v slovenskem ustnem izročilu od začetka petnajstega stoletja je bila »turška nevarnost« (Šmitek 1986a: 21), kar je bil neposredni odziv na srečevanja z Osmani, ki so med petnajstim in sedemnajstim stoletjem v daljših ali krajših časovnih obdobjih vpadali v slovenske dežele, ki so bile tedaj del Svetega rimskega cesarstva (več o podobah Osmanov v Jezernik 2012). O turškem dvoru so informacije prispevali tudi diplomati v avstrijski in beneško-turški diplomatski službi. Diplomati so potovali tudi na ruski dvor, za kar so bili kot odposlanci izbrani zaradi znanja jezikov (Šmitek 1986a: 33–42).

Srečevanja z Drugimi so postala intenzivnejša v sedemnajstem stoletju, njihovo število pa se je občutno povečalo v devetnajstem stoletju, ko so objave v dnevnem in revijalnem tisku, poročila, potopise, objavljena pisma in dnevnik ter spise v knjižni obliki prispevali popotniki, pustolovci, pisatelji, romarji, pomorščaki in trgovci, vojaki, ekonomski migranti, ki so v tujih deželah opravljali najrazličnejše poklice, in zlasti misijonarji (Frelj 2009; Čeplak Mencin 2012; Koprivec 2013; Trnovc 2015; Frelj in Koren 2016; Frelj, Rovšnik in Koren 2017; Marinac 2017, 2020; Jelnicar in Motoh 2021). K spoznavanju Drugih so prispevali še z risbami, razglednicami (Shigemori Bučar in

Veselič 2021), fotografijami in predmeti. Nekateri posamezniki so sodelovali tudi v kolonialnih prizadevanjih drugih imperijev (na primer španskega, italijanskega, nemškega in nizozemskega) (Šmitek 1986a; Frelih 2007), na Slovenskem pa so imeli celo priložnost ogledovati si ljudi iz zunajevropskih dežel (Ličen 2018; Mesarič 2022).

Šmitek (1986a) je pomembno opozoril na prevajanje in kroženje zahodne strokovne in znanstvene literature v evropskih jezikih, ki je prispevala k širjenju zahodnih idej o zunajevropskem Drugem v slovenskem prostoru. Temeljne idejne smernice, ki so obvladovale poglede na kulturni razvoj človeštva v osemnajstem in devetnajstem stoletju na Slovenskem, so črpale iz zahodne znanstvene misli (Šmitek 1986b). Slovenski razsvetljenci so na primer razmišljali o evoluciji človeških družb v duhu postopnega povečevanja njihove racionalnosti ali popolnosti, pri čemer so kot poganjalec tega razvoja opredeljevali zadovoljevanje materialnih, družbenih in duhovnih potreb. Poleg človekovih duševnih sposobnosti naj bi imeli pomembno vlogo pri kulturnem napredovanju tudi bolj ali manj ugodni vplivi geografskega in manj družbenega okolja. Razvoj pa naj ne bi potekal pri vseh družbah enako. Še v prvi polovici devetnajstega stoletja so jih delili na »otroške« in »odrasle«, nato pa je to delitev zamenjalo razlikovanje med »aktivnimi« in »pasivnimi« družbami (Šmitek 1986b: 10). Teoretska misel, ki je poleg kulturnega evolucionizma pomembno zaznamovala slovensko percipiranje Drugega, je bila dunajska kulturnozgodovinska šola z idejami difuzionizma in t. i. kulturnih krogov, ki jo je konec devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja v pomembni meri razvijal pater in etnolog Wilhelm Schmidt. Med drugim se je ukvarjal z idejo o izvirnem monoteizmu, vse druge oblike verovanj pa naj bi izhajale iz njegove degeneracije. To je poskušal dokazovati tudi z interpretacijo verovanj zunajevropskih ljudstev. V slovensko okolje je te ideje prenašal teolog Lambert Ehrlich, ki se je kot profesor na ljubljanski Teološki fakulteti ukvarjal s primerjalnim veroslovjem in se v začetku dvajsetih let dvajsetega stoletja na Univerzi v Oxfordu seznanil s socialno antropologijo (Šmitek in Jezernik 1992: 266).

Stiki z zunajevropskimi deželami in ljudmi so se okrepili po drugi svetovni vojni, ko se je SFR Jugoslavija v svoji zunanji politiki usmerila v gibanje neuvrčenih. Prvo srečanje neuvrčenih je bilo leta 1961 v Beogradu, jugoslovansko udejstvovanje v gibanju pa je v naslednjih desetletjih odprlo številne priložnosti za sodelovanje in izmenjave na političnem, gospodarskem, znanstveno-tehničnem in kulturnem področju (Brumen in Jeffs 2001; Palaić 2019; Piškur 2019). V tej monografiji o razvoju etnologije in muzealstva v povezavi z zunajevropskimi raziskavami in muzejskimi interpretacijami v tem času pišeta Tina Palaić in Rajko



Muršič, ki poudarjata tudi študijske izmenjave in sodelovanje slovenskih dediščinskih strokovnjakov in strokovnjakinj v neuvrščenih državah.

Področje zunajevropskega raziskovanja v znanstvenem smislu se je pričelo razvijati na Filozofski fakulteti v Ljubljani v okviru Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, pozneje tudi na Oddelku za azijske študije. Te vsebine danes bolj ali manj poučujejo tudi na univerzah v Mariboru, Novi Gorici in na Primorskem. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani je bil ustanovljen kot Seminar za etnologijo leta 1940 z izvolitvijo Nika Zupaniča za univerzitetnega profesorja. Ta se je v svoji bogati akademski karieri ukvarjal tudi z antropometrijo (o Zupaniču več v Muršič in Hudelja 2009). Kot v tej monografiji pojasnjujeta Tina Palaić in Rajko Muršič, je bilo na oddelku že v poznih štiridesetih in zgodnjih petdesetih letih vsaj občasno nekaj predavanj z zunajevropsko tematiko, nato so postala del rednega programa. Poleg Zupaničevih začetnih predavanj so jih zaporedoma izvajali Božo Škerlj, Milovan Gavazzi, Slavko Kremenšek in Zmago Šmitek, danes to področje pokriva več profesorjev. Kot ugotavljata Palaić in Muršič, sta bili kadrovska in finančna podhranjenost tega področja na oddelku stalnica, kar velja še danes.

Poznavanje in raziskovanje zgodovine lastne vede, teoretskih usmeritev in dosežkov ter s tem raziskovanje dela predhodnic in predhodnikov je pomembno iz več razlogov. Vsaka zastavitev raziskovalnega problema temelji na poznavanju dotedanjih znanstvenih spoznanj, prav tako mora posamezen raziskovalec uvide svojih raziskav umestiti v okvir discipline, v kateri deluje. To je pomembno tudi zato, ker preteklo dogajanje v posamezni disciplini vpliva na sedanje razmere oziroma pogoje delovanja in pomembno določa način razvoja vede ter njenih raziskovalnih vprašanj. V tem smislu sta v tej monografiji pomembna dva prispevka. Boštjan Kravanja orisuje Šmitkovo teoretsko pisanje o etnologiji in antropologiji, s poudarkom na snovanju zunajevropske etnologije v našem prostoru. Pri tem osvetljuje zlasti njegov koncept obzorij in pokaže, da so bile Šmitkove komparativne in v človeka usmerjene obravnave kulture, religije, mitologije, načina življenja, mišljenja in predstavnosti daleč od geografskega in regionalnega determinizma, ki ga implicira pojem zunajevropskih kultur. Drugi prispevek obravnava življenje Branislave Sušnik in njeno raziskovalno ter muzejsko delo na področju antropologije, jezikoslovja in kulturne zgodovine v Paragvaju, napisal pa ga je Jaka Repič. Kot osebnost je Branislava Sušnik na Slovenskem že dobro poznana, njeno znanstveno delo pa precej manj. Raziskovala je paragvajska staroselska ljudstva, njihove mentalne svetove, mitologijo in jezike.

Pomemben premik v zunajevropskih raziskavah pomeni ustanovitev Oddelka za azijske študije, prvotno Oddelka za azijske in afriške študije, prav tako na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Ustanoviteljem Andreju Bekešu, Jani S. Rošker in Mitji Sajetu, ki so vsi daljša obdobja svojih doktorskih in podoktorskih usposabljanj preživeli v Vzhodni Aziji in so doktorske nazive pridobili v tujini, je leta 1995 uspelo uresničiti večletna prizadevanja. Mitja Saje je na primer že v zgodnjih osemdesetih letih redno izvajal lektorat kitajskega jezika v okviru Oddelka za primerjalno in splošno jezikoslovje, večja skupina zanesenjakov pa je že pred tem delovala v Slovenskem orientalističnem društvu, ustanovljenem leta 1973, katerega knjižnica je vsebovala prvi knjižnični fond oddelka.

Že od začetka na oddelku delujeta katedri za sinologijo in japonologijo, od študijskega leta 2015/16 pa je, zaenkrat le na prvi stopnji, mogoče študirati tudi koreanistiko. Oddelek poleg tega občasno ponuja vsebine iz indologije in iranistike z dolgoročno ambicijo, da se še razširi nabor študijskih programov. Prvotni načrti, da se kmalu po ustanovitvi oddelka vzpostavi tudi afrikanistika, so se izjalovili, zato je po dveh desetletjih oddelek spremenil ime. Poleg tega da pedagoško in raziskovalno delo na oddelku spodbuja poglobljen študij japonskega, kitajskega in korejskega jezika ter preteklosti in sodobnosti vzhodno-azijskih družb in kultur, ta formalni okvir vrsti študentk in študentov ter raziskovalk in raziskovalcev omogoča, da s pomočjo tujih štipendij odhajajo na krajša in daljša študijska bivanja v Vzhodno Azijo, ter podpira gostovanja tujih strokovnjakinj in strokovnjakov pri nas. Na oddelku aktivno deluje Tajvanski raziskovalni center, na njegovo pobudo pa sta Filozofska fakulteta in Fakulteta za družbene vede ustanovili Raziskovalno središče za Vzhodno Azijo (EARL), osrednji repozitorij za tiskane in digitalne vire iz Vzhodne Azije ter prostor različnih javnih dogodkov o Vzhodni Aziji.

## MUZEJSKO PODROČJE

Zbiranje predmetov zunajevropskih ljudstev je bilo od samega začetka del vzpostavljanja zahodne vednosti o Drugem in v tem smislu sopotnik na poti razvoja antropologije kot discipline. Tem praksam tudi na Slovenskem sledimo že v prvo polovico devetnajstega stoletja. Kmalu po ustanovitvi Kranjskega deželnega muzeja leta 1821 so misijonarji Irenej Friderik Baraga, Franc Pirc in Ivan Čebul muzejskemu upravitelju poslali prve zunajevropske predmete, ki so jih zbrali med

severnoameriški staroselci Otavci in Očipvejci. Leta 1850 je prvo afriško zbirko prispeval misijonar Ignacij Knoblehar, ki jo je pridobil med ljudstvi iz Sudana in današnjega Južnega Sudana. Posamezne predmete ali manjše zbirke so muzeju darovali oziroma prodali še slovenski diplomati v službi nekdanje avstrijske države, popotniki in mornarji oziroma s temi ljudmi povezani posamezniki. Muzej je predmete pridobival naključno, zunajevropske zbirke pa so imele v odnosu do drugih podrejen položaj, kar se je ohranilo še po ustanovitvi Kraljevega etnografskega inštituta leta 1921 in dve leti zatem Kraljevega etnografskega muzeja. Stanko Vurnik, ki je kustos muzeja postal leta 1924, je namreč v konceptu postavitve stalne razstave šestnajst dvoran namenil slovenskim zbirkam, dve pa zunajevropskim. Prav tako je muzej v obdobju med svetovnjima vojnama pridobil malo zunajevropskih predmetov (Palaic 2019: 135–7). Zgodovino evroazijskih zbirateljskih povezav iz prvih desetletij prejšnjega stoletja v tej monografiji osvetljuje Nataša Vampelj Suhadolnik, ki razpravlja o klasifikaciji in reprezentaciji kitajskih in japonskih zbirk v Narodnem in Slovenskem etnografskem muzeju. Za razliko od evropskih središč zbirateljstva vzhodnoazijskih predmetov, kjer se je azijska umetnost vzpostavila kot posebno področje s svojimi muzeji in akademsko ekspertizo, so pri nas vzhodnoazijski predmeti ne glede na vrsto in rabo ali status drugod ostali klasificirani kot etnološki.

Med svetovnjima vojnama so začele nastajati stalne zbirke predmetov iz misijonov. Prvo je ustvarila Klaverjeva družba v Ljubljani, ki je bila kot laiška družba ustanovljena z namenom pomagati misijonarjem in misijonskim ustanovam v Afriki (Frelj in Koren 2016). Drugo je zbral t. i. »Bengalski muzej«, odprt pri jezuitski cerkvi Sv. Jožefa na Poljanah v Ljubljani, ki je bil posvečen misijonu jugoslovanskih jezuitov v Bengaliji, tretjo večjo muzejsko zbirko s predmeti iz misijonov v Afriki in Aziji pa je ustvarilo misijonsko središče lazaristov v Grobljah. Prva misijonska razstava je bila postavljena leta 1923 v Deželnem muzeju, vrhunec teh razstav pa je bil v tridesetih letih dvajsetega stoletja, ko so jih postavljali v misijonskih središčih, pa tudi na Ljubljanskem velesajmu in drugih prizoriščih (Motoh 2020: 36–9).

Po drugi svetovni vojni, zlasti po ustanovitvi Muzeja neevropskih kultur v dvorcu Goričane pri Medvodah kot posebnega oddelka SEM leta 1964, se je muzejska dejavnost na področju zbiranja, preučevanja in predstavljanja zunajevropskih zbirk razmahnila.<sup>5</sup> K temu je pomembno prispevala usmeritev zunanje politike Jugoslavije v gibanje

---

**5** Za pregled zunajevropskih zbirk iz obdobja gibanja neuvršenih v slovenskih muzejih glej Palaic (2022).

neuvrščenih, saj so med Jugoslavijo in drugimi članicami gibanja potekala številna sodelovanja in izmenjave. Zunajevropske predmete so prispevali zlasti diplomati in direktorji podjetij, ki so delovali v neuvrščenih državah, pa tudi tuji študentje in umetniki, nekaj predmetov pa je doniralo Predsedstvo Jugoslavije. V muzeju so pripravljali lastne razstave in organizirali gostovanja tujih z zunajevropsko tematiko. Tudi v tem obdobju se je muzej zadovoljil z naključnimi pridobitvami in z njimi poskušal dopolnjevati obstoječe zbirke. Leta 2001 je bil Muzej neevropskih kultur ukinjen, zunajevropske zbirke pa pridružene matičnemu SEM (Palaić 2019: 137–52).

V tem kratkem orisu ne smemo pozabiti na muzejske zbirke v drugih muzejih. Predmete in drugo gradivo iz zunajevropskih dežel, ki so jih prinašali pomorščaki avstro-ogrske vojne mornarice, danes hranijo v Pomorskem muzeju »Sergej Mašera« Piran, raznovrstne predmete Alme Karlin, ki jih je na osemletnem potovanju okoli sveta zbrala v dvajsetih letih dvajsetega stoletja, pa v Pokrajinskem muzeju Celje. V Muzeju Velenje je zbirka češkega akademskega kiparja Františka Foita, ki jo je zbral po drugi svetovni vojni med več kot dvajsetletnim bivanjem na afriški celini, v Koroškem pokrajinskem muzeju pa je afriška zbirka dr. Franca Tretjaka, ki je po drugi svetovni vojni na afriški celini preživel osemnajst let. Predmete iz zunajevropskih dežel hranijo tudi v drugih muzejih, na primer v Narodnem muzeju Slovenije in Pokrajinskem muzeju Ptuj, mnoge zbirke pa so v lasti zasebnih zbiralcev.

Poleg materialne kulture, s katero uvedemo monografijo, predstavljamo tudi druge vidike slovenskega srečevanja z zunajevropskimi kulturami. V nematerialni kulturi igra pomembno vlogo jezik.

## POMEN JEZIKA V ANTROPOLOŠKEM RAZISKOVANJU

Jezik ni zgolj sistem simbolov, ki človeku omogoča sporočanje informacij. V njem se zrcalijo koncepti in vrednote, ki jih družbe – tudi z učenjem jezika – prenašajo na prihodnje generacije. Preučevanje jezikovnih praks in njihovega spreminjanja lahko v tej luči ponudi pomembne uvide v delovanje skupnosti uporabnikov jezika in pokaže na njegovo konstitutivno vlogo pri različnih kulturnih praksah (več o lingvistični antropologiji v Duranti 2001). V ameriški antropologiji se je kot eno od štirih tradicionalnih podpodročij razvila lingvistična antropologija, ki preučuje povezavo med jezikom in družbenimi pojavi.

V tej monografiji svoje lingvistično antropološko raziskovanje s skupinama Auiakaj (iz vasi Kanjimej) in Meakambut v pokrajini

Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji opisuje Darja Hoenigman. Zanimajo jo različni jezikovni registri, kot so skrivni jeziki, jezik preprirov, jezik duhov, objokovanje umrlih in neprevedljivi jezik celonočnih pesemskih plesov, ter družbene situacije, v katerih se te oblike govora uporabljajo. V članku predstavlja metodologijo, ki je mešanica tradicionalne etnografske metode opazovanja z udeležbo, metod terenske lingvistike in vizualne antropologije. Pri preučevanju jezikovnih praks poudarja pomen konteksta in observacijske filmske tehnike.

Nagisa Moritoki Škof pa se jezika loteva s povsem druge perspektive. Ukvarja se s težavami pri bralnem razumevanju učencev japonskega jezika, pri čemer analizira onomatopejske izraze v japonščini, ki jih pogosto najdemo v mangah in japonski popularni kulturi na splošno. Ta je precej razširjena med mladimi po vsem svetu, zato se številni učenci jezika že pred začetkom formalnega izobraževanja seznanijo s temi izrazi. Ker pa je raba onomatopejskih izrazov izrazito vezana na kontekst in situacijo, se ustrezno razumevanje pogosto izkaže za precejšnjo težavo.

Avtorica tega uvodnika želim v nadaljevanju jeziku posvetiti prav posebno pozornost, in sicer me zanimajo zlasti relacije med jezikom in močjo. Posebej opozarjam, da so znanstvene discipline in diskurzi s kategoriziranjem in urejanjem znanja vedno odsevali upravljanje s predmeti in ljudmi v določenem času (Rassool 2018: 24), kar se je odtisnilo tudi v ustvarjanje in rekontekstualizacijo znanstvenih in muzejskih besedil ter arhivov (za primer uporabe izraza pleme glej Hamilton in Leibhammer 2016). Pri tem so poleg avdio in vizualnih prikazov ter predmetov imeli pomembno vlogo zlasti diskurzi, s katerimi se je oblikovala in krepila vednost o Drugem. Zanima me terminologija, ki je služila slikanju Drugega kot drugačnega ter vzpostavljanju hierarhij med »nami« in »Drugimi«, zato bom v nadaljevanju nasloвила naslednja področja: termine neevropski, izvenevropski in zunajevropski, besedišče, uporabljeno za opisovanje zunajevropskih ljudstev, ter slovenjenje imen tujih ljudstev.

## O IZBIRI TERMINA »ZUNAJEVROPSKI«

Ko govorimo o drugih celinah in z njimi povezanih geografijah, družbah in kulturah, v slovenskem prostoru naletimo na raznoliko rabo izrazov. Poleg konkretnjših terminov, ki pojasnijo, za katero celino ali del celine gre (na primer azijski, vzhodnoafriški), pogosto zasledimo izpeljanke termina evropski, kot so neevropski, zunajevropski in izvenevropski. Ker pričujoča monografija v podnaslovu vsebuje besedo

zunajevropski, mnogi prispevki v njem pa tudi drugi dve izpeljanki, v nadaljevanju ponujam nekaj razmislekov o njihovi rabi.

Raba izpeljank neevropski, zunajevropski in izvenevropski po mojem razumevanju proizvaja dva učinka. Prvi se nanaša na percepcijo Evrope kot skupnega prostora, ki se konstituira v odnosu do Drugega, kar je izjemno prepričljivo analiziral Edward Said v delu *Orientalizem* (1996 [1978]). Kot posledica tega je drugi učinek vzpostavljanje in krepitev razlik ter z njimi povezanih hierarhij med Evropo in preostalim svetom, ki ga s posplošenim izrazom poimenujemo neevropski. S tovrstnim opredeljevanjem je nemalo težav. Prvič, t. i. neevropskega sveta zaradi njegove heterogenosti ni mogoče zvesti na skupni imenovalec; drugič, ohranja se evropocentrično razumevanje sveta, ki pogosto vodi v rasistične in stereotipne podobe o ljudeh in družbah izven Evrope; tretjič, spregleda zgodovinske in aktualne nianse ter kompleksnosti odnosov med različnimi deli sveta, ki jih določajo raznovrstni tokovi migracij, ne le z drugih celin v Evropo in obratno, temveč tudi med na primer Azijo in Avstralijo, Afriko in Severno Ameriko in drugi, ter vzpostavljanje transkontinentalnih povezav in zavezništev, ki provincializirajo Evropo (glej Goody 2013; Hann 2016).

Omenjeno kompleksnost lahko prepoznavamo tudi, ko govorimo o raziskovanju in zbiranju materialne kulture med zunajevropskimi ljudstvi. Ali za zunajevropske raziskave veljajo tiste, ki jih izvajajo Evropejci in Evropejke oziroma zahodnjaki in zahodnjakinje v zunajevropskih deželah, ali sem sodijo tudi tiste, ki jih izvajajo raziskovalci in raziskovalke teh držav sami? Ali v to kategorijo sodijo samo raziskave, ki potekajo na drugih celinah, ali naj vanje prištevamo tudi raziskave med priseljenci in priseljenkami z drugih celin v evropskih državah?

Pomen refleksije lastne pozicioniranosti moramo poudariti tudi pri razmisleku o delovanju evropskih etnografskih muzejev, ki hranijo zunajevropske zbirke. V zadnjih dveh desetletjih so mnogi od njih poskušali tako vsebinsko kot metodološko prenoviti svoje delovanje. Najvidnejše posledice se kažejo v preimenovanjih teh institucij in spremembah njihovih organizacijskih struktur. Opazimo lahko poskus uporabe vsaj na videz bolj nevtralnega izraza *svetovne kulture*, na primer v združitvi treh nizozemskih etnoloških muzejev leta 2014 v Nacionalni muzej svetovnih kultur ali združitvi štirih švedskih muzejev, ki hranijo zunajevropske zbirke, v Nacionalne muzeje svetovne kulture leta 1999. Izraz svetovne kulture proizvaja podobne učinke kot izraz neevropske kulture, saj z njim ohranjamo vrzel med evropskimi in vsemi drugimi kulturami.

Menim, da bi bilo najustreznejše, če bi bili v geografskih opredelitvah raziskovalci in raziskovalke ter muzejski strokovnjaki in strokovnjakinje kar najbolj konkretni in bi govorili o državah, ljudstvih oziroma

krajih, s katerimi so raziskave povezane oziroma kjer potekajo. Ker pa vendarle potrebujemo krovni izraz, s katerim lahko označimo taka prizadevanja, smo se urednice ob zavedanju vseh njegovih implikacij odločile obdržati izraz zunajevropski, z njim pa v tej monografiji označujemo vse raziskave, povezane z ljudmi oziroma kraji na drugih celinah.

## POMEN UPORABE USTREZNE TERMINOLOGIJE

Družbene spremembe in nova znanstvena spoznanja vplivajo na spreminjanje terminologije, ki jo uporabljamo pri govoru o državah izven Evrope, o zunajevropskih ljudstvih in njihovi kulturi. Terminologija, ki je bila v preteklosti uveljavljena in splošno sprejeta, lahko prispeva k škodljivim predstavitvam posameznikov in posameznic oziroma družbenih skupin in nerazumevanju njihovih zgodovinskih ter sedanjih izkušenj, zato jo moramo nenehno reflektirati, nanjo opozarjati in jo zamenjevati z ustreznjšo. Med takimi izrazi so na primer generična poimenovanja prebivalstva (na primer Indijanci, Eskimi ali Pigmejci), ki so slabšalna in pogosto netočna, ter kolonialna poimenovanja krajev (na primer Bombaj (sedaj Mumbai), Južna Rodezija (sedaj Zimbabve)), pri katerih je, kadar govorimo o današnjih entitetah, ustreznije uporabiti spremenjena imena, ki so trenutno v veljavi. Opozoriti je treba še vsaj na pojma »rasa« in »pleme«, ki ju uporabljamo zmotno, imata pa pomembne družbene učinke, saj proizvajata neenakosti in krepita hierarhije. »Rasa« ni biološko dejstvo, temveč družbeni konstrukt brez stvarne osnove v genetiki in biologiji človeške vrste, zato je izraz bolje pisati v navednicah, razložiti, zakaj ga sploh uporabljamo in kako ga razumemo, še najbolje pa se mu je izogibati, če je le mogoče. Izraz »pleme« označuje le skupine ljudi, ki prepoznavajo skupnega prednika po moški ali prednico po ženski liniji, v kolonialnem pojmovanju pa je bil pogosto uporabljen napačno, saj je lahko združil skupine ljudi z različnimi identifikacijami in s tem odgovarjal na določene politične in ekonomske potrebe v določenem času in prostoru (glej Hamilton in Leibhammer 2016). Hkrati izraz »pleme« najpogosteje povezujemo z zunajevropskimi ljudstvi in kulturami, ki so jih nekoč označevali kot »primitivna«, »preprosta«, celo »divja«, kar je posledica evrocentričnega razumevanja svetovnih družb. V tem kontekstu je pojem izrazito slabšalen in ga je treba opustiti (več o opisani terminologiji v Palaić 2021: 58).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> S prisvajanjem izraza »pleme« za uresničevanje emancipacijskih teženj staroselcev je njegova uporaba še kompleksnejša.

Med besedami, o katerih je treba v kontekstu govora o zunajevropskih ljudstvih dodatno razmisliti, so še *avantura*, *odkritje* in *ekso-tično*, ki razkrivajo evrocentrični pogled na stike med Evropejci in drugimi ljudstvi ter z utišanjem izkušnje tega stika pri slednjih pomembno vplivajo na krepitev pozicij moči.

## SLOVENJENJE IMEN TUJIH LJUDSTEV

Pri zapisovanju imen tujih ljudstev doslej nismo bili enotni. Imena so lahko bila zapisana v izvorni obliki, uporabljeni so bili zapisi kolonizatorjev (na primer v angleščini ali španščini), nekateri so jih tudi slovenili. O tem sta pisala Božo Škerlj (1962) in Ivan Šprajc (1984). Poudarila sta, da lahko fonetiziranje imen ljudstev povzroči številne dvoumnosti in dileme. Škerlj (1962: xix–xx) je predlagal zapis imen v imenovalniku in v transkripciji, ki je čim bolj mednarodno razširjena, ter navedel nekaj pravil, ki se jih je v svojem delu držal in bi lahko bila po njegovem mnenju usmeritev tudi drugim. Šprajc (1984: 59) se zavzema za to, da se tuja imena ohranijo v izvorniku oziroma v mednarodno uveljavljenih oblikah, za pomoč bralcu pri izgovoru pa naj bo čim bolj ustrezna fonetična transkripcija v oklepaju.

Slovenski pravopis iz leta 2001 nas v členu 1118 usmerja, da imena ljudstev v slovenščino prevzemamo pisno podomačena, kar pomeni, da ime zapišemo tako, kot ga izgovorimo (SP 2001). Fran ponuja sklop 286 imen ljudstev,<sup>7</sup> ki so jih pripravljavci povzeli po izpisih iz slovenskih enciklopedij in serije monografij *Ljudstva sveta*. Posebna skupina so tista imena ljudstev, »pri katerih se obstoječe, v rabi izkazano in ustaljeno ime v okolju, od koder izvira, odklanja kot nekorektno oziroma žaljivo in zanj zato priporočamo ustreznejšo sopomenko«.<sup>8</sup> Ta rešitev ni vedno preprosta, zato je smiselno obravnavati vsak primer posebej in svojo odločitev bralcem argumentirati.

Urednice smo se odločile, da imena ljudstev dosledno slovenimo, ob prvem navajanju imena pa poimenovanje v mednarodno uveljavljenih oblikah zapišemo v oklepaju. Izjeme so tisti primeri, pri katerih pravilne izgovorjave imena ni mogoče z gotovostjo ugotoviti. Krajevna imena slovenimo le v tistih primerih, ki so že splošno uveljavljeni.

---

**7** Ob ogledu obrazložitve problemskega sklopa *Prebivalska imena (plemena, ljudstva, narodi, etnične skupine)* na portalu Fran lahko ugotovimo, da še vedno nekritično uporabljajo izraz pleme.

**8** Glej <https://www.fran.si/spt-kategorije?tab=PrebivalskaImenaPlemen>.



Dober primer slovenjenja, ki ga lahko upoštevamo kot vodilo pri pisanju antropoloških in muzeoloških besedil o neevropskih ljudstvih, je prevod dela Bronislawa Malinowskega *Argonavti zahodnega Pacifika* založbe Aristej iz leta 2017. Za zapis lastnih in stvarnih imen iz kitajščine uporabljamo mednarodno transkripcijo *pinyin*, za japonsščino pa transkripcijo *Hepburn*.

Pričujočo monografijo dopolnjujejo prispevki monografije *Raziskovanje izven Evrope: teme in pristopi*, ki smo jo uredile z istim vzgibom refleksije in pregleda raziskovanja zunaj Evrope pri nas. Ta prav tako odpira vprašanje, kako tam raziskovati, ter prinaša analize izbranih tematik s področij leposlovja, glasbe, preučevanja religije in spola ter politik reprezentacij, ki spadajo na področje vzhodnoazijskih študij in antropologije.

## ZAHVALE

Urednice se zahvaljujemo Javni agenciji za raziskovalno dejavnost ARRS, ki je sofinancirala izdajo monografije. Zahvala gre recenzentki Martini Bofulin in recenzentu Sebastjanu Vörösu za konstruktivno vrednotenje monografije, za lekturo pa Roku Janežiču. Toplo pa se zahvaljujemo predvsem vsem avtoricam in avtorjem besedil za njihov prispevek k obravnavani tematiki in potrpežljivost v procesu urejanja njihovih prispevkov.

Avtorica uvoda se zahvaljuje Sarah Lunaček in Maji Veselič za konstruktivno diskusijo o tematskih sklopih uvoda in pomembne dopolnitve besedila, še posebej pa Rajku Muršiču za njegovo temeljito branje in usmeritve. Vse tri urednice smo enakovredno prispevale k urejanju monografije.

## CITIRANE REFERENCE

ALLEN, JAFARI SINCLAIRE IN RYAN CECIL JOBSON 2016 'The Decolonizing Generation: (Race and) Theory in Anthropology since the Eighties.' *Current Anthropology* 57(2): 129–48.

AZOULAY, ARIELLA AĪSHA 2019 *Potential History: Unlearning Imperialism*. London: Verso Books.

BHABHA, HOMI K. 1994 *The Location of Culture*. London in New York: Routledge.

- BRUMEN, BORUT IN NIKOLAI JEFFS 2001 'Afrike'. V: *Afrike*. Tematska številka Časopisa za kritiko znanosti 29(204/205/206). Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani. Str. v–xxvii.
- BRUMEN, BORUT IN RAJKO MURŠIČ 1999 'Uvod v odčaranje tranzicije.' V: *Cultural Processes and Transformations in Transition of the Central and Eastern European Post-Communist Countries*. Rajko Muršič in Borut Brumen, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta. Str. 7–12.
- BUCHOWSKI, MICHAŁ 2012 'Intricate Relations between Western Anthropologists and Eastern Ethnologists.' *Focaal – Journal of Global and Historical Anthropology* 63: 20–38.
- BUCHOWSKI, MICHAŁ 2014 'Twilight Zone Anthropologies: The Case of Central Europe.' *Cargo* 12(1–2): 7–18.
- CHAKRABARTY, DIPESH 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- COMAROFF, JEAN IN JOHN L. COMAROFF 2012 'Theory from the South: Or, how Euro-America is Evolving Toward Africa.' *Anthropological Forum* 22(2): 113–31.
- ČEPLAK MENCIN, RALF 2012 *V deželi nebesnega zmaja: 350 let stikov s Kitajsko*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- DURANTI, ALESSANDRO 2001 *Linguistic Anthropology. A Reader*. Malden (MA); Oxford: Blackwell Publishers.
- FRELIH, MARKO 2009 *Sudanska misija 1848–1858: Ignacij Knoblehar – misijonar, raziskovalec Belega Nila in zbiralec afriških predmetov*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- FRELIH, MARKO 2007 *Togo album: 1911–1914: fotografski viri o prvi brezžični radiotelegrafski povezavi med Afriko in Evropo, o življenju v Togu in o snemanju filma Bela boginja iz Wangore*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- FRELIH, MARKO IN ANJA KOREN 2016 *Odmevi Afrike: Družba sv. Petra Klaverja za afriške misijone in njeno delovanje v Ljubljani v prvi polovici 20. stoletja*. Stična: Muzej krščanstva na Slovenskem.
- FRELIH, MARKO, RENNY ROVŠNIK IN ANJA KOREN 2017 *Baba wa Bambuti: obisk misijonarja in antropologa Paula Schebeste na Slovenskem leta 1933 in njegova afriška zbirka v Slovenskem etnografskem muzeju*. Stična: Muzej krščanstva na Slovenskem.
- GLASNIK SED 2017 'Ontološki obrat v antropologiji.' *Glasnik SED* 57(3–4): 5–42.
- GOODY, JACK 2013 *Vzhod na Zahodu*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- GREEN, SARAH, PATRICK LAVIOLETTE, EVTHYMOS PAPATAXIARCHIS IN DRUGI 2015 'Forum Rethinking Euro-Anthropology.' *Social Anthropology* 23(3): 330–64.
- GREEN, SARAH, LAVIOLETTE, PATRICK IN DRUGI 2015 'Forum Rethinking Euro-anthropology: part two.' *Social Anthropology* 23(4): 492–509.

- GUPTA, AKHIL IN JAMES FERGUSON 1997 'Discipline and Practice: »The Field« as Site, Method, and Location in Anthropology.' V: *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Akhil Gupta in James Ferguson, ur. Berkeley: University of California Press. Str. 1–46.
- HAMILTON, CAROLYN IN NESSA LEIBHAMMER 2016 'Tribing and Untribing the Archive.' V: *Tribing and Untribing the Archive: Identity and Material Record in Southern KwaZulu-Natal in the Late Independent and Colonial Periods*. 2 delo. Carolyn Hamilton in Nessa Leibhammer, ur. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press. Str. 13–48.
- HANN, CHRIS 2012 'A Concept of Eurasia.' *Current Anthropology* 57(1): 1–27.
- HARRIS, OLIVER J. T. IN JOHN ROBB 2012 'Multiple ontologies and the problem of the body in history.' *American Anthropologist* 114(4): 668–79.
- HARRISON, FAYE V. 2012 'Dismantling Anthropology's Domestic and International Peripheries.' *WAN [World Anthropologies Network] e-Journal*: 87–110.
- HARRISON, FAYE V. 2016 'Theorizing in Ex-Centric Sites.' *Anthropological Theory* 16(2–3): 160–76.
- HENARE, AMIRIA, MARTIN HOLBRAAD IN SARI WASTELL, ur. 2007 *Thinking Through Things*. London: Routledge.
- JELNIKAR, ANA IN HELENA MOTOH 2021 *Potovanje v Indijo: misijonarska potopisa, konteksti in analize. Moja pot v Indijo. V imenu Gospodovem*. Koper: Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Annales ZRS.
- JEZERNIK, BOŽIDAR, ur. 2012 *Imaginarni »Turek«*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- KOPRIVEC, DAŠA 2013 *Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- KROTZ, ESTEBAN 2006 'Mexican Anthropology's Ongoing Search for Identity.' V: *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Gustavo Lins Ribeiro in Arturo Escobar, ur. Oxford; New York: Berg. Str. 87–109.
- KÜRTI, LÁSZLÓ 2008 'East and West: The scholarly divide in anthropology.' *Anthropological Notebooks* 14(3): 25–38.
- LATOUR, BRUNO 1993 *We Have Never Been Modern*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- LIČEN, DAŠA 2018 'Razstaviti Drugega: Saidin prihod v Trst.' *Glasnik SED* 58(1–2): 5–15.
- MARINAC, BOGDANA 2017 *Čez morje na nepoznani Daljni vzhod: Potovanja pomorščakov avstrijske in avstro-ogrske vojne mornarice v Vzhodno Azijo*. Piran: Pomorski muzej.
- MARINAC, BOGDANA 2020 'Nevropska dediščina v Pomorskem muzeju »Sergej Mašera« Piran.' *Glasnik SED* 60(1): 7–21.
- MBEMBE, JOSEPH-ACHILLE 2012 'Theory From the Antipodes: Notes on Jean & John Comaroffs' TFS.' *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*. Spletni vir: <<https://culanth.org/fieldsights/theory-from-the-antipodes-notes-on-jean-john-comaroffs-tfs>>, 28. 2. 2022.

- MBEMBE, JOSEPH-ACHILLE 2019 *Kritika črnskega uma*. Ljubljana: Založba ZRC.
- MESARIČ, ANDREJA 2022 'Racialized Performance and the Construction of Slovene Whiteness: Ethnographic Shows and Circus Acts on the Habsburg Periphery, 1880–1914.' V: *Staged Otherness: Ethnic Shows in Central and Eastern Europe, 1850–1939*. Dagnosław Demski in Dominika Czarnecka, ur. Budapest: Central European University Press. Str. 257–93.
- MLAKAR, ANJA 2019 *Skrivnostni tujec in demonski sovražnik: Drugi in drugost v slovenski sloustenveni folklori*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- MOTOH, HELENA 2020 'Azija med tigri in maliki: misijonske razstave v Sloveniji v prvi polovici 20. stoletja.' *Glasnik SED* 60(1): 34–41.
- MURŠIČ, RAJKO IN MIHAELA HUDELJA, ur. 2009 *Niko Zupanič, njegovo delo, čas in prostor: spominski zbornik ob 130. obletnici rojstva dr. Nika Zupaniča*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- PALAIČ, TINA 2019 'Muzej neevropskih kultur v Goričanah: Prakse pridobivanja zunajevropskih zbirk, povezanih z gibanjem nevrščenih.' *Etnolog* 29: 185–208.
- PALAIČ, TINA 2020 'Neevropske raziskave v Sloveniji: od zbiranja k raziskovanju, Simpozij v spomin Zmagu Šmitku, Slovenski etnografski muzej, 5.-7. 11. 2019.' *Glasnik SED* 60(2): 138–41.
- PALAIČ, TINA 2021 'Interpretacija zunajevropskih etnografskih zbirk: Utišanje zgodovinskih in sodobnih naracij.' *Glasnik SED* 61(2): 53–63.
- PALAIČ, TINA 2022 'Obdobje gibanja nevrščenih kot priložnost za nastanek zunajevropskih muzejskih zbirk: pregled pridobitev v slovenskih muzejih.' (V pogledu. V tisku.)
- PIŠKUR, BOJANA 2019 'Južna ozvezdja: druge zgodovine, druge modernosti.' V: *Južna ozvezdja: Poetike nevrščenih*. Tamara Soban, ur. Ljubljana: Moderna galerija. Str. 9–24.
- RASSOOL, CIRAJ 2018 'Museum Labels and Coloniality.' V: *Words Matter: An Unfinished Guide to Word Choices in the Cultural Sector*. Wayne Modest in Robin Lelijveld, ur. Amsterdam: National museums of world cultures. Str. 21–4.
- RIBEIRO, GUSTAVO LINS IN ARTURO ESCOBAR 2006 *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford; New York: Berg.
- RIBEIRO, GUSTAVO LINS IN ARTURO ESCOBAR 2006a 'World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power.' V: *World anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*. Gustavo Lins Ribeiro in Arturo Escobar, ur. Oxford; New York: Berg. Str. 1–25.
- SAID, EDWARD W. 1996 [1978] *Orientalizem: zabodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA 2009 'A Non-Occidental West? Learned ignorance and ecology of knowledge.' *Theory, Culture & Society* 26(7–8): 103–25.
- SHIGEMORI BUČAR, CHIKAKO IN MAJA VESELIČ 2021 *Podobe iz daljnih dežel: stare vzhodnoazijske razglednice v slovenskih javnih zbirkah*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

- SP 2001 *Slovenski pravopis*. Ljubljana: SAZU in Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU.
- ŠKERLJ, BOŽO 1962 *Ljudstva brez kovin*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- ŠMITEK, ZMAGO 1986a *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Založba Borec.
- ŠMITEK, ZMAGO 1986b 'Slovenski pogledi iz 18. in 19. stoletja na kulturni razvoj človeštva.' *Traditiones* 15: 5–18.
- ŠMITEK, ZMAGO, ur. 1988 *Poti do obzorja: antologija slovenskega potopisa z neevropsko tematiko*. (Izbor in spremna beseda Zmago Šmitek.) Ljubljana: Založba Borec.
- ŠMITEK, ZMAGO 1995 *Srečevanja z drugačnostjo: slovenska izkustva eksotike*. Radovljica: Didakta.
- ŠMITEK, ZMAGO IN BOŽIDAR JEZERNIK 1992 'Antropološka tradicija na Slovenskem.' *Etnolog* 2: 259–66.
- ŠPRAJC, IVAN 1984 'Nekaj misli o transkribiranju tujih imen v naši literaturi.' *Glasnik SED* 24(3): 56–9.
- TRNOVEC, BARBARA 2015 *Kolumbova hči: življenje in delo Alme M. Karlin*. Celje: Pokrajinski muzej.
- TROUILLOT, MICHEL-ROLPH 2003 *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- YAMASHITA, SHINJI 2006 'Reshaping Anthropology: A View from Japan.' V: *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*. Gustavo Lins Ribeiro in Arturo Escobar, ur. Oxford; New York: Berg. Str. 29–48.

## O AVTORICI

Tina Palač, univ. dipl. etnologinja, kulturna antropologinja in pedagoginja, kustosinja v Slovenskem etnografskem muzeju; tina.palac@etno-muzej.si.



I  
Epistemološki premisleki





# Kako raziskovati Neevropo? Dekolonizacija azijskih študij

LUKA CULIBERG

Medtem ko se take stvari, kot so obrazne poteze in barva kože, razlikujejo, si želim verjeti, da so ljudje po vsebini enaki, celo v svoji zgodovinskosti. Moderne družbe so tako po vsem svetu enake in priznati si moramo, da te družbe proizvajajo enake tipe ljudi. Prav tako so kulturne vrednote povsod enake. Vendar te vrednote ne plavajo v zraku; resnične postanejo, ko prežamejo človekovo življenje in ideje. Toda v procesu, v katerem so se take kulturne vrednote, kot sta svoboda in enakost, razširile z Zahoda, je te vrednote zagotavljala kolonialna invazija – oziroma sta jih spremljala vojaška sila ... in imperializem ... (Takeuchi 2005: 165)

Dekolonizacija je srečanje dveh inherentno nasprotujočih si sil, ki črpta svojo izvornost iz tiste substantifikacije, ki jo izloča in krepi stanje kolonizacije. Njuno prvo soočenje je potekalo v znamenju nasilja in njuno sožitje – točneje povedano: izkoriščanje koloniziranca po kolonu – se je nadaljevalo s krepko pomočjo bajonetov in topov. Kolon in koloniziranec sta stara znanca. Zato ima tudi kolon

prav, ko pravi: poznam 'jih'. Kolon je *naredil* in kolon dela koloniziranca. Kolon črpa svojo resničnost, se pravi svoje premoženje, iz kolonialnega sistema. (Fanon 2010: 28)

## UVOD

Naslovno vprašanje moramo brati v dveh razsežnostih: kot vprašanje *metode* in kot vprašanje *predmeta*. Obe razsežnosti produkcije vednosti oziroma, kot so temu rekli nekoč, »iskanja resnice« sta neločljivo zvezani druga z drugo. Vprašanja, *kako* in *kaj* raziskovati, sta nujni epistemološki izhodišči vsake vednosti.

Sedanja institucionalizirana vednost je po vsem svetu strukturirana v disciplinarni sistem moderne univerze, ki se je v Evropi oblikoval med osemnajstim in devetnajstim stoletjem. Oblikovanje svetovnega sistema, ki je z začetkom evropskega novega veka prinesel tudi novo znanstveno paradigmo, je v devetnajstem in dvajsetem stoletju to paradigmo razširilo po vsem svetu (glej Baumer 1977: 146–9; Wallerstein in drugi 2000: 11–5). To seveda ne pomeni, da je Evropa v šestnajstem ali sedemnajstem stoletju odkrila dokončno pot do »resnice«, temveč da je – pogosto zaradi praktičnih zahtev po tehnoloških in inženirskih rešitvah pri osvajanju sveta – energijo preusmerila od srednjeveške sholastične tradicije interpretacije klasikov k novoveški matematični metodi in vpeljala novo, »znanstveno« paradigmo vednosti.

Ta paradigma, katere začetek navadno enačimo s Kopernikovo revolucionarno teorijo heliocentričnega sistema v šestnajstem stoletju in ki je zrelo obliko dobila predvsem z Galilejem in Newtonom v sedemnajstem stoletju (glej Kuhn 1985), se ni kar pojavila *ex nihilo*, saj ne gre pozabiti, da se evropska vednost institucionalizira že v srednjem veku z nastankom univerze, kjer sholastična filozofija poskuša krščansko teologijo uskladiti s pogansko klasično tradicijo aristotelizma in neoplatonizma. Poznejšo »znanstveno revolucijo« je omogočilo več dejavnikov, poleg nastanka univerz predvsem prevodi v latinščino iz grščine in arabščine. Kontinuiteta helenistične filozofije se je namreč v srednjem veku pred dvanajstim stoletjem ohranjala predvsem v delih islamskih filozofov, kot so bili al-Farabi, Alhazen (ibn al-Haytham) in Avicenna (ibn Sina) (glej Grant 2007: 70–94), ki so proučevali v zgodnjem srednjem veku v Evropi praktično pozabljene Evklida, Ptolemaja, Platona in Aristotela ter že v desetem in enajstem stoletju razvijali tako imenovano »znanstveno metodo«, ki je imela precejšen vpliv na

poznejše evropske novoveške »znanstvenike« (Culiberg 2015b: 106).

Prav tako narativa o evropski »znanstveni revoluciji« ne smemo brati z običajnimi solipsističnimi očali evrocentrične zgodovine, saj so kljub razširjenemu prepričanju o statičnosti zgodovine zunajevropskih civilizacijskih središč, na primer islamskega sveta, indijske podceline ali kitajske kulturne sfere, na vseh teh območjih prav tako potekale paradigmatške spremembe v iskanju vednosti. Na to moramo biti še posebej pozorni, če želimo ustrezno ovrednotiti in pokazati na ideološke temelje moderne disciplinarne strukture.

Zato v nadaljevanju na kratko pogledimo, kako je potekal razvoj produkcije vednosti na teh, z vidika evropskega razvoja znanosti perifernih območjih, na primer na Kitajskem in Japonskem, kar nam bo pomagalo pri opredelitvi epistemološke zadrege med univerzalnostjo in partikularnostjo humanistične teorije. Ne domišljamo si, da bomo v pričujočem spisu ponudili končne odgovore, dovolj bo, da zastavimo izhodišča za razmislek o naravi evropske humanistične ali družboslovne misli v odnosu do zunajevropskega sveta.

## JE VEDNOST ENA ALI JE VEDNOSTI VEČ?

Enotno področje znanja se je na Kitajskem v smeri disciplinarnosti začelo specializirati že v šestnajstem stoletju. Nathan Vedal (2020: 77) piše, da je v produkciji vednosti že v dinastiji Ming (1368–1644) prišlo do paradigmatške spremembe od zanašanja na avtoriteto starih konfucijanskih klasikov in »dvorne znanosti« k oblikovanju akademskih združenj, ki jih je družila skupna disciplinarna identiteta:

Novejše raziskave so pokazale, kako je razvoj na področju kulture tiska in komunikacijske infrastrukture omogočil nova omrežja izobražencev in povečal vpliv sodobnih učenjakov in literatov v 16. in 17. stoletju [...] V tem članku zagovarjam tezo, da je poleg omejenih dejavnikov k vzponu disciplinarno-specifične sodobne avtoritete vednosti v 16. stoletju močno pripomogla zavrnitev klasične preteklosti in umik dvora kot pokrovitelja znanosti. Prehod od vsestranskega polihistorja, ki je v dialogu s starimi, k članu specializirane sodobne skupnosti je viden v retoriki predgovorov, navedenih del in drugega paratekstovnega gradiva v znanstvenih besedilih. (Vedal 2020: 78)

V šestnajstem stoletju je tako kritika klasikov in dvorne vednosti spodbudila iskanje novega temelja avtoritativne vednosti, ki se je vzpostavljala v dialogu z vrstniki. To omrežje disciplinarnih »kolegov«, ki

so ga sestavljali učenjaki, specializirani za določeno področje vednosti, je postalo temelj za ustvarjanje in vrednotenje novega znanja, ki se je v osemnajstem stoletju kot odgovor na neokonfucijansko šolo dinastije Song vrnilo k filološki tradiciji primerjanja in komentiranja klasikov,<sup>1</sup> imenovani *hanxue* 漢學 oziroma »hanovska šola« (Vedal 2020: 78).

Delitev vednosti na posamezna področja je na Kitajskem seveda obstajala že pred šestnajstim stoletjem. Kakor že iz grške antike poznamo delitev na področja raziskovanja, pozneje imenovana *quadrivium* – na aritmetiko, geometrijo, astronomijo in glasbo –, ki so jim od devetega stoletja naprej dodali še *trivium* gramatike, logike in retorike, skratka vednosti, združene v t. i. kurikulum *septem artes liberales* srednjeveške univerze, ki se je poleg filozofske delila še na teološko, medicinsko in pravno fakulteto, in kakor so v islamskem svetu na tako imenovanih madrasah poučevali različna področja vednosti, od matematike, astronomije, astrologije in filozofije do alkimije, tako so tudi na Kitajskem vednost delili na različna področja, katerih razdelitev je izhajala iz antičnih besedil.

Vedal (2020: 79) piše, da so s kategorizacijo teh besedil učenjaki že v prvem stoletju določili meje vednosti. Dvorni učenjaki zgodnjega sedemnajstega stoletja so vednost kodificirali v štiridelni sistem, ki se je v grobem ohranil do dvajsetega stoletja: klasiki, kronike, mojstri (predvsem filozofska besedila obdobja vojskujočih se držav) in literarne zbirke. Znotraj teh štirih kategorij je obstajal v glavnem stabilen sistem področij, ki je vključeval glasbo, filologijo, medicino in astronomijo.

Začetki japonske civilizacije, od »neolitske revolucije« z vpeljavo namakalne tehnike gojenja riža med desetim in tretjim stoletjem pr. n. št. do vpeljave pisnega jezika v prvih stoletjih n. št. in končno centralizirane oblike države v poznem sedmem stoletju, so neločljivo povezani z uvozom vednosti iz Kitajske. V tem času oblikovanja centralizirane monarhije po vzoru kitajskega dvora z ideološko podlago v konfucianizmu in budizmu je bil na Japonskem vzpostavljen tudi akademski sistem produkcije vednosti. Obsegal je štiri vednostne institucije, ki so se zgledovale po sistemu kitajske dinastije Tang: univerza (*daigakuryō* 大学寮), inštitut za vedeževanje, astronomijo in koledar

---

**1** Tudi tu najdemo zanimive vzporednice z Evropo. Začetek moderne humanistične paradigme lahko datiramo v pozno petnajsto stoletje, simbolno s trenutkom, ko Lorenzo Valla izda spis *De falso credita et ementita Constantini donatione (O lažni Konstantinovi darovnici)*, v katerem z novo, filološko metodo dokaže neavtentičnost dekreta, s katerim naj bi cesar Konstantin v začetku četrtega stoletja podaril papežu ozemlje Rima v trajno last. Filološka metoda humanizma je prinesla velik prelom s srednjeveškim ahistoričnim in alegoričnim branjem. Podobno so nekaj stoletij pozneje pripadniki »hanovske šole« z natančnim filološkim branjem pokazali, da so številna »sveta« besedila antike poznejši ponaredki.

(*onmyōryō* 陰陽寮), inštitut za medicino (*tenyakuryō* 典藥寮), četrta institucija pa so bile lokalne izobraževalne institucije (*kokugaku* 国学), nekakšne pomanjšane verzije univerze v provincah (Sugimoto in Swain 1989: 31–2).

V kurikulumu univerze je glavno mesto pripadlo študiju konfucijanskih klasikov, s pripravljanim kurzom pravilne izgovorjave kitajščine in pisanja kitajskih pismenk. V osnovi je imela univerza le dva kurza: študij konfucijanstva (*myōgyōdō* 明經道) in aritmetike (*sandō* 算道), v poznejših reformah pa so dodali še kurze kitajske književnosti (*monjōdō* 文章道), prava (*myōbōdō* 明法道) in zgodovine (*kidendō* 紀伝道). Inštitut za vedeževanje je vključeval kurze vedeževanja, koledarske astronomije, astrologije in merjenja časa, inštitut za medicino pa kurze medicine, akupunkturo, masaže, eksorcističnih urokov in vzgoje zelišč (Sugimoto in Swain 1989: 32–7).

V šestnajstem stoletju je Japonska prišla prvič v stik z evropsko znanostjo, ki pa se je v začetku širila le počasi, od sedemnajstega stoletja naprej pa je bil edini vir zanjo nizozemska trgovska postojanka v Nagasakiju. V tem času je potekal živahen proces deljenja področij vednosti med konfucijanskimi učenjaki; eni so vztrajali pri tradicionalnih oblikah vednosti, izhajajoč iz »hanovske« oziroma »kitajske šole« *kangaku* 漢学, drugi so pripadali skupnosti filologov, ki so želeli priti do alternativne vednosti z obratom proč od kitajskih konfucijanskih in budističnih klasikov k japonskim antičnim besedilom in so se poimenovali »domovinska šola« oziroma *kokugaku* 国学, tretja, zelo omejena skupina pa je z velikim zanimanjem srkala informacije o takratnem pospešenem razvoju predvsem tehnologije in medicine v Evropi s pomočjo stika z Nizozemci v Nagasakiju, kar jo je vse bolj odvrčalo od študija kitajskih in japonskih klasikov ter gnalo k proučevanju evropskih tehnoloških iznajdb in medicine. To skupnost učenjakov so poimenovali »nizozemska šola« ali *rangaku* 蘭学 (glej Culiberg 2015a; Culiberg 2016).<sup>2</sup>

Kljub omenjenim delitvam na področja vednosti pa pred osemnajstim stoletjem ne v Aziji ne v Evropi še ne moremo govoriti o moderni paradigmi disciplinarne strukture, ki ima danes monopol nad produkcijo vednosti. Vednost je do tistega časa v veliki meri ostajala enotno področje. »Univerzalni človek«, *homo universalis* oziroma polihistor ali polimat (πολυμαθής, *polymathēs*), vsesplošni izobraženec,

---

**2** Za podrobno razpravo o institucijah vednosti in znanosti na Japonskem glej *Science and Culture in Traditional Japan* (Sugimoto in Swain 1989), za analizo razvoja znanosti na Kitajskem pa obširno zbirko *Science and Civilization in China*, predvsem njen drugi zvezek *History of Scientific Thought* Josepha Needhama (Needham 1956).

*boya junzi* 博雅君子, je na področju vednosti ostajal ideal in, kakor piše Wallerstein (2006: 6), se je še »... Kantu zdelo popolnoma normalno, da predava o astronomiji, poeziji in metafiziki. Znanje je še vedno veljalo za enotno področje.«

## NOVA PARADIGMA VEDNOSTI: KAKO PROUČEVATI ČLOVEŠKE DRUŽBE?

V Evropi je do velikega metodološkega premika prišlo z nastopom t. i. novega veka. Skupaj z vzponom in razmahom kapitalistične svetovne-ekonomije<sup>3</sup> in z njo povezanega tehnološkega razvoja je na področju produkcije vednosti prišlo do nastopa nove paradigme. Ta paradigma je vzpostavila koncept znanosti, ki je monopol nad »resnico« iztrgala iz rok religijskih avtoritet na podlagi predpostavke, da se resnica ne razodeva v religioznih razodetjih, marveč lahko do nje pridemo le z racionalnimi postopki, kot so empirične raziskave in induktivna sklepanja. Žrtev nove scientistične paradigme pa niso bile samo verske »resnice«, temveč je prestiž začela izgubljati tudi nekoč »dekla teologije«, filozofija.

Osemnajsto stoletje je bilo v znamenju premikov paradigem, ki jih je vzpostavilo burno sedemnajsto stoletje. Francoski enciklopedisti so se lotili projekta ponovne evalvacije in prerazporejanja humanistike in znanosti, pri čemer so, kakor so ugotavljali sodobniki, nekatere pridobivale na ugledu, druge pa so ga izgubljale (Baumer 1977: 144). Terminologija je bila takrat v nenehnem prehajanju: »filozofija« in »znanost« sta pridobivali venomer nove pomene, vse bolj se je odmikala možnost projekta »univerzalne znanosti«, o kateri so sanjali številni, in čedalje bolj so se vzpostavljali zametki današnje disciplinarnosti.

V filozofiji, ki je takrat še obsegala naravno filozofijo in metafiziko, se je vse bolj poglobljala zarez med področjema, kjer je na eni strani na krilih Newtonovega neverjetnega uspeha matematične paradigme naravna filozofija cvetela, metafizika pa je bila v čedalje globlji

---

**3** Pojme svetovna-ekonomija, svetovni-imperij, svetovni-sistem (*world-economy, world-empire, world-system*), pisane z vezajem, povzeman po Wallersteinu (2006), ki jih v svojem delu *Uvod v analizo svetovnih sistemov* vpelje kot specifične koncepte: »Svetovni sistem brez vezaja pomeni, da je v zgodovini sveta obstajal le en svetovni-sistem. Svetovna ekonomija brez vezaja je koncept, ki ga uporablja večina ekonomistov, da bi opisovali trgovinska razmerja med državami, ne pa povezan sistem proizvodnje« (Wallerstein 2006: 137). Koncept svetovne-ekonomije, iz katerega je bil izpeljan tudi koncept svetovnega-sistema, je Wallerstein povzel po Braudelovem konceptu *économie-monde*.

krizi. Naravna filozofija si je tako prilajala status znanosti, metafizika pa je trpela hudo pomanjkanje legitimnosti. Metafizika je bila brez dvoma v globoki krizi, povečevanje filozofije, ki ga najdemo pri francoskih enciklopedistih, pa je filozofijo še vedno razumelo kot »znanost o človeku« in »znanost o naravi« (Baumer 1977: 147). Ko se »naravna filozofija« dokončno odcepi in postane naravoslovje, filozofiji ostane le še metafizika.

Z vzponom te nove paradigme tako filozofija ni več izpolnjevala kriterijev znanstvene metode, ki je obveljala za edino pravo pot do resnice. Enotno področje vednosti je do konca osemnajstega stoletja razpadlo na empirično znanost in spekulativno filozofijo, skratka na to, čemur danes rečemo naravoslovje in humanistika, kar sovпада tudi z rojstvom moderne univerze in njene disciplinarne strukture (Wallerstein 2006: 6–7).

Moderna univerza to delitev institucionalizira na »dve kulturi« in med njima vzpostavi permanentno pregrado. Znanstvena paradigma poudarja empirično raziskovanje in preverjanje hipotez, zato se humanistika v tem razmerju počuti manjvredno, saj ji znanost odreja možnost iskanja resnice. Kakor piše Wallerstein (2006: 8), so znanstveniki »[i]skanje lepega in dobrega [...] prepustili filozofom in večina med njimi se je kar strinjala s tako delitvijo dela. Delitev vednosti v dve kulturi je pripeljala do tega, da je med iskanjem resnice na eni strani ter dobrega in lepega na drugi zrasla visoka ovira.«

S tem ko se je znanost zavezala izključno iskanju »resnice« in se odrekla ukvarjanju z »dobrim« in »lepim«, je hkrati lahko izpostavila še eno domnevno značilnost nove paradigme, namreč da so znanstveniki za razliko od filozofov *objektivni* in vrednotno *neutralni* (Wallerstein 2006: 8). Nova znanstvena paradigma je naravo razumela kot knjigo, napisano v matematičnem jeziku, kjer celotnemu vesolju vladajo splošni zakoni, ki so v skladu z razumom. Razsvetljenstvo je postavilo ločnico med dvema oblikama individualne zavesti – vednostjo o dejstvih in sodbo o vrednotah. Znanost je tako postala »moralno nevtralna« in problem razsvetljenstva je bil najti neko drugo objektivno osnovo, na kateri bi lahko temeljile vrednostne sodbe (Goldmann 1973: 25–6).

V tej konstelaciji »dveh kultur« z novimi znanstvenimi disciplinami na eni strani in humanistiko na drugi se je odprlo ključno vprašanje, na katero stran sodi raziskovanje *družbene realnosti*. Ko se je namreč v poznem osemnajstem stoletju filozofija dokončno ločila od znanosti, ki je svoj epistemološki okvir gradila na paradigmi galilejske fizike, v veri, da je do resnice mogoče priti le prek sklepanj na podlagi indukcije, ki temelji na empiričnem opazovanju, je področje

humanistike dokončno obveljalo za »neznanstveno« špekulativno početje (Wallerstein 2006: 7). Na podlagi zahtev nove znanstvene paradigme se je tako oblikovalo področje disciplin, ki so jim rekli »družbene znanosti« (*social sciences*) oziroma družboslovje in ki je poskušalo človeške družbe proučevati tako, da bi zadostilo paradigmatiskim zahtevam moderne fizikalne znanosti.

Skratka, kakor je pokazal Wallerstein (2006: 9), so se družbene vede sprva hotele umestiti vmes med »čiste znanosti« in »humanistiko«, pri čemer niso razvile tretje poti vednosti, pač pa so se razdelile na tiste, ki so bile bližje »znanosti«, in one, ki so se nagibale k bolj »humanističnemu« pogledu. Najstarejša družbena veda je prav zgodovinarstvo in v skladu z omenjenimi spremembami znanstvene paradigme je tudi ta disciplina v devetnajstem stoletju doživela »znanstveno revolucijo«, ki jo je posebej Leopold von Ranke z novim pristopom k pisanju zgodovine, »kakor se je resnično zgodila«, v kateri torej zgodovinar ne sme biti prisoten. A zgodovinarstvo je kljub zasuku v »empirijo« ostalo epistemološko razcepljeno:

Novi zgodovinarji se kljub bolj »znanstvenemu« prijemu niso odločili za selitev med znanosti, ampak so raje ostali na humanistiki. To je bilo malce nenavadno glede na to, da so odklanjali filozofsko spekulativnost. Za povrh so bili empiriki, zato bi lahko pričakovali, da bodo naklonjeni naravoslovnim vedam. Toda bili so empiriki, ki so nasploh odklanjali velikopotezne generalizacije in sploh niso bili zainteresirani za formulacijo znanstvenih zakonitosti, še hipotez niso radi postavljali, vztrajali so, da je vsako »dogajanje« treba analizirati v okviru posamičnega zgodovinskega konteksta. Hkrati so zagovarjali stališče, da je človeško družbeno življenje zaradi obstoja svobodne volje (danes temu rečemo človeško delovanje, »human agency«) drugačno od fizičnih fenomenov, ki jih je raziskovala čista znanost; zato so se bolj videli v humanistiki. (Wallerstein 2006: 10)

Enako ideološki kakor nastanek te nove zgodovinske znanosti pa je bil njen objekt: *nacionalna država*, ki jo raziskujemo kolikor mogoče daleč nazaj v preteklost, na območju, ki ga pokriva v svojih sodobnih mejah. To je bilo seveda precej arbitrarno, je pa koristilo utrjevanju nacionalističnih občutij (Wallerstein 2006: 11). Hkrati je zgodovinarstvo s svojo novo metodologijo proučevanja arhivskih dokumentov in osredotočenosti na pretekle dogodke implicitno sporočalo, da nima dosti povedati o sodobnih razmerah svojih držav. Ker pa je bilo to za politične voditelje prav tako pomembno kakor ustvarjanje zgodovinskih mitov, so se izoblikovale nove družboslovne discipline, ki naj bi dajale informacije o sedanjosti: ekonomija, politologija in sociologija. Na vprašanje, zakaj so za raziskovanje sedanjosti potrebne tri discipline, medtem ko za raziskovanje preteklosti



zadostuje zgolj ena, Wallerstein (2006: 11) odgovarja, da je liberalna ideologija devetnajstega stoletja vztrajala pri tem, da modernost definira diferenciacija treh sfer: *trga*, *države* in *civilne družbe*. Verjeli so, da te tri sfere delujejo na podlagi različnih logik in jih je zato treba raziskovati na različne načine, prilagojene vsaki izmed treh sfer: trg z ekonomijo, državo s političnimi znanostmi in civilno družbo s sociologijo.

Te štiri discipline skupaj so raziskovale le majhen del sveta, peščico »modernih« nacionalnih držav Zahodne Evrope. »Preostali svet« je bil videti precej drugačen in zdelo se je neumestno, da bi ga raziskovali na enake načine, zato so nastale nove discipline: *antropologija* je raziskovala nemoderna ljudstva »brez zgodovine«, ki jih je ideološki horizont devetnajstega stoletja pojmoval kot »primitivna«. Toda poleg »moderne« Zahodne Evrope in »primitivnih« ljudstev so obstajale velike regije, ki so imele to, kar so v devetnajstem stoletju imenovali »visoka civilizacija«, na primer Kitajska, Indija, Perzija in arabski svet. Ker se ta območja po vojaški in tehnološki moči niso mogla meriti s panevropskim svetom, jih niso imeli za moderna, hkrati pa jih zaradi zgodovine, pisave, književnosti in drugih evropskih kriterijev civilizacije niso mogli imeti za »primitivna«. Tu so za razumevanje tujih »eksotičnih« književnosti in religij prav prišle filološke veščine in ljudje, ki so si jih pridobili, so se imeli za *orientaliste* – koncept, ki je koreninil v klasičnem razlikovanju med Vzhodom in Zahodom, delitvi, ki je bila in je še vedno domača v evropski intelektualni tradiciji (Wallerstein 2006: 13–4).

Po drugi svetovni vojni, ko se je svet radikalno spremenil, je temu sledila tudi dotedanja konfiguracija družbenih ved. Po letu 1945 namreč delitev dela v družbenih vedah, po kateri so zgodovina, ekonomija, politične vede in sociologija proučevale Zahod, antropologija in orientalistika pa vse drugo, ni bila več uporabna za ameriške tvorce svetovne politike. Kakor poudarja Wallerstein (2006: 15–6), je Amerika bolj potrebovala učenjake »uporabnih« ved, ki bi znali pojasniti vzpon komunistične partije na Kitajskem namesto dešifriranja starih daoističnih besedil. Potrebovala je strokovnjake, ki bi znali interpretirati dinamiko afriških nacionalnih gibanj namesto pojasnjevanja sorodstvene strukture ljudstva Bantu. Skratka, ne etnografi ne orientalisti pri tem niso bili več »koristni«.

Rešitev je bila, da se ekonomisti, zgodovinarji, sociologi in politologi naučijo raziskovati, kaj se dogaja v teh delih sveta – to je bil začetek iznajdbe t. i. *območnih študijev* (*area studies*). Hkrati s tem je ekspanzija univerzitetnega sistema vse bolj spodbujala akademski »divji lov«, kakor temu pravi Wallerstein (2006: 17), saj je veljalo, da

je »izviren prispevek« k znanosti mogoče doseči znotraj ene discipline, z množenjem raziskovalcev pa je to postajalo čedalje težje. Zato so nastajale disciplinarne podvrste s temami, ki so prej sodile k drugim disciplinam, kar je vodilo k precejšnjemu prekrivanju in podiranju do tlej precej trdno postavljenih meja med disciplinami.

Iz strukturne logike sistema družboslovja, ki je vodila v neprestano drobljenje in množenje disciplin, se je porodila logična zahteva po odpravi negativnih učinkov tega procesa – zahteva po *interdisciplinarnosti*. Vendar pa bi lahko rekli, da interdisciplinarnost zdravi le simptome družboslovne bolezni, ne odpravlja pa njenih vzrokov; nevzdržnost disciplinarnega peskovnika namreč poskuša reševati z ohlapnim povezovanjem disciplin, namesto da bi jih epistemološko poenotila.

Analiza geneze disciplinarne strukture moderne univerze kot sedeža produkcije vednosti je ključna, če se hočemo soočiti z vprašanji *metode* in *predmeta* na področju proučevanja človeških družb na splošno in zunajevropskih družb posebej. Znanstvena paradigma, ki smo jo opisali, je družboslovje vzpostavila kot področje raziskav človeškega z metodami naravoslovnih znanosti, s čimer naj bi se ločila od humanistike. Toda ali je ta ločitev na tak način zares upravičena, teoretsko utemeljena in »resnična«, da ostaja kot trdno epistemološko izhodišče vseh sodobnih akademskih disciplin?

Ne gre dvomiti o konsenzu, da humanistika (in zgodovinopisje, ki ostaja ves čas nekje vmes) ni, kakor velja za fizikalno-kemijske vede, proučevanje zbirke človeku *zunanjih dejstev* oziroma *sveta, na katerega vpliva človekovo delovanje*. Nasprotno, pravi Goldmann (1969: 35), te vede proučujejo prav to delovanje, njegovo strukturo, težnje, ki ga poganjajo, in spremembe, ki jih doživlja. Številna področja humanistike svoje proučevanje reducirajo na področje, ki bi ga lahko povzeli kot človekovo *zavest*. Toda, kakor opozarja Goldmann (1969: 35), je zavest resda *realen*, vendar le *delen* vidik človekovega delovanja, zato se ne moremo omejiti le na proučevanje zavestnih fenomenov. Zavestne namere nosilcev zgodovine moramo povezati z *objektivnim* pomenom njihovega vedenja in dejanj.

Goldmann (1969: 35–41) meni, da v tem smislu pri proučevanju človeškega življenja proces znanstvenega spoznanja, ki je tudi samo *človeško, zgodovinsko* in *družbeno dejstvo*, implicira delno identifikacijo *subjekta* in *objekta* vednosti, kar vzpostavlja problem *objektivnosti* drugače kot v fiziki ali kemiji. Ker je človeško delovanje *celostna realnost*, je poskus, da bi ločili njene »materialne« in »duhovne« vidike, lahko kvečjemu le začasna abstrakcija. Družboslovje se je poskušalo izviti prav iz te zadrege znanstvene zahteve po objektivnosti, zato je na primer Durkheim v svojem kartezijanskem optimizmu svojo sociologijo

utemeljeval kot raziskovanje družbenih dejstev *kot stvari*, od zunaj, pri čemer je zanemaril vprašanja ideologije.<sup>4</sup>

A ko prepoznamo zavestne ali nezavedne učinke svoje ideologije oziroma vrednostnih sodb na znanstvene teorije, se takoj pojavi problem *kriterija resnice* in torej vprašanja, ali je humanistična vednost ujeta v relativizem. So vse ideologije enakovredne, vsaj kar se tiče iskanja resnice? Goldmann (1969: 50–1) trdi, da ne:

Gledano z vidika njihovega učinka na znanstveno misel, *različne perspektive in ideologije ne obstajajo na isti ravni*. Nekatere vrednostne sodbe dovoljujejo boljše razumevanje realnosti kot druge. Ko gre za vprašanje določitve, katera od dveh nasprotujočih si sociologij ima večjo znanstveno vrednost, je prvi korak vprašanje, katera od njiju *omogoča razumevanje druge kot družbenega in človeškega pojava, razkrije njeno infrastrukturo ter s pomočjo imanentnega kritičnega načela pojasni njene nekonistentnosti in pomanjkljivosti*. (Goldmann 1969: 52)

Prav na tem mestu trčimo ob jedro problematike, ki bi jo lahko poimenovali vprašanje epistemološkega relativizma. Zdi se, da nam Goldmannov kriterij resničnosti ponudi univerzalni kriterij, s katerim lahko vsako vednostno paradigmo presodimo z vidika njene spoznavne moči, ki jo določa ta kriterij znanstvenosti spoznavnih paradigem. Na tem mestu torej velja največja previdnost pri prizadevanjih za iskanje »resnice«, torej interpretativnih shem pojasnjevanja realnosti človeških izkušenj. Na vsakem koraku proučevanja se moramo spraševati, ali je nemara »zahodna« epistemološka paradigma na tak način

---

4 Problem razmerja med subjektom in objektom vednosti v znanstvih o človeku je klasični topos družboslovne misli, ki pa večinoma ostaja ujet v poskus minimalizacije oziroma nevtralizacije subjekta v tej dualistični strukturi. V uvodu v zbornik o »moralni antropologiji« Didier Fassin (2012: 4–5) tako priznava, da v družbenih vedah popolna ločitev med subjektom in objektom proučevanja ni mogoča, in svari, da je pri morali kot objektu antropološkega proučevanja še posebej prisotna nevarnost spregleda vloge antropologa kot subjekta, saj je vse človeško delovanje utemeljeno na moralnih predpostavkah. Kljub temu pa projekt moralne antropologije zastavlja prav kot durkheimovski in weberjanski »znanstveni program«, ki ga predstavi kot deskriptivni in ne preskriptivni pristop, pri čemer poudarja, da moralna antropologija nima namena »moralizirati« (2012: 2–3). A kakor je poudaril Goldmann (1969: 36–41), problem objektivnosti pri Durkheimu in Weberu ni zadovoljivo razrešen, kajti ne zadostuje, kakor je verjel Durkheim, da pri razmisleku o človeku preprosto apliciramo kartezijansko metodo, podvomimo o danih resnicah in se prepustimo le dejstvom, saj raziskovalec k dejstvom pristopi s kategorijami ter implicitnimi in nezavednimi predpostavkami, ki mu vnaprej preprečijo objektivno razumevanje. Vsa zgodovinska in sociološka misel je podvržena družbenim vplivom, ki se jih raziskovalec pogosto ne zaveda, zato po Goldmannovem mnenju (1969: 45) ne gre za vprašanje zatrtja teh vplivov, temveč jih je, nasprotno, treba eksplicirati in integrirati v znanstveno raziskovanje, zato je ključnega pomena sociološka analiza sociološkega raziskovanja oziroma teorija ideologije.

vpisana v sam referenčni sistem, ki strukturira naše dojetanje realnosti, da z vztrajanjem pri njem ponovno sistematično izključimo potencialne alternativne »nezahodne« epistemologije in si zapiramo pot k dekolonizaciji humanistične vednosti.

Odgovor na to vprašanje ni preprost, a ker je ključnega pomena za epistemološki preboj oziroma rez, ga moramo ves čas zastavljati. Skratka, če ključnega pomena za humanistično vednost ni nedosegljiv ideal naravoslovne objektivnosti, temveč zmožnost uvida v *subjektivne* oziroma *ideološke* elemente spoznavnih teorij, se to zdi kriterij, ki se ga lahko oprimemo. Zdi se, da se v nasprotnem primeru znajdemo v popolnem epistemološkem relativizmu, v katerem se vsakršna metodologija in končno epistemologija v celoti relativizira. To še ne pomeni, da drugačnim oblikam zavedanja in izkustva ne gre dajati veljave, gre le za to, da imajo vsaka svoja pravila, metode in učinke, zato je nesmiselno eno vrednotiti ali kritizirati z drugo.

S tem poskusom preseči epistemološki relativizem pa ne smemo stopiti v past epistemološkega univerzalizma, saj ga lahko v konstelaciji realnih medčloveških odnosov, ki temeljijo na razmerjih moči in dominacije, hitro zamenjamo z epistemološkim imperializmom, torej s strukturnim privilegijem akademske produkcije bogatega »globalnega severa«.

## KAKO PROUČEVATI DRUGE?

Iz disciplinarne konstelacije moderne univerze in njene delitve področij vednosti na humanistiko, družboslovje in naravoslovje lahko sklepamo, da je »neevropske družbe« v tem okviru mogoče raziskovati na področju *antropologije*, zamirajoče *orientalistike* ali interdisciplinarnega področja tako imenovanih *območnih študijev*, kot so *azijske študije* ali *afriške študije*.

Kakor rečeno, je v povojni svetovni ureditvi, ki jo je spremljala politična, ne pa nujno tudi idejna dekolonizacija, klasična orientalistika začela izgubljati legitimnost, saj se je teza o »zamrznjeni zgodovini« neevropskih oziroma nekrščanskih civilizacij in njihovi inherentno drugačni »modernosti«<sup>5</sup> umaknila novi povojni delitvi na »tri svetove«. »Tretji svet«, ki je sprva pomenil skupino neuvrščenih držav v hladnovojni delitvi na dva bloka, je pozneje postajal vse bolj

---

5 O vprašanju modernosti v kontekstu postkolonializma glej Bhabra (2007).

sinonimen z »globalnim jugom« ali »deželami v razvoju« (Tomlinson 2003: 313–4), a ključna sprememba pri prehodu v območne študije je bila v tem, da smo lahko zdaj tudi te, »revne« države proučevali s klasičnimi nomotetičnimi družboslovnimi vedami tako v ekonomski in politični sferi kakor tudi na področju civilne družbe.

Območni študiji so v metodološkem smislu torej brisali klasično mejo med Vzhodom in Zahodom oziroma med krščanskim in preostalim svetom. Toda ta metodološki izbris meje nas ne sme zaslepiti, da je hkrati prišlo do radikalnega epistemološkega premika v odnosu do te konceptualne ločnice. Nasprotno, ta ločnica med Vzhodom in Zahodom, ki je strukturirala teoretske predpostavke, literarna dela, družbene analize in politična prizadevanja, je ostala še kako zakoreninjena v akademski in neakademski sferi medkulturnega razumevanja, zato brez razmisleka o orientalizmu kot diskurzu vseskozi ostaja nevarnost, da perpetuiramo njegove učinke in nezavedno reproduciramo kategorijo »Orient« (Bhambra 2007: 18). Kritika orientalizma mora postati eno od epistemoloških izhodišč humanistične in družboslovne misli, pri čemer se moramo ves čas zavedati, da če je družboslovna teorija temeljila na predpostavki edinstvenosti evropske zgodovine, dvom v to predpostavko zamaje tudi položaj te teorije (Bhambra 2007: 11).

Območni študiji, ki so se oblikovali v kontekstu povojne ameriške politične vizije sveta, so bili v tem smislu popolno nasprotje pravkar omenjenih ciljev. Resda so se neevropskega sveta lotili s kategorialnim aparatom disciplin, ki so nastale kot discipline za proučevanje zahodnega sveta, in s tem na videz zabrisali mejo na ravni metodologije proučevanja, ne pa tudi na ravni *objekta* proučevanja. Nasprotno, ločnica med *subjektom*, povojnim ameriškim hegemonom in nosilcem zahodne modernosti, in *objektom*, radikalnim Drugim, se je kvečjemu poglobila. Namen oziroma cilj proučevanja nezahodnih družb v okviru območnih študijev namreč ni bil delfski *gnōthi seauton*, »spoznaj samega sebe«, temveč prej suntzujevski *know your enemy*, »spoznaj svojega sovražnika«. Ni naključje, da je bilo natančno tako naslov ameriškega propagandnega filma o Japonski iz leta 1945.<sup>6</sup> V njem narator, ki ameriško javnost seznanja z japonskimi običaji, verovanji in načinom življenja, večkrat ponovi vzorec, »če si Japonec, verjameš, da ...«, nato pa obrne perspektivo z besedami: »Toda če nisi Japonec, kakšna je potem prava Japonska, Japonska geografa, antropologa in zgodovinarja?«

---

6 *Know Your Enemy: Japan*. Režiser: Frank Capra. Producent: U.S. War Department. 1945.

V tem vzorcu je zajeta celotna problematika zahodne epistemološke paradigme: na eni strani imamo *objekt* proučevanja (Japonec, *ki verjame*), na drugi pa *subjekt* proučevanja (geograf, antropolog, zgodovinar, *ki ve*). V povojnem času se večinoma ni več govorilo o »sovražnikih«, a arogantnost paradigme je ostala in jo še danes odseva ustroj zahodne akademske sfere. Ločnica med Zahodom in drugimi se še danes odraža v velikem delu disciplinarne strukture moderne univerze. Tu se ponovno vračamo k temeljnemu epistemološkemu problemu univerzalne vednosti.

V odgovoru na članek Vytisa Siliusa (2020) o diverzifikaciji akademske filozofije se sinologinja Jana S. Rošker (2020: 306) posveti prav vprašanju »univerzalne vednosti«, saj je Siliusova teza o evrocentризmu akademske filozofije oblikovana okrog predpostavke, da je filozofija iskanje univerzalne vednosti, ki presega kulturne posebnosti. Jana S. Rošker (2020: 306) se strinja, da večina filozofov poskuša vzpostaviti nekakšne univerzalno veljavne uvide, vendar opozarja, da pri tem ne gre nujno za »univerzalne oblike vednosti«, saj se ne nanašajo na eno samo, vseobsegajočo univerzalno vednost, temveč na oblike in vrste vednosti, ki jih je mogoče graditi in ustvarjati znotraj določenih disciplin, metodologij ali paradigem, ki izhajajo iz različnih kulturnih ozadij. V tem smislu se je treba vprašati, ali z zagovarjanjem na videz »demokratske« ideje univerzalne filozofije ne reproduciramo istih starih vzorcev diskriminacije, ki so omogočili ali privedli do izključitve vseh nezahodnih oblik mišljenja iz »svetega kraljestva« filozofije (Rošker 2020: 307). Po njenem mnenju konceptov in kategorij ne moremo enostavno prestaviti iz enega sociokulturnega okolja v drugo, in ker se je kitajska filozofija razvila na podlagi drugačnih temeljnih ontoloških, epistemoloških in metafizičnih paradigem in ker v skladu s tem uporablja posebne kategorialne in konceptualne aparate, je ni mogoče v celoti razumeti skozi prizmo tradicionalnih zahodnih metodologij (Rošker 2015: 55–6; glej tudi Rošker v tej monografiji).

Vendar je problem v primeru filozofije specifičen, saj se v grobem vrti okrog vprašanja, ali Kitajska in druge zunajevropske družbe imajo *filozofijo*, torej ali lahko spoznavnim teorijam zunajevropskih družb dodelimo status filozofije in s tem de-univerzaliziramo epistemološke predpostavke filozofije o univerzalni vednosti. Pri drugih družboslovnih in humanističnih vedah se zdi izhodiščna problematika zastavljena drugače. Ne gre za vprašanje, ali imajo zunajevropske družbe, na primer, lingvistiko, temveč ali lahko z zahodno jezikovno vedo pojasnimo vse pojave v različnih jezikih; ne gre za to, ali imajo antropologijo, temveč ali lahko z vedo o človeku, ki je nastala v kolonialnem kontekstu,

ustrezno pojasnimo družbene pojave zunajevropskih družb in imajo te pojasnitve status univerzalne vednosti. Gre torej za to, ali je lingvist ali antropolog tisti, ki *ve*, kako, kaj in zakaj domorodec *verjame*. Ali lahko zunajevropski Drugi s svojo prekarno subjektivnostjo nasproti Zahodu kot *subjektu*, ki ustvarja tega Drugega, z njegovo »podjarmljeno vednostjo« razume lastne pogoje bivanja oziroma, rečeno z verjetno najprepoznavnejšimi besedami postkolonialnega projekta, *ali subalterni labko govori* (Spivak 1988: 283)?

## VEDA O »PRIMITIVNIH« DRUŽBAH

Antropologija je v svojem epistemološkem izhodišču nerazdružljivo zvezana z *orientalistično perspektivo*, ki vzpostavlja konceptualno ločnico med Zahodom in Vzhodom. To nista le geografska pojma, temveč odražata temeljno dualistično razmerje moderne dobe med aktivnim *subjektom* (opazovalec) in pasivnim *objektom* (opazovani). Razmerje med družbami ni simetrično, razlike med kulturami niso relativne, temveč so vpete v dualistično strukturo Zahoda in Vzhoda, Evrope in Neevrope, torej v razmerje dominacije in podrejenosti. Evropa oziroma širše »zahodni« svet ali »modernejši« svet ima znanost, se pravi konceptualno orodje za razumevanje Neevrope, druga je le predmet znanstvenega motrenja. A prav ta »moderna« znanost, ki je s svojo znanstveno metodo vzpostavila ločnico med *naravo* in *človeško družbo*, je hkrati vzpostavila kriterij »modernosti«. Latour (1993: 10) to »modernost« opredeli z dvema vzporednima nizoma praks, namreč z ustvarjanjem »hibridov« narave in kulture, v katerih se prepletajo znanost, politika, tehnologija in podobno, ter s prakso »očiščevanja«, ki vzpostavlja popolnoma ločena ontološka področja: področje človeških bitij in področje vsega ostalega (Latour 1993: 10–1).

»Modernost« je ravno v tem, da ta procesa obravnavamo ločeno. Če na njiju, torej na proces »očiščevanja« in proces »hibridizacije«, pogledamo hkrati, prenehamo biti moderni in prihodnost se začne spreminjati, hkrati s tem pa se spremeni naša preteklost, saj spoznamo, da sta obe praksi vselej že prisotni v zgodovinskem obdobju, ki se končuje, zato tudi nismo nikoli bili moderni (Latour 1993: 11):

Končno, če nikoli nismo bili moderni – vsaj tako, kot kritika pripoveduje zgodbo –, bi se spremenila tudi zapletena razmerja, ki smo jih vzpostavljali z drugimi naravami-kulturami. Relativizem, prevlada, imperializem, napačna zavest, sinkretizem – vse težave, ki jih antropologi povzamejo z ohlapnim izrazom »velika delitev« (*Great*

*Divide*) – bi razlagali drugače, s čimer bi preobrazili komparativno antropologijo. (Latour 1993: 11–2)

Antropologija je bila vzpostavljena kot veda za proučevanje drugih, zunajevropskih družb, prav zato, ker je tako samoumevno obdelovala brezšivno tkanino »narave-kulture«, kot temu pravi Latour (1993: 7), ki je malo več in malo manj kot »kultura«, saj bo še tako racionalen etnograf v enotno monografijo združil mite, etnoznanosti, genealogije, politične oblike, tehnike, verstva, epe in rituale ljudi, ki jih proučuje. Korak k dekolonizaciji antropološke epistemologije, če sledimo Latourjevi tezi, ni v tem, da prepoznamo »modernost« drugih, temveč v tem, da se zavemo, da nikoli nismo bili moderni.

Zato dekolonizacija ostaja ključno epistemološko izhodišče akademske disciplinarne strukture. S padcem formalnih imperijev in pojavom območnih študijev se ni, kakor smo videli, v ničemer spremenila logika zahodnih univerz (Bhambra, Gebrial in Nişancıoğlu 2018: 5). Ideja dekolonizacije vsebuje številne definicije, interpretacije, cilje in strategije, Bhambra, Gebrial in Nişancıoğlu (2018: 2) pa njene temeljne politične in metodološke koordinate v grobem opredelijo okrog dveh referentov: najprej, gre za način mišljenja o svetu, ki kolonializem, imperij in rasizem jemlje za svoje empirične in diskurzivne predmete proučevanja; te pojave ponovno umesti v razmislek kot ključne oblikovalne sile sodobnega sveta, v kontekstu, kjer je bila njihova vloga sistematično zabrisana. Drugič, dekolonizacija naj bi ponudila alternativne načine razmišljanja o svetu in alternativne oblike političnih praks, pri čemer pa, poudarjajo uredniki zbornika o dekolonizaciji univerze (Bhambra, Gebrial in Nişancıoğlu 2018: 2), v teh grobih obrisih dekolonizacija ostaja sporen izraz, ki ga zaznamuje heterogenost stališč, pristopov, političnih projektov in normativnih vprašanj. Ta raznoličnost perspektiv ne bi smela biti presenetljiva glede na različna zgodovinska in politična mesta dekolonizacije, ki zajemajo geografsko ves svet in časovno petsto let njegove zgodovine.

Če se vrnemo h Goldmannovemu kriteriju resničnosti, mora torej antropolog razumeti in ovrednotiti *vsako* stališče, tako svoje kot tistih, ki jih proučuje, zato ga mora prepoznati v navezavi na obstoječo družbeno infrastrukturo. Pri tem je ključno, da je zmožen v družbeni infrastrukturi prepoznati kolonialne učinke, nesimetričnost odnosov, mehanizme moči in izkoriščanja, da je zmožen svoja stališča in stališča drugih analizirati v kontekstu razrednega boja, odnosov med spoloma, rasizma, kolonializma in drugega. Zato antropologija ne more ostati »zahodna« znanost, ki proučuje preostali svet.



Vsaj od šestdesetih let naprej očitki antropologiji glede nje-  
ne vloge pri kolonialni in imperialistični dominaciji niso redki, a po  
mnenju Faye Harrison (1997: 1) kljub poskusom revizij in reform  
antropologija ostaja prevladujoče zahodni intelektualni in ideološki  
projekt, ki je vpet v obstoječa razmerja moči. Zato po njenem mne-  
nju sodobni svetovni sistem ostaja neokolonialen v svoji strukturi  
in dinamiki, in dokler antropologi antropološkega raziskovanja ne  
prepoznajo kot zgodovinsko specifične vsote diskurzov, ki jih Zahod  
uporablja pri razumevanju delovanja kapitalističnega svetovnega-sis-  
tema, je njihovo delo še kako dovzetno za sodelovanje pri neokolo-  
nialni dominaciji (Harrison 1997: 1). Pri tem je eden ključnih pro-  
blemov poudarek na »kulturnih razlikah«, saj odvrča pozornost  
od razlik, ki jih strukturirajo politični in ekonomski procesi, ki so  
vzpostavili prevladujoči vzorec svetovnega razvoja. Razrednih, spol-  
nih, rasnih ali etničnih razlik ne moremo reducirati na »kulturno ra-  
znoličnost«, še posebej če gre za dimno zaveso, za katero se skrivajo  
razmerja moči (Harrison 1997: 4).

Za modernizem v kontekstu družbenih ved je torej značilen  
pozitivistični model znanosti; ta v antropologiji legitimira avtoriteto  
zunanjega/zahodnega raziskovalca, ki proučuje nezahodne kulture.  
Gre za model, v katerem raziskovanje poteka zunaj območja vrednot  
in politike v pogojih nevtralne objektivnosti (Harrison 1997: 4–5).  
Zato se moramo otresti konceptov, ki so bili ustvarjeni za proučevanje  
eksotificiranega Drugega, opraviti moramo tako z reifikacijo *Drugega*  
(Harrison 1997: 9) kakor tudi s pozitivističnim modelom oziroma z  
lastno modernostjo.

Da bi se lahko soočili s kolonialno podstatjo antropologije, si  
moramo ogledati njene historične premene in prizadevanja. Če so bili  
povojni območni študiji v prvi vrsti namenjeni »razumevanju«  
Drugega, antropologija ni bila nujno vselej tako arogantna in se je proučevanja  
tujih, drugačnih »kultur«  
pogosto najprej lotevala predvsem iz želje po  
razumevanju samega sebe. Bojan Baskar (1994: 244) v spremni študiji  
k prevodu Radcliffe-Brownovih spisov navaja anekdoto, ki pripoveduje,  
kako je Radcliffe-Brown med študijem na Cambridgeu obiskoval svojega  
sosedo, znanega anarho-komunističnega filozofa, kneza Petra Kropotki-  
na, in z njim razpravljal o boleznih sodobne Anglije. Kropotkin naj bi  
mlademu reformatorju dokazoval, da je treba družbo najprej proučevati  
in razumeti, šele nato jo lahko spreminjamo. A da bi lahko razumeli tako  
kompleksno družbo, kakršna je viktorijanska Anglija, je treba najprej za-  
četi s sistematičnim proučevanjem oddaljene »primitivne«  
skupnosti.

Alfred Reginald Radcliffe-Brown navadno v duetu z Bro-  
nislawom Malinowskim velja za utemeljitelja britanske socialne

antropologije. Leta 1922 namreč izideta njuni monografiji, Radcliffe-Brownovi *Andamanski otočani* (*The Andaman Islanders*) in *Argonavti zahodnega Pacifika* (*The Argonauts of the Western Pacific*) Malinowskega, ki temeljita tako na novih etnografskih postopkih »udeležbe z opazovanjem« kakor tudi na teoretskih pristopih durkheimovske sociologije.

Radcliffe-Brownova vloga pri konstituiranju antropologije kot moderne družboslovne znanosti je ključnega pomena. V skladu z ideološkimi predpostavkami družboslovne paradigme, ki smo jo opisali zgoraj, je Radcliffe-Brown antropologijo razumel kot empirično induktivno naravoslovno znanost.<sup>7</sup> Z epistemološko vzpostavitevijo problemskega področja socialne antropologije je poskušal konceptualizirati tudi mejo med to vedo in etnologijo, pri čemer je prvo razumel kot primerjalno sociološko znanost, ki išče splošne zakonitosti družbenega življenja, medtem ko je bila etnologija zanj historična veda, ki poskuša s pomočjo nepreverljivih domnev rekonstruirati preteklost primitivnih ljudstev. Skratka, prvo je imel za nomotetično, drugo pa za idiografsko vedo; prva naj bi sodila v družboslovje, druga pa v humanistiko (Baskar 1994: 247–8).

Njegov ključni prispevek je teorija *družbene strukture*, ki jo poskuša opredeliti ločeno od drugih antropoloških usmeritev, na primer od Boasove kulturne antropologije ali od funkcionalizma, kakršnega je prakticiral Malinowski. Njegova teorija je zgrajena na treh temeljnih konceptih: *procesu*, *strukturi* in *funkciji*. Prava realnost, s katero se ukvarja socialni antropolog, je zanj *proces*, ne entiteta, skratka, družbeni proces, ne pa »družba« ali »kultura« (Baskar 1994: 257–8). Družbena struktura osebe razvršča v razmerja, ki jih določijo in regulirajo institucije, torej vzpostavljeni vedenjski vzorci, ki uravnavajo določen vidik družbenega življenja.

Ključno pri tem je, da Radcliffe-Brown vzpostavi konceptualni aparat, ki se lahko izogne nesrečnemu konceptu »kulture« v antropologiji. Razlika med konceptoma *družbe* in *kulture* ni le razlika v definiciji, pač pa po mnenju Radcliffe-Browna (1994: 211) »v resnici vodi k različnima vrstama preučevanja, med katerima je pri formulaciji problemov soglasje komaj mogoče«. Navedimo odstavek, ki izraža njegov *credo* glede socialne antropologije, kakor ga formulira v spisu *O družbeni strukturi*:

---

7 »Socialno antropologijo pojmem kot teoretično naravoslovno znanost o človeški družbi, tj. raziskovanje družbenih pojavov z metodami, ki so bistveno podobne tistim, ki jih uporabljajo fizikalne in biološke znanosti. Če kdo želi, sem pripravljen ta predmet imenovati 'primerjalna sociologija'.« (Radcliffe-Brown 1994: 211)

Oglejmo si, kakšna so konkretna dejstva, ki zanimajo socialnega antropologa. Če se na primer lotimo preučevanja prvobitnih prebivalcev v kakšnem predelu Avstralije, naletimo na neko število posameznikov v določenem naravnem okolju. Lahko opazujemo vedenjska dejanja teh posameznikov, seveda skupaj z govornimi dejanji, in materialne proizvode preteklih dejanj. Ne opazujemo »kulture«, saj ta beseda ne označuje kakšne konkretne realnosti, pač pa neko abstrakcijo, in to – kot besedo uporabljamo po navadi – neko ohlapno abstrakcijo. Toda neposredno opazovanje nam razkrije, da te osebe povezuje kompleksna mreža družbenih razmerij. Za označitev te mreže dejansko obstoječih razmerij uporabljam izraz »družbena struktura«. To je tisto, v čemer vidim svoj predmet preučevanja, če ne delam kot etnolog ali psiholog, pač pa kot socialni antropolog. (Radcliffe-Brown 1994: 212)

Radcliffe-Brownova (1994: 214) zastavitev kot konkretno stvarnost, ki nas zanima pri proučevanju družbene strukture, razume sklop dejansko obstoječih razmerij, ki v danem časovnem trenutku povezujejo določene ljudi. To nam omogoča, da se otresemo pojma »kulture«, ki bi obstajala zunaj družbe ali pred njo, in ga nadomestimo s konceptom družbene strukture, ki je dinamičen proces v času, s čimer je Radcliffe-Brown v svoj strukturalizem vpeljal diahronijo.

Izoliranih skupnosti, če so kdaj obstajale, danes ni več. Mreža družbenih razmerij se širi in prepleta po vsem svetu, ne da bi bila kje v celoti pretrgana. Zato pojem »kulture« ali »družbe«, ki predpostavlja ločljive, nepovezane entitete in družbe razume kot v sebi zamejene organizme, onemogoča ustrezno analizo teh družbenih razmerij: »Je Britanski imperij družba ali zbirka družb? Je kitajska vas družba, ali pa je le delček Kitajske republike?« (Radcliffe-Brown 1994: 215).

Če je torej Radcliffe-Brown kot *predmet* socialne antropologije opredelil proučevanje in primerjanje človeških družb, pri čemer je tista entiteta, ki naj bi jo proučevali, *katerakoli lokacija ustrezne velikosti*, na kateri proučujemo *strukturni sistem* oziroma mrežo razmerij, ki povezujejo prebivalce med seboj in z ljudmi drugih območij, pa je kot temeljno *metodo* raziskovanja teh strukturnih sistemov določil sistematično primerjanje različnih tipov strukturnih sistemov ter ugotavljanje njihovih variacij in različnosti na podlagi terenskega raziskovanja (Radcliffe-Brown 1994: 216–7).

Končni rezultat naj bi bil klasifikacija tipov strukturnih sistemov, s čimer bi dosegli nekakšno primerjalno morfologijo družb, ki jo tvori opredeljevanje, primerjanje in klasificiranje različnih strukturnih sistemov, hkrati pa se je po njegovem mnenju treba lotiti tudi tipa

raziskav, ki jih opredeli kot »fiziološko proučevanje« in ki poskušajo pojasniti, kako se strukturni sistemi obdržijo, kateri so mehanizmi, ki vzdržujejo mrežo družbenih razmerij, in kako delujejo (Radcliffe-Brown 1994: 218).

Pri tem se je Radcliffe-Brown distanciral od funkcionalizma, kakor ga je zastavil Malinowski, za katerega univerzalna človeška podstat, ki izhaja iz bioloških potreb, ustvarja družbene institucije, ki te potrebe zadovoljujejo. Potrebe so univerzalne, institucionalne rešitve pa so partikularne, zato imamo opraviti z raznoličnostjo kultur. Malinowski svojo funkcionalno analizo kulture izpeljuje iz koncepta »živiljenjske sekvence«, to je iz odnosa med nagonom, njegovo fiziološko izpolnitvijo in stanjem organske zadovoljitve (Malinowski 1995: 121). Na podlagi te opredelitve človekove narave je oblikoval seznam *temeljnih potreb in kulturnih odzivov* na te potrebe, ki oblikujejo sistem družbenih institucij.<sup>8</sup> Radcliffe-Brown prav tako pripisuje velik pomen institucijam kot standardiziranim načinom vedenja, s pomočjo katerih družbena struktura oziroma mreža družbenih razmerij ohranja svoj obstoj in kontinuiteto (Radcliffe-Brown 1994: 223), a jih razume drugače kakor Malinowski. V zvezi s *funkcijo* institucij tako pravi:

V skladu s tem, kako ponavadi uporabljam to besedo, sledeč Durkheimu in drugim, bi družbeno funkcijo družbeno standardizirane oblike dejavnosti ali načina mišljenja definiral kot razmerje te značilnosti do družbene strukture, katere obstoj in kontinuiteto pomaga ohranjati. ... Prav v tem smislu me zanimajo take stvari, kot so družbena funkcija kaznovanja za zločin ali družbena funkcija totemskega obreda avstralskih plemen ali pogrebnih obredov prebivalcev Andamanskih otokov. Toda to ni tisto, kar profesor Malinowski ali profesor Lowie mislita s funkcionalno antropologijo. (Radcliffe-Brown 1994: 223)

Tretji segment proučevanja družbenih struktur, poleg »morfološkega« in »fiziološkega«, je raziskovanje procesov, v katerih se družbene strukture spreminjajo, in načinov, kako nastajajo nove oblike struktur. Tu Radcliffe-Brown ponovno pokaže na neustrezno razumevanje teh sprememb kot »kulturnih stikov«, saj pri takih stikih ne gre za stike nekakšnih »kultur«, pač pa za interakcijo posameznikov in skupin v uveljavljeni družbeni strukturi, ki se s stiki tudi sama spreminja (Radcliffe-Brown 1994: 224–5).

---

**8** Malinowski seveda ne predlaga preproste sheme, kjer bi vsaka posamezna institucija zadovoljevala točno določeno potrebo. Opozarja, da »nobene institucije ni mogoče funkcionalno povezati z eno samo temeljno potrebo in praviloma tudi z enostavno kulturno potrebo ne« (Malinowski 1995: 101).

Za razliko od ameriške kulturne antropologije, ki je Radcliffe-Browna obravnavala skoraj z zaničevanjem, je imel v očeh francoske strukturalne antropologije, predvsem pri njenem zvezdniku Lévi-Straussu, precej bolj pozitivno vlogo. Utemeljitelj strukturalizma v antropologiji, Claude Lévi-Strauss, se je po mnenju Rastka Močnika (2009: 110) v zgodovino antropologije vpisal predvsem z dvema prispevkoma: z *aliansno teorijo* in s *konceptijo kulture*, po kateri kultura nastaja iz »nezavedne dejavnosti duha«, ki proizvaja forme, oblike, za katere se na zadostni ravni abstrakcije pokaže, da so pri raznih kulturah iste in torej vsemu človeštvu skupne:

Teoretski in splošni kulturni pomen Lévi-Straussovega dela si najlaže pojasnimo, če premislimo tisto, kar je skupno obema njegovima antropološkima doneskoma, teoriji sorodstva in teoriji kulture. Če poskusimo to skupno jedro izraziti z enim samim suhim obrazcem, lahko rečemo takole: po Lévi-Straussu je za človeštvo specifična simbolna dejavnost, ki vzpostavlja *kulturo* v opoziciji z *naturō*; ta simbolna dejavnost, s katero človeške skupine uravnavajo tako razmerja do naravnega okolja kakor družbena razmerja, se po Lévi-Straussu dogaja skoz univerzalne, vsem skupinam skupne obrazce in postopke, do katerih je mogoče priti, če hkrati analiziramo čim različnejše kulturne tvorbe, pripadajoče čim različnejšim človeškim skupinam. (Močnik 2009: 110)

Nujnost komparativne metode, ki jo poudarjata Radcliffe-Brown in Lévi-Strauss, nujnost študija drugih »kultur« oziroma strukturnih sistemov ni le v relativizaciji teh sistemov, temveč v iskanju univerzalnih procesov in struktur. Skratka, epistemološki premik, ki vzpostavlja možnost družboslovja, je premik od biologističnega umevanja institucij, kot je družina, k umevanju, ki družbeno dejstvo razume kot *simbolno dejstvo* (Močnik 2009: 113).

Lévi-Strauss pri tem obrne hierarhijo razmerij, kakor si jo je zamislil Radcliffe-Brown, saj predpostavlja, da so odnosi, ki jih ima Radcliffe-Brown za »odnose prvega reda«, dejansko v funkciji in odvisni od tistih odnosov, ki so zanj drugotni in izpeljani. Na primer, za Lévi-Straussa je prvinska narava človeškega sorodstva ta, da kot eksistenčni pogoj zagotavlja vzpostavitev odnosov med skupinami, ki jim Radcliffe-Brown pravi »elementarne družine«, a za Lévi-Straussa zares elementarne niso družine, osamljeni člani, temveč razmerja med temi člani (Močnik 2009: 115).

Močnik razliko med ameriško kulturno antropologijo in britansko socialno antropologijo izpeljuje iz Durkheimove zagate oziroma začaranega kroga med pomenskimi (semantičnimi) in čustvenimi (afektivnimi) prvinami družbenega življenja, ki jih Durkheim izpeljuje

iz institucionalne mreže »družbenih dejstev«, pri čemer naj bi bila posameznikova čustva, misli, naravnosti in tako naprej učinek družbene strukture na kraju, ki ga imata v njej posameznik ali posameznica (Močnik 2009: 144).

Skratka, kulturna antropologija naj bi proučevala, kako družba »misli, čuti, vrednoti«, socialna antropologija pa, kako »funkcionira«. Po Močniku (2009: 145) naj bi se Lévi-Strauss umeščal na sredi- no, na »ničto točko« spora med omenjenima antropologijama:

Strukturalni funkcionalizem Radcliffe-Browna gleda na posamično družbo »od zunaj« skoz optiko univerzalnih znanstvenih konceptov; in kulturna antropologija si prizadeva dognati, kako gleda na družbo in svet domačin »od znotraj« s pomočjo lokalnih domačinskih pojmov: s stališča Lévi-Strausove teorije pa je ta razlika nepertinentna, saj je po njem proizvodna logika domačinskih kategorij univerzalna, proizvodnja znanstvenih konceptov pa je le enostranska radikalizacija nekaterih izmed možnosti te iste univerzalne logike. Lévi-Strausova antropologija se umešča med domačinsko misel, ki rokuje s »podobami«, in eksaktno znanostjo, ki deluje s »koncepti« – na raven *povezave med podobo in konceptom*, to pa je – po Saussurovi definiciji – raven *znaka*. (Močnik 2009: 145–6)

#### ZAGATE EVOLUCIONIZMA IN KULTURNEGA RELATIVIZMA

Lévi-Strausova *metoda* je strukturalna metoda, ki se zgleduje po lingvistiki, kakor jo je zastavil Ferdinand de Saussure. Analogijo med lingvistiko in etnologijo je postavil tudi Franz Boas, utemeljitelj ameriške kulturne antropologije, ki pa ga je pripeljala v doktrino *kulturnega relativizma*. Če je vsaka kultura sistem, lahko »iste« institucije v različnih kulturah opravljajo različne vloge; drugače rečeno, poteze, ki so si v različnih kulturah podobne, si niso nujno tudi zares »podobne« (Močnik 2009: 146). Skratka, kulturne poteze, ki so sistemsko določene, lahko razumemo šele z analizo, ki jih umesti v okvir sistema vsake posamične kulture, saj so same po sebi tako arbitrarne, kakor je arbitraren jezikovni znak. Na podlagi tega je Boas zavrnil hipotezo o enotni evoluciji družb in v nasprotju z evolucionizmom poudarjal problematiko razvoja znotraj posamičnih kultur (Močnik 2009: 146–7).

Boas je v celoti zavračal evolucionizem, za Radcliffe-Browna pa je družbena evolucija pomenila proces nastajanja novih strukturalnih oblik in jo je razumel kot organsko evolucijo, torej kot proces, v katerem so iz majhnega števila oblik družbene strukture v zgodovini nastale številne različne oblike (diverzifikacija) in v katerem so iz

preprostejših oblik nastajale kompleksnejše oblike oziroma so jih nadomeščale (Radcliffe-Brown 1994: 226). Svojo idejo evolucije je poskušal ločiti od drugega koncepta, ki je bil močno zasidran v antropologiji, namreč od teorije *napredka*. Tako poudarja, da, na primer, za evolucionista zmotno pojmujejo Lewisa Morgana, četudi je zavračal teorijo organske evolucije in je namesto tega verjel v napredek, ki si ga je zamišljal kot »nenehno materialno in moralno izpopolnjevanje človeštva od neizoblikovanih kamnitih pripomočkov in seksualne promiskuitete do parnih strojev in monogamnega zakona v Rochesterju v državi New York« (Radcliffe-Brown 1994: 226).

Lévi-Strauss je v knjižici *Rasa in zgodovina*, ki je izšla leta 1952 v seriji pamfletov na pobudo UNESCO v boju proti rasizmu, poudarjal, da so ljudje vselej iskali pojasnitve za raznoličnost kultur, saj so v raznoličnosti le redkokdaj videli povsem naraven pojav, ki izvira iz neposrednih ali posrednih odnosov med družbami, temveč so v tem raje videli nekaj pošastnega ali sramotnega (Lévi-Strauss 1994: 15). Po drugi strani pa so se veliki filozofski in verski sistemi človeštva poskušali upirati tej zmoti o »divjakih« oziroma »barbarih«, toda, kakor pravi Lévi-Strauss (1994: 17), preprosto razглаšanje enakosti med vsemi ljudmi na deklarativni ravni je za duh razočaranje, saj ne pojasni dejanske, vsakomur vidne raznoličnosti.

Odgovor na to je bila ideja razvoja oziroma, kakor pravi Lévi-Strauss (1994: 17), *lažni evolucionizem*, ki je predpostavljal enotno človeštvo, razlike pa pojasnjeval z večjo ali manjšo stopnjo »razvitosti«. To je bil recept za odpravo raznoličnosti kultur, pri čemer se lahko pretvarjamo, da jo priznavamo; če namreč razlike med kulturami obravnavamo kot *stadije* ali *etape* v enotnem razvoju, ki se začne na eni in isti točki in torej vodi k istemu cilju, postane raznoličnost le navidezna.

Lévi-Strauss (2013a: 117) se v zavrnitvi lažnega evolucionizma obrne k interpretaciji, ki jo je zagovarjala Boasova kulturna antropologija, namreč h *kulturnemu relativizmu*. Po njegovem ni pomembno vprašanje izvirov posameznih kulturnih in civilizacijskih dosežkov, saj so sami po sebi manj pomembni kakor način, kako jih posamezne kulture med sabo združujejo, privzemajo ali zavračajo. Izvirnost kultur je po njegovem v njihovem posebnem načinu reševanja problemov, saj vse poznajo jezik, tehnologijo, umetnost, pozitivno vedenje, verska prepričanja ter družbene in politične organizacije, vendar je lahko njihova mešanica v vsaki kulturi drugačna.

Tako Lévi-Strauss (2013b: 109–10) navaja Luísa Fróisa in Basila Halla Chamberlaina, ki sta v dveh različnih obdobjih »odkrila« Japonsko in popisovala vse posebnosti, ki so na Japonskem »obratne« kakor na Zahodu, vse do takih podrobnosti, da naj bi japonske šivilje

vdevale nit v šivanke tako, da so pritisnile oko šivanke na sukanec, namesto da bi sukanec potisnile v uho. Pri tem ugotavlja, da se najbrž ne Fróis ne Chamberlain nista zavedala, da svoja opažanja o Japonski podajata na enak način kakor Herodot v petem stoletju pr. n. št., ko je opisoval Egipt. A ključno pri tem je, meni Lévi-Strauss, da pri teh avtorjih ne gre le za opis razlik, temveč da so vse te primerjave organizirane kot *paralelne konstrukcije*, skratka, da zanje nasprotja pomenijo *inverzije*. Njihov cilj popisovanja »eksotičnih institucij« je bil namreč seči onkraj nerazumevanja s pomočjo osvetlitve odnosov *simetrije*:

Ko se popotnik prepriča, da so prakse, ki so v popolnem nasprotju z njegovimi in bi bil že zaradi tega v skušnjavi, da jih prezira in z gnušom zavrne, v resnici enake njegovim, če nanje pogleda v obratni smeri, mu to omogoči, da te nenavadne prakse udomači in si jih približa. (Lévi-Strauss 2013b: 110)

Lévi-Strauss (2013a: 119) se je zavedal omejitve pojasnitve, ki predpostavlja, da je vsaka kultura nezmožna kakršnekoli vrednostne sodbe o drugi kulturi, ker ne more ubežati sama sebi in tako njena perspektiva ostaja ujetnica relativizma. Ugotavlja namreč, da zgodovinska evidenca zadnjega stoletja kaže, da so vendarle tako rekoč vse družbe prepoznale uspešnost »zahodnega« modela in ga, v taki ali drugačni meri, prevzele oziroma posnemale, in sicer na ravni tehnologije, načina življenja, oblačil in celo zabave.

Ob tem ko naj bi v drugi polovici dvajsetega stoletja od prebivalstva širne Azije do »plemen«, izgubljenih v južnoameriških ali melanezijskih džunglah, vse družbe prepoznavale superiornost zahodne civilizacije in prevzemale njen način življenja, Lévi-Strauss celo na lastni izkušnji reflektira antropološko zadrego, ko iz teh družb prihajajo očitki antropologom, da zahrbtno podaljšujejo kolonialno prevlado, saj aktivno prispevajo k nadaljevanju zastarelih praks, ki so ovira razvoja, s tem ko jim posvečajo ekskluzivno pozornost. Navaja namreč osebno anekdoto s svoje poti po Južni Koreji v družbi kolegov in študentov, pri čemer mu je prišlo na uho, da se študenti iz njega norčujejo: »Ta Lévi-Strauss«, naj bi se pogovarjali med sabo, »njega zanimajo samo stvari, ki jih več ni.« Lévi-Strauss tako ugotavlja, da dogmo *kulturnega relativizma* pod vprašaj postavljajo prav tisti ljudje, za katere moralno korist se jo je antropologom zdelo nujno razglasiti (Lévi-Strauss 2013a: 119–20).

V predavanju *Konec kulturne prevlade Zaboda*, prvem od treh predavanj, ki jih je imel leta 1986 v Tokiu na povabilo Fundacije Ishizaka in so zbrana v knjižici z naslovom *Antropologija se sooča s problemi modernega sveta*, takole povzema svoje videnje antropologije v sedanjem času:



Sredstva, ki so na voljo antropologiji, so hkrati bolj zunanja in bolj notranja (lahko bi tudi rekli, hkrati bolj groba in bolj prefinjena) kakor tista njenih predhodnic, filologije in zgodovine. Da bi prodrli v družbe, ki niso lahko dostopne, se mora antropolog postaviti zunaj njih, podobno kakor počnejo fizična antropologija, predzgodovina in tehnologija. Toda na podlagi antropologove identifikacije s skupino, katere obstoj deli z njo, in s pomembnostjo, ki jo bo pripisal – zaradi pomanjkanja drugih informacijskih sredstev – najmanjšim odtokom mentalnega življenja domorodcev, se hkrati postavi znotraj družbe. Antropologija, ki vselej ali ne dosega tradicionalnega humanizma ali pa gre v primerjavi z njim predaleč, pogumno sega onkraj njegovih meja v vse smeri. Njeno področje zajema celoto poseljene zemlje, medtem ko njene metode združujejo postopke, ki izvirajo iz vseh disciplin humanistike in družboslovja. (Lévi-Strauss 2013a: 35)

## ANTROPOLOGIJA, OBMOČNI ŠTUDIJI IN DEKOLONIZACIJA VEDNOSTI

Antropologija, kakor smo jo opisali, je imela ambicijo postati univerzalna družboslovna znanost, a se je z izginjanjem t. i. »primitivnih« družb v drugi polovici dvajsetega stoletja počasi razkrajala njen *predmet* proučevanja, kar je v antropologiji pripeljalo tudi do krize *metode*. Hkrati s to krizo antropologije se pojavijo *območni študiji*, ki pa, kakor smo videli, za razliko od antropologije na eni strani na nezahodni svet aplicirajo klasične družboslovne discipline, razvite za potrebe raziskovanja zahodnega sveta, na drugi strani pa jim v celoti umanjata antropološka refleksija univerzalnosti družbenih struktur in primerjalni pristop. V razmerju do Drugega vzpostavijo še večji prepad, saj njihov primarni cilj ni razumevanje človeških družb, temveč razumevanje Drugega.

Lahko sinkretizem antropologije in območnih študijev ponudi paradigmo, v katere epistemološko izhodišče bi bila umeščena ideja dekolonizacije? Mislim, da je vredno poskusiti. Ko se je na ljubljanski Filozofski fakulteti odprl program *azijskih študij*, se je novim generacijam študentov, ki jih je iz tega ali onega razloga zanimala Vzhodna Azija, privzgojeni samoumevni in samozavestni evropocentrični zamažal ob srečanju s Saidovim *Orientalizmom*. Ne glede na številne kritike Saidovih radikalnih tez v tem kontroverznem delu, med katerimi so številne še kako upravičene,<sup>9</sup> mnoge pa le odraz jeze, da se je s spre-

9 Aijaz Ahmad (2007: 56–7) piše: »Ob širših teoretskih in političnih premikih je določena transhistoričnost, ki je trdila, da je Evropa vzpostavila lastno identiteto

membo orientalistične paradigme zamajal njihov privilegirani položaj »zahodnega strokovnjaka za orient«, <sup>10</sup> je Saidova intervencija na akademsko področje prinesla eksplozijo, ki je zatresla temelje udobne zahodne disciplinarne vednosti.

S tem je prišlo do pomembnega odmika od klasične paradigme povojnih območnih študijev, katerih proizvod je samozavestni »zahodni strokovnjak« za »azijska vprašanja«. A s svojo *ad hoc* metodo *interdisciplinarnosti* ostane teoretsko nedorečen njihov predmet, ki se nasloni na kulturalistične predpostavke, ki jih je kritiziral že Radcliffe-Brown. Postkolonialne študije pa so na drugi strani poskušale razkriti razmerja dominacije in pokazati na procese, ki so konstruirali podobo *Drugega* skozi ta razmerja moči. <sup>11</sup> Toda zdi se, da se je v diskurzu kritike orientalizma ves čas ohranjala razmejitev na »Vzhod« in »Zahod«. Predsodke o Vzhodu so načeloma poskušali ovreči s tem, da so ga na novo interpretirali, pri čemer se je bilo treba odreči ideji o univerzalnosti, ki je bila zdaj prepoznana kot »zahodna univerzalnost«, torej kot zahodni pogled, z enako relativno pozicijo kot vsi ostali, skratka, ponovno se je bilo treba zateči v kulturni relativizem. Zato moramo paziti, kakor pravi Jeffs (2007: 478), da postkolonialnost ne postane neka nova »determinacija« ali »zadnja instanca«, ki bi (kakor nekoč ekonomska raven v vulgarnem marksizmu) dokončno, enopomensko in vseobsegajoče *določila* in *totalizirala* družbeno bit in iz nje izhajajočo družbeno zavest.

Enota raziskave v okviru kulturnih študijev, na primer azijskih študij, praviloma ostaja nacionalna država. To je še posebej izrazito pri Japonski, ki v svoji ideološki samopodobi za razliko od heterogene Kitajske velja za kulturno in etnično homogeno državo, podkrepljeno s predstavo o njeni otoški izoliranosti (*shimaguni* 島国). Četudi so v sodobnem akademskem svetu japonologije oziroma *Japanese studies* pojmi homogenosti, izoliranosti (*sakoku* 鎖国) in drugi že davno

---

z vzpostavljanjem *razlike* do Orienta in da je imela vse od časov atenske drame enotno voljo do podreditve in osvojitve Neevrope, Saidu omogočila trditev, da je *vs*a evropska vednost o Neevropi slaba vednost, saj je že okužena s to agresivno identitetno formacijo. To je bila pa zares nova zamisel. Številni pisci so že prej namreč opozarjali na sokrivdo evropske kulturne produkcije pri kolonialnem podjetju, toda le največji obskurantistični indigenisti in kulturni nacionalisti so trdili ..., da Evropejci *ontološko* niso zmožni proizvesti nobene resnične vednosti o Neevropi. Toda Said je pri tem trdovratno vztrajal in je v podkrepitev stališča uvedel raznovrstne eklektične postopke.«

**10** Glej na primer besen in užaljen izliv Martina Kramerja (2007) v oceni knjige Roberta Irwina *Dangerous Knowledge* z naslovom *Enough Said*.

**11** Gre za široko akademsko področje produkcije vednosti, ki je prineslo številne paradigmatške spremembe v klasično humanistično in družboslovno vednost. Dober pregled teoretske produkcije na tem področju je *Zbornik postkolonialnih študij*, ki ga je uredil Nikolai Jeffs (2007), temeljito teoretsko kritiko pasti postkolonializma pa prinaša knjiga *Postkolonialna teorija in prikazen kapitala* Viveka Chibbra (2015).

postavljeni pod vprašaj in prepričljivo ovrženi,<sup>12</sup> se japonskih družbenih struktur le poredko lotevajo s primerjalnim pristopom stikov in procesov, z morfološki in fiziološkimi pristopi onkraj analize »kulturnih stikov«, na primer, s Kitajsko ali Zahodom.

Ne klasični univerzalizem, ki je vpeljal univerzalno racionalno podstat družbe in s tem izenačil človeštvo, tako da je kulturne razlike pojasnjeval evolucijsko s stopnjami razvoja, ne kulturni relativizem, ki je družbe na drugačen način medsebojno alieniral s predpostavko o inherentno inkomenzurabilnih institucionalnih in vrednostnih sistemih, v svoji analizi nista upoštevala, da povezave med družbenimi strukturami oziroma stiki med kulturami ne potekajo le na horizontalni osi, temveč so strukturirani tudi na vertikalni osi kot odnosi moči in dominacije. In zgodovina razvoja svetovnega sistema, ki je hkrati zgodovina širjenja evropskih imperialnih sil, je zgodovina dominacije, vpete v koncepte kolonizacije in imperializma.

Prvi korak je premislek dihotomije Vzhod : Zahod. Tako na primer študija *Vzhod na Zahodu* Jacka Goodyja (2013) demistificira vzpostavljene pojme o unikatnosti Zahoda, še posebej weberjanski model nastanka kapitalizma, pri čemer pokaže na teoretsko neproduktivnost lažne dihotomije, saj si po njegovem Kitajska, Indija in preostala Vzhodna Azija svojo kulturno dediščino delijo z Evropo.

Kot zapiše Jože Vogrinc (2013: 397), Goody družbeno reprodukcijo raziskuje in opisuje znotraj globalnega toka modernizacije, z odločilno vlogo napredovanja kapitalizma, in tehnologije ves čas razume kot konkretna razvojna gibala posameznih družb. A bistveno je, da njegovi »domačini« niso zajeti v vrtinec sprememb kot neobgljene žrtve, marveč so od vselej dejavni soudeleženci zgodovine. Ta se ni začela z evropsko kolonizacijo in njenim civiliziranjem domnevnih barbarov in se ne nadaljuje kot pasivno prepuščanje ali golo upiranje modernizaciji.

Ključni prispevek njegovega dela je nazoren prikaz, da je posamezne civilizacije (naj jih zvedemo na dominantne religije (krščanstvo,

---

**12** Mite o notranji homogenosti in zunanji izoliranosti je prepričljivo razbijal verjetno eden najpomembnejših zgodovinarjev Japonske Amino Yoshihiko v svojih številnih historičnih študijah. V knjigi iz leta 1990, *Perspektiva teorij o Japonski: otoška družba in država (Nibonron no shiza: Rettō no shakai to kokka)*, ki je v predelani obliki izšla v letu njegove smrti 2004, Amino takole povzame: »Iz navedenega je najbrž jasno, da omenjena 'otoška teorija' ne zdrži. Japonska nikakor ni 'otoška država', izolirana od svoje okolice, temveč je bilo japonsko otočje vselej most v obliki loka, ki severni del azijskega kontinenta povezuje z južnim. Od nekdaj je prihajalo do občasnih sprememb v intenzivnosti stikov, ko so posamezne države zaostrovale omejitve, a kljub temu povezave in izmenjave, ki so temeljile na življenju in delovanju tamkajšnjih prebivalcev, niso nikoli presahnil« (Amino 2004: 38–9).

islam, hinduizem, budizem, konfucijanstvo) ali na geografske označevalce (Evropa, Zahod, arabski svet, Indija, Kitajska)) napačno dojemati kot ločene bitnosti, katerih družbe in kulture so se razvijale izolirano druga od druge, skratka, da je treba razvoj evrazijskih družb razumeti kot en sam proces (Vogrinc 2013: 401–2).

V študiji *Azija kot metoda: deimperializaciji naproti* Chen Kuan-Hsing (2010) razvija kritiko kulturnih študijev, ki bi omogočili dekolonizacijo in deimperializacijo, pri čemer poudarja, da je treba namesto kritike Zahoda vzpostaviti alternativne referenčne točke. Po njegovem je namreč obstoječi disciplinarni okvir utemeljen na *Zahodu kot metodi* (Chen 2010: 217), pri čemer povzema Stuarta Halla, za katerega je bil Zahod okvir, ki kategorizira, struktura vednosti, serija podob, ki ustvarjajo sistem reprezentacij, ki se povezujejo z drugimi koncepti. Skratka, vzpostaviti je treba referenčni sistem, v katerem, na primer, Azija ni več predmet analize, temveč nova referenčna točka, ki preoblikuje produkcijo vednosti. Proces Chen (2010: 4) formalizira v tridelno intervencijo *dekolonizacije, deimperializacije in dehladne vojne*, ki so v dvajsetem stoletju postale en sam zgodovinski proces.

Njegov argument postavlja pod vprašaj univerzalistične pretenzije obstoječe disciplinarne strukture, v kateri je zahodnjaški referenčni okvir vpet v strukture moči, kar vpliva tako na konstrukcijo *metode kot predmeta* raziskave. S spremembo fokusa iz dominirajočih na dominirane lahko vzpostavimo alternativna obzorja in alternativno podobo svetovne zgodovine ter tako vkoreninjene vertikalne hierarhične strukture imperialne zgodovine spremenimo v horizontalne. Tu seveda ni enostavne formule, kako to doseči, a če se spet navežemo na Wallersteinov koncept svetovnega sistema, kritiki kolonializma v antropologiji vpeljujejo koncept »svetovnih antropologij« (Restrepo in Escobar 2005; Ribeiro 2006; Ribeiro in Escobar 2006). Neposredni cilj ideje je nekoliko zaplesti preprosto sliko ene same tradicije, ki izvira iz Zahoda in antropologijo opredeljuje kot moderno obliko ekspertne vednosti (Restrepo in Escobar 2005: 99). Kot v uvodu v zbornik *Svetovne antropologije* zapišeta Ribeiro in Escobar (2006: 3), lahko evrocentrizem presežemo le, če pristopimo k modernemu kolonialnemu svetovnemu sistemu iz njegove zunanosti, torej iz kolonialne raznoličnosti (skritega obraza modernosti). Rezultat take operacije je zmožnost priznanja epistemološke raznoličnosti kot univerzalnega projekta – temu pravita *diversality*, neologizem iz pojmov *universality* in *diversity*, ki odraža tenzijo med antropologijo kot *univerzalnim* in *množinskim*.

Cilj je »provincializacija Evrope«, pri čemer se Ribeiro in Escobar (2006: 3–4) navezujeta na ideje, ki jih je razvijal Dipesh

Chakrabarty; skratka, želita pokazati, da sta evropska misel in izkušnja partikularni in zgodovinsko locirani, ne pa univerzalni, da sta hkrati nepogrešljivi, a tudi nezadostni pri razmisleku o izkušnjah politične modernosti nezahodnih družb. Skratka, cilj, kakor ga razume Chakrabarty ter ga navajata Ribeiro in Escobar (2006: 4), je preseči evrocentrično modernost, pri čemer pa projekt provincializacije Evrope ne sme pomeniti simplistične zavrnitve modernosti, liberalnih vrednot, univerzalnosti, znanosti, razuma, velikih narativov in totalizirajočih razlag. Chakrabarty se izogiba romantičnemu, dualističnemu stališču, saj priznava, da brez razsvetljenske univerzalnosti ne bi bilo družbene vede, ki naslavlja moderno družbeno pravičnost, a hkrati poudarja, da je v svetu globaliziranega akademskega raziskovanja prevod množstva oblik razumevanja življenja v univerzalistične evropske kategorije problematičen (Ribeiro in Escobar 2006: 4).

Antropologija ne more ostati veda, ki proučuje Druge, temveč mora postati veda, s katero proučujemo »drug drugega«. Pomembno za projekt svetovnih antropologij je, da izpostavijo epistemološke in ontološke razlike ter jih postavijo v dialog z zahodnimi oblikami konstrukcije sveta, s čimer lahko redefiniramo modernost iz perspektive kolonializma (Ribeiro in Escobar 2006: 21).

## ZAKLJUČEK

Kako lahko torej *antropologija* in *območni študiji* združijo moči za epistemološki preboj iz opisanega horizonta postkolonialne disciplinarne strukture? Videli smo, da rešitev ni v preprosti zavrnitvi zahodne paradigme, temveč v procesu njene dekolonizacije in deimperializacije. Na predhodnih straneh smo se v glavnem posvetili vlogi antropologije v tem procesu. Zakaj menim, da se je smiselno obrniti tudi na območne študije? Omenili smo, da so območni študiji interdisciplinarno področje, ki združuje klasične humanistične in družboslovne vede ter jih aplicira na zunajevropske svetove. Te vede, naj gre za zgodovinopisje, sociologijo ali jezikoslovje, se morajo dekolonizirati na enak način, hkrati s procesom dekolonizacije antropologije pa se kot njen predmet razkrijejo kompleksnejši družbeni pojavi, ki zahtevajo kombinacijo disciplinarnih pristopov, kakor se tega lotevajo območni študiji. Zato so azijske študije prostor, v katerem lahko v zgodovinopisju, sociologiji, jezikoslovju in antropologiji *Azijo* vpeljujemo *kot metodo* proučevanja.

Chen (2010) naslov svoje knjige povzema po formulaciji, ki jo je vpeljal japonski komparativist Takeuchi Yoshimi, čigar navedek sem

postavil na začetek tega spisa. V njem Takeuchi ugotavlja, da so vrednote Zahoda po svetu prodirale v spremstvu vojaške sile in imperializma, zato meni, da so v tem procesu širitve tudi opešale. Na primer, četudi naj bi enakost kot vrednota obstajala na Zahodu, samo en pogled na zgodovino evropske kolonialne eksploatacije v Aziji in Afriki pokaže, da ta enakost nikakor ni bila dosežena povsod (Takeuchi 2005: 165).

Za Chena *Azija kot metoda* pomeni premagovanje obstoječih pogojev produkcije vednosti, ki Azijo vzpostavlja v horizontu kolonialne imaginacije. Če želimo, da ima Azija analitično vrednost, jo moramo postaviti v kontekst svetovne zgodovine, a če je ta zgodovina razumljena kot evroameriški imperializem in kapitalistična ekspanzija, sta Aziji odvzeti vsakršna zmožnost delovanja in lastna subjektiviteta (Chen 2010: 215).

Azija kot metoda prepozna potrebo po ohranjanju kritične distan-  
ce od neprevprašanih pojmovanj o Aziji [...] Azijo razume kot pro-  
izvod zgodovine in prepozna, da je bila aktiven udeleženelec v zgo-  
dovinskem procesu. [...] Naš namen je natančno določiti razumljivo,  
a nepotrebno obsedenost z vprašanjem Zahoda in nato predlagati  
premik k Aziji kot možen način premika referenčnih točk in s tem  
prekiniti z binarno strukturo Vzhod : Zahod. (Chen 2010: 215–6)

Zanj je *Azija kot metoda* torej način, kako preoblikovati obsto-  
ječe strukture vednosti in hkrati s tem spremeniti samega sebe. Poten-  
cial tega pristopa naj bi bil v tem, da Azijo vzpostavimo kot imaginarno  
sidriščno točko, s pomočjo katere lahko azijske družbe postanejo refe-  
renčne točke druga drugi, s čimer se lahko preoblikuje njihovo doje-  
manje sebstva in na novo zgradi njihova subjektiviteta. Na podlagi tega  
se lahko raznolične zgodovinske izkušnje in bogate družbene prakse  
Azije mobilizirajo za vzpostavitev alternativnih horizontov in perspek-  
tiv (Chen 2010: 212).

#### CITIRANE REFERENCE

AHMAD, AIJAZ 2007 '*Orientalizem* in čas po njem: ambivalenca in lokacija v zahodni metropoli v delu Edwarda Saida.' V: *Zbornik postkolonialnih študij*. Nikolai Jeffs, ur. Ljubljana: Založba Krtina. Str. 37–97.

AMINO, YOSHIHIKO 2004 *Nihonron no shiza: Rettō no shakai to kokka* 日本論の視座: 列島の社会と国家 (*Perspektiva teorij o Japonski: otoška družba in država*). Tōkyō: Shōgakkan.

BASKAR, BOJAN 1994 'Je treba brati Radcliffe-Browna?' V: *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. A. R. Radcliffe-Brown, ur. Ljubljana: Škuc, ZIFF. Str. 244–73.

- BAUMER, FRANKLIN L. 1977 *Modern European thought: Continuity and change in ideas, 1600–1950*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- BHAMBRA, GURMINDER K. 2007 *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- BHAMBRA, GURMINDER K., DALIA GEBRIAL IN KEREM NIŞANCIOĞLU 2018 'Introduction: Decolonising the University?' V: *Decolonising the University*. Gurminder K. Bhambra, Dalia Gebrial in Kerem Nişancioğlu, ur. London: Pluto Press. Str. 1–15.
- CHEN, KUAN-HSING 2010 *Asia as Method: Toward Deimperialization*. Durham in London: Duke University Press.
- CHIBBER, VIVEK 2015 *Postkolonialna teorija in prikazen kapitala*. Ljubljana: Sophia.
- CULIBERG, LUKA 2015a 'Kangaku, kogaku, kokugaku, rangaku: Reinterpretations of Confucianism in the Nation Building Process in Japan.' V: *Contemporary East Asia and the Confucian Revival*. Jana S. Rošker in Nataša Visočnik, ur. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. Str. 3–22.
- CULIBERG, LUKA 2015b 'Odsev družbenih sprememb v jezikovnih ideologijah na Japonskem v drugi polovici 19. stoletja.' Doktorska disertacija: Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- CULIBERG, LUKA 2016 'Tradicija, modernost in vloga konfucianizma pri izgradnji japonske nacionalne države.' *Ars & Humanitas* (10)1: 98–116.
- FANON, FRANTZ 2010 *V suženjstvo zakleti*. Ljubljana: Založba / \*cf.
- FASSIN, DIDIER 2012 'Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology.' V: *A Companion to Moral Anthropology*. Didier Fassin, ur. Malden, Oxford in Chichester: Wiley Blackwell. Str. 1–17.
- GOLDMANN, LUCIEN 1969 *The Human Sciences & Philosophy*. London: Jonathan Cape Ltd.
- GOLDMANN, LUCIEN 1973 *The philosophy of the Enlightenment: The Christian bourgeois and the Enlightenment*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- GOODY, JACK 2013 *Vzhod na Zahodu*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- GRANT, EDWARD 2007 *A History of Natural Philosophy*. Cambridge, New York etc.: Cambridge University Press.
- HARRISON, FAYE V. 1997 'Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries.' V: *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology for Liberation*. Faye V. Harrison, ur. Arlington, Virginia: American Anthropological Association. Str. 1–15.
- JEFFS, NIKOLAI, ur. 2007 *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana: Založba Krtina.
- KRAMER, MARTIN 2007 'Enough Said [review of Robert Irwin, Dangerous Knowledge]', <https://www.meforum.org/campus-watch/10822/enough-said-review-of-robert-irwin-dangerous>.
- KUHN, THOMAS S. 1985 (1957) *The Copernican Revolution*. Cambridge, Massachusetts in London, Anglija: Harvard University Press.

- LATOUR, BRUNO 1993 *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 2013a *Anthropology Confronts the Problems of the Modern World*. Cambridge, Massachusetts in London, Anglija: The Belknap Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 2013b *The Other Face of the Moon*. Cambridge, Massachusetts in London, Anglija: The Belknap Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1994 *Rasa in zgodovina; totemizem danes*. Ljubljana: ŠKUC, ZIFF.
- MALINOWSKI, BRONISLAW 1995 *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: ISH.
- MOČNIK, RASTKO 2009 *Spisi iz humanistike*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- NEEDHAM, JOSEPH 1956 *Science and Civilization in China. Vol. 2. History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, ALFRED R. 1994 *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: ŠKUC, ZIFF.
- RESTREPO, EDUARDO IN ARTURO ESCOBAR 2005 '«Other Anthropologies and Anthropology Otherwise»: Steps to a World Anthropologies Framework.' *Critique of Anthropology* (25)2: 99–129.
- RIBEIRO, GUSTAVO LINS 2006 'World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology.' *Critique of Anthropology* (26)4: 363–86.
- RIBEIRO, GUSTAVO LINS IN ARTURO ESCOBAR 2006 *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*. Oxford: Berg.
- ROŠKER, JANA S. 2015 'Intercultural methodology in researching Chinese Philosophy.' *Zhexue yu wenhua yuekan* (42)3: 55–76.
- ROŠKER, JANA S. 2020 'Chinese Philosophy, »Postcomparative« Approaches and Transcultural Studies: A Reply to Vytis Silius.' *Asian Studies* (8)3: 305–16.
- SILIUS, VYTIS 2020 'Diversifying Academic Philosophy.' *Asian Studies* (8)2: 257–80.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY 1988 'Can the Subaltern Speak?' V: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson in Lawrence Grossberg, ur. Chicago: University of Illinois Press. Str. 271–316.
- SUGIMOTO, MASAYOSHI IN DAVID L. SWAIN 1989 (1978) *Science and Culture in Traditional Japan*. Rutland, Vermont in Tokyo, Japan: Charles E. Tuttle Co., Inc.
- TAKEUCHI, YOSHIMI 2005 *What Is Modernity?: Writings of Takeuchi Yoshimi*. New York: Columbia University Press.
- TOMLINSON, B. 2003 'What Was the Third World?' *Journal of Contemporary History* (38)2: 307–21.
- VEDAL, NATHAN 2020 'From Tradition to Community: The Rise of Contemporary Knowledge in Late Imperial China.' *The Journal of Asian Studies* (79)1: 77–101.



VOGRINC, JOŽE 2013 'Jack Goody tostran Vzhoda in Zahoda: spremna študija.'  
V: *Vzhod na Zahodu*. Jack Goody, avtor. Ljubljana: Studia humanitatis. Str.  
395–421.

WALLERSTEIN, IMMANUEL in drugi 2000 *Kako odpreti družbene vede*. Ljubljana:  
Založba /\*cf.

WALLERSTEIN, IMMANUEL 2006 *Uvod v analizo svetovnih-sistemov*. Ljubljana: Za-  
ložba /\*cf.

## IZVLEČEK

Avtor se v prispevku ukvarja z epistemološkim vprašanjem družboslovnega raziskovanja zunaj-evropskih družb, česar se loti z razmislekom o vprašanju predmeta in metode raziskovanja na področju disciplin, ki se v modernem disciplinarnem sistemu vednosti ukvarjajo s t. i. zunaj-evropskimi družbami. Kot osrednjo točko razmisleka izpostavi koncept dekolonizacije, na podlagi katerega morajo antropologija oziroma kulturni študiji vzpostaviti nov sistem referenčnih točk, s katerimi lahko kritično premislijo lastno preteklost in ideološke pogoje nastanka obstoječe paradigme, s čimer bi lahko začeli vzpostavljati novo metodo in oblikovati teoretsko proizveden predmet proučevanja. Kot primer takega poskusa navede koncept *Azije kot metode*.

Ključne besede: predmet raziskovanja, metoda, Azija, dekolonizacija, antropologija, azijske študije

## O AVTORJU

Luka Culiberg, dr. sociologije kulture, docent za japonologijo na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; luka.culiberg@ff.uni-lj.si.



# Na ozki brvi razumevanja: sinologija, evrocentrizem in problem kitajske filozofije

JANA S. ROŠKER

## SINOLOGIJA: MOST MED KULTURAMI ALI HIBRIDNA VEDA?

V obdobju postkolonializma ima sinologija kot znanstvena disciplina marsikje po svetu težave osvoboditi se izpod jarma preživelih metodologij in ideologij, na katerih sloni. Zato ni slučaj, da je bila pogosto obtožena nereflektiranega ponavljanja napak in grehov iz svoje kolonialne in orientalistične preteklosti. Po drugi strani pa je v obdobju prevlade neoliberalizma poglobljeno poznavanje kitajskega jezika ter kitajskih humanističnih tradicij, ki ga omogoča, dojeto ne le kot odvečno, temveč pogosto (kot mnogi drugi potencialno kritični diskurzi) celo kot nevarno in zato nezaželeno. V zadnjih nekaj letih je večina univerz sinologijo nadomestila z empiričnimi raziskavami Kitajske, ki se v prvi vrsti osredotočajo na moderno in sodobno Kitajsko, pri čemer večinoma ne upoštevajo idejnega bogastva njene preteklosti, zaradi česar prezrejo latenten in subtilen, a hkrati zelo pomemben pečat, ki ga je kitajska idejna dediščina

vtisnila v sodobno družbo. Tudi večina zahodnih vlad se za pridobivanje dragocenih podatkov o sodobni kitajski družbi zanaša zgolj še na informacije strokovnjakov, ki največkrat nimajo dovolj znanja o kitajski zgodovini, jeziku, književnosti in miselnosti (Wixted 1989: 25).

Po drugi strani pa sinologija kot veda vse do danes še ni razrešila večine temeljnih vprašanj, povezanih s svojo »hibridno naravo«. Ta problem je drugačen in mora biti obravnavan ločeno od (enako zahtevnega in kompleksnega) problema njenih orientalističnih korenin, ki povzročajo, da številni raziskovalci tako znotraj kot izven Kitajske, nanašajo se na Saida, še vedno verjamejo, da je sinologija različica orientalizma (Gu 2013: 43). V čustveno obarvanem napadu na sinologijo kot akademsko znanost Hans Kuijper sinologe označi za psevdoznanstvenike, saj naj bi sinologiji kot vedi po njegovem prepričanju umanjala kakršnakoli teorija. Meni tudi, da je sinologija napačno zasnovana in da ni sistematična disciplina (Kuijper 2000: 338). Trdno verjame, da sinologi

ne vidijo forme, oziroma Gestalta (konfiguracije), objekta svojih raziskav (Kitajske) ter odnosov med njenimi elementi in podsistemi oziroma njihovih specifičnih kombinacij. Ne vidijo celote, ki je različna od vsote njenih številnih sestavnih delov. ... Ne vedo, kako Kitajska kot izjemno kompleksna celota deluje; ne dojemajo njene pisave, globinske strukture in dinamike. Ker ne težijo k »razkrivanju« in razumevanju urejenosti Kitajske kot Kitajske, so kot znanstveniki diskvalificirani. (Kuijper 2000: 338)

A Kuijper ponudi tudi rešitev tega problema: sinologom in sinologinjam svetuje, naj svoje kariere posvetijo projektu prevajanja obilice pomembnih del o kitajski kulturi, ki so zahodni javnosti še danes nedostopna, ali naj na tistih področjih kitajskih študij, ki jih zanimajo, sodelujejo s (pravimi) raziskovalci ustreznih zahodnih disciplin, saj ti posedujejo teorijo in specifično raziskovalno metodologijo ved, za kate so specializirani.

Kuijperjevim »dobronamernim« nasvetom navkljub ni treba poudarjati, da se z njegovimi predpostavkami ne strinjajo vsi. To še posebej velja za tiste sinologinje in sinologe, ki so si prislužili mednarodni sloves kot briljantni teoretiki in teoretičarke. Denis Twitchett, priznani sinolog in strokovnjak za kitajsko zgodovino,<sup>1</sup> je tako prepričan, da je sinologija kot veda »veliko bolj koherentna in da ima veliko bolj integriran nabor tehnik in metod ter veliko bolj celostno predstavo o svojih raziskovalnih vprašanjih in ciljnih kot na primer zgodovina« (Twitchett 1964: 110).

---

**1** Twitchett (1925–2006) je bil specializiran za kitajsko zgodovino; znan je kot eden od avtorjev in urednikov dela *Cambridge History of China*.

Ni dvoma o tem, da so bili v njeni orientalistični preteklosti (katere relikti so do začetka tega stoletja strašili tudi po nekaterih najuglednejših evropskih oddelkih za sinologijo) sinologi dojeti kot nekakšni strokovnjaki za vse, kar je povezano s Kitajsko.<sup>2</sup> Dandanes je edina skupna točka, ki povezuje vse sinolog\_inje, obvladovanje sodobnega in klasičnega kitajskega jezika ter takšnega splošnega znanja o kitajski kulturi, kot ga gre pričakovati od povprečnega kitajskega maturanta. Zato morajo med študijem študenti sinologije najprej pridobiti vsaj osnovno znanje kitajske politične, sociokulturne in idejne zgodovine; seznanjeni morajo biti z osrednjimi razvojnimi tokovi in paradigmi v kitajski literaturi, umetnosti ter filozofiji. Francoskim študentom germanistike se na primer med študijem ni treba učiti osnov nemške filozofije in sociologije. V sinologiji pa morajo biti tovrstni predmeti nujni sestavni del obveznega študijskega programa, in to preprosto zaradi tega, ker se dijakinja in dijak v času srednješolskega izobraževanja o kitajski zgodovini, kulturi in družbi ne naučijo praktično ničesar.

To pomeni, da mora sinologija omogočati obsežno razumevanje kitajske kulture in družbe v vseh njenih vidikih. Posredovati mora možnost takšnega instinktivnega razumevanja in orientacije, kot ju imamo o lastni družbi, preprosto že zaradi tega, ker se vanjo rodimo in se v njej izobražujemo. Poleg tega nam mora dati zmožnost videti skozi oči kitajskih izobražencev in izobraženek, ki so napisali vire, ki jih uporabljamo. Sele na ta način bomo lahko iz materiala, ki ga obdelujemo, izključili njihove predsodke ter pomisleke, preden v naših lastnih okvirih reinterpretiramo, kar so zapisali. (Twitchett 1964: 111)

Takšna splošna izobrazba je nujna tudi za tisti del študentske populacije, katere osrednji interes in kasnejša specializacija sta povezana »zgolj« s kitajskim jezikom in prevajanjem. Tako so zainteresirani predvsem za lingvistično urjenje, saj je jezik vedno vpet v določeno miselnost in kulturo.

Tiste sinologinje in sinologi, ki pa razvijejo specifične akademske interese na katerem izmed bolj specializiranih področij (na primer kitajske zgodovine, sociologije, filozofije, umetnosti, antropologije, prava

---

**2** V drugi skrajnosti je termin sinolog oziroma sinologinja pogosto uporabljen za označevanje precej bizarne karikature, pikolovskega človeka, ki je obseden z obrobnimi in izumetničenimi tematikami brez širše relevance. Vendar nas Denis Twitchett upravičeno opomni, da pikolovstvo in preokupacija s trivialnim nista izključno v domeni sinologov in sinologinj: »Bežen prelet aktualnih številč revij, ki se ukvarjajo z zahodno zgodovino ali družboslovjem na policah katerekoli knjižnice, nam hitro pokaže, da še tako zavzeto urjenje v katerikoli drugi disciplini ne ponuja boljšega načina za preprečevanje uporabe naprednih metod, ki jih posredujejo, v popolnoma nepomembnih tematikah« (Twitchett 1964: 110).

itd.), morajo, preden lahko postanejo strokovnjakinje in strokovnjaki na določenem področju, prestati fokusirano akademsko izobraževanje tudi znotraj ustrezne discipline. To ni preprosta naloga, saj zahteva strokovno izobraževanje tako v kitajskem kot v zahodnem akademskem okolju. Na tej točki se moramo zavedati, da lahko visokošolski učitelji in učiteljice na sinoloških oddelkih ponujajo specializirano akademsko izobraževanje zgolj na lastnih raziskovalnih področjih. Zato se sinološki študijski programi na različnih univerzah med seboj razlikujejo v precej večji meri kot večina programov drugih disciplin. V najboljšem primeru (kar je tudi pogosta praksa) lahko bodoči sinologi in sinologinje kombinirajo študij z drugo disciplino – in pri tem gre pogosto za isto področje, za katero se želijo specializirati znotraj sinologije.

Vendar v striktno metodološkem smislu tovrstna »idealna« kombinacija ni tako preprosta, kot se zdi na prvi pogled, še posebej v tistih primerih, ko se študent o področju sinološke specializacije uči zgolj na enem izmed ustreznih drugih oddelkov. Tovrstni problemi so povezani z dejstvom, da zahodnih metodoloških sistemov ne moremo vedno brez pridržkov uporabljati pri preučevanju kitajske tradicije. Prav nasprotno, to lahko včasih privede do hudih nesporazumov ali napačnega razumevanja snovi, ki jo obravnavamo. Znanstvena metodologija namreč vedno predpostavlja določeno vrsto opazovanja in interpretacije realnosti. V evro-ameriški humanistiki so ti konkretni pristopi k realnosti vselej rezultat specifičnih (tj. »zahodnih«) zgodovinskih in idejnih procesov. Takšne metodologije prinašajo sistematičen nabor kategorij in konceptov; opremijo nas z garnituro metod in nizom referenčnih okvirov. To so nujni, bistveni elementi vsake teorije. A medtem ko nam lahko specifične metodologije, ki so nastale znotraj določenih disciplin, v uporabo ponudijo specialno orodje, prav to orodje zamejuje obravnavo izbranega predmeta, če ta pritiče drugemu jeziku ali kulturi. Bolj ko je ta kultura od zahodne oddaljena, večje so jezikovno, zgodovinsko in metodološko pogojene strukturne razlike, ki nam lahko, če jih ne upoštevamo, otežujejo razumevanje pojavov, ki jih raziskujemo.

Če torej ponotranjimo specifičen »zahodni« pogled na realnost, lahko spregledamo številne, pogosto pomembne elemente, ki se pokažejo le, ko jih opazujemo z drugega zornega kota, namreč takšnega, ki leži izven dometa metodološkega okvira, ki ga uporabljamo na zahodu, saj je vpet v drugačne paradigme dojemanja, razumevanja in interpretiranja realnosti.

Konceptov, kategorij in metod raziskovanja namreč ne moremo samoumevno prenašati iz enega sociokulturnega oziroma jezikovnega okolja v drugo. To postane še bolj očitno, kadar ti okolji ločujejo velike

prostorske razdalje, različno usmerjeni zgodovinski in sociokulturni procesi ter velike razlike v terminoloških, slovničnih in semantičnih strukturah. Avtomatsko in mehanistično prenašanje terminov in klasifikacij, ki izvirajo iz evro-ameriškega družboslovja ali ekonomsko-politične teorije, na zgodovinske in sodobne razmere v neevropskih družbah in kulturnih okoljih lahko torej privede do zavajajočih rezultatov. Eden najenostavnejših tovrstnih primerov je uporaba termina fevdalizem. Številni kitajski (pa tudi evropski in ameriški) teoretiki in teoretičarke, ki sociološke kategorije uporabljajo na nekritičen način, vsa starodavna, srednjeveška in predmoderna razvojna obdobja kitajskih družb še danes označujejo s tem izrazom, četudi so se načini in strukture produkcije v evropski zgodovini močno razlikovali od tistih, ki so se razvili v Centralni in Vzhodni Aziji.<sup>3</sup> »Neevropski« načini proizvodnje so bili vedno dojeti kot nekakšno odstopanje od norme – zato je bil na primer skovan izraz »azijski način proizvodnje«, skupaj z vsemi izjemno negativnimi prizvoki.

Enako velja za teorije modernizacije in vlogo neevropskih idejnih tradicij v teh procesih. Brez podrobne in poglobljene sinološke raziskave razjasnitev takšnih evrocentričnih »nesporazumov« v družboslovju ne bi bila mogoča.

## PROBLEMI TRANSKULTURNE METODOLOGIJE IN POMEN REFERENČNIH OKVIROV

Podobno velja za večino humanističnih disciplin in raziskovalnih področij. Ko krojijo zgodovino, strokovnjaki s področja te discipline ne morejo preseči medkulturnih ovir, povezanih z diskurzivnimi

---

**3** Če sploh, je termin »fevdalizem« na Kitajskem uporaben zgolj za obdobje Zahodne dinastije Zhou (1066–771 pr. n. št.). V Evropi so fevdalizem določali hierarhični odnosi med različnimi pozicijami znotraj plemstva in kmetje ter delavci (podložniki), ki so vlagali svoje fizično delo in z njim podpirali celotno družbeno strukturo, del katere so bili tudi vplivni verski voditelji. Tako plemiški naslovi kot status podložnika so bili dedni, kar pomeni, da so bili podložniki odvisni tlačani, vezani na svojega gospoda. Na Kitajskem pa so imeli kmetje, ki so obdelovali zemljo lastnikov, pripadnikov zemljiške gospode, pravico zapustiti to zemljo in oditi drugam. Sistem je nadzoroval birokratski razred; socialne pozicije znotraj tega razreda niso bile dedne, temveč so temeljile na »meritokraciji«, povezani z uradničkim izpitnim sistemom. V prevajanju zahodnega termina »fevdalizem« v svoj jezik so kitajski prevajalci in prevajalke uporabili termin »*fengjian* 封建«. Pri tem je šlo za prvotno konfucijanski in legalističen izraz za opisovanje decentraliziranega sistema vladanja v obdobju dinastije Zhou, ki je temeljil na štirih osnovnih zadolžitvah. Poleg tega je kitajska različica marksizma (z namenom zagotoviti, da bo tudi Kitajska ustrezala »normi«, to je marksistični klasifikaciji določenih stopenj družbenega razvoja) celotno tradicionalno in predmoderno obdobje kitajske družbene zgodovine opredelila kot obliko »fevdalizma«, kar je zmedo še dodatno poglobilo.

reprezentacijami, preprosto zato, ker je konstruiranje in pisanje zgodovine kot take nujno proces reprezentacije, ki izvira iz diskurza. Kar se tiče zapisovanja in vrednotenja kitajske zgodovine, sinologija, skupaj s problemi, ki jih osvetljuje, bistveno prispeva k osveščanju zgodovinarjev o problematični naravi zgodovine ter zgodovinopisja in jih spodbuja k večji kritičnosti do diskurzov, znotraj katerih operirajo in katerih del so. Prav sinološko znanje jim omogoča razumevanje tega, kako in zakaj se razumevanje standardizira, »normalizira« ter pozahoduje in jim pomaga videti možne posledice takšnih procesov za konstrukcijo zgodovine (Mittal 2015). Ne zadošča namreč zgolj preseliti ta diskurz v okvir postkolonializma, saj to področje raziskovanja ter pisanja neevropske probleme še vedno strukturira ravno v okviru evropske aksiologije in metodologije.

S tem problemom se soočajo tudi raziskovalci in raziskovalke, ki delujejo na področju primerjalne književnosti. Številni sinologi ter mnoge sinologinje, specializirane za kitajsko književnost, poudarjajo, da zahodne generične klasifikacije kitajski literaturi ne služijo najbolje. Obravnavanje neevropskih književnosti skozi optiko meril, ki so jih postavili zahodni formalni, tehnični, strukturni in narativni pristopi, še vedno izhaja iz evrocentričnih predpostavk, ki jih moramo kritično prediskutirati. Stenberg (2014: 287) izpostavlja, da so predpostavke sicer nujen način ekstrapoliranja in uporabe informacij, vendar hkrati poudarja, da moramo biti pri tem pozorni na problematiko, ki se pojavlja v primerih, ko

- kitajske književnosti, ki jo predstavljamo v evropskih jezikih, ne moremo opisati s povsem ekvivalentno terminologijo;
- je kitajska književnost obravnavana kot tvorka koherentne in nacionalne celote, pri čemer je vprašljivo, ali tovrsten prikaz dejansko in pravilno odraža vsebino kitajskih izvirnikov.

Josh Stenberg (2014) kritično prevprašuje takšen žanrski univerzalizem in poudarja, da se je razumno vprašati, ali sta francoski in angleški roman »ena in ista stvar« in ali je roman kot tak sploh opredeljiva enota. Vendar vsekakor drži, da sta nastala in se razvijala z vedenjem o obstoju drugega, zato je do določene mere ekvivalentno, delila pa sta si tudi referenčni domet. Vse to pa ne velja za tisti tip kitajske književnosti, ki se v kitajščini imenuje *xiaoshuo*<sup>4</sup> in ga v indoevropske jezike običajno prevajamo z besedo »roman«. »Enako pozornost bi morali posvetiti vsem vzporednicam, ki izhajajo iz evropskih

---

4 小説



generičnih terminov, kakršni so *poezija*, *biografija in proza*, morda še posebej izrazu *dramatika*« (Stenberg 2014: 288). Neevropske tradicije so namreč tudi na področju književnosti oblikovale lastne literarne zgodovine, teorije, kritike in ustrezne metodologije ter konceptualizacije. Enako velja za klasifikacijo literarnih tokov, gibanj in slogov, saj literarna dela vedno predstavljajo različne kulturno pogojene interpretacije družbenih problemov, povezanih z različnimi idejnimi zgodovinami, moralnimi filozofijami, družbenimi kritikami, estetskimi formacijami in drugimi področji znanja, ki vplivajo na načine interpretiranja pomena.

Zagotovo ni naključje, da so literarni kritiki Lu Xuna pogosto označevali za »kitajskega Gorkega«. Pa vendar je realnost, od katere beži in katere se na smrt boji Lu Xunov »blaznež«, realnost, ki požira življenja in uničuje usode vseh njegovih likov, povsem drugačna od tiste, pred katero bežijo in v katero so brezizhodno vrženi Gorkijevi junaki. Ne le sinološki, temveč tudi literarni komparativisti in teoretiki bi morali imeti ta dejstva vedno v mislih, saj ustvarjalna dela umetnic in umetnikov »drugih« kultur še vedno nadvse radi tlačijo v kalupe zahodnih metodoloških klasifikacij. Zato velikih del kitajske literature ne bi smeli brati skozi objektiv evrocentričnih kategorij tako imenovane »svetovne literature«.

Ta ignoranca do različno strukturiranih načel ustvarjanja literarnih ali umetniških del je morda še najbolj vidna v tradicionalni kitajski poeziji. Skoraj nobena tradicionalna zahodna prevajalka oziroma prevajalec v svojem delu ne poskuša obdržati zelo strogih metričnih načel, s katerimi je bila opredeljena klasična kitajska poezija. Pomanjkanje tovrstnega znanja je privedlo do predsodkov, ki zaznamujejo večinsko javno dojemanje tradicionalne kitajske lirike v evroameriških regijah. Eden takih predsodkov se kaže v napačni predpostavki, da naj bi ta lirika sodila v izjemno »modernistični« slog poezije, osnovan na čisti asociaciji in pisan v slogu prostega verza brez kakršnihkoli omejitvev glede ritma, rime in drugih prozodičnih ali pesniških smernic. To je povsem napačen pogled, saj je bila, kot ve vsak sinolog, večina kitajske tradicionalne poezije ustvarjena z uporabo in doslednim upoštevanjem izjemno strogih in kompleksnih metričnih pravil.

Zato ne moremo pritrditi Kuijperju, ki trdi, da sinologija kot veda nima svoje teorije oziroma metodologije. Prav nasprotno, transkulturna metodologija je v sinologiji osrednjega pomena in je tesno povezana z vprašanjem referenčnih okvirov. Različne kulture ustvarjajo različne referenčne okvire, ki so povezani z različnimi metodologijami, uporabljenimi v procesu zaznavanja, razumevanja ter interpretiranja realnosti. Tu imam v mislih okvire, ki opredeljujejo teorije in

druge oblike abstraktno urejenih kognitivnih konstrukcij v znanosti in humanistiki. Referenčni okvir lahko v tem smislu opredelimo kot relacijsko strukturo oziroma omrežje konceptov, kategorij, terminov, idej in vrednot, ki se uporabljajo pri kognitivnem procesiranju objektov dojetanja. Vključuje tudi paradigme in stališča, ki vplivajo na definiranje, dojetanje in evalvacijo določenih semantičnih elementov v tej strukturi, pa tudi na strukturo kot celoto. Feng Yaoming (1989: 291–2) nas tu spomni na znani primer razmerja med Newtonovo in Einsteinovo teorijo: ker predstavljata različna referenčna okvira, so tudi funkcije ter semantične konotacije istih idej oziroma konceptov, uporabljenih v njiju, različne. Thomas Kuhn v svojem vplivnem delu o strukturi znanstvenih revolucij te fenomene razloži takole:<sup>5</sup>

V okviru nove paradigme se stari termini, koncepti in eksperimenti pojavijo v novih medsebojnih odnosih. Neizogiben rezultat tega je nekaj, kar moramo kljub neustreznosti izraza imenovati nesporazum med dvema konkurenčnima šolama ... Za primer vzemimo človeka, ki je Kopernika označil za norega, ker je razglasil, da se zemlja premika. Ta človek se ni preprosto motil. Del tega, kar je razumel kot zemljo, je bila fiksna pozicija. Zemlja, vsaj njegova, se ni mogla premikati. Skladno s tem tudi Kopernikova inovacija ni bila zgolj zemlja, ki se premika. Bila je povsem nov način obravnavanja problemov fizike in astronomije, takšen, ki je nujno spremenil tako pomen »zemlje« kot »gibanja« . (Kuhn 1996: 149)

Razlike med referenčnimi okviri, ki so se razvili v času zgodovinskih razvojev Kitajske in Evrope, se na področju humanističnih disciplin kažejo na številnih ravneh, ki pa bi jih lahko (četudi na nekoliko posplošen in zato navidezno esencialističen način)<sup>6</sup> povzeli v spodnjih postavkah, pri čemer bomo model »kitajskega« okvira označili s črko A, model »evropskega« pa s črko B:

- okvir A temelji na dinamični, okvir B pa na statični kinetiki;
- koncepti v okviru A so kontekstualni in situacijski, v okviru B pa definirani v skladu z načeli formalno-logičnih postavk identitete in diference;
- kategorije okvira A so binarne, v okviru B pa so enovite;
- kognitivni procesi okvira A temeljijo na semantičnih analogijah

---

**5** Čeprav Kuhn ni govoril o referenčnih okvirih, temveč o »paradigmah«, sta termina v tem kontekstu skoraj povsem zamenljiva.

**6** Seveda je ta povzetek zgolj shematičen; postavke, ki jih navaja, ne pomenijo, da se določena vrsta razumevanja, ideja ali metoda uporablja samo v kontekstu enega okvira. Skoraj vse značilnosti, ki so navedene v enem modelu, se namreč (v večinoma precej manjši meri) pojavljajo tudi v diskurzih drugega okvira. Gre za kulturno pogojene značilnosti, ki so v ustreznem referenčnem okviru prevzele dominantno vlogo.

in dialektiki komplementarnosti, v okviru B pa na formalno-logičnem sklepanju in dialektični triadi.<sup>7</sup>

TEMELJNE METODE SINOLOŠKE ZNANOSTI:  
BESEDILNA ANALIZA, DISKURZIVNI PREVODI  
IN TRANSKULTURNE PRIMERJAVE

Vsa ta vprašanja razgaljajo dejstvo, da so transkulturni primerjalni postopki v katerikoli disciplini težavni in veliko bolj zapleteni, kot se zdi na prvi pogled. Pri tem je prav sinologija most, ki na osnovi splošnega znanja o obeh kulturah povezuje in interpretira različne zgodovinske in idejne dediščine ter njihov vpliv na sodobne družbe. V svojem strokovnem diskurzu, ki ga opredeljujejo prehodi in spajanja različnih kulturnih, idejnih in jezikovnih sfer, je razvila zelo specifične in hkrati razmeroma koherentne disciplinarne metode. Splošna osnova vseh teh metod se kaže v metodološkem okviru razgibane tekstualne in filološke kritike, ki je nujna podlaga vsake zgodovinsko osveščene raziskave, osredotočene na Kitajsko in njene mnogovrstne kulture. Pri tem je pomembna besedilna kritika v smislu analize in interpretacije besedil s pomočjo semantičnih, sintaktičnih, zgodovinskih in kulturnih kontekstov. Del tovrstne kritike so tudi vprašanja o zgodovinskih pogojih, ki so opredeljevali določeno delo in njegove avtorje, pa tudi specifično rabo jezika v določenih obdobjih (Creller 2014: 201; glej tudi Shun 2009: 458). To je zanesljiva in izčrpna metoda, ki pa se je lahko poslužimo le po dolgotrajnem procesu pridobivanja široke, poglobljene in podrobne sinološke izobrazbe. Je elementarna metodološka paradigma za sinologijo kot akademsko disciplino, paradigma, ki nas usmerja, da lahko najdemo varno pot med Scilo esencializma in Karibdo evolucionizma.

Sinologija mora kot interpretativna in analitična disciplina nujno vključevati prevode – vendar ne zgolj neposredne prevode obsežnega opusa klasičnih kitajskih del, kot je priporočal Hans Kuijper, čeprav je to brez dvoma ena pomembnejših nalog tistih sinologov in sinologinj, ki so specializirani za kitajsko lingvistiko in izučeni na področju prevajalskih teorij. To, o čemer govorim, ni omejeno le na golo prevajanje enega jezika v drugega, ampak zajema tudi »tolmačenje« oziroma transpozicijo različnih diskurzov. Ta oblika »tolmačenja«

---

**7** Za podrobnejšo razlago značilnosti referenčnih okvirov in njihove uporabe v transkulturnih primerjavah glej Rošker (2021).

je ključni del vsake sinološke raziskave in vključuje interpretacije besedilnih ter govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot, ki se razlikujejo glede na sociokulturni kontekst. V procesu tovrstnega dela, ki se opira tako na analitične kot hermenevitične metode, se sinologi pogosto srečujemo z diskrepanco med etimološkim in funkcionalnim razumevanjem določenega izraza. V nekaterih primerih je lahko ena in ista ideja razumljena na popolnoma drugačen način, kar je odvisno od splošnega družbenega konteksta obeh različnih družb, v katerih se pojavi.

Za boljše razumevanje te postavke bom na kratko predstavila rezultate transkulturno primerjalne sociolingvistične raziskave pojma avtonomije (glej Rošker 2012), ki sem jo leta 1995 opravila na Tajvanu in v Srednji Evropi. Študija je temeljila na metodi kontrastivne transkulturne primerjave, ki prav tako sodi k temeljnim sinološkim metodam. Zajemala je pregled in primerjavo več različnih slovarjev in enciklopedij, besedilne analize, pa tudi kontrastivno proporcionalne raziskave v Srednji Evropi in na Tajvanu.<sup>8</sup> Rezultati so jasno pokazali, da je splošno razumevanje besede avtonomija v srednjeevropskem kulturnem in lingvističnem kontekstu tesno povezano z idejo o svobodi v smislu neodvisnosti in nevmešavanja. Splošno dojetje njene formalne sopomenke v kitajskem jeziku (*ziliü*)<sup>9</sup> pa se je po drugi strani izkazalo kot v glavnem povezano s semantičnim kompleksom »samoomejevanja« v smislu samonadzora in samodiscipline. Ti dve vrsti razumevanja nista le različni, ampak celo v vzajemnem protislovju, četudi je etimološki pomen obeh izrazov (avtonomija in *ziliü*) enak; oba sta namreč povezana s koncepti, kakršen je »samoregulacija«, ter s frazami, kot sta »sam določati svoje zakone« in »sam vzpostaviti zakone (oziroma regulative)«. Rezultati raziskave so pokazali, da ta diskrepanca izvira iz različnih razumevanj ideje zakona<sup>10</sup> in ustreznih tradicionalnih konotacij v obeh kulturah. V Evropi so bili zakoni vzpostavljeni z namenom zavarovati posameznike ter posameznice (in njihovo lastnino) pred nasiljem in heteronomijo drugih; zato so vsebovali tako restriktivno kot tudi zaščitno, torej osvobajajočo funkcijo. Oseba z največjo količino ali mero svobode je po tej logiki imela moč sama vzpostaviti zakone. Na Kitajskem pa zakoni nikoli (z izjemo vladavine dinastije Qin, ki je trajala samo borih 15 let) niso bili dojeti

---

**8** Sogovorniki so bili študentje in študentke druge stopnje pedagogike in andragogike na univerzah na Dunaju (50), v Ljubljani (50) in Hsinchuju (103).

**9** 自律

**10** Te razlike izvirajo iz različnih družbenih funkcij zakonodaje v kitajski oziroma evropski družbi.

kot osrednje sredstvo reguliranja medčloveških odnosov ter so bili v glavnem povezani z omejevanjem, prepovedmi in kaznovanjem. Fraza samostojnega vzpostavljanja lastnih zakonov torej v tem okviru pomeni zgolj samoomejevanje in samodisciplino. Te povsem različne konotacije še danes odsevajo v splošnem razumevanju evropskih predstav o besedi avtonomija in v kitajskem izrazu *zili*, ki je v večini slovarjev zapisan kot njena sopomenka.

Širša sociosemantična raziskava, ki je sledila, je namreč jasno pokazala, da imata evropski termin zakon in kitajska sopomenka *fa* 法 enak funkcionalni pomen; razlika med njima izhaja izključno iz njunih specifičnih kulturnih konotacij. Četudi se zdijo takšne raziskave na prvi pogled nepomembne, ker se osredotočajo na navidezno trivialna in nepomembna terminološka vprašanja, lahko privedejo do pomembnih izboljšav v razumevanju številnih vidikov kitajske družbe in kulture. Ko povprečen Kitajec ali Kitajka govorita o avtonomiji, je koncept, ki ga imata v mislih, povsem drugačen od tistega, o katerem razmišlja povprečen Avstrijec, povprečna Slovenka, ko omenjata isti izraz. Ko se bodo Avstrijke, Slovenci in Kitajke pogovarjali o avtonomiji, bodo po vsej verjetnosti govorili o dveh različnih stvareh. To je le bežna ponazoritev dejstva, da je poglobljeno sinološko raziskovanje in diskurzivno prevajanje ključnega pomena ne le za klasične študije, temveč tudi za razumevanje sodobne Kitajske.

Kot smo videli, diskurzivnih prevodov ne moremo omejiti na enostaven jezikovni prenos besed, temveč moramo vanj vključiti tudi interpretacijo specifičnih besedilnih/govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot, ki obstajajo v raznovrstnih sociokulturnih kontekstih. V zadnjih nekaj letih je mogoče zaznati povečano povpraševanje po oživljanju klasičnih kategorij in konceptov iz tradicionalnih kitajskih virov. A ta pristop vključuje medkulturno relativizacijo vsebin, osnovano na metodologijah, ki ustrezajo specifičnim raziskovalnim zahtevam kitajske idejne tradicije in primerjalne filozofije oziroma transkulturnih študij na splošno. Prioriteta tega pristopa je ohranjanje tradicionalnih kitajskih teoretskih značilnosti ter vzdrževanje avtohtonih in tradicionalnih metodoloških načel. Vendar to ne pomeni zanikanja ali izključevanja intelektualnega soočanja z zahodnimi (in globalnimi) teoretskimi sistemi. Raziskava in uporaba teh elementov ni le dragocen način oplajanja novih idejnih sistemov, ampak ponuja tudi pomembno primerjalno orodje za boljše razumevanje lastne tradicije. Sočasno pa se moramo, kot je opozoril sodobni kitajski teoretik Zhang Dainian, izogibati rabi nekompatibilnih oziroma nesoizmerljivih metod, ki skušajo kitajsko zgodovino preučevati skozi optiko zahodnih konceptov in kategorij: »Različne filozofske teorije uporabljajo

različne koncepte in kategorije. Koncepti in kategorije, ki jih uporabljajo filozofske teorije, se lahko od kulture do kulture močno razlikujejo« (Zhang 2003: 118).<sup>11</sup>

## KITAJSKA FILOZOFIJA – DEJSTVO ALI FIKCIJA?

Za večino zahodnih izobražencev, izobraženk, je kitajska filozofija še vedno uganka. Večinoma jim še ni uspelo razrešiti vprašanja, ali jo sploh lahko označimo kot filozofijo. Seveda bi se lahko poskusili izogniti dilemi, ki bo opisana spodaj, in jo poimenovali tradicionalna kitajska miselnost, vendar pa so pomenske konotacije te besede preširoke, saj obsegajo tudi vsebine literarne, sociološke, medicinske, duhovne in celo umetniške intelektualne zapuščine Kitajske. In zakaj je pojem kitajske filozofije sploh problematičen?

Ko sinologinje govorimo o kitajski filozofiji, se neizbežno soočimo z vprašanjem primernosti tega pojma. Ko ga razlagamo zahodno šolanim filozofom ali kolegicam iz drugih humanističnih disciplin, se moramo v najboljšem primeru sprijazniti z nujno potrebo po razlagi določenih specifičnih značilnosti tradicionalne kitajske teorije, njenih epistemoloških korenin ter njene metodologije. Vendar pa je tak pristop nujni predpogoj za razjasnitev in opredelitev določenih konceptov ter kategorij, ki koreninijo v vzhodnoazijskih tradicijah.

Po drugi strani pa imajo teoretiki in teoretičarke, šolane v zahodni filozofiji, zgolj omejen dostop do splošne teorije in specifičnih vidikov kitajske filozofske miselnosti. Zato se večini lastnosti klasičnih kitajskih besedil še vedno zdijo nejasne in nesistematične, zato menijo, da jim manjka teoretske kredibilnosti. Posledično moramo pod drobnogled vzeti njihovo osnovno dilemo, ali je sploh mogoče trditi, da so določeni diskurzi tradicionalne kitajske misli filozofija.

Velik del stališč o tem, da kitajska idejna tradicija ni razvila filozofije, temelji na nepoznavanju te tradicije. Razlog za to nepoznavanje je v ogromni diskrepanci glede števila prevodov iz zahodnih jezikov v kitajščino in obratno. Medtem ko je vsako relevantno evroameriško filozofsko delo že nekaj mesecev po izidu prevedeno v kitajščino, v evroameriškem prostoru vse do danes ne razpolagamo niti s prevodi vseh najpomembnejših klasičnih del kitajske idejne tradicije. Vse, kar imamo na tem področju na razpolago, so klasiki starodavnega konfucijanstva

---

**11** 不同的哲學理論包涵不同的概念，範疇。不同的民族的哲學理論，更是具有不同的概念，範疇

in daoizma. Zato ni čudno, da večina zahodno izobraženih filozofov in filozofinj meni, da naj bi bilo to, kar poimenujemo s frazo kitajska filozofija, enako Konfuciju, Budi, Laoziju (in morda tudi Zhuangziju). Vsem navedenim očitajo, da niso vzpostavili filozofskih sistemov, ki naj bi bili temelj vsake filozofske teorije. Nihče ne pomisli, da so vsi ti učenjaki živeli istočasno s predstavniki predsokratske filozofije. Najznamenitejša predsokratika, ki sta vzpostavila obe temeljni paradigmi predsokratske filozofije, Heraklit in Parmenid, sta živela v istem obdobju kot Konfucij. Njuna misel je ohranjena samo fragmentarno, v zapiskih nekaterih učencev. To velja tudi za Laozija in Konfucija. A vendar nikomur ne bi prišlo na pamet, da bi celotno zahodno filozofijo enačil s Heraklitom in Parmenidom. Zahodni filozofi ne vedo ničesar o Zhu Xiju, Wang Yangmingu, Ji Kangu ali Wang Biju. Že srednjeveški kitajski filozofi zanje ostajajo neznanka, kaj šele kasnejši, izjemno lucidni in prodorni teoretiki, kakršni so bili Dai Zhen, Wang Fuzhi, Wang Guowei itd. Zahodna filozofija ne pozna pojmov *liqi*, koncepta imantentne transcendence in pojma binarnih kategorij. Ker ni procesna, ne razume paradigme dinamične spremenljivosti, na kateri je osnovana celotna kitajska filozofija. Zahodna filozofija pozna samo samo sebe.

To vprašanje postane še pomembnejše v sodobnem globaliziranem svetu, ko so prizadevanja za transkulturno razumevanje realnosti pomembnejša kot kadarkoli prej. Zdi se dokaj jasno, da je kakršenkoli poskus vpogleda v načine tovrstnega razumevanja brez upoštevanja filozofskih perspektiv Drugih ne samo vzvišen, temveč, milo rečeno, dokaj naiven.

V članku *There is no Need for Zhongguo zhaxue to be Philosophy* Ouyang Min tako kot mnogi drugi teoretiki argumentira, da je filozofija zahodna kulturna praksa in se ne more nanašati na tradicionalno kitajsko miselnost, razen v analogičnem in metaforičnem smislu. Predlaga zamenjavo termina »kitajska filozofija« s pojmom »sinozofija« (Ouyang 2012: 199). Vendar pa je izvorni pomen tega pojma spojina med starogrškim izrazom za kitajsko ter izrazom za modrost. Dejansko je to prevod izraza »kitajska modrost« v grški jezik. Filozofiranje ali abstraktne tradicije znotraj kitajske misli pa so mnogo obširnejše kot pojem ali diskurz modrosti, zato je na ta način ne moremo omejiti.

Filozofija se je razvila iz splošne človeške potrebe po filozofiranju. Ta človeška potreba ali značilnost je nekaj univerzalno človeškega, kot je univerzalna, denimo, človeška sposobnost ustvarjanja jezika. Čeprav je sposobnost ali potencial za ustvarjanje jezika in posledično lingvistično komunikacijo univerzalna, je vsak posamičen jezik, skupaj s svojimi slovničnimi posebnostmi in strukturami, ki ga opredeljujejo, kulturno pogojen.

Izraz kitajska filozofija se torej ne nanaša na geografske razsežnosti, temveč izraža kulturno pogojenost, ki določa specifično obliko filozofiranja, ali določen sistem filozofske miselnosti s tipično paradigmatno strukturo.

Kot opaza Carine Defoort (2001: 394), smo za označevanje različnih tipov, žanrov ali metodologij znotraj filozofske tradicije brez težav vajeni uporabljati izraze, kakršna sta »kontinentalna« in »anglosaška« filozofija; a problem kitajske filozofije je globlji.

Najpreprostejši ter hkrati najpogostejši argument, ki zanika idejo »kitajske filozofije«, temelji na predpostavki, da filozofija kot taka označuje sistem miselnosti, ki je nastal izključno znotraj tako imenovane evropske tradicije. V tem kontekstu filozofijo definiramo kot teoretsko disciplino, ki temelji na značilnostih določenega edinstvenega prostora ter na metodah zahodne humanistike. V okviru tovrstnega razumevanja je vsak sistem miselnosti, ki je zrasel v kontekstu katerekoli druge tradicije, iracionalen – ali vsaj neznanstven. Zato naj bi »kitajska misel« ne sodila v logično zakoličene okvire disciplin »resnične znanosti«. Popolnoma jasno je, da že zaradi svojega porekla ne more vsebovati ali ustvarjati abstraktnih znanstvenih teorij. Zato tovrstnih diskurzov ne moremo obravnavati kot filozofskih.

Ko je Jacques Derrida leta 2001 obiskal Kitajsko, je med drugim izjavil:

Ni problema, ko govorimo o kitajski miselnosti, kitajski zgodovini, kitajski znanosti itd. Seveda pa imamo problem, ko govorimo o kitajski »filozofiji«, ki naj bi v kitajski miselnosti in kulturi nastala še pred predstavitvijo evropskih modelov. Filozofija namreč po svojem bistvu ni zgolj miselnost, temveč je tesno povezana z določeno zgodovino, z določenim tipom jezika ter s specifičnimi idejami, ki so nastale v antični Grčiji. Filozofija je antična grška iznajdba, ki je doživela transformacijo z latinskimi ter nemškimi prevodi itd. Je nekaj evropskega. Seveda je možno, da tudi onkraj zahodnoevropske kulture obstajajo določeni tipi znanja ter določene vrste miselnosti, ki so enakovredne. In vendar ni razumno, da jih poimenujemo filozofija. (Derrida, navedeno v Jing 2005: 60–1)

Glede na tovrstne izjave smemo torej reči, da je Kitajska sicer ustvarila lastno miselnost, ne moremo pa trditi, da je ustvarila tudi svojo »filozofijo« v strogem pomenu besede. »Glede na tovrstna stališča so lahko torej vse svetovne kulture in civilizacije razvile najraznovrstnejše 'miselnosti', a vendar samo zahodna miselnost zasluži ime 'filozofija'« (Zhang 2006: 40).

Dve stoletji prej je Hegel ta problem razložil še podrobneje. Tudi on je bil pristaš ideje, da se je »pristna« filozofija razvila samo v antični Grčiji. Po njegovem mnenju je miselnost »ljudi z Vzhoda« še vedno



prežeta s holistično celovitostjo. Kitajcem torej nikoli ni uspelo razviti individualnosti, še manj pa takšne stopnje zavesti, ki bi omogočala rojstvo duhovne refleksije ter samozavedanja. To, čemur ljudje običajno pravijo »kitajska filozofija«, po njegovem mnenju ni filozofija, temveč zgolj moralno pridiganje. Hegel (1969: 142) je o Konfucijevih delih celo izjavil: »Zanje in za njihov sloves bi bilo veliko bolje, da jih nikoli ne bi prevedli.« Konfucija je opisal kot starodavnega »mojstra«, ki je preprosto širil svoje misli o moralnosti, ne da bi ustvaril kakršnokoli filozofijo. To pomeni, da njegovo delo ni imelo transcendentnih razsežnosti. Tovrstno (ne)razumevanje starodavnih kitajskih tekstov je v zahodni teoriji še vedno pogosto, in sicer ne samo Konfucija, temveč celotnega konfucijanstva in vse tradicionalne kitajske miselnosti.

Derrida z zgoraj omenjeno izjavo ni želel zmanjšati pomena »kitajske miselnosti«, saj je bil kritičen do zahodne filozofije, ki je v njegovih očeh preveč logocentrična. Vendar pa je v tem kontekstu pomembno videti, da sta bila oba, Hegel in Derrida, prepričana, da Kitajska nima lastne filozofije (in je tudi ne more imeti).

A ko se soočamo s tovrstnimi prepričanji, se moramo zavedati, da tovrstna vprašanja niso omejena zgolj na probleme koncepta in izraza kitajska filozofija, temveč potegnejo za seboj še celo vrsto drugačnih problemov. Sem sodijo, denimo, vprašanja o položaju, izhodiščih, raziskovalnih metodah ter celo o legitimnosti in kompetenci ljudi, ki tovrstne raziskave izvajajo. Vsi ti kompleksni problemi so povezani z dejstvom, da filozofske kategorije, konceptualni sistemi in strukture znanja še danes temeljijo večinoma na zahodnih normah.

Zato je dokaj razumljivo, da zahodni misleci ter mislice kitajsko idejno tradicijo opazujejo skozi optiko standardov, ki jih je definirala njihova lastna idejna tradicija. In vendar moramo vedeti, da takšne interpretacije in razumevanja kitajske idejne tradicije, ki izhajajo izključno (ali vsaj večinoma) iz zahodnih standardov, verjetno niso najboljše metode za ustvarjanje medkulturnih filozofskih dialogov. Zato je v metodološkem smislu argument, da je filozofija izključno evropski diskurz, po svojem bistvu evrocentričen. Zaradi tega je smiselno, da se na ta problem ozremo tudi skozi prizmo postkolonialne kritike orientalističnih pristopov do idejnih in kulturnih zapuščin neevropskih regij.

Pod običajnimi pogoji bi bilo reči, da Kitajska nima filozofije, tako, kot bi rekli, da Zahod ni imel konfucijanstva, daoizma ali katerekoli od štirih velikih iznajdb; to samo po sebi ne bi bil razlog za alarm. A problem je v tem, da so metode modernizacije in globalizacije, ki jih je prevzel svet kot celota, prišle z Zahoda. Prav tako je Zahod v okviru te modernizacije definiral splošno veljavne kriterije vrednotenja. Na

osnovi tovrstnega ozadja je reči, da Kitajska ni imela filozofije, žaljivo, saj predpostavlja, da civilizacija antične Kitajske – kljub svojemu sijaju in veličastnosti – nikoli ni dosegla razmeroma visoke ravni teoretskega ali idejnega razvoja. Ko se soočamo s takimi vprašanji, zato ne moremo ostati ravnodušni in še naprej trditi, da gre pri tem zgolj za akademski problem. A dokler jasno ne dokažemo njegove ideološke narave, ga moramo obravnavati na striktno akademski način. (Zhang 2006: 40)

Evrocentrična razsežnost tega argumenta proti obstoju kitajske filozofije postane zelo jasna že takoj na začetku, če pomislimo na etimološki pomen izraza filozofija. Kot ve vsak otrok, je filozofija izvorno pomenila ljubezen do modrosti. In le kdo lahko resno trdi, da so Sokrat, Platon in Aristotel ljubili modrost bolj kot Laozi, Zhuangzi ali Wang Shouren?

Na nekoliko kompleksnejši ravni pa drži tudi predpostavka, da beseda »filozofija« v evropski tradiciji označuje posebno obliko ljubezni do znanja; v tej tradiciji ljubezen do znanja pomeni takšno ljubezen, ki se ukvarja s specifičnimi vprašanji metafizike, ontologije, fenomenologije, epistemologije, etike, estetike in logike. Nobena od teh disciplin se ni razvila v tradicionalni kitajski miselnosti.

Tu je treba uporabiti nekoliko bolj diferenciran pristop, ki bo pokazal, da temu argumentu manjka racionalna podlaga: prvič že zato, ker kitajska filozofija dejansko ni filozofija v tradicionalnem evropskem smislu, ampak popolnoma drugačen filozofski diskurz. Ta temelji na drugačni metodologiji in ima drugačne teoretske zasnove. Poleg tega je tradicionalna kitajska miselnost razvijala drugačne oblike in struje filozofskega raziskovanja, ki se močno razlikujejo od tistih, ki so se razvile v prevladujočih evropskih diskurzih.

Če bi želeli biti provokativni, bi lahko ta argument obrnili in izjavili, da drži ravno obratno. Lahko bi trdili, da tradicionalna evropska filozofija ni popolna filozofija, saj ni razvila nobene od pomembnih filozofskih kategorij in metod, ki tvorijo jedro tradicionalnega kitajskega teoretskega diskurza, kot so metoda korelativne miselnosti in binarnih kategorij, paradigma imanentne transcendence in vidik enega sveta. Lahko bi tudi trdili, da je zahodna filozofija nerazvita in ni zmožna koherentnega razumevanja realnosti, ker ji manjkajo discipline *Xuanxue* ter *Mingxue* in ker ne pozna niti hermenevtike združevanja estetskih sfer niti epistemoloških metod *Qiongli gewu*, *Xinxing* in *Liqi*.

Lahko bi tudi rekli, da evropske miselnosti ne moremo dojemati kot pravo filozofijo. Če naj bi bila namreč filozofija ljubezen do modrosti, diskurza, ki ga v Evropi ter po svetu razumemo kot filozofijo v ožjem smislu, torej kot znanstveno disciplino s togim, domala tehnokratsko razmejenim, kategorialnim in terminološkim aparatom, ne

moremo obravnavati kot filozofijo. Obravnavamo ga lahko kvečjemu kot »filozofologijo«, torej vedo o smislu učenja, raziskovanja ter pisanja o ljubezni do modrosti in njenih ljubimcev in ljubimk.

V odmevnem članku *Is there such a Thing as Chinese Philosophy?* Carine Defoort (2001: 403) zapiše:

Lahko bi rekli, da je tradicija »kitajskih mojstrov« (zi) primerljiva s širšo zahodno filozofsko tradicijo (in ne samo z njeno moderno različico) do te mere, da si jo lahko »dovolimo« označiti kot filozofijo. Konec koncev ti diskurzi na sistematičen način odpirajo globoka vprašanja človeškega bivanja in hkrati dokazujejo ideje, ki jih ta tradicija vsebuje, s podporo racionalnih argumentov.

Diskurzi kitajske filozofije vsebujejo številne kompleksne in domišljene koncepte. Metode, s pomočjo katerih se utemeljujejo, so logično konsistentne in vzpostavljene na osnovi upoštevanja standardov veljavne argumentacije ter estetske integracije. Vse to ponuja zadostne razloge za to, da lahko tudi najzgodnejšo kitajsko miselnost označimo z besedo filozofija. Reduciranje bogastva in globine teh idej na krhko verzijo »zahodnih« filozofskih zasnov ali celo odklanjanje teh idej zgolj zaradi tega, ker so »drugačne«, nas oropa vsakršne možnosti objektivne evalvacije na osnovi kulturne koherence. Takšne prakse onemogočajo uvid v konceptualne in idejne prispevke, ki jih je ustvarila kitajska tradicija (Creller 2014: 196). Ti bi nam namreč lahko zelo koristili, saj bi lahko odprli nove možnosti reševanja dolgotrajnih filozofskih problemov v zahodni tradiciji. Če nič drugega, bi bili vsaj iskrica navdiha za razcvet naše domišljije. Ta pa je že od nekdaj sodila k najpomembnejšim orodjem vsakršnega filozofskega raziskovanja. Po drugi strani pa nam lahko ravno ta odprtost pokaže, da so teme in metode razmišljanja, kakršno se je razvilo na Kitajskem, »tako fundamentalno drugačne od njihovih zahodnih ekvivalentov, da ponujajo enkratno priložnost za kritično in filozofsko prevpraševanje trenutno prevladujočega pojma 'filozofije' kot take« (Defoort 2001: 403).

## ZAKLJUČEK

Prepoznavanje in razumevanje, analiza in posredovanje takšne podobe resničnosti, ki je osnovana na različno strukturiranih jezikovnih, zgodovinskih in sociopolitičnih kontekstih, nam daje možnost obogatitve, saj omogoča, da nehamo slepo slediti rudimentarnemu obzorju

zahodnih diskurzivnih vzorcev in problemov. Če poskušamo slediti notranjim zakonitostim kitajske diskurzivne logike in njenih specifičnih konceptov, se lahko odpre popolnoma drugačna podoba te tradicije, namreč takšna, ki je veliko bolj avtohtona in veliko manj eksotična. A le kako bi lahko premostili globoko vrzel, ki zeva med različnimi kulturami, če pa ne razpolagamo več z nikakršnim splošno veljavnim obzorjem izražanja in zamišljanja? To se nam ne bo posrečilo, če bomo hoteli »misliti kot Kitajci« v smislu neke drugačne logike. Namesto tega si moramo prizadevati za to, kar sta predlagala Heiner Roetz (2008) in Chad Hansen (1989), namreč za vzpostavitev metodologije medkulturnih raziskav v skladu z načeli tako imenovanega »hermenevtičnega humanizma«. Humanizem je namreč osnova vse kitajske filozofije: skozi dolga stoletja sta človek in človeška družba v srčiki njenih interesov.

Zato se moramo zavedati, da evroameriške teorije niso edini, univerzalno veljavni epistemološki diskurz. Razumnost in koherentnost transkulturnih raziskav bo namreč zagotovljena samo na osnovi zavedanja dejstva, da je »naš« pogled na resničnost samo ena izmed različnih oblik zgodovinsko nastalih teoretskih modelov zaznavanja in interpretacije naše skupne resničnosti.

#### CITIRANE REFERENCE

- CRELLER, AARON 2014 'Making Space for Knowing: A Capacious Alternative to Propositional Knowledge.' Doktorska disertacija. Honolulu: University of Hawai'i at Manoa.
- DEFOORT, CARINE 2001 'Is There such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate.' *Philosophy East and West* 51(3): 393–413.
- FENG, YAOMING (FUNG YIU-MING) 馮耀明 1989 *Zhongguo zhaxuede fangfa lun wenti* 中國哲學的方法論問題 [Metodološki problemi kitajske filozofije]. Taipei: Yunchen wenhua shiye.
- GU, MING DONG 2013 *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism*. New York: Routledge.
- HANSEN, CHAD 1989 'Marginalia Sino-logica.' V: *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*. Robert E. Allinson, ur. Oxford: Oxford University Press. Str. 125–66.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 1969 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- JING, HAIFENG 2005 'From 'Philosophy' to 'Chinese Philosophy': Preliminary Thoughts in a Postcolonial Linguistic Context.' *Contemporary Chinese Thought* 37(1): 60–72.

- KUHN, THOMAS S. 1996 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- KUIJPER, HANS 2000 'Is Sinology a Science?' *China Report* 36(3): 331–54.
- MITTAL, AYESHA 2015 'Eurocentric Criticism: The Problem with 'Orientalism' and Post-Colonial Theory.' *Ayesha Mittal Writes. Pop Culture, History and Politics through a Feminist and Racial Lens*. <<https://amittalwrites.wordpress.com/2015/04/13/eurocentric-criticism-the-problem-with-orientalism-and-post-colonial-theory/>> 6. 2. 2017.
- OUYANG, MIN 2012 'There is no Need for Zhongguo Zhexue to be Philosophy.' *Asian Philosophy* 22(3): 199–223.
- ROETZ, HEINER 2008 'Confucianism between Tradition and Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming.' *Dao – Journal for Comparative Philosophy* 7(4): 367–80.
- ROŠKER, JANA S. 2012 'Cultural Conditionality of Comprehension: The Perception of Autonomy in China.' V: *Reinventing Identities: The Poetics of Language Use in Contemporary China*. Tian Hailong 田海龍, Cao Qing 曹清 in drugi (ur.). Tianjin: Nankai daxue chuban she. Str. 26–42.
- ROŠKER, JANA S. 2021 *Interpreting Chinese Philosophy: A New Methodology*. London: Bloomsbury.
- SHUN, KWONG-LOI 2009 'Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections.' *Journal of Chinese Philosophy* 36(3): 455–78.
- STENBERG, JOSH 2014 'Two Questions about Categories in the Relationship of Chinese Literature to World Literature.' *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée* 41(3): 287–303.
- TWITCHETT, DENIS 1964 'A Lone Cheer for Sinology.' *The Journal of Asian Studies* 24(1): 109–12.
- WIXTED, JOHN TIMOTHY 1989 'Reverse Orientalism.' *Sino-Japanese Studies* 2(1): 17–27.
- ZHANG, DAINIAN 張岱年 2003 *Zhongguo zhhexueshi fangfalun fajan* 中國哲學史方法論發凡 [Uvod v metodologijo zgodovine kitajske filozofije]. Beijing: Zhonghua shuju.
- ZHANG, ZHIWEI 2006 'Chinese Philosophy' or 'Chinese Thought'?' *Contemporary Chinese Thought* 37(2): 38–54.

## IZVLEČEK

Diskurzom na področju evropskih akademskih študij, ki obravnavajo Kitajsko, se še vedno ni uspelo zares odcepiti od esencialističnega in orientalističnega razumevanja sodobne kitajske družbe, kar vodi v številne kulturno pogojene nesporazume in napačne interpretacije mnogih pojavov, ki smo jim priča v kitajski družbi. V pričujočem članku analiziram razloge za to in predlagam alternativne rešitve te problematike. Pri tem izhajam iz predpostavke, po kateri konceptov in kategorij ne moremo premočrtno prenašati iz enega kulturno-jezikovnega kroga v drugega. Najprej opišem problematiko hibridne narave sinologije kot znanstvene discipline,

zatem pa izpostavim pomen njene specifične metodologije. V tretjem delu članka na konkretnem primeru kitajske filozofije, ki je moja specializacija v okviru sinologije, nazorno prikažem še danes razširjen vpliv evrocentričnih predsodkov v zahodni humanistiki in nakažem možne rešitve tega problema. Prikažem, da so te povezane z raziskovanjem in uporabo klasičnih kitajskih konceptov, kategorij in metod, ki jih evroameriške metodologije ne poznajo, pa tudi s specifičnimi referenčnimi okviri, ki so značilni za kitajsko idejno zgodovino.

Ključne besede: metodologija medkulturnih raziskav, kitajska filozofija, sinologija, koncepti, referenčni okvir

## O AVTORICI

Jana S. Rošker, dr. sinologije, redna profesorica sinologije na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; [jana.rosker@ff.uni-lj.si](mailto:jana.rosker@ff.uni-lj.si).

# Refleksije na začetek raziskovanja pesemske poetike in jezika v majhni skupnosti na Papui Novi Gvineji

BORUT TELBAN

## UVOD

V članku *Dovolj o etnografiji* se Tim Ingold (2014) kritično ozre na današnji čas, ko se izraz etnografija prekomerno in celo napačno uporablja tako med številnimi antropologi in antropologinjami kot med predstavniki in predstavnicami drugih družboslovnih in humanističnih ved. Ti med drugim govorijo o etnografskih intervjujih z določenim številom »informatorjev oziroma informatork«, kar naj bi po obdelavi »podatkov« pripeljalo do zaželenih »rezultatov«. Tako je antropološko terensko delo postalo popolnoma razvrednoteno, saj je vse, kar družboslovni ali humanistični raziskovalec ali raziskovalka počne, postalo etnografsko, od stikov z ljudmi do metod raziskovanja in znanja, ki ga ustvarja. Tovrstno razumevanje se ne ozira na dolgotrajno potopitev v terensko raziskovanje, intenzivne medčloveške odnose, razvijanje prefinjenega občutka za kontekste, predvsem pa nenehno

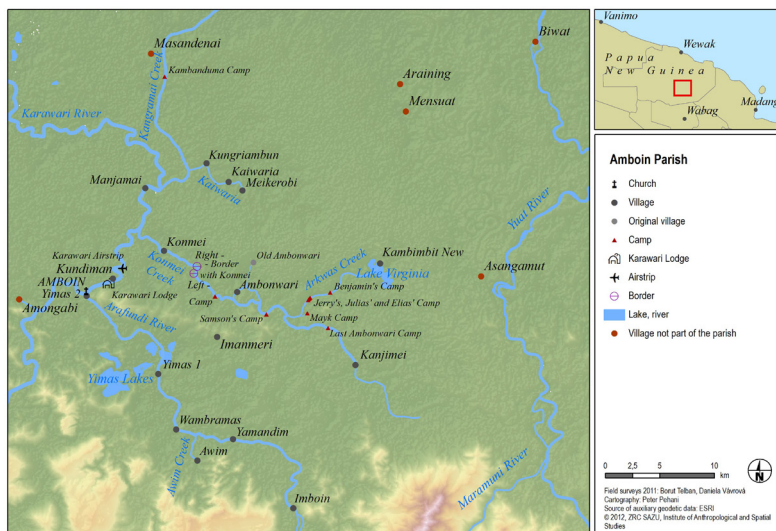
opazovanje z udeležbo. Kot pravi Ingold (2014: 387), ki povzema Jenny Hockey in Martina Forseyja (2012), etnografija, ki je predvsem pisanje o ljudeh, in opazovanje z angažirano udeležbo nista eno in isto. Dolgotrajno pozorno spremljanje vsega, kar se dogaja na terenu, nenehno učenje tako v vizualnem in avditivnem kot taktilnem smislu ter nenehno ponotranjanje in preizpraševanje ljudi, dogodkov, odnosov in okolja (lahko bi rekli z raznimi bitji napolnjenega časa in prostora) vodi v ontološko transformacijo antropologa ali antropologinje, kar je eksistencialno gledano izredno naporno.

Podobno razmišlja Sasha Aikhenvald (2015), ki kritizira tiste današnje lingvistične antropologe in antropologinje, ki svoje projektno raziskave usmerjajo v jezikovne značilnosti, poslušujejo pa se zgolj izabljanja informacij (ang. *elicitation*), ne da bi jezik preučevali znotraj družbenega in kulturnega konteksta ter ob razumevanju kompleksnosti življenja v določeni skupnosti. Tako piše, da bi antropološki lingvisti in lingvistke, ki niso nikdar opravljali poglobljenega dolgotrajnega terenskega dela, morali prepoznati svoje pomanjkljivosti in se obrzdati pri poučevanju drugih, kako naj to poteka. Aikhenvald pravi, da je lingvistično terensko delo, ki se zanaša zgolj na intervjuje, že v osnovi omejeno, kar so pokazale tudi pomanjkljive slovnice, ki so jih v intervjuje usmerjeni lingvisti in lingvistke ustvarili. Nadalje piše, da se raziskovanje, ki temelji predvsem na intervjujih, po navadi osredini zgolj na omejen vidik jezika, manjkajo pa celostna podoba in konteksti (Aikhenvald: 2015). Tudi antropologi in antropologinje, ki se zavedajo pomembnosti širšega konteksta in razumevanja, ki ga pridobijo s pomočjo dejanskih dogodkov in praks na terenu, se redko poslužujejo intervjujev in anket, kar pa ne pomeni, da s tamkajšnjimi sodelavci in sodelavkami, prijatelji in prijateljicami ter »družinskimi člani in članicami« ne razglabljajo o različnih domenah življenja in jih nenehno sprašujejo.

Potem ko sem že v letih 1986 in 1987 leto in pol živel in raziskoval na Papui Novi Gvineji, sem v karauarijsko (karawarijsko) govorečem Ambonwariju v provinci Vzhodni Sepik začel bivati in raziskovati med letoma 1990 in 1992 (glej Telban 1993, 1997, 1998), v naslednjih letih pa sem se za različno dolga obdobja vrnil še desetkrat, kar štirikrat med letoma 2005 in 2011 s slovaško vizualno antropologinjo Danielo Vávrovo (Telban in Vávrová 2010, 2014; Vávrová 2014a). Naj omenim, da med različnimi jezikovnimi skupinami na širšem območju rek Karawari in Arafundi (glej Zemljevid 1) terenske raziskave sedaj opravljata tudi moja nekdanja magistrska študenta Darja Hoenigman (raziskave med jezikovnima skupinama Auiakaj (Awiakay) in Meakambut, ki je leta 2015 doktorirala na istem oddelku Avstralske



nacionalne univerze, na katerem sem pred enaindvajsetimi leti tudi sam (Hoenigman 2012, 2015), ter Tomi Bartole (raziskave v vasi Awim), ki je leta 2017 doktoriral na Univerzi St. Andrews na Škotskem (Bartole 2016, 2018). To območje Papue Nove Gvineje tako postaja prepoznavno predvsem po terenskih raziskavah zunaj državnih meja izobraženih slovenskih oziroma slovanskih antropologov in antropologinj.



Zemljevid 1: Vasi, ki jih pokriva župnija v Amboinu. Podatki s terena: Borut Telban in Daniela Vávrová, 2011, kartografija: Peter Pehani, vir geodetske podlage: ESRI. Zemljevid hrani ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, 2012.

O metodologiji antropološkega raziskovanja med neevropskimi skupnostmi in pomenu opazovanja z udeležbo je bilo veliko napisanega (glej obsežno bibliografijo v Telban 1999), v pripravi na antropološko terensko delo pa je bilo na Avstralski nacionalni univerzi v času mojega doktorskega študija vložena veliko časa. To je veljalo tako za vsa potrebna dovoljenja in pridobitev raziskovalne vize za Papuo Novo Gvinejo, za opremo, ki jo je v veliki meri priskrbel tamkajšnji oddelek za antropologijo, za telesno pripravljenost in zdravstveno zaščito (med drugim ogromna količina tablet za zaščito pred malarijo), za obsežno predstavitev raziskovalne teme pred odhodom na teren kot tudi za študij ustrezne literature o raznih antropoloških metodah. Od doktorskega študenta ali študentke se je pričakovalo, da bo odšel oziroma odšla na teren dobro pripravljen/-a in tisti, ki so s terenskim delom že imeli večletne izkušnje, so jih bili pripravljeni z novinci in novinkami deliti. Pa vendar je imel vsak od

starejših antropologov in antropologinj svojo neponovljivo zgodbo. A nič ne more pripraviti človeka na to, kar bo kasneje poimenoval osebna izkušnja, da začne še najbolj profesionalna oprema po letu bivanja na terenu zaradi vročine in vlage odpovedovati, da prej ali slej neprijetno zbolí in da lahko postanejo v mrežo dolžnosti in recipročnosti ujeti medčloveški odnosi – ter s tem tudi raziskovanje – sčasoma izredno zahtevni.

V tem članku se bom posvetil predvsem nekaterim lastnim izkušnjam z začetka mojega bivanja v Ambonwariju, ki so specifične, tako kot so specifične izkušnje vsake raziskovalke ali raziskovalca, ki se za dolgo obdobje znajde v drugačnem okolju, kot ga je navajen od prej, še posebej v odmaknjenih predelih brez elektrike in telekomunikacijskih omrežij, tako na Papui Novi Gvineji kot v drugih majhnih neevropskih družbah. Raziskave v tovrstnih okoljih, kjer se v začetnem obdobju za še neprilagojeno in kulturno neosveščeno osebo pojavljajo težave pri najosnovnejših človeških potrebah in aktivnostih, kot so prehranjevanje, spanje, opravljanje velike in male potrebe, umivanje, ohranjanje zdravja, medčloveški odnosi in tako naprej – stvari, ki jih pogosto jemljemo za samoumevne, ne da bi se zavedali svoje navajenosti (in v kontekstu terenskega dela bi lahko rekli tudi razvajenosti) –, so nepredvidljive in za nekatere celo travmatične (za nedavno objavljeno osebno izkušnjo življenja in raziskovanja na Papui Novi Gvineji glej Kulick 2019).

Ker se bom v pričujočem članku posvetil predvsem temu, kako me je specifična situacija na terenu potegnila v bolj poglobljeno raziskovanje ambonuarijske plesno-pesemske poezije in posledično lokalnega jezika, naj omenim, da je bilo v papuanovogvinejskem kontekstu opravljenih kar nekaj raziskav plesa, petja, pesmi in glasbe. To velja tako za etnomuzikologe in etnomuzikologinje (Spearritt 1980; Feld 1990; Niles 1992, 2001) ter njihovo sodelovanje z antropologi in antropologinjami (Rumsey in Niles 2011; Weiner in Niles 2015) kot tudi za antropologe in antropologinje (Weiner 1991) ter jezikoslovce in jezikoslovke (Senft 2011). Inštitut za papuanovogvinejske študije v Port Moresbyju v okviru zbirke *Apwitihiire: Studies in Papua New Guinea Musics* pod vodstvom Dona Nilesa že več desetletij objavlja knjige (na primer Fischer 1983; Wassmann 1991; Yamada 1997; Drüppel 2009), ki se posvečajo telesni, besedni, inštrumentalni (tu mislim predvsem na bobne, piščali, brenkala in drgala) ter glasbeni obravnavi pesmi in plesov, ki jih po vsej državi združujejo v eni sami vseobsegajoči tok pisinski besedi *singsing* (v karauarijskem jeziku se ples, petje in sočasno igranje na inštrumente združi v eno besedo *siria*).

Na začetku prvega dolgotrajnega terenskega dela v Ambonwariju sem se pogosto srečeval s težavo razumevanja dogodkov, ker mi je določena značilnost njihove družbe, kulture in preteklosti umanj-kala ali mi ni bila jasna. To je lahko bila sorodstvena povezanost med ljudmi in množične posvojitve, družbena organiziranost v klan-e in rodove, odnosi s sosednjimi skupnostmi, namerna igrivost ali prikrievanje v izražanju, meni neznani zamera ali užaljenost iz prete-klosti med posamezniki, posameznicami in skupinami ter določena prepoved, ki je bila za ljudi tako samoumevna, da o njej niti niso govorili. Še najbolj pa se je v začetku terenskega raziskovanja kazala moja nevednost glede ambonuarijske preteklosti, tako tiste, ki so jo doživeli še živeči vaščani in vaščanke, kakor tiste, ki so jo doživeli njihovi nedavni in zelo davni predniki in prednice ter je obstajala v velikem številu zgodb in mitov ter rezbarij in različnih vrst okraše- vanja. Brez poznavanja te preteklosti, ki sem se je počasi učil tako vi- zualno kot verbalno, je bilo razumevanje družbene organiziranosti, plesov, obredov, porok, osebnih in krajevnih imen, lastništva zemlje in rečic, prepirov in spopadov, ki so potekali v sedanjosti, izredno težavno. A kot se pogosto zgodi med terenskim raziskovanjem, so nekatere prakse ali dogodki tako zelo v ospredju, da postanejo iz- hodišče za raziskovalčevo ali raziskovalnikino nadaljnje raziskovanje, pa naj bo to usmerjeno v karkoli drugega. V svojem pred-terenskem seminarju na Avstralski nacionalni univerzi sem predlagal, da bi se posvetil predvsem povezavi med čustvi in boleznijo (Telban 1995), ker sem hotel nadaljevati z medicinsko antropologijo in ker je bilo v tistem času razpravljanje o naravnih in kulturnih emocijah v antro- pologiji precej v ospredju. Kmalu sem spoznal, da je še najbolje, da k tej temi pristopim skozi trenutne dogodke in življenjske prakse. Tako je bilo petje s plesom dobra izhodiščna izkušnja, da se posve- tim tudi tej tematiki.

Ura v Ambonwariju je bila šest zjutraj. V dveh kolonah, ki sta krožili po hiši, smo peli in plesali že od šeste ure zvečer prejšnjega dne. Bobnarji ob velikem razpočenem bobnu so se menjavali, pevski vodja je neutrudno pel vodilne verze, ki so jih plesalke in plesalci v bučnem zboru navdušeno dopolnjevali z drugimi verzi posameznih »kitic«. Petelini, ki jih je hrup prebudil nekoliko pre zgodaj, so že davno opravili s svojim jutranjim klicem. Prvi svetlobni žarki so za- čeli prodirati skozi stene, izdelane iz pecljev sagovih listov, ki so se ponoči zaradi množice plesalcev in plesalk občutno premaknili. Pe- tje s plesom je bilo del svečanosti *kurang*, ki so jo vaščani in vaščanke

organizirali v čast Juliasu Sunggulmariju, ki je v Wewaku, glavnem mestu province Vzhodni Sepik, končal deseti razred šolanja in se nedavno vrnil domov v Ambonwari. Kot je navada, so ga med plesom ujci večkrat nosili na ramenih, medtem ko so »mame« plesale pred njim in ga kot majhno ribico lovile v spletene ribiške košare. Roke sem imel spuščene ob telesu, premikanje nog je bilo skorajda samodejno. Če me ne bi nekaj žensk opozorilo, sploh ne bi opazil, da imam pod kolenom močno odrgnino, iz katere mi teče kri. V tleh iz velikih ploščatih kosov palmovega lubja so namreč nastale precejšnje razpoke in v trenutku nepazljivosti mi je noga zdrsnila med dva taka kosa, ki sta mi pošteno odrgnila kožo. A čutil nisem nič. Naša telesa so se po toliko urah kroženja po hiši, žvečenja betelovega oreha skupaj z aromatičnim lubjem in kajenja navadila na zamaknjeno premikanje in pozibavanje. Skozi vso noč smo imeli le nekaj kratkih postankov, ko smo jedli puding iz sagove moke, obložen s kosi prekajenega prašičjega mesa. Nekateri, ki so bili preveč utrujeni, so odšli spat, a hiša je bila zjutraj še vedno nabito polna. Bilo je leto 1997 in zdelo se je, da se pri celonočnem plesu od mojega prvega osemnajstmesečnega terenskega dela v Ambonwariju nekaj let prej ni nič spremenilo (glej Fotografije 1, 2, 3).



Fotografija 1: Borut Telban pred plesom leta 1990 (foto: Elias Wapun).



Fotografiji 2 in 3: Petje s plesom je bilo za Ambonuarijce v devetdesetih letih izrednega pomena (foto: Borut Telban).

Moje raziskave v Ambonwariju v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji so se začele oktobra 1990. Ker sem že v letih 1986 in 1987 leto in pol raziskoval v tej državi, sem jezik tok pisin, ki je poleg angleščine in omejeno uporabnega jezika hiri motu eden izmed treh uradnih jezikov države, govoril tako dobro, da sem poznal celo vrsto kulturno obarvanih nians izražanja ter sem se lahko šalil in poigraval z besedami na načine, ki so prebivalcem Papue Nove Gvineje blizu. Že nekaj tednov po prihodu v vas smo odšli v sosednjo drugače govorečo vas Imanmeri, kamor so bili Ambonuarijci in Ambonuarijke povabljeni, da s plesom in pesmijo otvorijo novozgrajeno hišo (glej Telban 1998: 207–21; 2017a). V naslednjih mesecih in letih so bili tovrstni

dogodki pogosti. Pri plesih je posebno vlogo imel starejši moški, Bob Kanjik Anjapi, edini v vasi, ki je znal vse pesmi na pamet. Zato ni plesal, pač pa je s hripavim glasom vso noč pel vodilne verzze vsake kratke pesmi oziroma »kitice«, tej iztočnici pa so z nadaljevalnimi verzzi sledili vsi plešočci. Pogosto sem tudi sam preplesal vse noči, včasih pa sem sedel s tistimi, ki niso plesali, razglabljal o pesmih in plesu ter celoten dogodek snemal na kasetofon. Kljub temu, da sem imel s sabo veliko videokamero in nekaj kaset, je bilo ponoči težko snemati, poleg tega pa sem se s kamero počutil nelagodno, veliko bolj vsiljivo kot takrat, ko sem tudi sam sodeloval kot plesalec.

Ko sem se z Bobom dogovoril, da bi skupaj zapisala vse ambonuarijske pesmi, nisem pričakoval, da nama bo to delo vzelo skoraj vse leto. Takrat še nisem vedel nič o številu pesmi, njihovi dolžini in kompleksnosti jezika v njih. Ob tem sem bil precej zaposlen s cenzursum vseh prebivalcev; ta mi je pomagal osvetliti družbeno organiziranost klanov in rodov, ki je bila tesno povezana z mitologijo in celotno kozmologijo, ter izredno zapleten sorodstveni sistem. Ker je to delo vključevalo tudi sorodstvene termine ter ogromno količino osebnih in krajevnih imen, je bilo delo na jeziku toliko bolj zaželeno. Kmalu sem spoznal, da ne bo dovolj, da jezik zgolj zapisujem, pač pa ga moram tudi posneti v različnih situacijah, transkribirati, prevesti in sproti analizirati, se ga učiti ter prepoznavati povezave med jezikom in posameznimi področji življenja. Družbeni in kulturni konteksti uporabe jezika so prihajali vedno bolj v ospredje.

Ker je Bob vedel, da bodo po njegovi smrti besedila pesmi skupaj z mnogoterimi imeni ter metaforičnimi in metonimičnimi pomeni hitro pozabljena, je še pred mojim prihodom začel priganjati svoja še živeča sinova, da bi vse pesmi zapisali. Mlajši sin Dominik je res zapisal dvajset vodilnih verzov ene pesmi, a je pri tem tudi ostalo. Ko sem rekel Bobu, ki je bil nepismen, da bi se z veseljem posvetil zapisovanju pesmi, le če bi si on vzel dovolj časa, nisem vedel, da bom izpolnil njegovo veliko željo. Prav tako nisem pričakoval, da bo to začetek zapisovanja več tisoč verzov celotnega pesemskega korpusa. Zavedal pa sem se, da me bo le poglobljeno in temeljito poznavanje mnogoterih vidikov ambonuarijskih praks, izrazov in pomenov približalo poetiki njihovega bivanja, ki se je odražala v njihovem petju in plesanju, a jo hkrati poustvarjala (glej Telban 1998, 2002, 2008, 2014b, 2017a).

Prva dva meseca po prihodu v vas sem živel v hiši Tonyja Simiwarije, ki me je vkrcal v motorni drevak ob naključnem srečanju sredi reke Sepik in me pripeljal v vas Ambonwari, ki je takrat imela 422 prebivalcev. Tony je postal moj »starejši brat« in odgovoren za mojo posvojitve v hišo z imenom Kumbranggawimari, ki je hkrati predstavljala

enega izmed rodov v klanu rajske ptice, ki je poleg klana krokodila mitološko, ozemeljsko in obredno najpomembnejši v vasi. Prva prednika teh patrilinearnih klanov sta bila namreč brata. Ravno zaradi te mitološke povezave sem lahko Boba Kanjika, ki je bil član krokodiljega klana, klical »oče«. Najino sodelovanje v očeh drugih vaščanov ni bilo sporno in Bob je lahko brez zadržkov prihajal na ozemlje našega klana. Z njim sem zapisal prepletena izvorna mita najinih klanov, medtem ko me je za izvorne mite preostalih desetih klanov v vasi poslal k »velikim moškim« vsakega posameznega klana (Telban 1998: 68–80). Kljub temu, da je poznal vaško mitologijo in izvorne mite vseh klanov, se je držal načela, da se v zgodbe, ki so pripadale drugim, ni vmešaval.

Po dveh mesecih je bila moja hiša končana; tako so se pogojili, da z Bobom resno in brez motenj delava na pesmih, tudi na tistih delih, ki so bili bolj tajni, skrivnostni in širšemu občinstvu neznani, zelo izboljšali – še posebej zato, ker so mi tisti, ki so mi hišo gradili, v njej naredili poseben prostor z mizo in ga v tok pisinu poimenovali »pisarna«. Kljub temu, da sem pesmi, ki so jih Ambonuarijci peli med celonočnim plesom, snemal na kasetofon, je bilo zaradi bobnanja in vsesplošnega hrupa težko slišati petje in razločiti besede, da bi jih lahko transkribiral. Zato sva z Bobom začela od začetka, on je počasi zapel verz, nato mi ga je povedal, jaz pa sem ga zapisal. V nadaljevanju sva vsako vrstico še pomensko prevedla. Vsak verz je sprožil krajšo diskusijo, saj sem hotel vedeti čim več o dogodkih, ljudeh, krajih in drugih podrobnostih, ki jih je pesem omenjala. Po nekaj mesecih zapisovanja sem sredi februarja naslednjega leta začel vse pesmi pretipkavati (pisalni stroj je bil del terenske opreme, ki sem jo prinesel z Avstralske nacionalne univerze), medtem ko sva z Bobom vsak dan nadaljevala z ročnim zapisovanjem novih verzov iz korpusa »hišnih pesmi«. Šele ko sem začel pesmi pretipkavati, sem ugotovil, da imam zapisane le vodilne verze, ki jih je pel Bob, ne pa tudi tistih, ki so jih peli plesalci in plesalke kot nadaljevanje vodilnih verzov. Tako sva se morala vrniti na začetek in vodilnim verzom dopisovati »zborovske verze«. Tako so »kitice« postale bolj razumljive. Kasneje sem bil pri zapisovanju drugih pesmi pozoren, da sem zapisal celotne kitice in označil, kateri verzi so »vodilni« in kateri »zborovski«. Celoten korpus treh »hišnih pesmi« sva končala maja 1991.

V pesmih obstajajo pomenski sklopi, ki so organizirani okoli določenih krajev, tako da je plesanje v krogu po hiši hkrati potovanje iz kraja v kraj, v vsakem izmed njih pa se je zgodilo nekaj takega, kar je našlo pot v pesem. Da bi pesmi, mite in razne zgodbe bolje razumel, sem večkrat organiziral manjša potovanja, ki so trajala od enega dneva do nekaj tednov. Hoja po gozdnih poteh, veslanje po malih rečicah in

vožnja z motornim drevakom na bolj oddaljena območja so poskrbeli, da so krajevna imena, ki so jih pesmi omenjale, z mojo lastno izkušnjo dobila čutno podobo – vizualno, avditivno in taktilno – ter bila umeščena v pokrajino, ki mi je postajala vedno bolj domača. Brez pomoči ambonuarijskih prijateljev in prijateljic veliko teh krajev ne bi nikoli našel, predvsem pa ne bi v njih videl nobenega pomena, saj se zaradi zaraščenosti številni niso ločili od okolja. Tako je vse tisto, kar je bilo na zemljevidih, ki sem jih risal, zabeleženo v obliki brezizraznih pik in črt, nenadoma oživel, postalo napolnjeno z ljudmi, dogodki, praksami in zgodbami, ki so se zlile v živečo pokrajino. Na teh pohodih me je med prvim bivanjem v Ambonwariju največkrat spremljal Elias Wapun, ki je bil izvrsten lovec in nabiralec (kar je bilo pomembno zaradi najine prehrane), poleg tega pa mi je za delo na jeziku predlagal prej omenjenega Juliasa Sunggulmarija, ki je, čeprav mlad, že zgodaj kazal izredno zanimanje za transkripcije, prevajanje in razčlenjevanje jezika. Julias je sčasoma postal moj dober prijatelj in najboljši sodelavec pri raziskovanju karauarijskega jezika naslednjih trideset let. Z Juliasom sva se vrnila na začetek vseh pesmi, naredila dobesedne tok pisinske prevode (pomenske prevode sva opravila že prej z Bobom), sestavljenske razdelila na besede, korene, predpone in pripone ter istočasno začela z zametki slovarja in slovnice. Nekatere osnovne slovnične značilnosti karauarijskega jezika sem potem tudi natipkal (vedno v kopijah s karbonskim papirjem, ki je zaradi vročine in vlage kmalu obledel) ter približno petdeset strani kot enega izmed štirimesečnih poročil poslal mentorjem (Michael Young, Anthony Forge in Don Gardner) na Avstralsko nacionalno univerzo v Canberri.

Ko so bile vse »hišne pesmi« končno natipkane, je Bob lahko začel opuščati vlogo vodilnega pevca med celonočnimi plesi. Najstarejši sin njegovega mlajšega brata Francis Kwandukan, ki je tako ali tako že znal veliko verzov na pamet, se je lahko s pomočjo natipkanih pesmi sedaj veliko bolje pripravil. Na prvem tovrstnem dogodku, več kot leto dni po mojem prihodu v Ambonwari, sem z natipkanimi verzi vso noč plesal za Francisom in mu pred vsakim začetkom nove kitice prišepetal vodilne verze. Včasih je bila potrebna le začetna beseda in Francis je le pokimal in odpel vodilne verze, včasih tudi več kitic zapored. Seveda se pri tem ni dobesedno držal ne kitic ne zapisanih besed, je pa uporabljal sinonime in ostajal v mejah osnovnega pomena vsakega verza. Bil sem vesel, da z zapisom pesmi Francisu in drugim nisem vsilil strukture in besed, pač pa so pesmi ohranile tisto svobodo improvizacije, ki je bila od nekdaj značilna za njihovo ustno zgodovino in poetiko.

Kmalu sem spoznal, da poleg treh »hišnih pesmi«, ki mi jih je uspelo zapisati, obstajajo še druge, ki so povezane z iniciacijo mladih



fantov (glej Telban 2008, 2014b), ali pa so jih peli v preteklosti, ko je kdo iz Ambonwarija ubil koga iz njim takrat še sovražne vasi. Tako sva z Bobom spet sedla v mojo »pisarno« in delo nadaljevala. Ob zapisovanju sem še vedno iskal dodatna pojasnila o preteklih dogodkih ter si zapisoval vse podatke o ljudeh in krajih, omenjenih v pesmih. Nekatere so bile tako tajne, da jih je Bob v strahu pred duhovi zgolj zašepetal in ni dovolil, da bi njihovo vsebino razkril drugim v vasi. Izjema je bil Julius, ki ga je tudi Bob, ki je govoril še staro različico tok pisina, potreboval, da smo vse zapise, razčlenitve in pomene vsakega verza naredili tako, da smo bili vsi zadovoljni. Če Julius ni razumel arhaičnih besed ali imen, sva povprašala Boba, ki je bil vedno pripravljen priskočiti na pomoč. V času prvega terenskega dela v Ambonwariju sem s krajšimi prekinitvami in ob vsem drugem delu več kot devet mesecev intenzivno delal na celotnem korpusu njihove poezije.

V naslednjih letih sem ob vsakem novem bivanju v Ambonwariju sodeloval pri celonočnih plesih ter šel ponovno skozi vse pesmi z Juliasom, Francisom in drugimi. Kljub temu, da so Bob in drugi »veliki moški« z leti pomrli, sem se več kot petnajst let držal Bobove prošnje, naj tajnih pesmi ne razkrijem tistim, ki niso šli skozi iniciacijo. To je veljalo tudi za moje potencialne objave, ki bi lahko po naključju našle pot v vas. Ko so vaščani v začetku novega tisočletja pod vplivom katoliškega karizmatičnega gibanja porušili hiše duhov ter opustili iniciacijo in so tudi celonočni plesi postajali vse redkejši (zamenjali so jih disko plesi ob glasbi s kasetofonov), je prepoved počasi začela izgubljati pomen in odločil sem se, da bom eno izmed pesmi objavil (Telban 2008). Šele med naslednjim celoletnim terenskim raziskovanjem v Ambonwariju leta 2011 sem vse pesmi končno posnel (to pot na digitalni snemalnik zvoka) s tremi pevci, ki jih je vodil Francis, tako da je njihovo petje razumljivo. Posnetke vseh pesmi skupaj s transkripcijo in angleškim prevodom sem poslal takratnemu financerju Firebird Foundation for Anthropological Research v ZDA, kjer so tudi shranjeni. Moje delo na ambonuarijski pesemski poeziji je potekalo v obratni smeri. Namesto da bi pesmi najprej posnel, jih nato transkribiral in prevedel, sem jih najprej zapisal in prevedel ter šele potem, ko sem z branjem in prišepetavanjem vodilnemu pevcu tudi sam sodeloval pri vodenju plesa, končno posnel. Ker pa sem od samega začetka aktivno sodeloval pri plesih ter sem imel nešteto priložnosti opazovanja, takojšnjih diskusij in refleksije, sem lahko na lastni koži izkusil tudi druge dimenzije celonočnih svečanosti, kot je na primer tesna povezanost med strukturo plesa, družbeno organiziranostjo, sorodstvom, pokrajino, mitologijo, okraševanjem in nevidnim svetom duhov (Telban 1998, 2008, 2014b, 2017a). Že od samega začetka sem izkusil to celoto, katere posamezne

dele, ki so med seboj tesno prepleteni, sem lahko v naslednjih letih počasi dešifriral.

V letih, ki so sledila mojemu prvemu terenskemu delu v Ambonwariju, je Julius Sunggulmari nadaljeval s šolanjem in je po zaključku desetega razreda (svečanost v njegovo čast sem prej že omenil) opravil učiteljski izpit v Wewaku, glavnem mestu province Vzhodni Sepik. Kmalu je postal eden izmed dveh vaških učiteljev na nižji osnovni šoli. Z analizo mnogoterih drobnih značilnosti karauarijskega jezika nadaljujeva še danes, vsakokrat ko se vrnem na Papuo Novo Gvinejo.

## ODKRIVANJE JEZIKA

William Foley, takrat predstojnik Oddelka za lingvistiko na Univerzi v Sydneyju, mi je še pred mojim drugim odhodom na Novo Gvinejo v pogovoru predlagal, da bi bil Ambonwari morda pravi kraj za antropologa ali antropologinjo. Sam je nekaj let prej delal lingvistično raziskavo v vasi Yimas (Foley 1991), ki je z motornim drevakom nekaj ur oddaljena od Ambonwarija. V času raziskave je osnove karauarijskega jezika v primerjalne namene posnel na dve kaseti in jih zapisal v terenski zvezek, in to prav v ambonuarijskem narečju tega jezika. Kopije kaset in fotokopije terenskega zvezka mi je dal še pred mojim odhodom v Ambonwari. Morda tudi zato, ker je po rodu Američan, je Foley na antropološko lingvistiko gledal kot na del antropologije, hkrati pa je bil prepričan, da lahko jezik razumemo le, če ga vidimo kot povezavo med človekovimi psihološkimi in družbenimi značilnostmi. Zame, ki jezikoslovja nikdar nisem študiral, kaj šele antropološke lingvistike, ki preučuje jezike majhnih neevropskih skupnosti, so bile njegove kasete in zapiski dobrodošla podlaga za začetek učenja karauarijskega jezika in nadaljnje analize. Zvezek se začne s posameznimi besedami, kot so deli telesa (nos, vrat, roka, čelo, oko, zob, jezik, noht, usta), nebesno okolje (sonce, luna, oblak, dež, veter), živali (kača, kuščar, krokodil, kazuar, kenguru, pes, prašič, žaba, kokoš, velik netopir, majhen netopir, pajek), rastline (sagova palma, divja sagova palma, kokosova palma, trava), spol in sorodstvo (moški, ženska, oče, mama, starejši brat, mlajši brat, starejša sestra, mlajša sestra), orožje in orodje (košara, mreža, sulica, veslo). Vsak omenjeni samostalnik ima zraven tudi ustrezen števnik v ednini, dvojini in množini. Nato preide na svojilne zaimke in pridevnike (oboje skupaj z istimi samostalniki), oblikuje osnovne samostalniške skupine in zapiše kazalne zaimke, nekaj glagolov (tudi prehodnih) ter osnovne glagolske čase (sedanjik, preteklik, prihodnjik).

Kot sem že omenil, je bila fotokopija jezikovnih zapiskov skupaj s Foleyjevo pregledno knjigo papuanskih jezikov na Novi Gvineji (Foley 1986), ki sem jo skupaj s še kakimi desetimi drugimi knjigami prinesel na teren, dobra podlaga za kasnejše razumevanje kompleksnejših slovničnih značilnosti tega jezika. Če pogledam zgolj na prehodne ter dvojno prehodne glagole in glagolske čase, lahko povem, da sem bil presenečen nad številčnostjo in raznolikostjo predpon in pripon, ki so glavne značilnosti tega jezika, kjer so glagoli, vključno z nešteto možnostmi serijske glagolske konstrukcije, glavna besedna vrsta. Tako se za izražanje glagolskih časov uporabljata različni priponi za sedanost in prihodnost, medtem ko jih je za preteklost kar nekaj: za včeraj, za predvčerajšnjim, za nedavno preteklost, za bližnjo preteklost, za oddaljeno preteklost in za zelo oddaljeno preteklost. Ta zadnja oblika se uporablja tudi pri pripovedovanju izvornih in drugih mitov. Da bi razločili med jutrom (dnevom) ter večerom (nočjo), se za glagol in pred časovno pripono vrine glagolska pripona -kia- (za večer oziroma noč), medtem ko imajo nedovršni glagoli še dodatno pripono. Kmalu se človek navadi, da imajo glagoli gibanja predpone in pripone, ki povedo, ali je gibanje usmerjeno bodisi po reki navzgor ali navzdol, hkrati pa se razlikujejo še glede položaja govorca ali govorce (gibanje proti njej ali njemu ali stran od nje ali njega). Nekatere značilnosti jezika se razkrijejo že na terenu, mnoge pa se tudi zaradi začetnega nepoznavanja vseh kompleksnosti jezikoslovja pokažejo šele kasneje. Tako sem desetletja po tem prvem terenskem delu med pregledovanjem zapisanih besedil naletel na medmet (interjekcijo) presenečenja »joj, ojoj«, ki je vstavljen med dva glagola (pogosto sta ta glagola »slišati« in/ali »videti«), za kar nekateri v antropološki lingvistiki uporabljajo izraz mirativnost (glej Telban 2014a: 274–5). Bil sem presenečen, ko sem spoznal, da jezikoslovci in jezikoslovke, ki delajo na papuanskih jezikih, tovrstne uporabe medmeta presenečenja prej niso zaznali in zabeležili.

V času, ko sva v začetku novembra 1990 s prej omenjenim Elisom Wapnom odšla po reki Konmei navzgor v vas Kanjime, kjer sva dobila spremstvo za dolgo pešačenje do Imboina (glej Zemljevid 1) in naprej na jug v meakambutsko hribovje, je v Ambonwari za eno noč prišel Patrick Edmiston, ki je tedaj že nekaj let živel v kraju Munduku višje ob reki Karawari. Ko je odšel iz Ambonwarija, mi je pustil pregledni besedni seznam poletnega inštituta za lingvistiko (Summer Institute of Linguistics), da bi ga, ko se vrnem v vas, izpolnil in mu ga poslal v primerjalne namene. Seznam je vseboval 170 besed in dvajset kratkih stavkov. V njem so bili izrazi za nekatera sorodstva, nekatere telesne dele (s svojilnim zaimkom »njegov«), nekaj živali in rastlin, nekaj živalskih delov telesa (kljun, pero, krilo, kremplj, rep), nekaj

stvari iz vsakdanjega življenja (ogelj, pepel, dim, sekira, nož, spletena mreža, hiša), štiri barve (rdeča, bela, črna, rumena/zelena), nekaj glagolov (stati, uleči se, hoditi, priti, sedeti, jesti, piti, reči, umreti), nekaj pridevnikov (težak, svetel, temen, mrzel, topel, dolg, slab, dober, star), nekaj vprašalnic (kdo, kaj, kdaj, kje) in tako naprej.

Že kmalu po prihodu v Ambonwari sem spoznal, da če ti kdo navdušeno reče, da si *maman* (ženska oblika *mamanma*), to ne pomeni nič od tistega, kar beseda v svoji večpomenskosti v resnici pomeni (da si slab, kar vključuje pokvarjen, hudoben, krivičen, lažniv ali škrt), pač pa da si uspešen, samozavesten in neustrašen. Če bi to človekovo značilnost umestili še v družbeni kontekst, bi videli, da tovrstni ljudje ščitijo vas in so se že večkrat izpostavili, ko je bila trenutna situacija v sporih z drugimi vasmi zelo napeta. Skratka, *maman* pomeni nekaj slabega, ko na primer kdo na skrivaj poje vso hrano, ne da bi jo delil z drugimi, hkrati pa lahko tudi nekaj dobrega. Pomenka postane tudi protipomenka in sinonim izrazu *yapakupan* (dober, prijazen, pošten, nesebičen, radodaren; ženska oblika *yapakupanma*), ki je sicer protipomenka besede *maman*. *Maman* je odraz in ustvarjalec družbene morale, pa tudi korektor družbenih krivic. Med otroki in mladimi neredko postane izraz občudovanja posameznika ali posameznice, tudi v primerih, ko ta nekaj ukrade (od nekoga, ki ima nečesa več kot drugi, a tega ne deli), čeprav kraja ni družbeno sprejemljiva. Seveda to ne velja le za govorce in govorke karauarijskega jezika v Ambonwariju, pač pa za govorce in govorke številnih drugih jezikov po svetu.

Ob zapisovanju lokalnih izrazov sem odkrival nekatere značilnosti, ki sem jih v prihajajočih letih primerjal z izrazi v drugih papuanskih in neevropskih jezikih na splošno. Na primer, kmalu sem v kontekstu vsakdanjega življenja spoznal, da obstaja en sam glagol, ki se v svoji večpomenskosti uporablja za hranjenje, pitje, žvečenje, kajenje, pa tudi za poljubljanje, čeprav to navado vidijo zgolj v filmih (Vávrová 2014b) in je sami ne poznajo. Po drugi strani pa me je presenetilo, da imajo poleg vdove in vdovca celo kopico posebnih izrazov za sorodnike, ki jim je umrl kdo od bližnjih (glej Telban 2001: 53). Prav tako me je presenetilo, da obstaja več izrazov za rep, glede na to, od koga je. Tako obstaja za rep sesalcev, ki je sicer tudi generična beseda za rep, en izraz, za rep krokodilov in kuščarjev drugi, za rep ptičev tretji, za rep rib in kač četrti, za rep kazuarjev in kokoši peti ter za rep želv šesti.

Med terenskim delom sem se prvič srečal s starim vprašanjem, dobro znanim mojim predhodnikom in predhodnicam, ki so delali na drugih neevropskih jezikih. Zakaj govoriti o barvah, ko pa ljudje sploh nimajo izraza za barvo, medtem ko imajo izrazi, ki bi jih lahko uporabili za določene barve, primarno druge pomene. Tako

izraz za vse, kar je temno, pomeni tudi črno, izraz za vse, kar je svetlo, pomeni tudi belo, izraz za vse žareče in ognjeno pomeni tudi rdečo, izraz za videz rastlin in gozda pa pomeni tudi mešanico rumene in zelene barve. Vse te barve so tudi barve okraševanja – ilovica, ki jo najdemo na bregovih okoliških rečic ter si jo domačini pred plesi namažejo na obraz in telo, obstaja v teh barvah. V Ambonwariju, kjer vaščani in vaščanke zase pravijo, da so temnopolti, so belce in belke najprej imeli za rdečeškožce in šele kasneje, ko so prisluhnili, kaj ti prišleki pravijo o sebi, za belokožce. Poleg štirih osnovnih barvnih terminov v karuarijskem jeziku ni samostojnih besed, ki bi jih lahko povezali z besedami za barve, kot so modra, rjava, oranžna, siva in roza. Štirje izrazi za svetlo, temno, žarečo (rdečo) in listnato (rumeno-zeleno) so v Ambonwariju osnovni termini, ki se uporabljajo tudi za barve, podobno kot pri številnih drugih neevropskih skupnostih po svetu (glej Berlin in Kay 1969; Sahlins 1977).

Na gozdnih pohodih, med začasnim bivanjem v kampih in veslanjem po rečicah, pa tudi v vasi sem med terenskim delom videl številne rastline in živali. Že v začetku sem bil presenečen, da v karuarijskem jeziku ni besede za žival. Vse užitne živali (vključno s človekom) so preprosto združene pod eno besedo: hrana. No, za ptice in ribe poleg imen za posamezne vrste obstajata tudi generična termina. Številne rastline, žuželke, ptice in sesalce, ki jih nisem videl na pohodih po gozdu, so ljudje prinesli v vas, da sem jih lahko slikal ter si zapisal njihova imena, značilnosti okolja, kjer bivajo ali rastejo, uporabo in podobno. Tovrstne situacije so bile dobra priložnost za razgovore, na primer o tem, katere palme so najboljše za izdelavo hišnih tal, katera drevesa so najboljša za izdelavo drevakov in vesel ter katere kobilice so užitne in katere ne. Da so kobilice dobra vaba pri ribarjenju, sem vedel že prej. Zbral, posušil in shranil sem dele okoli šestdesetih rastlin, ki so jih uporabljali pri raznih obolenjih. Vsako rastlino oziroma njen del sem posušil med časopisnimi listi, ki sem jih vpel v lesen okvir. Naredil sem dvojno zbirko vseh rastlin za kasnejšo identifikacijo. Ko sem prišel v glavno mesto Port Moresby, sem obe zbirki dal asistentu na Oddelku za biologijo na Univerzi Papue Nove Gvineje, ki me je prepričal, da je treba rastlinske dele temeljito posušiti v sušilnikih. Ker sem pred nekaj leti obsežno zbirko rastlin z novogvinejskega višavja posušil na istem oddelku ob pomoči istega asistenta (Telban 1988), glede njegovega predloga nisem imel pomislekov. Po sušenju sem nameraval eno zbirko poslati v Botanične vrtove v mestu Lae, kjer hranijo tudi obsežen herbarij rastlin in bi tiste iz moje zbirke identificirali. Drugo zbirko sem nameraval pustiti na Oddelku za biologijo na Univerzi Papue Nove Gvineje. Žal pa je moj

papuanovogvinejski kolega ponoči pozabil sušilnike izključiti oziroma jim znižati temperaturo sušenja. Tako se je moja celotna dvojna zbirka rastlin, ki sem jo pripravljala in previdno hranila vse leto, spremenila v prah, še preden sem jih poslal v identifikacijo.

V naslednjih letih se je moje delo na jeziku razširilo in poglobilo. Daniela Vávrová je le v letu 2011 z videokamero posnela sto enournih kaset, poleg tega pa je dala eno manjšo digitalno kamero mlademu dekletu, drugo mlademu fantu in tretjo vaškemu zdravilcu. Ti so posneli kar nekaj dogodkov brez najine prisotnosti. Predvsem pa so posneli vse tisto, kar so si sami najbolj želeli. Veliko več pozornosti je bilo namenjene ženskam in otrokom. Takrat sva najino delo poimenovala kar »besede in podobe« ter jih postavila v ospredje najinega terenskega dela. Velika količina posnetkov vsakdanjega življenja, ki je vključevala tudi različne dejavnosti, svečanosti, žalovanja in otroške igre, je hkrati priskrbela cel kup kontekstualiziranih govornih praks z raznimi ekspresijami, ki so le čakale na to, da jih še na terenu s pomočjo sodelujočih in seveda Juliasa transkribiramo, prevedemo in analiziramo.

#### SKLEP

V pričujočem članku je bil moj namen na primeru lastne izkušnje pokazati, da se mora antropolog oziroma antropologinja pri raziskovanju v majhnih neevropskih skupnostih prilagoditi razmeram na terenu in se posvetiti raziskovanju tistega, kar je med njegovim ali njenim bivanjem najbolj aktualno (v mojem primeru raziskovanju pesmi in plesov), ne glede na to, na kaj je bila njegova ali njena raziskava osredinjena pred odhodom na teren. Hkrati je treba k življenju in raziskavi pristopiti odprto in široko ter prepoznavati različne, a prepletajoče se dimenzije življenjskega sveta v okolju, ki ga raziskuje. Ob tem sem želel pokazati, da je za raziskovanje v majhnih neevropskih skupnostih izredno pomembno, da antropolog ali antropologinja na terenu dobi prave sodelavce in sodelavke, ki imajo potrebno znanje, voljo in željo po sodelovanju, ter da ostali člani in članice skupnosti to sodelovanje sprejmejo in podpirajo. Zaradi situacijskih značilnosti obstajajo tudi razlike v izkušnjah in usmeritvah antropologov in antropologinj na terenu, saj nikdar vnaprej ne vemo, v kakšni situaciji se bo antropolog ali antropologinja znašla. Oba prej omenjena pristopa – raziskovanje vseh prepletajočih se dimenzij življenjskega sveta in prilagoditev razmeram na terenu – sta seveda v nasprotju s pričakovanji, značilnimi

za današnje projektne raziskave s poudarkom na hitrem izvabljanju informacij in »etnografskih intervjujih«. Ker je bil v mojem primeru lokalni jezik pri razumevanju pesemske poezije izrednega pomena, sem se moral posvetiti tudi natančni analizi jezika, kar pa je pomenilo, da sem zaradi pomanjkanja predhodne jezikoslovne izobrazbe porabil več let in celo desetletij, preden sem prenekatero kompleksne jezikovne zveze sploh razumel ter jih bil sposoben analizirati in objaviti na dovolj visoki strokovni ravni (Telban 2014a, 2017b).

## CITIRANE REFERENCE

- AIKHENVALD, ALEXANDRA Y. 2015 *The Art of Grammar: A Practical Guide*. Oxford: Oxford University Press.
- BARTOLE, TOMI 2016 '»The Work of the Heart«: Self-Transformation amongst the People of Awim, Papua New Guinea.' Doktorska disertacija. St. Andrews: University of St. Andrews.
- BARTOLE, TOMI 2018 'Giving (up) a Traditional Problem-solving Ritual: Materialisation of Power and Self-transformation amongst the People of Awim.' *Journal de la Société des Océanistes* 146(1): 63–72.
- BERLIN, BRENT IN PAUL KAY 1969 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- DRÜPPEL, BRIGIT 2009 *Re-counting Knowledge in Song: Change Reflected in Kaulong Music*. Boroko: Institute of Papua New Guinea Studies.
- FELD, STEVEN 1990 *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Druga izdaja. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FISCHER, HANS 1983 *Sound-Producing Instruments in Oceania*. (Prevod Philip Holzknecht.) Boroko: Institute of Papua New Guinea Studies.
- FOLEY, WILLIAM A. 1986 *The Papuan Languages of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FOLEY, WILLIAM A. 1991 *The Yimas Language of New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.
- HOCKEY, JENNY IN MARTIN FORSEY 2012 'Ethnography is not Participant Observation: Reflections on the Interview as Participatory Qualitative Research.' V: *The Interview: An Ethnographic Approach*. Jonathan Skinner, ur. New York: Berg, Str. 69–87.
- HOENIGMAN, DARJA 2012 'From Mountain Talk to Hidden Talk: Continuity and Change in Awiakay Registers.' V: *Melanesian Languages on the Edge of Asia: Challenges for the 21st Century*. Nicholas Evans in Marian Klammer, ur. *Language Documentation & Conservation* (posebna številka) 5: 191–218.

- HOENIGMAN, DARJA 2015 '»The Talk Goes Many Ways«: Registers of Language and Modes of Performance in Kanjimei, East Sepik Province, Papua New Guinea.' Doktorska disertacija. Canberra: The Australian National University.
- INGOLD, TIM 2014 'That's Enough about Ethnography.' *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 383–95.
- KULICK, DON 2019 *A Death in the Rainforest: How a Language and a Way of Life Came to an End in Papua New Guinea*. Chapel Hill: Algonquin Books of Chapel Hill.
- NILES, DON 1992 'Collection, Preservation, and Dissemination: The Institute of Papua New Guinea Studies as the Centre for the Study of all Papua New Guinea Music.' V: *Music and Dance of Aboriginal Australia and the South Pacific: The Effects of Documentation on the Living Tradition*, Oceania Monograph 41. A. M. Moyle, ur. Sydney: University of Sydney. Str. 59–74.
- NILES, DON 2001 '»Local« and »Foreign« Ethnomusicological Writings in Papua New Guinea.' V: *Traditionalism and Modernity in the Music and Dance of Oceania: Essays in Honour of Barbara B. Smith*, Oceania Monograph 52. H. R. Lawrence, ur. Sydney: University of Sydney. Str. 121–37.
- RUMSEY, ALAN IN DON NILES 2011 *Sung Tales from the Papua New Guinea Highlands: Studies in Form, Meaning, and Sociocultural Context*. Canberra: The Australian National University Press.
- SAHLINS, MARSHALL 1977 'Colours and Cultures.' V: *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer in David M. Schneider, ur. New York: Columbia University Press. Str. 165–80.
- SENFT, GUNTER 2011 *The Tuma Underworld of Love: Erotic and Other Narrative Songs of the Trobriand Islanders and Their Spirits of the Dead*. Culture and Language Use: Studies in Anthropological Linguistics, 5. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- SPEARITT, GORDON D. 1980 'The Music of the Iatmul People of the Middle Sepik River (Papua New Guinea): With Special Reference to Instrumental Music at Kandangai and Aibom.' Doktorska disertacija. St. Lucia: School of Music, The University of Queensland.
- TELBAN, BORUT 1988 'The Role of Medical Ethnobotany in Ethnomedicine: A New Guinea Example.' *Journal of Ethnobiology* 8(2): 149–69.
- TELBAN, BORUT 1993 'Imeti srce: skrb in zamera v Ambonwariju, Papua Nova Gvineja.' *Etnolog* 3(54): 139–57.
- TELBAN, BORUT 1995 'The Anthropologies of Emotion and Sickness.' *Anthropological Notebooks* 1(1): 40–63.
- TELBAN, BORUT 1997 'Being and 'Non-being' in Ambonwari (Papua New Guinea) Ritual.' *Oceania* 67(4): 308–25.
- TELBAN, BORUT 1998 *Dancing Through Time: A Sepik Cosmology*. Oxford: Oxford University Press.
- TELBAN, BORUT 1999 'Fieldwork, Research Methods and Ethnography: A Selected Bibliography.' *Anthropological Notebooks* 5(1): 89–107.
- TELBAN, BORUT 2001 *Andaypa: eseji o smrti v novogvinejski skupnosti*. Maribor: Založba Obzorja.



- TELBAN, BORUT 2002 'Ples kulture in kultura plesa: primeri iz Nove Gvineje in širšega Pacifika.' V: *Ples življenja, ples smrti. (Poligrafi 7(27–28))* Borut Telban, ur. Ljubljana: Nova revija. Str. 7–30.
- TELBAN, BORUT 2008 'The Poetics of the Crocodile: Changing Cultural Perspectives in Ambonwari.' *Oceania* 78(2): 217–35.
- TELBAN, BORUT 2014a 'Saying, Seeing and Knowing among the Karawari of Papua New Guinea.' V: *The Grammar of Knowledge: A Cross-linguistic Typology*. Alexandra Y. Aikhenvald in Robert M. W. Dixon, ur. Oxford: Oxford University Press. Str. 260–77.
- TELBAN, BORUT 2014b 'The Poetics of the Flute: Fading Imagery in a Sepik Society.' *Folklore* 125(1): 92–112.
- TELBAN, BORUT 2017a 'The Intoxicating Intimacy of Drum Strokes, Sung Verses and Dancing Steps in the All-night Ceremonies of Ambonwari (Papua New Guinea).' V: *Collaborative Intimacies in Music and Dance: Anthropologies in/of Sound and Movement*. Evangelos Chrysagis in Panagiotis Karampampas, ur. Oxford: Berghahn. Str. 234–57.
- TELBAN, BORUT 2017b 'Commands as a Form of Intimacy among the Karawari of Papua New Guinea.' V: *Commands: A Cross-linguistic Typology* (Explorations in linguistic typology). Aleksandra Y. Aikhenvald in Robert M. W. Dixon, ur. Oxford: Oxford University Press. Str. 266–82.
- TELBAN, BORUT IN DANIELA VÁVROVÁ 2010 'Places and Spirits in a Sepik Society.' *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11(1): 17–33.
- TELBAN, BORUT IN DANIELA VÁVROVÁ 2014 'Ringling the Living and the Dead: Mobile Phones in a Sepik Society.' *The Australian Journal of Anthropology* 25(2): 223–38.
- VÁVROVÁ, DANIELA 2014a '»Skin Has Eyes and Ears«: Audio-visual Ethnography in a Sepik Society, Papua New Guinea.' Doktorska disertacija. Cairns: James Cook University.
- VÁVROVÁ, DANIELA 2014b 'Cinema in the Bush.' *Visual Anthropology* 27(1–2): 25–44.
- WASSMANN, JÜRIG 1991 *The Song to the Flying Fox: The Public and Esoteric Knowledge of the Important Men of Kandingei about Totemic Songs, Names and Knotted Cords (Middle Sepik, Papua New Guinea)*. (Prevod D. Q. Stephenson.) Boroko: National Research Institute.
- WEINER, JAMES 1991 *The Empty Place: Poetry, Space, and Being among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press.
- WEINER, JAMES IN DON NILES 2015 *Songs of the Empty Place: The Memorial Poetry of the Foi of the Southern Highlands Province of Papua New Guinea*. Canberra: ANU E Press.
- YAMADA, YOICHI 1997 *Songs of Spirits: An Ethnography of Sounds in a Papua New Guinea Society*. (Prevod J. Ohno.) Boroko: Institute of Papua New Guinea Studies.

## IZVLEČEK

Avtor se ozre na začetek svojih antropoloških in jezikoslovnih raziskav v vasi Ambonwari v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji. Opozori na neustreznost tistih antropoloških in lingvističnih raziskovalnih pristopov, ki etnografijo enačijo z opazovanjem z udeležbo ter dajejo prednost hitremu izvabljanju informacij in »etnografskim intervjujem«. Tovrstni pristopi ignorirajo dolgotrajno potopitev v terensko raziskovanje, intenzivne medčloveške odnose, razvijanje prefinjenega občutka za koncepte in kontekste, predvsem pa nenehno opazovanje z *angažirano* udeležbo. Avtor trdi, da se mora antropolog oziroma antropologinja pri raziskavah v majhnih neevropskih skupnostih, prvič, posvetiti raziskovanju vseh prepletajočih se dimenzij življenjskega sveta, in drugič, prilagoditi situaciji na terenu in se posvetiti raziskovanju tistega, kar je med njegovim ali njenim bivanjem najbolj aktualno, ne glede na to, v kaj je bila njegova ali njena raziskava osredinjena pred odhodom na teren. To hkrati pomeni, da prisluhne željam gostiteljev ter v duhu medsebojnega sodelovanja raziskavo umesti v prostor in čas svojega bivanja na terenu.

Ključne besede: terensko delo, antropološke in jezikoslovne raziskave, opazovanje z angažirano udeležbo, Ambonwari, Papua Nova Gvineja

## O AVTORJU

Borut Telban, dr. antropologije, znanstveni svetnik na Inštitutu za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU in redni profesor na Podiplomski šoli ZRC SAZU; borut.telban@zrc-sazu.si.

## II

# Razvoj raziskovanja in zbiranja izven Evrope



# Etnološko raziskovanje in muzejsko predstav- ljanje zunajevropskih ljudstev v Sloveniji v obdobju gibanja neuvrščениh

TINA PALAIĆ IN RAJKO MURŠIČ

Zato tudi pri nas ne bi smeli zgolj uvažati in nekritično uporabljati tujih idej in ideologij, pač pa si ustvariti svoj lasten pogled na svet. Glede tega imamo kot majhen in neuvrščeni narod vsekakor določeno prednost. (Šmitek 1979: 25)

Vzpostavljanje in predstavljanje etnološke in muzejske vednosti o zunajevropskih<sup>1</sup> ljudstvih omogočata spoznavanje njihovih načinov življenja, hkrati pa osvetlujeta odnos določene družbe do teh ljudstev in njihovih kultur. O vsem tem pripoveduje zgodovina nastajanja

---

**1** V besedilu uporablja izraz zunajevropska ljudstva, da se izogneva opredeljevanju predmeta z negacijo, obenem pa opozoriva na politično-prostorski kontekst najine razprave. Izraz neevropske etnologije uporablja le v zvezi z muzejem v Goričanih ter predavanji na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

teh zbirk v družbenih razmerah, ki so te prakse omogočile. V tem prispevku bova obravnavala etnološke in muzeološke prakse raziskovanja in predstavljanja zunajevropskih ljudstev v Sloveniji, s poudarkom na obdobju med letoma 1960 in 1990, ko sta nanje bistveno vplivala tedanja usmeritev zunanje politike socialistične Jugoslavije v gibanje neuvrščenih in njeno aktivno vključevanje v dekolonizacijske procese. Temeljna načela gibanja, med njimi prijateljstvo in solidarnost z novonastalimi dekoloniziranimi državami, ki so se gibanju pridružile, so se kazala tudi v domačem, torej slovenskem oziroma širšem jugoslovanskem prostoru.

Najprej bova osvetlila politične, zgodovinske in kulturne kontekste udejstvovanja SFR Jugoslavije v gibanju neuvrščenih, ki je prinašalo tudi številne stike in izmenjave na obravnavanih področjih. Osvetlila bova delovanje Muzeja neevropskih kultur, ki je bil ustanovljen leta 1964 kot oddelek Slovenskega etnografskega muzeja (SEM) z razstavnimi prostori v dvorcu Goričane pri Medvodah. V obravnavanem času se kaže porast pridobivanja zunajevropskih predmetov in zbirk v tem muzeju ter še zlasti razstavne in obrazstavne dejavnosti. Obravnavala bova pogoje delovanja muzeja, posebno pozornost pa bova namenila predstavitvi praks zbiranja zunajevropskih predmetov in nastajanja zbirk v tem času. V nadaljevanju bova prikazala, kako se je diskurz neuvrščenosti izražal v etnološkem preučevanju in opisovanju zunajevropskih ljudstev, pri čemer bova pozornost posvetila zlasti študijskim programom na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, ki so pokrivali to področje, deloma pa bova predstavila tudi neposredne načine soočanja učiteljev in študentov z območji zunaj Evrope.

## GIBANJE NEUVRŠČENIH TER NJEGOVI UČINKI V AKADEMSKI IN MUZEJSKI SFERI

Gibanje neuvrščenih ima več desetletij trajajočo predzgodovino idej in prizadevanj za povezovanje in solidarnost med koloniziranimi državami, ki so se v obdobju po drugi svetovni vojni še okrepila in končno manifestirala na prvem srečanju gibanja v Beogradu leta 1961 (Prashad 2007; Mišković 2009; Jakovina 2011; Sena Utama 2016). K temu je prispevalo več dejavnikov, med njimi tudi zavedanje novonastalih držav, ki so se osvobodile kolonialne nadvlade zahodnih imperijev, da lahko le s sodelovanjem in skupnim nastopom v mednarodni skupnosti ohranijo suverenost in utrdijo svoj položaj. Pri nastanku gibanja

je imela SFR Jugoslavija pomembno vlogo. Z izkazovanjem podpore zatiranim narodom in zagovarjanjem protikolonialne politike je njen voditelj Tito tlakoval pot do nastanka gibanja neuvrščenih, k ugledu Jugoslavije med deželami t. i. tretjega sveta pa je prispevala tudi jugoslovanska teorija lastne poti socializma zunaj sovjetskega bloka, čemur so v iskanju nove nacionalne identitete sledile številne države (Vučetić 2017: 13–21).

Države članice gibanja so na rednih srečanjih poudarjale nasprotovanje kolonializmu, rasizmu in kulturnemu imperializmu Zahoda, predvsem ameriškemu nadzorovanju tokov informacij in kulturnih dobrin. To je pripeljalo do ustanovitve Neuvrščene tiskovne agencije, ki je neodvisno od Zahoda sprejemala in horizontalno distribuirala poročila iz neuvrščenih držav (Gupta 1992: 65–6). Zagovarjale so tudi načelo aktivne miroljubne koeksistence, uravnotežen ekonomski razvoj vseh držav in razoroževanje (Rubinstein 1970: 106–11) ter načela nevmešavanja v notranje zadeve suverenih držav, po konferenci v Lusaki v Zambiji leta 1970 pa so se okrepile predvsem zamisli o reševanju ekonomskih težav držav v razvoju. Na konferenci v Beogradu leta 1989 so članice gibanja sprejele program njegove modernizacije in v ospredje postavile zmanjševanje ekonomske neenakosti med severom in jugom (Bogetić 2014: 620–2). To je prednostna naloga gibanja neuvrščenih še danes, v njem pa ni polnopravna članica nobena od držav naslednic SFR Jugoslavije.

Vijay Prashad (2007: xv, xviii) gibanje neuvrščenih vrednoti pozitivno in ga razlaga predvsem kot politični projekt, ki je nemočnim državam omogočil dialog z močnimi. Akhil Gupta (1992: 64, 67–70) gibanje razume kot transnacionalno zamišljeno skupnost, kot »mavrično koalicijo razlaščenih narodov«, ki je temeljila v nastanku nacionalnih držav in jim hkrati omogočala ohranjanje suverenosti, manj uspešna pa je bila pri oblikovanju skupne identitete držav članic. Gal Kirn (2017: 328) gibanje neuvrščenih obravnava kot politiko spodkopavanja bipolarnega zemljevida hladne vojne ter usmeritev k dekolonizirani modernizaciji.

Nekateri avtorji so nekoliko bolj kritični v opozarjanju, da se jugoslovanski voditelji niso ukvarjali z rasizmom mednarodne skupnosti, še manj pa z lastnim rasiziranim privilegijem v njej (glej Brumen in Jeffs 2001; Kilibarda 2010; Betts 2017; Subotić in Vučetić 2019). Ohranili so položaj Jugoslavije kot izjeme med evropskimi državami, ki je začela vzpostavljati enakopravne odnose s t. i. tretjim svetom na temelju pravice do samoodločbe in suverenosti ter načel miroljubne koeksistence, enakopravnosti in nevmešavanja v notranje zadeve. Sebe so predstavljali kot belce in Evropejce, ki niso bili nikoli kolonizatorji,

ter poudarjali srečevanja in izmenjave v duhu enakosti in vzajemnega spoštovanja. To je pomembno prispevalo k Titovemu velikemu uspehu med afriškimi in azijskimi voditelji. Hkrati se je Jugoslavija prikazovala kot bolj razvita od drugih držav članic gibanja neuvrščenih z nalogo kazati prihodnost manj razvitim članicam. Podpora dekolonizaciji in sodelovanje z državami v razvoju sta Jugoslavijo pomagala uvrstiti na svetovni zemljevid in ji v kontekstu obračuna med blokoma v hladni vojni prinašala številne koristi.

Poleg političnega udejstvovanja v gibanju neuvrščenih je Jugoslavija sodelovanje z drugimi neuvrščenimi državami razvijala in krepila tudi na ekonomskem področju, predvsem pri razvojnih projektih, trgovini in izgradnji infrastrukture ter na področjih znanosti in tehnike (Ramšak 2015: 770–5). Intenzivno sodelovanje je potekalo zlasti pri velikih arhitekturnih projektih (Stanek 2020). Znanstveno-tehnično sodelovanje je vključevalo angažiranje strokovnjakov, svetovalcev in raziskovalcev v obe smeri, znanstveno in strokovno usposabljanje ter izpopolnjevanje in štipendiranje študija tujim študentom v Jugoslaviji (Lamberger Khatib 2010: 102–3). Študij je potekal tudi v obratni smeri, saj so v deželah v razvoju študirali tudi slovenski štipendisti, ki so se zbirali v okviru Slovenskega orientalističnega društva, ustanovljenega na njihovo pobudo leta 1973 v Ljubljani (b.n.a. 1977: VII–VIII).

V gibanju so poudarjali pomen kulture in zagovarjali kulturno raznolikost (Piškur 2019: 15–6). Spodbujali so povezovanja in izmenjave na tem področju, ki so jih urejali programi kulturnega sodelovanja in kulturne konvencije (Merhar 2019: 44). Ti so predvidevali sodelovanje slovenskih in tujih gledališč, opernih in filharmoničnih ansamblov, muzejev, galerij, knjižnic, arhivov ter društev umetnikov in kulturnih delavcev (Lamberger Khatib 2010: 107).

Tudi na področju muzejev in galerij so se v tem času povečale aktivnosti, povezane s t. i. tretjim svetom. Že od petdesetih let dvajsetega stoletja je tuje umetnike gostil Mednarodni grafični bienale v Ljubljani, pod pokroviteljstvom ZN pa so v Umetnostnem paviljonu Slovenj Gradec (danes je to Koroška galerija likovnih umetnosti) organizirali mednarodne razstave umetniških del. Leta 1984 je bila pod pokroviteljstvom gibanja v Titogradu (danes Podgorica, Črna gora) ustanovljena Galerija umetnosti neuvrščenih držav »Josip Broz Tito« z namenom zbiranja in predstavljanja umetnosti in kulture neuvrščenih držav in držav v razvoju. Muzej revolucije jugoslovanskih narodov (danes je to Muzej Jugoslavije v Beogradu) je hranil darila tujih politikov (Piškur 2019: 17–9). Muzej neevropskih kultur v dvorcu Goričane pri Ljubljani je bil od leta 1964 prva ustanova v Jugoslaviji, namenjena



zbiranju in predstavljanju zgolj zunajevropskih etnografskih zbirk. Leta 1977 je bil v Beogradu ustanovljen še Muzej afriške umetnosti, ki je temeljil na zbirki dr. Zdravka Pečarja in njegove žene Vede Zagorac (Frelih in Koren 2017: 11).

## ŠTUDIJSKE IZMENJAVE IN SODELOVANJE SLOVENSКИH DEDIŠČINSКИH STROKOVNJAKOV V NEUVRŠČENIH DRŽAVAH

V obdobju gibanja neuvrščeni se je za kulture v drugih neuvrščeni deželah zanimalo več slovenskih strokovnjakov in strokovnjakinj. Za študij ali raziskovanje so lahko pridobili jugoslovansko ali štipendijo države, v kateri so delovali, nekateri so uporabili tudi druge možnosti, na primer lastno financiranje študija. Na podlagi pogovorov z več posamezniki, ki so to platformo izkoristili, ugotavljava, da je bila sicer odprta, vendar kljub temu premalo poznana in izrabljena. Vsekakor pa njihovo delovanje kaže na to, da se je v tem času zanimanje za zunajevropske kraje povečalo. Tu omenjava le nekaj posameznikov in posameznic, ki so pomembno oblikovali svoja področja raziskovanja, nekateri pa so se udejstvovali tudi v muzejski sferi.

Med letoma 1959 in 1961 je kot štipendistka egiptovske vlade v Kairu študirala Bernarda Perc, med letoma 1963 in 1968 pa je doktorski študij egiptologije končala na univerzi v Münchnu, za kar je pridobila štipendijo Sklada Aleksandra von Humboldta (Perc 1974: 5). Perc je bila med letoma 1954 in 1967 kustosinja v Pokrajinskem muzeju Ptuj, katerega direktorica je postala leta 1963. Zavzemala se je za razvoj egiptologije v Sloveniji, pri čemer pa ni bila posebej uspešna (Curk 1983: 152–3).

Ivan Šprajc, svetovno znani etnolog in arheolog, je pričel opravljati raziskave v Mehiki že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, prav takrat pa je nekaj časa deloval tudi v Muzeju neevropskih kultur v Goričanah, kjer je sodeloval s kustosinjo muzeja Pavlo Štrukelj. Kot študenta sta v tem muzeju delovala tudi Mojca Marija Terčelj in Ralf Čeplak Mencin, ki sta se pozneje v muzeju zaposlila (Terčelj 1996–2004; Čeplak Mencin 1990–). Čeplak Mencin je leto dni preživel na Kitajskem (1986), Terčelj pa je dejavna zlasti v Srednji Ameriki.

Etnolog Zmago Šmitek se je v letih 1979–1980 strokovno izpopolnjeval na univerzi v New Delhiju, doktoriral pa je leta 1983 na temo Obzorje Slovencev na področju zunajevropskih kultur. V osemdesetih letih je objavil dva izčrpna pregleda dotedanjega soočanja slovenskih

popotnikov, diplomatov, misijonarjev, raziskovalcev in drugih z ljudmi zunaj Evrope (Šmitek 1986, 1988). Vse življenje se je posvečal raziskovanju azijskih religij in mitologij ter obravnavi stikov Slovencev z ljudstvi z drugih celin.

Mitja Saje je v sedemdesetih letih študiral na Kitajskem in na temo kitajske ekonomije kasneje tudi doktoriral; bil je pomemben akter pri vzpostavljanju Oddelka za azijske študije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Andrej Bekeš je leta 1986 doktoriral na Japonskem in pozneje pomembno prispeval k študiju japonologije na Slovenskem. Blaž Telban je bil med redkimi slovenskimi etnologi in etnologinjami, ki je po diplomi študiral v Južni Ameriki ter objavil monografijo na podlagi svojega raziskovanja. Delo *Pregled etničnih skupin Kolumbije* je izšlo v Ekvadorju (Telban 1988). V slovenskem jeziku je dostopen njegov pregled razvoja antropologije v Kolumbiji (Telban 1986). Njegov brat Borut Telban je že sredi osemdesetih let prejšnjega stoletja opravljial raziskave na Papuanski Novi Gvineji in leta 1994 doktoriral na Avstralski nacionalni univerzi, danes pa je mednarodno priznan strokovnjak za to regijo.

Svoje znanje in izkušnje so s kolegi iz neuvrščениh dežel delili tudi muzealci in kulturni delavci. Direktor SEM Boris Kuhar (na tem položaju je bil med letoma 1963 in 1987) je v sedemdesetih letih sodeloval pri ustanovitvi Narodnega muzeja v Mogadišu, dva meseca pa je preživel tudi v Keniji, kjer je za kenijsko vlado pripravil elaborat o vlogi tradicionalne kulture v turizmu. Med letoma 1966 in 1971 je v Senegalu, Egiptu, Kamerunu, Alžiriji, Tanzaniji, Ugandi in Keniji posnel gradivo za televizijske oddaje iz serije *S kamero po svetu* (glej Valentinčič Furlan 2019: 171). Štefko Cobelj je po upokojitvi kot svetovalko za muzejsko dejavnost v Somalijo povabil Zvezni zavod za tehnično, prosvetno in kulturno ter znanstveno sodelovanje v Beogradu. Somalijo je prvič obiskala med letoma 1980 in 1982, pozneje pa še med letoma 1986 in 1987. Najprej se je ukvarjala z razvojem nacionalnega muzeja v Mogadišu, nato pa je odpotovala v Hargeiso v severni provinci države, kjer je urejala tamkajšnji muzej. Ob drugem obisku je bila v Mogadišu odgovorna za postavitve stalnih zbirk v zgradbi nacionalnega muzeja (Petrovič 2012: 30–4; Petrovič 2020).

Jugoslavija se je odzvala tudi na Unescovo Mednarodno kampanjo za reševanje spomenikov v Nubiji, lociranih v Egiptu in Sudanu, ki so bili ogroženi zaradi poplav ob gradnji Asuanskega jezua na reki Nil (med letoma 1960 in 1971) (več v Hassan 2007). Med oktobrom 1963 in majem 1964 je skupina štirih strokovnjakov, treh slikarjev in

restavradorjev ter kemijskega inženirja<sup>2</sup> pod okriljem Inštituta za varovanje kulturnih spomenikov Jugoslavije odpotovala v južni Egipt in severni Sudan, kjer je sodelovala pri reševalnih prizadevanjih na štirih lokacijah. Njena naloga je bila poskrbeti za koptske freske v egiptovskih templjih Wadi Es Sebuja in Abu Hodah, koptski cerkvi Abdulah Nigri (Egipt) in triladijski krščanski cerkvi Sheikh Abd El Gadir (Sudan). Nekatere so sneli, konservirali in pripravili za transport v različne egiptovske muzeje. Slovenski strokovnjak Miha Pirnat je dokumentiral metodologijo njihovega dela, pa tudi pokrajino in spomenike, ter ustvaril bogat fotografski arhiv (Frelih 2013).

Tovrstno sodelovanje je bilo bolj sporadično in odvisno od projektnega sodelovanja na zvezni ravni. Trajneje pa je prostor slovenskega soočanja z zunajevropskimi kulturami zaznamoval Muzej neevropskih kultur v Goričanah.

## USTANOVITEV MUZEJA NEEVROPSKIH KULTUR V GORIČANAH

Prvi zunajevropski etnološki predmeti, ki so bili poslani v najstarejšo muzejsko ustanovo na Slovenskem, so bili del zbirke misijonarjev Barage, Pirca in Čebula, ki so v prvi polovici 19. stoletja delovali med severnoameriškimi staroselci. Predmeti so bili poslani leta 1821 ustanovljenemu Kranjskemu deželnemu muzeju, ki je od takrat naprej, sicer nesistematično, pridobival tovrstne predmete (Hudales 2003: 64; Frelih 2009: 8–9). Leta 1923 je bil na pobudo Nika Zupaniča, prvega akademskega slovenskega etnologa in antropologa, ustanovljen Kraljevi etnografski muzej v Ljubljani (Rogelj Škafar 1993: 7), ki je prevzel te zbirke. Muzej je domoval v prostorih Narodnega muzeja (nekdanjega Kranjskega deželnega muzeja), kjer se je ves čas soočal s prostorskimi težavami. Ko je leta 1963 direktor muzeja postal Boris Kuhar, se mu je ponudila priložnost pridobiti več muzejskih depandans. Poleg upravljanja gradu Podsmreka pri Višnji Gori, graščine Lisičje pri Škofljici, Jurčičeve rojstne hiše na Muljavi, Adamičeve hiše na Blatu pri Grosupljem ter prostorov za muzejski depo v Uršulinskem samostanu v Škofji Loki je leta 1963 v upravljanje pridobil tudi dvorec

---

**2** To so bili Milorad Medić, slikar – konservator, Mihailo Vunjak, ing. kemije – konservator (oba iz Jugoslovanskega inštituta za varstvo kulturnih spomenikov, Beograd), Bogdan Kovačević, slikar – konservator (iz Pokrajinskega zavoda za spomeniško varstvo Novi Sad) in Miha Pirnat, slikar – konservator (iz Zavoda za spomeniško varstvo SRS).

Goričane pri Medvodah, kjer je muzej hranil in razstavljal izključno zunajevropske zbirke (Kuhar 2013). Med dejavniki, ki so prispevali k pridobitvi dvorca Goričane, je Kuhar poudaril udejstvovanje SFR Jugoslavije v gibanju neuvrščenih, ki je bilo podlaga za pridobivanje finančnih sredstev za muzejsko delovanje na področju predstavljanja zunajevropskih ljudstev (Palaić 2019: 195).

Za delo z zunajevropskimi zbirkami v Muzeju neevropskih kultur je bila odgovorna kustosinja Pavla Štrukelj, etnologinja in muzeologinja, ki je v SEM delovala med letoma 1955 in 1990. Prevezela je predhodno zbrane zunajevropske zbirke, ki jih je dotlej hranil Etnografski muzej, dodala pa jim je zbirke in predmete, ki so v muzej prišli kot bolj ali manj neposreden rezultat številnih izmenjav in stikov z drugimi neuvrščenimi državami. Ob Kuharjevi podpori je v času njegovega ravnateljstva v Goričanah pripravila okoli 80 lastnih in gostujočih razstav (Valentinčič Furlan 2019: 162). Ob razstavah so praviloma pripravili razstavne kataloge, Štrukelj pa je napisala tudi več razprav o starejših zunajevropskih zbirkah in zbirateljih. Ob razstavah je zastavila tudi bogat spremljevalni program, ki je vključeval vodstva, predavanja, projekcije filmov, koncerte, predstave (na primer indonezijskih senčnih lutk) in delavnice (na primer izdelovanja japonske ikebane) (Palaić 2020: 25). V muzeju je opravljala celo vrsto del, kar ji je onemogočilo, da bi se sistematično posvetila razvoju zbiranja in predstavljanja zunajevropskih muzejskih zbirk (Čeplak Mencin 2003: 224; 2015: 356). Kljub nasprotovanju velikega dela etnologov in antropologov je leta 2001 Muzejski svet SEM sprejel sklep o ukinitvi Muzeja neevropskih kultur ter preselitvi zunajevropskih zbirk v takratne depojе SEM v Škofjo Loko (za podatek o selitvi predmetov glej Kogej Rus 2002: 351). Zunajevropske zbirke so danes razstavljene v razstavni hiši SEM na Metelkovi ulici v Ljubljani v sklopu obeh stalnih razstav (glej Čeplak Mencin, Terčelj in Freljih 2008: 145–80; Freljih, Koprivec in Zidarič 2013: 105–12) in na občasnih tematskih razstavah.

## PRIDOBIVANJE ZUNAJEVROPSKIH ZBIROK DO NASTANKA MUZEJA NEEVROPSKIH KULTUR

Predstavljanje zunajevropskih zbirk omogoča spoznavanje načinov življenja zunajevropskih ljudstev, hkrati pa osvetljuje odnos določene družbe do teh ljudstev in njihovih kultur. Pri tem je pomembno poznati zgodovino zbiranja teh zbirk in družbene razmere, ki so te prakse omogočile. V evropskem kontekstu je na nastanek muzejev, ki hranijo

zunajevropske zbirke, močno vplival kolonializem. Kot piše Pieter ter Keurs (1999: 68–72), so v evropskih kolonizatorskih državah predmete iz oddaljenih dežel pridobivali z znanstvenimi odpravami, s posameznimi zbiralnimi aktivnostmi državnih uradnikov, misijonarjev in zdravnikov, ki so bili na različne načine povezani s kolonialnimi oblastmi, z vojaškimi ekspedicijami in z darili ter manjšimi nakupi posameznikov, ki so se iz različnih razlogov znašli v zunajevropskih deželah. Prirejali so tudi kolonialne razstave, s katerimi so prav tako pridobivali gradiva, saj je bilo veliko predmetov zbranih in izdelanih za te namene in so po razstavi ostali v muzejih.

V slovenskem prostoru resda nismo bili neposredno udeleženi v koloniziranju drugih ljudstev, je pa soudeležba ljudi iz slovenskih dežel v kolonialnih procesih potekala na drugih ravneh (glej Sauer 2012) ter prispevala k vzpostavljanju in krepitvi hierarhičnega vrednotenja ljudi in kultur. Pomorščaki slovenskega rodu so bili vključeni v habsburško vojno mornarico, ki je imela pomembno vlogo pri vključevanju te države v svetovno trgovino in evropsko kolonialno politiko (Marinac 2017, 2020). Avstrijske interese za krepitev politične in ekonomske moči na ozemlju današnjega južnega Sudana je pri svojem delovanju spretno izkoriščal slovenski misijonar Ignacij Knoblehar (Frelj 2009). V Aleksandriji se je srečal z avstrijskim generalnim konzulom Antonom Lavrinom iz Vipave, ki je med službovanjem v Egiptu občasno izkopaval spomenike, kupoval egipčanske starine ter predmete pošiljal v domovino. Med najbolj znanimi Lavrinovimi predmeti so mumija, ki jo danes hrani Narodni muzej Slovenije, in sarkofaga, ki stojita na pokopališču v Vipavi (Kajfež in Pflaum 2014). V takratni nemški koloniji Togo je pri gradnji prve radiotelegrafske brezžične povezave med Afriko in Evropo sodeloval baron Anton Codelli (Frelj 2007). Podobno velja za sosede: hrvaški raziskovalec in kartograf Dragutin Lerman je bil med letoma 1882 in 1896 član znanstvene odprave Henryja Mortona Stanleyja v današnji DR Kongo, kjer je bil odgovoren za kartiranje ozemlja. Pridružil se mu je rojak Janko Mikić, rezervni poročnik hrvaškega 79. polka, ki je med udejstvovanjem v Kongu zbral okoli 120 predmetov (Slukan Altić 2008; Lopašič 2013).

Tisti, ki niso potovali, so lahko v devetnajstem in v prvi polovici dvajsetega stoletja v večini evropskih mest ljudi drugih kultur opazovali v muzejih, cirkusih, zabaviščnih parkih in na svetovnih razstavah. Kot piše Daša Ličen (2018: 5), ki je raziskala zgodbo deklice Saide, ki jo je raziskovalec in vojak Romolo Gessi leta 1877 pripeljal v Trst, je treba tovrstno razstavljanje razumeti kot prispevek k ponotranjenju ideje o hierarhičnosti človeških skupnosti. Ta ideja se kaže kot vodilo tudi pri uresničevanju misijonskega načrta, ki je predvideval nakup afriških

otrok na suženjskih trgih, po njihovem izobraževanju za misijonsko delo v Evropi pa vrnitev na afriško celino. Najprizadenejši misijonar je bil Nicolo Olivieri (1792–1864), ki je imel stike tudi s slovenskimi podporniki. Otroke iz afriških dežel je poslal v uk tudi k slovenskim redovnicam in redovnikom, o čemer obsežno poroča katoliški časopis Zgodnja Danica (Kolar 2003: 69, 72–7; Frelj 2009: 15–6). Morda je odsev teh stikov in izkušenj tudi prva zabeležena objava pravega stripa v slovenskem jeziku, *Bu-ci-bujevo rojstvo*, prvega dela zgodbe o »Zamorščku Bu-ci-buju«, ki je leta 1927 izšla v tržaškem mesečniku *Naš glas* (glej Sitar 2017: 9–11).

Muzej neevropskih kultur je ob ustanovitvi prevzel že zbrane zunajevropske zbirke, ki jih je dotlej hranil SEM. To so bile zbirke slovenskih diplomatov v službi nekdanje avstrijske države, misijonarjev, pomorščakov, trgovcev, popotnikov ter drugih posameznikov iz devetnajstega in prve polovice dvajsetega stoletja, ki so prišle v muzej naključno in brez sistematične muzejske politike zbiranja (Palaić 2019: 187–9). V besedilih, ki obravnavajo zbiralce in zunajevropske zbirke starejših obdobij, je Pavla Štrukelj, nekdanja kustosinja v Muzeju neevropskih kultur, opozorila na oportunitizem misijonarjev in pomanjkljivost njihovih zbirk, saj je zbiranje sledilo njihovim predstavam o ljudeh, med katerimi so delovali, ciljem misijonskega dela in utemeljevanju finančne podpore zanj (glej Štrukelj 1972–1973: 119, 140; 1990: 114). Zbirke so bile rezultat številnih dejavnikov, med njimi interesa in možnosti ter ciljev njihovih zbiralcev, zagotovo pa je na njihov nastanek vplivala vpetost tega prostora v evropske »kolonialne matrice moči« (Gržinić 2019: 173), ki so proizvajale določeno znanje o zunajevropskih ljudstvih in krepile hierarhično vrednotenje kultur. Kot je poudaril Jože Hudales (2003: 72), tudi za Kranjski deželni muzej velja, da »etnografske zbirke neevropskih kultur ... iz tega časa manifestirajo del zgodovine zahodnega imperializma in branijo 'pravico' do ekonomske in kulturne apropiacije, ki so jo jemali kolonialni narodi kot samoumevno«.

## PRIDOBIVANJE ZUNAJEVROPSKIH ZBIRK V MUZEJU NEEVROPSKIH KULTUR

Z nastankom SFR Jugoslavije in zagovarjanjem zunanje politike neuvrščenosti je začela država poudarjati načela prijateljstva in solidarnosti z drugimi neuvrščenimi narodi. Kot posledica številnih stikov in izmenjav med državami članicami gibanja so se aktivnosti na področju zbiranja in predstavljanja zunajevropskih zbirk povečale, vendar pa

tudi za to obdobje velja naključnost njihovega zbiranja, saj za kvaliteto, sistematično in teoretsko podprto zbiralno politiko nikoli ni bilo dovolj sredstev (Čeplak Mencin 2003: 224). Tedanja kustosinja za zunajevropske kulture Pavla Štrukelj in direktor muzeja Boris Kuhar v času njenega delovanja o kriterijih zbiranja zunajevropskih etnoloških predmetov nista pisala, iz obstoječih praks pridobivanja predmetov in članka Pavle Štrukelj (1980–1982) o zunajevropskih zbirkah v muzeju pa je razvidno, da se je ta usmeril predvsem v dopolnjevanje obstoječih zbirk. Predmete so muzeju podarili ali prodali Kuhar in Štrukelj, ljudje različnih poklicev, ki so kot strokovnjaki delovali v neuvrščeni državi (diplomati, direktorji podjetij, strokovnjaki na različnih področjih), tuji študentje, ki so lahko študirali v Jugoslaviji na podlagi pogodb o študijskih izmenjavah med državami članicami gibanja neuvrščeni, umetniki iz neuvrščeni držav, Predsedstvo SFR Jugoslavije in izseljenci (glej Palaić 2019: 197–202).

Boris Kuhar in Pavla Štrukelj sta si prizadevala za poglobljeno terensko delo v zunajevropskih deželah. Leta 1961 je Štrukelj na Prešernov sklad naslovila prošnjo za dodelitev šestmesečne štipendije za raziskovanje v Togu, kjer se je želela specializirati za umetnost zahodne Afrike, leta 1966 pa je zaprosila za šestmesečno znanstvenoraziskovalno štipendijo Fulbrightovega programa, saj je želela v Združenih državah Amerike raziskovati etnološke značilnosti severnoameriških staroselcev Očipva (Ojibwa) in Otava (Otawa). Kuhar je zaprosil za štipendijo Fordove fundacije, ki bi mu omogočila raziskovanje ameriških muzejev in spoznavanje tamkajšnje muzeologije v študijskem letu 1965–1966. Pri pridobivanju štipendij muzealca nista bila uspešna (Palaić 2020: 24). Kot vidimo, sta iskala priložnosti za izpopolnjevanje v okviru svetovnih ustanov, saj »neuvrščeni« bržkone ni bilo na voljo. Tako sta posamezne etnološke predmete iz zunajevropskih dežel prinašala s krajših obiskov različnih držav. Kuhar je muzeju daroval ali prodal glasbila, slike, maske, lesene skulpture in uporabne predmete iz Kenije, Somalije in Tunizije, Štrukelj pa japonske sandale, nakit iz Kenije ter nekaj predmetov iz sicer evropskih Ferskih otokov, kjer je leta 1962 opravljala terensko delo (Palaić 2019: 197–8).

V tem času je muzej sodeloval zlasti z jugoslovanskimi veleposlaniki slovenskega rodu. Aleš Bebler je bil veleposlanik v Indoneziji med letoma 1961 in 1963. Z ženo Vero sta muzeju podarila indonezijske predmete. V času velikih pretresov v Indoneziji so leta 1964 skupaj s kustosinjo Štrukelj pripravili razstavo *Ljudska umetnost Indonezije* in katalog s prav takim naslovom (Štrukelj 1964), Beblerjeva pa sta pripravila tudi predavanja ob razstavi. Ob pripravi te razstave se je Štrukelj povezala še z indonezijskimi študenti, ki so dopolnili

podatke o predmetih ter pripravili predstavo s senčnimi lutkami (Palaić 2019: 199; Poročilo Pavle Štrukelj o delu 1964). Razstava je bila leta 1963 najprej na ogled v Beogradu, 1966 v Sarajevu, 1969 pa je bila kot stalna zbirka ponovno razstavljena v Goričanah. Leta 1970 sta Beblerjeva zbirko podarila SEM (Terčelj 1998: 5). Razstavo so v prihodnjih letih še nadgrajevali in redno izvajali obrazstavni program, poleg predstav s senčnimi lutkami indonezijskega študenta so organizirali še predavanja Aleša Beblerja in predvajanje indonezijskih filmov (Poročila Pavle Štrukelj o delu 1969, 1971, 1974, 1977–1978, 1982, 1984).

Štrukelj je sodelovala z dr. Francetom Kosom in Klaro Kos, s katerima je pripravila razstavo in katalog *Japonsko slikarstvo* (Štrukelj 1968). Kos je bil umetnostni zgodovinar, pred in med drugo svetovno vojno zaposlen v SEM kot kustos. Med letoma 1959 in 1962 je opravljal službo jugoslovanskega veleposlanika na Japonskem. Ob razstavi je Klara Kos pripravila predavanja o japonskem aranžiranju cvetja. Kosovo zbirko je muzej odkupil leta 2000 (Palaić 2019: 199; Poročila Pavle Štrukelj o delu 1968–1969).

Leta 1978 sta Vera in Ignac Golob muzeju podarila predmete klasične in sodobne mehiške umetnosti, ki sta jih zbrala v letih 1974–1977, ko je bil Ignac Golob v Mehiki veleposlanik. Tega leta je Pavla Štrukelj pripravila razstavo Ljudska umetnost Mehike. Prihodnje leto so zbirko ponovno postavili na ogled kot stalno zbirko muzeja (Palaić 2019: 200; Poročila Pavle Štrukelj o delu 1978–1979, 1984, 1986).

Leta 1981 je bila na ogled zbirka Antona Petkovška, ki je leta 1968 postal častni konzul za Srednjeafriško republiko, kasneje tudi direktor predstavništva Ljubljanske banke v Abidžanu na Slonokoščeni obali, vodil je tudi podjetje Slovenia Bois v Srednjeafriški republici. Kot stalna zbirka je bila postavljena leta 1983, v naslednjih letih pa so jo še nadgrajevali (Palaić 2019: 200; Poročila Pavle Štrukelj o delu 1981–1986). Muzej je njegovo zbirko odkupil leta 1991 (Freljih in Koren 2017: 15).

Muzej je razstavil zbirke še dveh veleposlanikov, katerih predmetov pa za svojo zbirko ni pridobil. Dušan Kveder je bil veleposlanik v Etiopiji (1955–1956) in Indiji (1958–1962), po nenadni bolezni je umrl že leta 1966 (Čavoški 2014: 626). Pavla Štrukelj je njegovo zbirko predmetov iz Indije, Nepala, Šrilanke, Indonezije, Etiopije, Mjanmara in Tibeta pridobila iz Pokrajinskega muzeja Ptuj Ormož, ki še vedno hrani njegova glasbila, in jo razstavila leta 1969 pod naslovom Etnološka zbirka Dušana Kvedra (Poročila Pavle Štrukelj o delu 1969). Leta 1971 je v sodelovanju s Helo in Stanetom Kolmanom pripravila razstavo Mongolija – zbirka Staneta Kolmana, ki je predstavila



predmete budistične umetnosti in vsakdanje rabe. Kolman jih je zbral med letoma 1963 in 1968 v Mongoliji, ko je tam opravljal službo veleposlanika. Ob razstavi je pripravil tudi predavanja (Poročilo Pavle Štrukelj o delu 1971).

Muzej je poleg veleposlanikov sodeloval še z nekaterimi drugimi posamezniki, ki so prispevali posamezne predmete ali manjše skupine predmetov. Predsednik slovenskega društva Zarja v Buenos Airesu Angel Hrovatin je leta 1961 obiskal domovino in ob tej priložnosti muzeju podaril 25 predmetov argentinskih staroselcev Diakita (Diaguita) in Huarpa. Izseljenc Andrej Štritof iz Kanade je leta 1970 muzeju podaril manjšo zbirko predmetov severnoameriških staroselcev iz Hamiltonovega rezervata. Muzej je pridobil posamezne predmete še iz Japonske, Severne Koreje, Indije, Tajske, Šrilanke, Nove Gvineje, Nepala, Venezuele, Bolivije, Alžirije, Slonokoščene obale in Etiopije (Palaić 2019: 199–200).

Pavla Štrukelj je intenzivno sodelovala tudi s tujimi študenti, ki so prišli študirat v Ljubljano iz neuvrščenih držav. Ti so muzeju posredovali dodatne podatke o predmetih ter sodelovali pri pripravi in izvedbi obrazstavnih dogodkov ter televizijskih oddaj. Štrukelj je sodelovala tudi z organizacijami študentov, zlasti z Zvezo afriških študentov. Študenti iz Gane, Indije in Indonezije pa so muzeju tudi podarili ali prodali posamezne predmete (Palaić 2019: 200–1). Z muzejem je sodeloval tudi sedanji konzul Nepala Aswin Kumar Shresta, ki je muzeju posodil nepalske predmete za razstavo *Kultura Nepala* (Štrukelj 1981). Shresta je leta 1982 skupaj z Jurijem Kunaverjem in Zoranom Jerinom organiziral predavanje o Nepalju, ki je potekalo v muzeju v Goričanah (Poročila Pavle Štrukelj o delu 1981–1982).

Muzej je pridobil tudi umetniška dela umetnikov iz neuvrščenih držav, poleg tega sta mu predmete darovali indonezijska in japonska ambasada v Beogradu, Predsedstvo Jugoslavije pa mu je izročilo več daril posameznih vodij neuvrščenih držav (več o tem v Palaić 2019: 201–2).

## DESETLETJA ZAMUJENIH PRILOŽNOSTI ALI RESNIČNOST NAVIDEZNE UTVARE?

Ob koncu si oglejmo še izobraževalni in družbeno-kulturni kontekst zanimanja za zunajevropske tematike v etnologiji ter v slovenskem okolju nasploh. Lagali bi, če bi rekli, da imamo v Sloveniji kontinuiteto raziskovalnega dela v zunajevropskih deželah, toda

upoštevajoč domače kadrovske in finančne omejitve v obdobju neuvrščenih med šestdesetimi in devetdesetimi leti dvajsetega stoletja lahko ugotovljamo, da je mogoče sestaviti drobce, ki podajo dokaj zanimivo in celo živahno podobo etnološkega zanimanja za zunajevropske tematike.

Zmago Šmitek je v spremni besedi ob izdaji še vedno najkompleksnejše pregledne prevodne zbirke ljudstev in kultur *Ljudstva sveta*, tudi če jo moramo danes v marsikateri podrobnosti jemati kot dokument časa, ki ga ni več, zapisal, da »pri nas ne bi smeli zgolj uvažati in nekritično uporabljati tujih idej in ideologij, pač pa si ustvariti svoj lasten pogled na svet« in da bi kot »majhen in neuvrščen narod« morali pri tem imeti »določeno prednost« (Šmitek 1979: 25).

Že delitev na evropske in zunajevropske tematike je pri etnološkem raziskovalnem delu v svojem jedru kolonialna in smo jo v slovenski etnologiji vsaj načeloma že zdavnaj presegli (Kremenšek 1978). Na drugi strani je poučevanje o načinih življenja po svetu tako pomemben sestavni del kateregakoli predmetnika etnološkega študija, da ga ni bilo mogoče izpustiti iz začetnega in nadaljevalnih predmetnikov edinega oddelka za etnologijo (in pozneje kulturno antropologijo) na Slovenskem. Zato bova v sklepnem delu razprave najprej predstavila prisotnost in pomen predavanj o zunajevropskih kulturah in ljudeh v predmetniku Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani od začetkov študija etnologije v študijskem letu 1940–1941 do danes, na drugi strani pa bova opozorila na dokaj živahno produkcijo znanstvenih in strokovnih, večinoma preglednih del o zunajevropskih načinih življenja od petdesetih let dalje.

Čeprav v prvotnem predmetniku ni bilo posebnega predmeta o zunajevropskih kulturah, je bilo že pod Nikom Zupaničem mogoče poslušati predmete z zunajevropsko tematiko, tudi če je morda predaval predvsem o evoluciji človeka. Leta 1949 so uvedli samostojni študij etnologije in v tistem času so v okviru »posebne etnologije« obravnavali Južne Slované, balkanske, evropske in zunajevropske narode (Krnjel Umek 1981: 6).

Leta 1957 je takratni predavatelj Vilko Novak poročal, da predavanja na Seminarju (tj. oddelku) za etnologijo obsegajo tudi posebne ali regionalne etnologije »izvenevropskih narodov«, ki jih izvajajo »za umevanje kulturnih prvin pri posameznih narodih«, oziroma »študij življenja in kulture ljudstev in narodov izven Evrope, ki pojasnjujejo prvotno stanje in razvoj kulturnih prvin in oblik človeštva« (Novak 1957). Predavanja o zunajevropskih ljudstvih in kulturah je takrat izvajal Božo Škerlj.

V poznih štiridesetih in zgodnjih petdesetih letih je bilo torej vsaj občasno nekaj predavanj na to temo, redna predavanja z zunajevropsko tematiko pa je začel izvajati Božo Škerlj, dokler ni predmeta prevzel Slavko Kremenšek, ki ga je v študijskem letu 1982–1983 predal Zmagu Šmitku. Zunajevropske tematike so bile integralni del predmetnika v celotnem obdobju neuvrščenih. Oglejmo si kratko tabelo predavanj iz neevropske etnologije v šestdesetih letih (na podlagi letnih najav predavanj):

1960–1961: Izvenevropska etnologija (druga stopnja)

1962–1963: Etnologija Oceanije in Avstralije

1963–1964: Izvenevropska etnologija – vaje

1964–1965: Etnologija Avstralije in Oceanije – vaje; Etnologija Amerike – vaje

1965–1966: Vaje iz izvenevropske etnologije

1966–1967: Narodi in kulture Afrike (Gavazzi); Narodi in kulture Oceanije (Gavazzi)

1967–1968: Etnologija afriških in ameriških ljudstev

1968–1969: Etnologija Azije (Kremenšek); Etnologija Avstralije in Oceanije (Kremenšek)

1969–1970: Etnologija Afrike (Kremenšek); Etnologija Amerike (Kremenšek)

Stališče vodilnih etnologov na oddelku, vse od Nika Zupaniča dalje, tudi če jih zunajevropske tematike v njihovem lastnem raziskovalnem delu niso posebej zanimale, je bilo, da morajo študentje te tematike poznati. Zato teh predavanj praviloma niso izvajali predavatelji, ki se s temi tematikami niso ukvarjali. Na podlagi razpoložljivih virov ne vemo, ali je Niko Zupanič izvajal tudi predavanja iz zunajevropskih etnologij. Vilko Novak (1993) je bil namreč ob intervenciji po objavi članka Šmitka in Jezernika o antropoloških tradicijah na Slovenskem (Šmitek in Jezernik 1992) glede Zupaničevih predavanj nekoliko dvoumen. V študijskem letu 1949–1950, ko so uvedli samostojni študij etnologije z etnografijo, in v letu 1950–1951 so bila namreč najavljena predavanja iz »etnografije Afrike«. Kdo jih je izvedel, ni povsem jasno, saj je Vilko Novak o tem, kot pričevalec iz prve roke, povedal, da »prof. N. Županič ni nikoli samostojno predaval o neevropskih ljudstvih in splošni etnologiji (razen z branjem Ehrlicha iz Etnolog III)« (Novak 1993: 264). V istem članku je še navedel, da je »dr. Ž. tudi bral študentom kot 'svoje' predavanje« Škerljevo knjigo *Človek* iz leta 1934, »kar je Škerlj vedel« (Novak 1993: 265). Morda je zato točna trditev Zmaga Šmitka, da naj bi ta predmet izvedel Niko Zupanič v poletnem semestru zgoraj omenjenih študijskih let (Šmitek 1981a: 13).

Po tem letu je snovi, povezane z zunajevropsko etnologijo, predstavljal Božo Škerlj v okviru predavanj iz antropologije, ki so jih študentje in študentke etnologije poslušali skupaj s študenti in študentkami biologije. Vsebina teh predavanj je ustrezala tematikam, pozneje predstavljenim v knjigi *Ljudstva brez kovin* (Šmitek 1981a: 13).

Božo Škerlj je bil v petdesetih letih vodilni slovenski raziskovalec, ki je znanje o zunajevropskih kulturah prenašal slovenskim študentom in študentkam ter širši javnosti. Zaradi izkušnje druge svetovne vojne je v poznih štiridesetih letih najprej zavrnil evgenične in določene rasne zamisli (glej na primer Škerlj 1949 in 1959), nato pa se je usmeril tudi v kulturno antropologijo, ki jo je gojil ob obeh obiskih Združenih držav Amerike (v letih 1952 in 1954, v obeh primerih kot Fulbrightov štipendist; glej Škerlj 1955), kjer je opravil tudi terensko raziskavo akulturacije med slovenskimi priseljenci. Zanimanje za integralno preučevanje človeštva je kronal z dvema odmevnima pregledoma svetovnih ljudstev in kultur z bogatimi etnografskimi vinjetami, a tudi z nedvomno problematičnim opisovanjem »primitivnosti«  
»primitivnih«  
ljudstev, *Ljudstva brez kovin* (1962) in *Misleči dvonožec* (1963). Gradiva za obe knjigi je pripravljaval za svoja predavanja iz antropologije, ki jih je v drugi polovici petdesetih let izvajal za študente biologije in etnologije. Ob njegovi nenadni smrti je na Oddelku za etnologijo ta predavanja v naslednjih letih v obliki vaj vodil Slavko Kremenšek.

Po letu 1958 je bil ponovno uveljavljen dvopredmetni sistem študija, v študijskem letu 1961–1962 pa dvostopenjski študij (Krnal Umek 1981: 6). Na drugi stopnji so od tistega študijskega leta dalje neprekinjeno predavali zunajevropsko etnologijo. Odgovornost za izvedbo predmetnega področja je prevzel Slavko Kremenšek, sprva kot asistent, nato kot predavatelj. Vmes je predaval Milovan Gavazzi, dokler ni predavanj v celoti prevzel Kremenšek, ki jih je izvajal od študijskega leta 1967–1968 do 1980–1981. Slavko Kremenšek je vaje iz neevropske etnologije prvič prevzel v študijskem letu 1965–1966, v letu, ko je neevropske etnologije predaval Milovan Gavazzi, kar je ponovil še leto pozneje (Šmitek 1981a: 13), nato pa je v letu 1967–1968 prevzel katedro za občo etnologijo in neevropske etnologije. Predavanja iz neevropske etnologije je izvajal do leta 1981, ko je vaje iz neevropske etnologije začel izvajati Zmago Šmitek (Šmitek 1981a: 13), ki je kot docent prevzel odgovornost za njihovo izvajanje v študijskem letu 1983–1984.

V nekaterih primerih so bila najavljena predavanja po celinah, na primer Etnologija Azije ter Etnologija Avstralije in Amerike (1970–1971); Etnologija Afrike ter Etnologija Amerike (1971–1972)

ali kot Neevropska etnologija (1972–1973) in Etnologija neevropskih etničnih skupin (1977–1978). Zadnji cikel teh predavanj je profesor Kremenšek izvedel v študijskem letu 1980–1981: Etnologijo Avstralije in Oceanije ter Etnologijo Azije. Od študijskega leta 1981–1982 je to področje »prevzel« Zmago Šmitek, sprva z vajami, od študijskega leta 1983–1984 pa z rednimi predavanji.

Skupna značilnost tega obdobja – in gotovo tudi poglobitni razlog zamujene zgodovinske priložnosti za preučevanje življenja v deželah zunaj Evrope po drugi svetovni vojni – je stalna kadrovska (torej finančna) podhranjenost prav tega področja etnološkega raziskovalnega dela. Sredstva za preučevanje načinov življenja in ljudske kulture na slovenskem etničnem ozemlju so se še nekako našla – kar potrjuje ustanovitev Inštituta za slovensko narodopisje leta 1951 –, medtem ko je bilo nekoliko drugače z etnologijo na univerzi, ki so jo akademski velmožje še vedno razumeli predvsem – ali zgolj – kot narodopisje. Nič ni pomagalo, da je Kremenšek v sedemdesetih letih jasno povedal, da so glavni predmet etnološkega zanimanja ljudje in ne reči (Kremenšek 1978: 122). Tudi teoretski temelji etnologije (glej Kremenšek 1962) so bili po njegovem vsaj zadovoljivi, toda »šibka točka so kadri, boljše, gmotna podlaga za njihovo pritegnitev k raziskovalnemu delu« (Kremenšek 1980: 11). Zmago Šmitek je v svojem pregledu predavanj iz neevropske etnologije ob 40-letnici oddelka posebej opozoril na očitke, »da na večini jugoslovanskih univerz predavajo neevropsko etnologijo profesorji in predavatelji, ki še niso videli teh dežel« (Šmitek 1981a: 14).

Priložnosti za raziskovanje zunaj Evrope je bilo malo. Država verjetno ni prepoznala potrebe po tovrstnem raziskovanju, zato so nosilci zunajevropske etnologije izkoriščali obstoječe možnosti stipendiranja ali odhajali na potovanja v lastni režiji. Kot je v zapisu o neevropski etnologiji na oddelku poročal Zmago Šmitek, je Slavko Kremenšek leta 1970 preživel dva meseca na Dunaju, kjer se je seznanil z zunajevropskimi zbirkami etnološkega muzeja, istega leta pa je šel tudi na krajše potovanje po Keniji (potovanje je organiziral tedanji direktor SEM Boris Kuhar). Zmago Šmitek je redno obiskoval Indijo in druge dele Azije. V Indiji je preživel študijsko leto 1979–1980, v osemdesetih letih pa je organiziral nekaj odmevnih ekskurzij v Srednjo Azijo. Osemnajstdnevno ekskurzijo po sovjetski Srednji Aziji (Kazahstan, Kirgizija in Uzbekistan) so na oddelku organizirali že leta 1979 (Šmitek 1981a: 14), zelo odmevni pa sta bili potovanja študentov in osebja v Mongolijo v osemdesetih letih.

V angleškem besedilu predstavitve oddelka ob njegovi 40-letnici je Zmago Šmitek opozoril, da so se tudi zunajevropske družbe

modernizirale ter da je treba njihovo etnološko raziskovanje razvijati v sodelovanju s temi državami (Šmitek 1981b: 18). Žal pa podpore tovrstnim pristopom v Sloveniji in Jugoslaviji takrat ni bilo ravno v izobilju:

Četudi ni povsem raziskano in ovrednoteno, pa ima zanimanje za neevropske kulture v Sloveniji dolgo in bogato tradicijo. Če upoštevamo dejstvo, da je bila naša družba evrocentrična in da nismo imeli nobene znanstvene ustanove, ki bi lahko podpirala tovrstne raziskave, je potrebno poudariti, da je bilo tako veliko Slovencev pripravljeno začeti raziskovanje na tem novem področju in se boriti proti predodskom svoje okolice. /.../ Skupaj z vsemi pomembnimi političnimi, ekonomskimi in kulturnimi premiki v svetu se je zanimanje Slovencev usmerilo k tistim deželam in ljudem, ki so bili v središču pozornosti določenih časovnih obdobij. (Šmitek 1981b: 18–9)

V antropologijo se je v tistem času usmeril tudi diplomat in raziskovalec mednarodnih odnosov Stane Južnič. Na podlagi neposrednega angažmaja predvsem v deželah Južne Amerike si je v obdobju, v katerem je nastalo gibanje neuvrščenih, na eni strani pridobil izkušnjo vsakdanjega življenja v državah, ki so se le deloma osvobodile zahodne nadvlade, na drugi strani pa je svoje znanje poglobljal z intenzivnim branjem literature. S svojimi publicističnimi in monografskimi deli je prispeval pomembna spoznanja o kolonializmu in postkolonialnosti ter mednarodnih odnosih, še preden je prevzel predavanja iz antropologije na novoustanovljeni Fakulteti za družbene vede (sprva se je imenovala Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo) ter napisal temeljna pregledna dela o različnih področjih antropologije (glej na primer 1983 in 1987).

Njegovo delo je bilo integralno povezano z obdobjem neuvrščene politike takratne Jugoslavije ter torej z razumevanjem procesov dekolonizacije in oblikami postkolonialne odvisnosti (glej na primer 1973a, 1973b, 1980). Odnos do kolonializma je bil pri Južniču nedvoumen. Kolonializem je razumel

kot obdobje groze, ponižanja in vsestranskega žaljenja neevropskih ljudstev. Kazala se mi je predvsem sramotnost kolonializma kot početja brez moralnih pridržkov na temelju vzvišene evropske napihnjenosti in bahavosti, ki je dosegla skrajne meje, ko ljudem, ki niso bili Evropejci, ni priznala niti enake človeškosti. (Južnič 1980: 427)

Za današnje bralstvo bo nedvomno zanimiv njegov odnos do (gibanja) neuvrščenih:

Neuvrščeni lahko tu, kot marsikje drugje, kjer je njih sodelovanje bistveno, da bi se proces dekolonizacije nadaljeval, marsikaj storijo. Med seboj, vzemimo, lahko izmenjujejo kulturno blago in dobrine in tako prav lahko nadomestijo manj vredno blago visokorazvitega kapitalizma. (Južnič 1980: 432–3)

Toda »pri nas« se je že takrat kazalo »neko posebno sprenevedanje zlasti v razponu med deklaracijo in občutenjem neevropskega sveta« (Južnič 1980: 434). V svetu, ki ga je takrat Jugoslavija podpirala, bi bilo torej poleg uradništva in nekaj popotnikov, ki so obiskovali te dežele, treba več pozornosti nameniti tudi njihovemu preučevanju (Južnič 1980: 434).

Glavni problem, na katerega so ves čas opozarjali, je bil finančne narave. Božo Škerlj se je na primer pridružil trgovski mornarici takratne Jugoslavije in preživel nekaj mesecev na ladjah, s katerimi je prekrižaril del sveta (glej Škerlj 1956). V naslednjih desetletjih je bilo zaradi birokratskih razlogov to možnost vse težje uporabiti, tako da so odhajali v svet le redki posamezniki in posameznice. V Jugoslaviji posebnih sredstev za tovrstne raziskave ni bilo. Toda tudi če bi lahko našli kak obvoz, je bilo zelo težko priti do štipendij za študij v tujini, s katerimi so upravljali v Beogradu. Zato lahko o tem obdobju govorimo kot o obdobju izgubljenih priložnosti.

## SKLEP

Raziskovalno in muzejsko delo je tesno povezano z zgodovinskimi, političnimi in gospodarskimi razmerami v družbi. Muzej neevropskih kultur Goričane je bil neposredna posledica močne vpetosti takratne Jugoslavije v dekolonizacijska in protikolonizacijska gibanja v svetu. Protikolonialni duh se je odražal v številnih gostujočih razstavah iz drugih neuvrščenih dežel, ki so potovale po Jugoslaviji, nekatere so gostovale tudi v drugih evropskih mestih. Prav tako ga lahko prepoznavamo v sodelovanju kustosinje muzeja Pavle Štrukelj s tujimi študenti, ki so v muzeju dobili priložnost sami predstaviti svojo kulturo in dediščino, ter njihovimi organizacijami v Sloveniji. Kljub temu pa so sledovi kolonialne miselnosti, ki je tudi v našem prostoru vzpostavila in krepila hierarhično vrednotenje ljudi in kultur, v tem času ostali prisotni. Razbiramo jih lahko zlasti iz pisanja Pavle Štrukelj, v katerem je obravnavala zbirateljke in muzejske zbirke iz zgodnejših obdobj (Palaić 2020). V tem obdobju prav tako niso prepoznali pomena zbiranja in predstavljanja zunajevropskih zbirk, kar se kaže v kadrovski podhranjenosti Muzeja

neevropskih kultur v Goričanah ter v dejstvu, da tedanjemu direktorju muzeja in kustosinji za zunajevropske zbirke ni uspelo pridobiti finančne podpore za raziskovanje v zunajevropskih krajih.

Ugotavljava, da tudi takratna etnologija ni mogla slediti dinamiki gibanja neuvrščenih. Zunajevropske kulture si je prizadevala predstavljati v podobi, ki je bila značilna tudi za druge srednjeevropske in vzhodnoevropske etnologije (še največ podobnosti najdemo s prikazi zunajevropskih kultur na sorodnih oddelkih na Poljskem, Češkoslovaškem in v takratni Jugoslaviji), to pa je bil geografski pristop z gradivi, ki so izhajala predvsem iz nemške literature. Učitelji so sicer občasno obiskovali dežele, o katerih so predavali, vendar tam niso opravljali etnografskega raziskovalnega dela. Razlogi so bili različni, od finančnih do metodoloških, a ne tudi teoretski, predvsem so bili kadrovski (primerjaj Kremenšek 1980: 11; Šmitek 1981a: 14). Danes morda lahko razmišljamo o zamujenih priložnostih, a dejstvo je, da je bilo na raziskovalnem področju etnologije zaposlenih občutno premalo ljudi, še posebej na Univerzi v Ljubljani, da bi lahko poleg raziskovanja domačega terena raziskovali še po svetu. V teoriji ni bilo nobene dileme: ločevanje preučevanja domačega ljudstva in zunajevropskih ljudstev bi »zaudarjalo« po apartheidu (Kremenšek 1978: 16).

Gibanje neuvrščenih je v slovenskem medijskem prostoru prišlo v nemilost v poznih osemdesetih letih prejšnjega stoletja, skupaj z drugimi vidiki jugoslovanskega socialističnega režima (glej na primer Suhadolnik 1989; Brkić 1990). Danes si težko predstavljamo, da je v osemdesetih letih v okviru občudniških dejavnosti študentov na Univerzi v Ljubljani (takrat se je imenovala po Edvardu Kardelju), v okviru Univerzitetne konference ZSMS, predhodnice ŠOU (Študentske organizacije Univerze v Ljubljani), deloval Klub mednarodnega prijateljstva, v okviru najširše družbene organizacije SZDL (Socialistične zveze delovnega ljudstva) pa Koordinacijski odbor za pomoč narodnoosvobodilnim gibanjem (Alexandrou in Hrovatić 1989). Aktivna vloga takratne Jugoslavije pri dekolonizacijskih procesih in združevanju t.i. tretjega sveta je pomenila politiko niti-niti: izogibanje podrejenosti kapitalističnemu (ameriškem) zahodu ter obenem realsocialističnemu (sovjetskem) vzhodu. Pri neuvrščenih je šlo za iskanje tretje poti na temelju miroljubne koeksistence in vzajemnega sodelovanja.

Danes najdemo v etnologiji in kulturni ter socialni antropologiji in politologiji le redke primere obravnavanja teh procesov in njihovih posledic (redke izjeme so na primer Brumen in Jeffs 2001; Lamberger Khatib 2010; Arko 2016; Feher 2016; Kirn 2019). S pričujočim prispevkom opozarjava, da je to vendarle del naše zgodovine, vreden vsega spoštovanja in temeljitejše znanstvene obravnave.



## CITIRANE REFERENCE

- ALEXANDROU, EVROS IN MOJCA HROVATIĆ 1989 'Klub mednarodnega prijateljstva.' *Tribuna*, št. 15, 17. 7. 1989, str. 16–7.
- ARKO, SARA 2016 'Antropologija v službi mednarodnih institucij: Uporaba kulturnoantropoloških konceptov in dognanj v razvojem sodelovanju.' Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- BETTS, PAUL 2017 'A Red Wind of Change: African Press Coverage of Tito's Visits to Decolonising Africa.' V: *Tito in Africa: Picturing Solidarity*. Radina Vučetić in Paul Betts, ur. Belgrade: Museum of Yugoslavia. Str. 47–77.
- B. N. A. 1977 'Slovensko orientalistično društvo.' V: *Simpozij Orientalistika in nevrščeni svet: stanje in perspektive jugoslovanske orientalistike, Ljubljana, 4. in 5. dec. 1975*. Milan Štante, ur. Ljubljana: Slovensko orientalistično društvo. Str. VII–VIII.
- BOGETIĆ, DRAGAN 2014 'Jugoslavija i nesvrstanost: prilog prevazilaženju prerasuda i stereotipa.' *Annales. Series historia et sociologia* 24(4): 615–24.
- BRKIĆ, MILOVAN 1990 'Nevrščena potovanja Josipa Broza.' *Mladina*, št. 11, 16. 3. 1990, str. 32–3.
- BRUMEN, BORUT IN NIKOLAI JEFFS 2001 'Afrike.' V: *Afrike*. Tematska številka Časopisa za kritiko znanosti 29 (204, 205, 206). Borut Brumen in Nikolai Jeffs, ur. Ljubljana: Študentska založba. Str. V–XXVII.
- CURK, IVA 1983 'Dr. Bernarda Perc (1929-1983).' *Argo* 22: 152–3.
- ČAVOŠKI, JOVAN 2014 'Od Alpa do Himalaja: ambasador Dušan Kveder i razvoj jugoslovensko-indijskih odnosa.' *Annales* 24(4): 625–36.
- ČEPLAK MENCIN, RALF 2003 'Zbiralna politika kustodiata za Azijo, Oceanijo in Avstralijo.' *Etnolog* 13(64): 223–32.
- ČEPLAK MENCIN, RALF 2015 'Dr. Pavla Štrukelj: (1921–2015).' *Etnolog* 25: 355–8.
- ČEPLAK MENCIN, RALF, MOJCA TERČELJ IN MARKO FRELIH 2008 'Odsevi daljnih svetov.' V: *Med naravo in kulturo: Vodnik po stalni razstavi Slovenskega etnografskega muzeja*. Nena Židov, ur. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej. Str. 145–80.
- FEHER, ANDREA 2016 'Gibanje nevrščenih in Mednarodni grafični bienale v Ljubljani: sodelujoči umetniki iz držav Arabske lige.' Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- FRELIH, MARKO 2007 *Togo album: 1911–1914. Fotografski viri o prvi brezžični radiotelegrafski povezavi med Afriko in Evropo, o življenju v Togu in o snemanju filma Bela boginja iz Wangore*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- FRELIH, MARKO 2009 *Sudanska misija 1848–1858: Ignacij Knoblehar – misijonar, raziskovalec Belega Nila in zbiralec afriških predmetov*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- FRELIH, MARKO 2013 'Potopljeno kraljestvo: restavrator Miha Pirnat in njegov fotografski arhiv o reševanju kulturne dediščine starodavne Nubije v letih

1963–1964.' V: *Konservator-restavrador: povzetki strokovnega srečanja*. Ana Motnikar, ur. Ljubljana: Skupnost muzejev Slovenije. Str. 79–85.

- FRELIH, MARKO, DAŠA KOPRIVEC IN TJAŠA ZIDARIČ 2013 'Moja ali tuja drugačnost – širni svet.' V: *Jaz, mi in drugi: Podobe mojega sveta: Vodnik po stalni razstavi Slovenskega etnografskega muzeja*. Janja Žagar, ur. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej. Str. 103–20.
- FRELIH, MARKO IN ANJA KOREN 2017 'Obdobje gibanja neuvrščenih – priložnost za nastanek afriških zbirk v Sloveniji.' V: *Afrika in Slovenija: Preplet ljudi in predmetov*. Bojana Rogelj Škafar, ur. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej. Str. 7–23.
- GRŽINIČ, MARINA 2019 'Theorizing Decoloniality in Southeastern Europe: Vocabularies, Politics, Perspectives.' V: *Decolonial Theory and Practice in Southeast Europe*. Polina Manolova, Katarina Kušič in Philipp Lottholz, ur. *DVSI* 3: 169–93.
- GUPTA, AKHIL 1992 'The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism.' *Cultural Anthropology* 7(1): 63–79.
- HASSAN, FEKRI A. 2007 'The Aswan High Dam and the International Rescue Nubia Campaign.' *African Archaeological Review* 24(3–4): 73–94.
- HUDALES, JOŽE 2003 'Pozitivne in negativne tradicije iz predzgodovine Slovenskega etnografskega muzeja: Ob osemdesetletnici.' *Etnolog* 13: 59–95.
- JAKOVINA, TVRTKO 2011 *Treča strana hladnog rata*. Zaporešič: Fraktura.
- JUŽNIČ, STANE 1973a *Politična kultura*. Maribor: Založba Obzorja.
- JUŽNIČ, STANE 1973b *Novejša politična zgodovina: Izbrana poglavja*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani.
- JUŽNIČ, STANE 1980 *Kolonializem in dekolonizacija*. Maribor: Založba Obzorja.
- JUŽNIČ, STANE 1983 *Lingvistična antropologija*. Ljubljana: Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo Univerze Edvarda Kardelja; Dopolna delavska univerza Univerzum.
- JUŽNIČ, STANE 1987 *Antropologija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- KAJFEŽ, TOMISLAV IN MIRAN PFLAUM 2014 'Anton Lavrin (1789–1869) – diplomat in zbiralec egipčanskih starin.' V: *Mumija in krokodil. Slovenci odkrivamo dežele ob Nilu. Katalog razstave*. Tomislav Kajfež, Miran Pflaum in Veronika Pflaum, ur. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije. Str. 33–56.
- KILIBARDA, KONSTANTIN 2010 'Non-Aligned Geographies in the Balkans: Space, Race and Image in the Construction of new »European« Foreign Policies.' V: *Security Beyond the Discipline: Emerging Dialogues on Global Politics*. Abhinava Kumar in Derek Maisonville, ur. Toronto: York Center for International and Security Studies. Str. 27–57.
- KIRN, GAL 2017 'Jugoslovanska revolucija skozi tri partizanske prelome.' *Časopis za kritiko znanosti* 45(269): 316–32.
- KIRN, GAL 2019 *Partisan Ruptures: Self-Management, Market Reform and the Spectre of Socialist Yugoslavia*. London: Pluto Press.

- KOGEJ RUS, SONJA 2002 'Slovenski etnografski muzej v letu 2001.' *Etnolog* 12: 351–61.
- KOLAR, BOGDAN 2003 'Misijonska akcija Nikolaja Olivierija in njeni odmevi na Slovenskem.' *Bogoslovni vestnik* 63(1): 67–88.
- KREMENŠEK, SLAVKO 1962 'Težnje v sodobni etnološki znanstveni teoriji.' *Slovenski etnograf* 15: 9–32.
- KREMENŠEK, SLAVKO 1978 (1973) *Obča etnologija*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- KREMENŠEK, SLAVKO 1980 'Razkrivanje našega načina življenja.' V: *Ljudstva sveta. Šesta knjiga. Evropa, Sovjetska zveza vzhodno od Urala in Mongolija, Jugozahodna in osrednja Azija*. Edward Evans-Pritchard, ur.; Jože Vilfan, ur. slov. izdaje. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 8–11.
- KRNEL-UMEK, DUŠA 1981 'Učni načrti in programi za študij etnologije na Filozofski fakulteti v Ljubljani od študijskega leta 1940/41 do 1979/80.' *Glasnik SED* 21(1): 6–9.
- KUHAR, BORIS 2013 'Mojih 25 let v muzeju.' *Etnolog* 23: 317–21.
- LAMBERGER KHATIB, MAJA 2010 'Arabski klub v Sloveniji: prostor redefiniranja družbenih identifikacij.' Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- LICEN, DAŠA 2018 'Razstaviti Drugega: Saidin prihod v Trst.' *Glasnik SED* 58(1–2): 5–15.
- LOPASIC, ALEXANDER 2013 'Karlovac i dva istraživača Afrike Janko Mikić (1856.-1897.) i Dragutin Lerman (1863.-1918.).' V: *AfriKA – Karlovčani u Africi u drugoj polovini 19. i početkom 20. st.* Sanda Kočevar, ur. Karlovac: Gradski muzej Karlovac. Str. 22–33.
- MARINAC, BOGDANA 2017 *Potovanja pomorščakov avstrijske in avstro-ogrške vojne mornarice v Vzhodno Azijo*. Piran: Pomorski muzej.
- MARINAC, BOGDANA 2020 'Nevropska dediščina v Pomorskem muzeju »Sergej Mašera« Piran.' *Glasnik SED* 60(1): 7–21.
- MERHAR, TEJA 2019 'Mednarodno kulturno sodelovanje Jugoslavije z državami članicami gibanja neuvrščenih.' V: *Južna ozvezdja: poetike neuvrščenih*. Tamara Soban, ur. Ljubljana: Moderna galerija. Str. 43–70.
- MIŠKOVIĆ, NATAŠA 2009 'The Pre-history of the Non-Aligned Movement: India's First Contacts with the Communist Yugoslavia, 1948–50.' *India Quarterly* 65(2): 185–200.
- NOVAK, VILKO 1957 'Seminar za etnologijo na Univerzi v Ljubljani.' *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje pri SAZU* 1(4): 25.
- NOVAK, VILKO 1993 'Pripombe k »antropološki tradiciji na Slovenskem«.' *Etnolog* 3(1): 264–6.
- PALAIĆ, TINA 2019 'Muzej neevropskih kultur v Goričanah: prakse pridobivanja zunajevropskih zbirk, povezanih z gibanjem neuvrščenih.' *Etnolog* 29(80): 185–208.
- PALAIĆ, TINA 2020 'Pavla Štrukelj: Kustodinja za neevropske kulture v Slovenskem etnografskem muzeju med letoma 1955 in 1990.' *Glasnik SED* 60(1): 22–33.

- PERC, BERNARDA 1974 *Spomeniki starega Egipta: razstava v Arkadah*. Ljubljana: Narodni muzej.
- PETROVIČ, MIRA 2012 'Dr. Štefka Cobelj (1923–1989).' V: *Zapuščina Štefke Cobelj*. Mira Petrovič, ur. Ptuj: Knjižnica Ivana Potrča. Str. 12–37.
- PETROVIČ, MIRA 2020 'Cultures of Two Worlds: Štefka Cobelj's Contribution to the Establishment of Museum Collections in Slovenia and Somalia.' *Collections: A Journal for Museum and Archives Professionals*: 1–23.
- PIŠKUR, BOJANA 2019 'Južna ozvezdja: druge zgodovine, druge modernosti.' V: *Južna ozvezdja: poetike nevrščenih*. Tamara Soban, ur. Ljubljana: Moderna galerija. Str. 9–24.
- PRASHAD, VIJAY 2007 *The Darker Nations: a People's History of the Third World*. New York in London: New Press.
- RAMŠAK, JURE 2015 'Poskus drugačne globalizacije.' *Acta Histriae* 23(4): 765–82.
- ROGELJ ŠKAFAR, BOJANA 1993 *Slovenski etnografski muzej – sprehod skozi čas in le delno skozi prostor*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- RUBINSTEIN, ALVIN Z. 1970 *Yugoslavia and the Nonaligned World*. Princeton: Princeton University Press.
- SAUER, WALTER 2012 'Habsburg Colonial: Austria-Hungary's Role in European Overseas Expansion Reconsidered.' *Austrian Studies (Colonial Austria: Austria and the Overseas)* 20: 5–23.
- SENA UTAMA, WILDAN 2016 'From Brussels to Bogor: Contacts, Networks and the History of the Bandung Conference 1955.' *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities* 6(1): 11–24.
- SITAR, IZTOK 2017 *Zgodovina slovenskega stripa 1927–2017: Devetdeset let stripa na Slovenskem*. Ljubljana: UMco.
- SLUKAN ALTIĆ, MIRELA 2008 'The Croatian Explorer Dragutin Lerman (1863–1918), and His Contribution to the Mapping of Central Africa.' Predavanje na simpoziju »Shifting Boundaries: Cartography in the 19th and 20th centuries«, Portsmouth University, Portsmouth, United Kingdom, 10.–12. september 2008. Dostopno na: <https://history.icaci.org/wp-content/uploads/2016/09/Slukan-Altic.pdf>, 31. 5. 2020.
- STANEK, ŁUKASZ 2020 *Architecture in Global Socialism: Eastern Europe, West Africa, and the Middle East in the Cold War*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- SUBOTIĆ, JELENA IN SRDJAN VUČETIĆ 2019 'Performing Solidarity: Whiteness and Status-Seeking in the Non-Aligned world.' *Journal of International Relations and Development* 22: 722–43.
- SUHADOLNIK, GORAZD 1989 'Gibanje nevrščenih (potentatov).' *Mladina*, št. 29, 1. 9. 1989, str. 1.
- ŠKERLJ, BOŽO 1949 *O človeških rasah in o rasizmu*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod v Ljubljani.
- ŠKERLJ, BOŽO 1955 *Neznana Amerika*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- ŠKERLJ, BOŽO 1956 *Palme, piramide in puščave*. Ljubljana: Slovenski knjižni zavod.

- ŠKERLJ, BOŽO 1959 *Splošna antropologija: V osnovnih potezah* (2. popravljena in nekoliko razširjena izdaja). Ljubljana: DZS.
- ŠKERLJ, BOŽO 1962 *Ljudstva brez kovin*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- ŠKERLJ, BOŽO 1963 *Misleči dvonožec*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- ŠMITEK, ZMAGO 1979 'Slovenci in neevropske kulture.' V: *Ljudstva sveta, 1. knjiga. Indonezija, Filipini in Malezija, Avstralija in Melanezija z Novo Gvinejo, Tiho-morski otoki*. Edward Evans-Pritchard, ur.; Jože Vilfan, ur. slov. izdaje. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 24–5.
- ŠMITEK, ZMAGO 1981a 'Študij neevropske in evropske etnologije.' *Glasnik SED* 21(1): 13–4.
- ŠMITEK, ZMAGO 1981b 'Non-European Ethnology in Slovenia.' *Glasnik SED* 21(1): 18–9.
- ŠMITEK, ZMAGO 1986 *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Borec.
- ŠMITEK, ZMAGO, ur. 1988 *Poti do obzorja: Antologija slovenskega potopisa z neevropsko tematiko*. (Izbor in spremna beseda Zmago Šmitek.) Ljubljana: Založba Borec.
- ŠMITEK, ZMAGO IN BOŽIDAR JEZERNIK 1992 'Antropološka tradicija na Slovenskem.' *Etnolog* 2[53](2): 259–66.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1964 *Ljudska umetnost Indonezije: [katalog razstavljenih predmetov]*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1968 *Japonsko slikarstvo: razstava v ciklu Naši popotniki – zbiratelji: Grad Goričane*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1972–1973 'Etnološka zbirka severnoameriških Indijancev Ojibwa iz 19. stoletja v Slovenskem etnografskem muzeju: (zbiranci Friderik Baraga, Franc Pirc, Ivan Čebul).' *Slovenski etnograf* 25–26: 109–42.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1980–1982 'Nevropske zbirke v Muzeju Goričane.' *Slovenski etnograf* 32: 125–58.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1981 *Kultura Nepala: Muzej Goričane – december 1981 – maj 1982*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1990 'Kulturna dediščina indijskega ljudstva v etnološki zbirki Muzeja Goričane v Ljubljani.' V: *Iz indijske predaje i filologije: Zbornik radova*. Radoslav Katičić, ur. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti. Str. 113–9.
- TELBAN, BLAŽ 1986 'Razvoj antropologije v Kolumbiji.' *Glasnik SED* 26(3–4): 114–23.
- TELBAN, BLAŽ 1988 *Grupos etnicos de Colombia: Etnografia y bibliografia*. Quito – Roma: Ediciones ABYA-YALA – MLAL.
- TER KEURS, PIETER 1999 'Things of the Past? Museums and Ethnographic Objects.' *Journal des Africanistes* 69(1): 67–80.
- TERČELJ, MARIJA MOJCA 1998 *Iz dežele sončnega sijaja in mesečevih senc: Beblerjeva indonezijska zbirka*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.

VALENTINČIČ FURLAN, NADJA 2019 'Boris Kuhar in etnološki film.' *Etnolog* 29(80): 159–83.

VUČETIĆ, RADINA 2017 'Tito's Africa: Representation of Power during Tito's African Journeys.' V: *Tito in Africa: Picturing Solidarity*. Radina Vučetić in Paul Betts, ur. Belgrade: Museum of Yugoslavia. Str. 13–45.

Arhivsko gradivo: Arhiv SEM, Poročila o delu Pavle Štrukelj.

## IZVLEČEK

Avtorja osvetlita politične, zgodovinske in kulturne kontekste udejstvovanja SFR Jugoslavije v gibanju neuvrščeni, ki je prinašalo številne stike in izmenjave na obravnavanih področjih, s tem pa vplivalo tudi na ustvarjanje vednosti o Drugem tako v etnologiji kot muzeologiji. Orišeta nastanek in delovanje Muzeja neevropskih kultur, ki je bil ustanovljen leta 1964 kot oddelek Slovenskega etnografskega muzeja z razstavnimi prostori v dvorcu Goričane pri Medvodah. Posebno pozornost namenita predstavitvi muzejskih praks zbiranja zunajevropskih predmetov in nastajanja zbirk v tem času. Avtorja predstavita tudi spreminjanje študijskega programa na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, ki je pokrival območja zunaj Evrope. Čeprav so bile v tem času uresničene nekatere posamezne izmenjave in sodelovanja strokovnjakov, učiteljev in študentov s partnerji v zunajevropskih deželah, pa avtorja ugotavljata, da lahko to obdobje vsaj zaradi finančne in kadrovske podhranjenosti, ki sta onemogočali intenziviranje etnološkega in muzejskega dela na tem področju, označimo kot obdobje zamujenih priložnosti.

Ključne besede: gibanje neuvrščeni, etnologija, muzeologija, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Slovenski etnografski muzej

## O AVTORJIH

Tina Palaić, univ. dipl. etnologinja, kulturna antropologinja in pedagoginja, kustosinja v Slovenskem etnografskem muzeju; tina.palaic@etno-muzej.si.

Rajko Muršič, dr. etnologije, redni profesor na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; mursicr@ff.uni-lj.si.

# Klasifikacija in reprezentacija kitajskih in japonskih zbirk v slovenskih muzejih

NATAŠA VAMPELJ SUHADOLNIK

## UVOD

Potem ko je bil leta 1821 ustanovljen Kranjski deželni muzej, je že v naslednjem desetletju pridobil kitajske in japonske porcelanaste posodice, sedem figuric iz slonovine in serijo dvanajstih barvnih slik s kitajskimi bojevniki (Deschmann 1888: 164; Štrukelj 1980–1982: 138–9). Z vzpostavitvijo diplomatskih odnosov med Avstro-Ogrsko ter Kitajsko, Japonsko in Siamom leta 1869 je po različnih poteh v Slovenijo prihajalo vedno več predmetov, ki so kot donacije ali odkupi prihajali v slovenske muzeje. Nabor teh predmetov je takratno muzejsko stroko soočil s konceptualnim problemom kategorizacije oziroma klasifikacije znotraj organizacijske sheme muzeja, s tem pa tudi z interpretativnim vrednotenjem predmetov vzhodnoazijskega (zunajevropskega) porekla. Ali jih lahko umestimo v domeno umetnosti in s tem priznamo estetske vrednote materialne produkcije zunajevropskih ljudstev

ali pa spadajo bolj v domeno etnografije oziroma antropologije, s čimer bi ponazarjali način življenja ljudstev, ki so jih izdelala?

Nihanje med tema kategorijama kot najprimernejšim intelektualnim ogrodjem ni bilo posebnost slovenskega prostora, temveč je zrcalilo širšo evropsko kolonialno politiko in imperializem. Posledica tega je bila tudi vzpostavitev etnografskih muzejev, novih institucij, ki so hranile številne zunajevropske predmete z namenom študija, klasifikacije, vrednotenja in občasnega razstavljanja »eksoetičnih« predmetov, večinoma pod vplivom kolonialnih ideologij. Vzpon etnografske vede je klasifikacijsko tehtnico do določene mere prevesil na stran videnja predmetov kot nosilcev etnografskih informacij o kulturah, ki so jih izdelale, pri čemer je bila informacija, pridobljena na osnovi predmetov, sprejeta za objektivno, predmeti pa so metonimično simbolizirali kar celotno kulturo (Tythacott 2011: 142). Tehtnica se je proti koncu devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja večinoma prevesila v prid umetnosti, kar še posebej velja za določanje statusa azijskim predmetom v Združenih državah Amerike (glej Conn 2000), medtem ko je bila situacija v Evropi bolj kompleksna. Proces rekontekstualizacije in vrednotenja zunajevropskih predmetov je z arheološkimi ekspedicijami nihal med znanostjo in umetnostjo, prehajanje iz ene v drugo domeno pa je bilo precej fluidno. Z arheološkimi ekspedicijami in večjim številom izkopanih predmetov, ki so v začetku dvajsetega stoletja polnili muzejske depoje, je prav arheologija dobila posredno vlogo medija v prehajanju med statusom etnografije in umetnosti (Lee 2016: 5–6). To še posebej velja za klasifikacijo azijskih predmetov, ki so bili obravnavani drugače kot ostali zunajevropski predmeti. Craig Clunas (1997: 421) pokaže, da se je že sredi devetnajstega stoletja v Britanskem muzeju pokazala težnja po ločitvi predmetov iz Kitajske, Japonske in Indije od materialne kulture drugih, bolj »primitivnih« ljudstev. S tem so azijski predmeti pridobili status nadrejenosti predmetom drugih zunajevropskih kultur in bolj primerljivo, a še vedno neenakovredno mesto z evropsko kulturo.

V okviru zgoraj prikazanih teoretičnih premis muzejske taksonomije in klasifikacije bomo v članku prikazali vrednotenje vzhodnoazijskih predmetov in zbirk v slovenskih muzejih. Na osnovi analitične študije osrednje in najstarejše slovenske muzejske institucije, Narodnega muzeja Slovenije, in iz njega izhajajočega Slovenskega etnografskega muzeja bomo preučili vrednote in kriterije umeščanja teh predmetov v posamezne kategorije v družbenem, zgodovinskem in kulturnem kontekstu, dogajanje pa umestili v širši evropski diskurz. V nasprotju s premikom konceptualne paradigme iz etnografije v likovno umetnost in s tem diahronične preference prikazovanja



vzhodnoazijske umetnosti, kar lahko večinoma opazujemo pri interpretaciji vzhodnoazijskih predmetov v nekdanjih evropskih kolonialnih državah in severnoameriškem prostoru, se je klasifikacija teh predmetov v slovenskem prostoru gibala med kulturno zgodovino in etnologijo, večinoma pa bolj držala etnografskih oznak. Močnejši impulzi za ponovno vrednotenje vzhodnoazijskih predmetov so se začeli vzpostavljati šele v prvih dveh desetletjih enaindvajsetega stoletja s postopno institucionalizacijo kitajske umetnosti v okviru sino-loške akademske discipline. V ozadju debate se odraža globlje vprašanje razumevanja in zaznavanja vzhodnoazijskih kultur v slovenskem prostoru, ki je povezano s specifičnim zgodovinskim in družbenim razvojem slovenskega perifernege območja v odnosu do večjih imperialnih središč. Pod drobnogledom bodo tako tudi različni dejavniki, ki so vplivali na percepcijo vzhodnoazijskih kultur ter s tem na umeščanje v različne kategorialne aparate v zgodovinski in družbeni perspektivi evropskega in slovenskega prostora.

#### MED ETNOLOGIJO IN KULTURNO ZGODOVINO: IZ DEŽELNEGA/NARODNEGA V ETNOGRAFSKI MUZEJ

Čeprav inventarna knjiga Narodnega muzeja Slovenije, naslednika najstarejše muzejske institucije v Sloveniji, Kranjskega deželnege muzeja, najzgodnejši vpis kitajskih predmetov beleži leta 1894, so prvi vzhodnoazijski, v tem primeru kitajski predmeti v muzej prišli že v tridesetih letih devetnajstega stoletja (Štrukelj 1980–1982: 138–9). Kitajske in japonske porcelanaste posodice za kavni servis sta že leta 1833 podarili grofica Hohenwart in baronica Lazzarini (Deschmann 1888: 164). Po zapisih Pavle Štrukelj je istega leta sedem kitajskih figuric iz slonovine in lesa muzeju daroval Karel baron Smledniški, tri leta kasneje pa še okrožni glavar in gubernijski svetnik Thomas Plushk iz Beljaka, ki je muzeju podaril serijo dvanajstih barvnih slik s kitajskimi bojevniki (Štrukelj 1991: 167). V naslednjih letih je muzej pridobil še več kitajskih predmetov, kasneje pa tudi posamezne zbirke. Poleg kitajskih predmetov je muzej pridobil tudi vrsto drugih zunajevropskih predmetov iz Severne Amerike, Afrike, drugih predelov Azije ter otokov v Tihem oceanu, ki so jih darovali večinoma misijonarji ter posamezni popotniki, pomorščaki in diplomati.<sup>1</sup>

**1** Za nabor zunajevropskih predmetov in zbirk glej Štrukelj (1980–1982; 1991) in Orel (1953–1954).

Kakšni so bili kriteriji vrednotenja azijskih oziroma zunajevropskih predmetov v drugi polovici devetnajstega stoletja, zgovorno prikaže *Vodnik po Kranjskem deželnem muzeju*, ki ga je leta 1888 spisal kustos muzeja, kranjski politik in vsestranski učenjak Karel oziroma Dragotin Dežman (1821–1889). Poleg arheologije in naravoslovja je poseben poudarek na etnografskih in kulturnozgodovinskih predmetih. Kategoriji »umetnost« oziroma »dekorativna umetnost« sami po sebi še nista bili uveljavljeni, vendar je ločen del, čeprav le pet strani, namenjen slikam in arhivskemu gradivu (pamfleti, risbe, miniaturne slike in druga dokumentacija). Porcelan, majolika in steklo so v kazalu navedeni pod ločeno rubriko, a so opisani pod rubriko kulturnozgodovinskih predmetov. V takšni klasifikaciji so predmeti vzhodnoazijskega izvora uvrščeni v etnografske in kulturnozgodovinske kategorije.

Vodnik torej razkriva zarezo med etnografskimi in kulturnozgodovinskimi predmeti, pri čemer je definicija obeh kategorij še precej nedorečena. Hkrati je vidno njuno prepletanje, saj so etnografski predmeti umeščeni v kulturnozgodovinske vsebine, a po drugi strani kazalo ločeno naslavlja kulturnozgodovinske in etnografske zbirke. Med zadnje so bile umeščene azijske in druge zunajevropske zbirke, ki so jih muzeju večinoma podarili misijonarji in popotniki, v kulturnozgodovinski domeni pa se znajdejo posamezni predmeti kitajskega, japonskega, indijskega in turškega izvora. Gre večinoma za bogato okrašen izvozni porcelan ter kovinske izdelke, predvsem orožje, z intarzijami iz zlata in srebra.

Razlikovanje med njimi je bolj kot na izvor predmetov vezano na lastništvo; nadaljnji pregled namreč pokaže, da je upravičenost uvrstitve v kulturnozgodovinsko domeno izhajala iz lastništva eminentnih in premožnejših članov kranjske družbe. Med njimi kot zapisanimi darovalci najdemo večinoma pomembne politične in družbene osebe, kot so bili zgodovinar in politik Henrik Costa (1796–1870), grof Franc Hohenwart (1771–1844), prvi upravnik muzeja med letoma 1831 in 1836, in njegova soproga, mecen Viktor Smole (1842–1885), baronica Lazzarini in Barbara Frein von Rechbach. Predmeti, ki jih lahko razumemo kot neke vrste ostanke t. i. kabinetov čudes, posebnih sobic z najrazličnejšimi kuriozitetami, ki so evropsko aristokracijo navduševali že vse od renesanse, predvsem pa kot ostanke dediščine skoraj baročne *chinoiserie*, so bili namreč simbolni kapital kranjske elite. Status primerljivega predmeta z evropskimi izdelki so jim torej legitimirali prav njihovi prvotni lastniki, ki so izhajali iz višjih slojev kranjske aristokracije. Ta vidik je zajet tudi v prostorski postavitvi. Etnografske zbirke kot zaključene celote so bile razstavljene v ločeni sobi, sicer skupaj s kranjskimi industrijskimi produkti zgodnejšega obdobja,

a v ločenih razstavnih vitrinah, posamezni azijski predmeti z lokalno provenienco pa so dobili mesto ob evropskih predmetih. To do določene mere nakazuje tudi na prepoznavanje določenih estetskih vrlin in zaznavanje teh predmetov kot reprezentativnih vzorcev »kitajske« oziroma »japonske« umetnosti.

Na drugi strani so bili predmeti, ki so jih pošiljali misijonarji in drugi popotniki, umeščeni v etnografsko vedo. Ta je bila sicer v drugi polovici devetnajstega stoletja še povsem nedorečena, večinoma pa enačena z raziskovanjem zunajevropskih ljudstev, kar lahko razumemo tudi kot odsev nemškega jezikovnega prostora, v katerega je bil v okviru habsburške monarhije vpet slovenski etnični prostor (glej Hudales 2003: 74). Pripisovanje etnografskega značaja zgolj eksotičnim predmetom, ki so jih prinašali misijonarji in popotniki, odraža razumevanje teh predmetov tudi kot produktov zahodne kolonialne politike in imperializma. Predmeti so bili torej neke vrste nosilci znanstvenih informacij o »primitivnih« kulturah in s tem dokaz o nerazvitosti družb, ki so jih izdelale, tako pa so postali simboli ne samo ljudi, temveč celotne kulture. Iz tega lahko zaključimo, da so bile misijonarske in popotniške zunajevropske zbirke v prvi vrsti orodje za pridobivanje točnih informacij o navadah in življenju tujih ljudstev, azijski predmeti »kranjske proveniencije« pa pripomoček, s katerim so vrednotili duhovni in estetski okus lokalne elite ter s tem povzdigovali ideal lokalnega estetskega okusa in svoje kulturne izobrazbe. Etnografijo so tako vzporedno oblikovali in definirali misijonarji in popotniki, kulturno zgodovino pa predstavniki lokalne elite.

Čeprav v Dežmanovem vodniku še ni ločene kategorije »umetnosti« ali »dekorativne umetnosti«, vodnik v povezavi z zbirkami lokalne aristokracije ali z evropskim ter slovenskim slikarstvom in kiparstvom večkrat uporablja izraze, kot so »umetnost«, »zgodovinski umetniški predmeti«, »umetniške zbirke« ter »umetniška dela«. Poleg tega je v *Priročniku za razvoj umetnosti v Avstriji* (*Handbuch der Kunstpflege in Österreich*), ki je izšel na Dunaju leta 1902 (Weckbecker 1902), štirinajst let po Dežmanovem vodniku, tudi Kranjski deželni muzej jasno naveden kot ena od institucij, ki se ukvarja z umetnostjo. Muzej naj bi pokrival naravoslovje, zgodovino, etnologijo, kulturno zgodovino in umetnostno zgodovino, vse s poudarkom na Kranjski (Weckbecker 1902: 446; glej tudi Kos 2020). To je razvidno tudi iz nekoliko kasnejšega *Vodnika po zbirkah Narodnega muzeja v Ljubljani*, ki je izšel v Ljubljani leta 1931 (Mal 1931). Poleg obsežnega dela o arheologiji je bil kot ločena kategorija vključen del o likovni umetnosti, v katerem so bili predstavljeni predvsem kipi in slike, napisal pa ga je umetnostni zgodovinar France

Stelè, eden od začetnikov umetnostnozgodovinske discipline na Slovenskem. To razkriva, da je »umetnost« kot klasifikacija v slovenske muzeje vstopila v začetku dvajsetega stoletja, pri tem pa je bila večinoma vezana na slikarstvo in kiparstvo.

Kot ugotavlja Mateja Kos (2020: 23), sta na nadaljnjo muzejsko usmeritev in zbirateljsko politiko vplivala dva ključna dogodka: odcepitev etnografskega muzeja od Narodnega muzeja leta 1923 in ustanovitev Narodne galerije leta 1918. Čeprav kriteriji za delitev predmetov med te tri institucije niso bili povsem dorečeni, sta bila bolj ali manj definirana obseg in narava muzejev. Narodna galerija naj bi postala glavni hram »umetnosti«, v katerem naj bi domovala predvsem slikarstvo in kiparstvo, v ta namen je prejela več kot šeststo slik in kipov iz Narodnega muzeja; Narodni muzej naj bi ohranil arheološke in zgodovinske predmete kulturne dediščine, ki naj bi prispevali h krepitvi nacionalne identitete; Etnografski muzej pa naj bi proučeval predmete etnografske vrednosti. Medtem ko je bilo veliko slik in kipov prenesenih v Narodno galerijo, je bila večina vzhodnoazijskih predmetov predstavljena v Etnografski muzej, vključno z različnimi kitajskimi budističnimi in daoističnimi kipi, ki jih je v muzej poslal frančiškanski misijonar Peter Baptist Turk (1874–1944) v začetku dvajsetega stoletja.

Naslednjo fazo v vrednotenju azijskih predmetov tako nakazuje ustanovitev etnografskega muzeja leta 1923. Ta je od deželnega muzeja, takrat že preimenovanega v Narodni muzej, prevzel vse azijske in druge zunajevropske zbirke. Izjema so bili posamezni azijski predmeti »lokalne« proveniencije, ki so bili že v Dežmanovem vodniku ločeni od drugih zunajevropskih zbirk. Ta izjema je bila vezana bolj na posamezne kose keramičnega in porcelanastega posodja, ki jih še danes kot del večje zbirke keramike hranijo v Narodnem muzeju Slovenije, ostali predmeti z Dežmanovega seznama pa so bili ravno tako večinoma preneseni v domeno etnografskega muzeja. Čeravno je s to potezo medij porcelana tudi na slovenskih tleh vsaj delno pridobil status posebne obravnave kot nekakšne ostaline evropske aristokratske dediščine ter njene obsedenosti z nenavadnimi in eksotičnimi kitajskimi izdelki iz čudnega ter evropski eliti nepoznanega materiala, ta zarezja kljub vsemu ostaja v bolj nedefiniranih vodah. Zanimivo je namreč, da je etnografski muzej uradno prevzel in v inventarno knjigo vnesel veliko kitajsko skledo z bogatimi žanrskimi prizori, ki je v deželni muzej prišla v okviru Smoletove zapuščine (Štrukelj 1980–1982: 139). To sicer še vedno hranijo v Narodnem muzeju Slovenije med drugo vzhodnoazijsko keramiko, a dejstvo, da so bili nekateri kosi porcelana preneseni v etnografski muzej, drugi pa so ostali v okviru nacionalnega muzeja,

dovolj jasno prikaže dvom oziroma nedorečenost kriterijev, kam sodi vzhodnoazijski porcelan.<sup>2</sup>

Obdobje od ustanovitve etnografskega muzeja leta 1923 do ustanovitve Muzeja neevropskih kultur v dvorcu Goričane pri Medvodah kot dislocirane enote etnografskega muzeja leta 1964 lahko tako označimo kot drugo fazo obravnavanja vzhodnoazijskih zbirk, v kateri je dominantno noto narekovala etnografska stroka. Če je prehajanje med etnografijo in obrtno dekorativno umetnostjo kot delno naslednico kulturne zgodovine mogoče zaznati v mediju porcelana, so bile v tem času vse ostale zunajevropske zbirke kategorizirane v domeni etnografske vede ter premeščene v t. i. narodopisno zbirko iz Amerike, Afrike in Azije (Promitzer 2003: 295). V tem času je bil etnografski muzej usmerjen predvsem na gradnjo nacionalne identitete prek povečevanja ljudske kulture in njenih sestavnih elementov, vizualiziranih v lokalni ljudski arhitekturi, notranji opremi, ornamentiki in narodni noši (glej Rogelj Škafar 2003). Za kustosa je bil že leta 1924 imenovan sicer umetnostni zgodovinar Stanko Vurnik, ki pa je umetnostnozgodovinsko metodo stilne klasifikacije umestil predvsem v raziskovanje predmetov ljudske kulture, predmeti zunajevropskega porekla pa so bili potisnjeni v ozadje.

Vrednotenje vzhodnoazijskih predmetov v etnografski domeni se razkriva tudi v institucionalnem prenosu Skuškovе zbirke iz narodnega v etnografski muzej. Za obsežno zbirko raznih kitajskih predmetov, ki jih je v skoraj šestletnem bivanju v Pekingu med letoma 1914 in 1920 zbral avstro-ogrski mornariški častnik Ivan Skušek ml. (1877–1947), je že od leta 1957 formalno skrbel Narodni muzej, z dopisom Narodnega muzeja z dne 19. 1. 1963, št. 97/63, pa je to kitajsko zbirko v celoti prevzel Slovenski etnografski muzej (Štrukelj 1980–1982: 140). Prenos Skuškovе zbirke iz hrama nacionalne zgodovinske dediščine v hram slovenske ljudske dediščine je do določene mere pospešil reševanje prostorske stiske etnografskega muzeja (Palaić 2019: 195) ter spodbudil večji interes za zunajevropske zbirke. Še bolj pa je k temu prispevala že omenjena ustanovitev Muzeja neevropskih kultur v dvorcu Goričane, s čimer je sovpadala pridobitev Skuškovе zbirke. Čeravno

---

**2** Možen je tudi scenarij, da so bili tudi porcelanasti izdelki namenjeni etnografskemu muzeju. Boris Orel (1953–1954: 144), ki je vodenje Etnografskega muzeja prevzel leta 1945, je namreč opozoril na nepravilnosti prenosa, saj so določeni predmeti, ki jih je etnografski muzej prevzel in inventariziral, iz neznanih razlogov ostali v Narodnem muzeju, tam pa naj bi ostali tudi predmeti, ki jih muzej ni inventariziral. Povsem mogoče bi torej bilo, da so bili tudi vsi vzhodnoazijski porcelanasti predmeti namenjeni etnografskemu muzeju, a bomo to zaradi nejasnosti in nepopolne dokumentacije težje potrdili.

je bil prenos zbirke delno povezan s pridobitvijo baročnega dvorca v Medvodah, hkrati ilustrativno prikaže, da si kitajski predmeti bolj kot mesto ob lokalnih artefaktih in nacionalni umetnosti zaslužijo mesto ob drugih etnografskih predmetih zunajevropskih ljudstev.

Osnovanje ločene prostorske enote za hranjenje in reprezentacijo zunajevropske kulture lahko razumemo kot tretjo fazo razvojnih tendenc in ponovnega vračanja v kulturnozgodovinsko domeno. Hkrati je treba vzpostavitev ločenega prostora razumeti v luči gibanja neuvrščenih in ugodnega politično-ideološkega ozadja.<sup>3</sup> V okviru gibanja neuvrščenih, v katerem se je Jugoslavija vključevala v različne oblike sodelovanja z drugimi članicami gibanja, te so namreč prinašale politično samozavest in ekonomske koristi, je bila povezovalni dejavnik do določene mere prav kultura. Kulturna politika je obsojala kulturni imperializem ter izpostavljala kulturno raznolikost, s čimer naj bi presegle evropocentrične težnje v umetnosti (Piškur 2019: 15–6). Tako je bilo več posluha za zunajevropske zbirke, a je hkrati organizacija številnih razstav in spremljajočih dogodkov (glej Palaić 2020) služila bolj kot ne za povečevanje jugoslovanske podobe in utrjevanje politične suverenosti, manj pa za sistematično analizo predmetov. To se odraža tudi v izraziti kadrovske podhranjenosti, zaposlena je bila namreč le Pavla Štrukelj (1921–2015), ki je bila odgovorna za vse zbirke.

Pri kategorizaciji Skuškovice kitajske zbirke se Štrukelj vrača k Dežmanovemu konceptu kulturne zgodovine, med njima pa je vidna razlika v umestitvenih kriterijih. Ponovno se pokaže nedorečenost kriterijev, istočasno jo namreč umešča v etnografske vode (Štrukelj 1965–1966: 57). Če je bil pri Dežmanu primarni kriterij povezovanje s kranjsko elito, ki si je z bolj eksotičnimi predmeti dvigovala družbeni ugled, je pri Štrukljevi prestiž prineslo povezovanje s cesarsko provenienco. Ta je med drugim opazna v njeni razpravi o mandžurskem oblačilu, na katerem so upodobljeni zmaji s petimi kremplji. Tako imenovani kaftan označi za redko in dragoceno oblačilo s cesarskega dvora (Štrukelj 1965–1966: 58), s tem pa mu prizna status dekorativne umetnosti. Pri tem estetske vrednote najverjetneje niso igrale ključne vloge, pomembnejši kriteriji so bili namreč tisti, ki so povzdigovali status sprva lokalne elite, kasneje pa institucije. Prvotni cesarski prestiž kitajskega dvora je s hranjenjem tega gradiva v muzeju prešel na novega institucionalnega lastnika.

Z začetkom obnovitvenih del v dvorcu Goričane leta 1990 so bile kitajske in druge zunajevropske zbirke predstavljene v depoje, s

---

**3** Za več o povezavi in zbiralni politiki muzeja z gibanjem neuvrščenih glej Palaić (2019).

tem pa je bila bolj ali manj prekinjena razstavna in študijska dejavnost vzhodnoazijskih zbirk. Še večja degradacija teh zbirk pa je vidna v ukinitvi Muzeja neevropskih kultur leta 2001, ki je sovpadala z denacionalizacijo dvorca Goričane. Zbirke so bile predstavljene v nove prostore Slovenskega etnografskega muzeja na Metelkovi ulici v Ljubljani, kjer še vedno živijo speče življenje v depojih. Kratkoročno obuditev predmetov sta leta 2006 narekovali šele organizacija 16. bienalne konference Evropske zveze za kitajske študije (EACS) in pobuda profesorja sinologije Mitja Sajeta z Oddelka za azijske študije na Filozofski fakulteti o večji kitajski razstavi, na kateri bi več sto sinologom z vsega sveta predstavili kulturne stike med Slovenijo in Kitajsko. Ralf Čeplak Mencin, avtor razstave *Srečevanja s Kitajsko, 200 let slovenskih odkritij kitajske kulture*, je v konceptualni zasnovi sledil prikazom »klasičnih« etnoloških zbirk, v ospredju so bile namreč izpostavljene zgodbe njihovih zbirateljev, a hkrati je s strokovno selekcijo in identifikacijo posameznih predmetov iz kar dvanajstih različnih slovenskih javnih in zasebnih institucij celostno predstavil kulturo in umetnost Kitajske, s čimer je posegel tudi na področje umetnosti (glej tudi Šmitek 2007: 275–6). Ta mejnik lahko štejemo kot prvi korak k postopni institucionalizaciji umetnosti iz Kitajske, ki se je vzporedno začela razvijati v okviru nove akademske discipline sinologije na Oddelku za azijske študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani.

#### ESTETSKI PREOBRAT V VREDNOTENJU VZHODNOAZIJSKIH PREDMETOV V EVROPI IN SEVERNI AMERIKI

Klasificiranje (vzhodno)azijskih predmetov pod etnografsko ali antropološko oznako ni bilo nič nenavadnega tudi za muzejske institucije v drugih evropskih državah in Severni Ameriki. Madžarski zoolog, naravoslovec in samouk v etnografiji János Xántus (1825–1894), ki je prisostvoval avstro-ogrski odpravi na Daljni vzhod v letih 1869–1871, je od ministra za religijo in javno izobraževanje dobil nalogo ustanoviti etnografski muzej na Madžarskem, v katerem bi razstavil predmete iz Azije (Fajcsák 2003: 430). Tudi kitajski predmeti, ki so prišli v Britanski muzej leta 1753, so bili sprva vključeni v etnografsko domeno, a kot prikaže Clunas (1997: 421), je bila primernost vključevanja v etnografsko področje postavljena pod vprašaj že sredi devetnajstega stoletja z Massonovo knjigo *The British Museum, Historical and Descriptive* iz leta 1850. V njej je zagovarjal nujnost ločevanja kitajskih, japonskih in indijskih predmetov od predmetov bolj »primitivnih« ljudstev.

Podobno zaznavanje v Muzeju Liverpool prikaže Tythacott (2011: 143), saj se je tudi avtor kataloga Charles Gatty (1851–1928) ob razstavi iz leta 1882 spraševal o ustreznosti vključevanja azijskih predmetov v etnografske zbirke. Težavnost umeščanja Kitajske in Japonske v etnografske kategorije temelji na takratnem antropološkem pogledu evolucijske lestvice napredka in ločevanja »primitivnih« kultur brez zgodovinske povezave z evropsko civilizacijo od civilizirane Evrope, ki je svoje tisočletne korenine utemeljevala na dediščini sumerske, egiptovske, grške in rimske dediščine. Kitajci pa so, nasprotno, svojo identiteto legitimirali še z daljšim zgodovinskim razvojem od katerekoli družbe v Evropi. Na evolucijski lestvici torej nekako niso spadali med afriška ali severnoameriška staroselska ljudstva. Kam torej z njimi?

Medtem ko je ta razprava v Evropi vodila v ločevanje etnografskih predmetov od predmetov dekorativne umetnosti, pri čemer so v prvo skupino spadali predmeti vsakdanje rabe kot najprimernejši za prikaz relativnega napredka posameznih kultur, v drugo pa tehnološko napredni in sofisticirani predmeti, kot so porcelan, žad, predmeti iz kovine, stekla, slonovine in drugi, je v Severni Ameriki kmalu prišlo do zmagoslavja umetnosti. Kot prikaže Steven Conn (2000), so Azijcem priznavali sposobnost izdelave estetsko dovršenih predmetov, s tem pa so na področju umetnostne zgodovine dobili skoraj primerljivo mesto z evropsko umetnostjo. Kitajsko slikarstvo je bilo torej mogoče primerjati s skoraj nedotakljivo domeno klasičnega evropskega slikarstva, kitajskega slikarja pa primerno postaviti ob bok Rembrandtu ali Botticelliju. Kar nekaj ameriških muzejev umetnosti je v začetku dvajsetega stoletja že zbiralo in razstavljal azijske predmete kot umetniške izdelke. Med njimi je imel vodilno vlogo Bostonski muzej umetnosti pod vodstvom Ernesta Fenollosa (1853–1908) in Okakura Kakuza (1863–1913), še opaznejši obrat v umetnostno smer pa pomeni ustanovitev Freerjeve galerije umetnosti v Washingtonu kot prvega muzeja z azijsko umetnostjo v središču pozornosti. Ključni signal je bil že sama lokacija stavbe, saj je stala v osrednjem kulturnem kompleksu nacionalnih muzejev ter v bližini nacionalnega inštituta Smithsonian.

K estetskemu zaznavanju azijskih predmetov je veliko pripomoglo tudi t. i. estetsko gibanje v osemdesetih in devetdesetih letih devetnajstega stoletja, ki je umetnosti dodalo tržno noto. Njegov osrednji predstavnik James A. Whistler (1834–1903) je bil osebni prijatelj ljubitelja in zbiratelja azijskih predmetov Charlesa Freerja (1854–1919). Ravno Whistlerjeve slike pa so v novoustanovljeni Freerjevi galeriji umetnosti postavili zraven azijskih predmetov, s čimer so želeli prikazati izvor Whistlerjevega umetniškega ustvarjanja v vzhodnoazijski tradiciji in umetnosti (Conn 2000: 171). Že pred tem je pomik k umetnosti



viden na mednarodnih sejmih ter v akademskem prostoru. Na prvem uradnem svetovnem sejmu v Združenih državah Amerike leta 1876 v Filadelfiji sta Kitajska in Japonska svoje predmete tako že razstavljali v glavni stavbi, namenjeni umetnosti, študij azijskih predmetov pa se je v dvajsetem stoletju premaknil na oddelke za umetnostno zgodovino.

Evropski diskurz je bil z umeščanjem azijskih predmetov v kategorijo umetnosti previdnejši. Predmeti, ki so jih strokovno identificirali kot neetnografske, so se sprva gibali med dekorativno umetnostjo, orientalskimi antikvitetami in arheologijo. Tythacott (2011: 144) prikaže razporejanje kitajskih predmetov med etnografijo v Svetovnem muzeju in dekorativno umetnostjo v Umetniški galeriji Lady Lever v Liverpoolu. Podobna delitev je opazna tudi na Dunaju med Etnološkim muzejem, leta 2017 preimenovanim v Svetovni muzej, ter muzejem MAK, prvotno poimenovanim Cesarski in kraljevi avstrijski muzej umetnosti in industrije. Do leta 2005 je bil azijski material med etnografijo in orientalskimi starinami razdeljen tudi v Britanskem muzeju, podobno delitev pa opazimo tudi v Berlinu in Stockholmu z Etnografskim muzejem in Muzejem antikvitet iz Daljnega vzhoda. Slednji je bil v Stockholmu osnovan na bogati arheološki zbirki kitajske neolitske keramike Yangshao, ki jo je leta 1920 odkril švedski geolog Johan Gunnar Andersson (1874–1960). Kot nazorno prikaže Magnus Fiskesjö (2014), se je zbirka sprva znanstvene narave za potrebe študija predzgodovinskega materiala Kitajske postopno preoblikovala v umetnostno zbirko. Leta 1959 je bila formalno vključena v administrativno upravo muzejev umetnosti, k zbirki pa je bilo dodano azijsko slikarstvo in kiparstvo, prvotno hranjeno na Orientalnem oddelku Narodnega muzeja.

Postopno institucionalizacijo kitajske umetnosti v Angliji ter nihanje med etnografijo, orientalskimi antikvitetami in likovno umetnostjo podrobno prikaže Craig Clunas (1997), vidna pa je tako v muzejskih institucijah kot v univerzitetnem prostoru. Še pred uvedbo splošnega študija o zahodni umetnostni zgodovini na londonski univerzi so že leta 1930 s finančno podporo zasebnega zbiratelja keramike Percivala Davida (1892–1964) odprli predavateljsko mesto za kitajsko umetnost in arheologijo. Leta 1950 je bil na isti univerzi ustanovljen muzej keramike z imenom Davidova fundacija za kitajsko umetnost, ki je še danes ena glavnih institucij za študij kitajske umetnosti in keramike (glej tudi Pierson 2011: 130–5). Prav keramika ter ustanovitev posebnega Združenja za orientalsko keramiko leta 1921 sta v angleškem svetu odigrali pomembno vlogo v epistemološkem preobratu razumevanja kitajskih predmetov. Združenje za orientalsko keramiko je povezovalo zbiratelje, preprodajalce, kustose in druge strokovnjake s področja keramike, v svojem delovanju in

povezovanju z akademsko in muzejsko stroko pa je institucionaliziralo specifično vejo poznavalstva s tega področja. Do sredine dvajsetega stoletja sta bila poznavalstvo in študij kitajske umetnosti na britanskem otoku torej že v polnem razmahu, London pa po mnenju S. Howarda Hansforda (1899–1973), predavatelja kitajske umetnosti na londonski univerzi v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, najboljše mesto za študij kitajske umetnosti na svetu (Clunas 1997: 436).

Podobno kot v Angliji je bilo tudi v Franciji postopno vrednotenje azijskih predmetov kot estetskih objektov ukoreninjeno v zasebnih interesih posameznikov in njihove dinamike v zbirateljskih aktivnostih, ki je prek študijskih in razstavnih oblik postajala javno dostopna. Pri tem so vodilno vlogo igrale zbirke Edmonda de Goncourta (1822–1896), Enrica Cernuschija (1821–1896) in Émila Guimeta (1836–1918). Estetsko naklonjenost do azijskih predmetov in njihovo enačenje z evropsko produkcijo nakazuje že samo izjemno bogat nabor rokokojskega slikarstva, kiparstva in dekorativne umetnosti osemnajstega stoletja, ki jo je Goncourt dopolnil s kitajskim in japonskim porcelanom, lakiranimi izdelki, slikami, tekstilom in številnimi drugimi izdelki iz različnih materialov. Ravno azijska zbirka pa je pripomogla k oblikovanju njegovega intenzivnega esteticizma v njegovih literarnih stvaritvah (Chang 2011: 31). Kot je bila keramika v Angliji premostitveni medij med etnografsko in umetnostno percepcijo, so podobno vlogo v Franciji deloma prevzele Cernuschijeve bronaste posode, Guimetova težnja po ustanovitvi centra za azijske študije pa je še nadalje pospešila študij kitajske in japonske kulture. Oba sta že konec devetnajstega stoletja z zasebnimi sredstvi zgradila javna muzeja (Musée Cernuschi in Musée Guimet), ki sta v dvajsetem stoletju dobila priznanje nacionalnega muzeja azijske umetnosti v Franciji. Razvoj kitajske umetnostne zgodovine v Franciji je treba razumeti tudi v luči razvoja sinološke discipline kot pionirske vede med evropskimi akademskimi disciplinami. Prva profesura iz kitajskih študij v Evropi je bila vzpostavljena ravno v Franciji na Collège de France že leta 1814, kasneje pa so jo zasedli prepoznavni učenjaki s področja kitajske umetnosti in starin, kot sta Stanislas Julien (1797–1873) in Édouard Chavannes (1865–1918). Ta je med drugim nastopil kot urednik uveljavljene revije s področja azijske umetnosti *Ars Asiatica*, prvič izdane leta 1914 z namenom prikazati in zabeležiti razstavo kitajskega slikarstva, ki je bila odprta v Muzeju Cernuschi dve leti prej (Shin 2016: 235).

Tudi v Budimpešti na Madžarskem je sprva vidno nihanje med etnografijo in uporabno umetnostjo, ki pa se že do razpada avstro-ogrske monarhije prevesi v prid poudarjanja estetskih vrlin z ustanovitvijo Ferenc Hoppovega muzeja vzhodnoazijske umetnosti leta 1919

(glej Fajcsák 2003). Zavedanje o estetski dimenziji azijske umetnosti je vidno že v prvi združeni razstavi orientalske umetnosti, ki je bila leta 1904 postavljena v Narodnem muzeju Madžarske. Namen razstave je bil prikazati »izvirno in visoko raven kulture in njene umetnosti, vredno študija za vse, ki se ukvarjajo z umetnostjo Madžarske« (Schwab v Fajcsák 2003: 432). Prvi direktor Ferenc Hoppovega muzeja, prvotno kustos v Muzeju likovne umetnosti, Zoltán Takács (1880–1964) je še nadalje pospešil razvoj estetske senzibilnosti, ki je postopoma krojila cenjenje azijskih predmetov z vidika umetniških vrednot. Pri tem se je naslanjal na študije angleškega umetnostnega zgodovinarja Stephena W. Bushella (1844–1908), prvotno zdravnika v britanski legiji v Pekingju, ki je kitajsko umetnost obravnaval kot samostojen predmet študija na osnovi kitajskih tekstov (Fajcsák 2003: 434). Povezava z britanskim otočjem se odraža tudi prek znanega arheologa Aurela Steina (1862–1943), sicer madžarskega porekla, a že leta 1904 britanskega državljan, ki je služil britanski vladi. Prevodi njegovih del v madžarščino ter večkratna gostujoča predavanja so madžarski akademski stroki in širši javnosti predstavili njegove odmevne ekspedicije v Osrednji Aziji, predvsem razumevanje budistične umetnosti. Povezovanje umetnostnozgodovinskega z arheološkim pristopom se tako odraža tudi v Takácsovi knjigi *Umetnost Vzhoda (The Art of the East)*, izdani leta 1943. Sledeč kronološki liniji s poudarkom na posameznih tipih predmetov je zagovarjal osnovna načela estetskega pojmovanja. Fajcsák (2003: 435) poudarja, da je prav Takács postavil temelje umetnostnozgodovinskega pristopa in kritičnega vrednotenja vzhodnoazijske umetnosti, s tem pa vzpostavil novo percepcijo vzhodnoazijskih predmetov v smislu zavedanja njihovih estetskih dimenzij.

#### VZROKI ZA ODSOTNOST »UMETNOSTNEGA« DISKURZA V SLOVENIJI

Kateri so torej vzroki za odsotnost tovrstnega diskurza v slovenskem muzejskem in akademskem prostoru? Vzhodnoazijsko gradivo v Sloveniji je namreč vse do danes večinoma raziskano z vidika etnološke stroke, kar opazimo tudi v drugih muzejih, umetnostnozgodovinska stroka pa jih je v svojih znanstvenih razpravah večinoma spregledala. Delno smo že nakazali na pomembno vlogo zasebnega zbirateljstva v drugih evropskih deželah v vrednotenju in institucionalizaciji kitajske umetnosti, v nadaljevanju pa bodo izpostavljeni še drugi dejavniki, ki posegajo v širše zgodovinsko in politično dogajanje.

Konceptualni premik v percepciji vzhodnoazijskih predmetov, ki ga lahko opazujemo v nekdanjih evropskih kolonialnih silah, je spodbudil val svežih in povsem novih predmetov, ki so se konec devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja znašli na evropskem trgu. Zmage angleških čet v opijskih vojnah sredi devetnajstega stoletja so »odprle« kitajski prostor tujcem. Francosko-angleško plenjenje Poletne palače v Pekingu leta 1860, ki je sledilo opijskim vojnam, je omogočilo, da so se predmeti cesarske proveniencie prvič znašli na evropskem trgu. Ocenjujejo, da so oplenili ali uničili okrog 1,5 milijona predmetov, katerih del je zdaj v 2000 muzejih v 47 državah (Maccartney v Tythacott 2018: 12). Prva od številnih kasnejših dražbenih prodaj oplenjenih predmetov z oznako »iz Poletne palače v Pekingu« je že naslednje leto potekala v Londonu (Pierson 2014: 227). Oplenjen nabor predmetov sicer ne odraža kitajskih estetskih idealov, saj so plenilci za seboj puščali slikarske in kaligrafske mojstrovine, odnašali pa predmete višje monetarne vrednosti, a so jih oglaševali kot »trofeje«, »zaklade« iz »slavne« lokacije, kar jih na konceptualni ravni povzdigne v simbolne predmete zahodne moči (Pierson 2018: 74). K temu je treba dodati še plenjenje in uničevanje cesarske rezidence in prinčevskih palač po boksarski vstaji med letoma 1900 in 1901, padec dinastije Qing leta 1911 in preoblikovanje Prepovedanega mesta v Palačni muzej v dvajsetih letih dvajsetega stoletja, ki je bilo ravno tako pospremljeno z večjimi škandali kraj in poneverb (Yeh 2011: 178–9). Sveži in visokokakovostni predmeti na trgu z edinstveno in privlačno provenienco, ki so se močno razlikovali od do tedaj poznane ter po estetskih kriterijih evropske elite izdelane izvozne umetnosti, so močno preoblikovali razumevanje kitajske materialne produkcije. Kot nova kategorija predmetov se je vzpostavila kitajska cesarska umetnost.

Drugi pomembnejši dejavnik, ki je pospešil preobrat vrednotenja azijskih predmetov iz etnološke v umetnostno sfero, pa je arheološki material, ki je prihajal na plano med gradnjo prvih železniških tirov na Kitajskem v prvi polovici dvajsetega stoletja ter v arheoloških ekspedicijah pod vodstvom tujih strokovnjakov. Že omenjenemu Anderssonu je pripisano odkritje kitajske neolitske kulture Yangshao, ki je razkrilo zdaj slavno poslikano keramiko Yangshao, britanski arheolog madžarskega porekla Aurel Stein (1862–1944) ter francoski sinolog Paul Pelliot (1878–1945) pa sta poleg drugih raziskovalcev znana po izkopavanjih v Osrednji Aziji in zahodnem delu kitajskega ozemlja, predvsem pa po pridobitvi kitajskih tekstov iz budističnega kompleksa jam v Dunhuangu.

Vse to dogajanje, h kateremu je treba prišteti tudi estetsko revolucijo kubističnih in nadrealističnih umetnikov v smislu iskanja

spontanosti in vitalnosti v eksotičnih kulturah zunajevropskih ljudstev (glej Clunas 1997: 428; Tythacott 2011: 162), ter nova materialna produkcija, ki je izvirala iz teh dejavnosti, sta muzejsko in akademsko stroko prisilila v ponoven premislek o na renesančnih temeljih oblikovani definiciji človeške civilizacije. Pri tem pa se je spremenil tudi kontekst vrednotenja kitajskih predmetov v odnosu do hitro modernizirajoče se Japonske in njene produkcije. Sprva višje kotirani japonski predmeti so bili zdaj videni kot kulturni dolg Kitajski, proces vrednotenja kitajskih predmetov kot umetniških izdelkov pa je s tem dobil nov zagon. Višja vrednost je bila tako pripisana predvsem predmetom iz zgodnjih cesarskih dinastij kot predstavnikov višjih civilizacijskih dosežkov, vsi kasnejši produkti pa so postali simbol degradirane kitajske kulture. Nadalje so bili predmeti cesarskega izvora kot simboli cesarskega ponižanja prežeti z naracijo zmagoslavja evropskega reda nad kitajskim neredom, angleško-francoskih čet nad qingovsko vlado, predvsem pa tehnološko naprednega Zahoda nad zaostalo kitajsko družbo (glej Beattie 2011: 42–3). Tovrstna dinamika je dala večji poudarek materialnosti predmetov in njihovim estetskim dimenzijam, istočasno pa so v Evropi Kitajcem odrekli civiliziranost in jih videli kot barbarske divjake (Pagani 1998: 28; Vampelj Suhadolnik 2019: 107–8). Ting Chang (2011) v razpravi o zbirateljstvu francoskih bratov Goncourt zaključí, da je pri njiju vrednost »kitajskih predmetov« cenjena izključno v domeni materialnosti in njihove ločenosti od družbenega ozadja izvora produkcije. To se odraža tudi v izključevanju sodobnih tendenc, apatiji do prebivalcev sodobne Kitajske ter izpostavljanju historicizma in raritet v razstavnih prostorih galerij (glej Lee 2016: 6).

Prisotnost arheološkega gradiva in predmetov cesarske provenience na evropskem trgu je torej postopno vplivala na kulturni preobrat v percepciji kitajskih predmetov v večjem delu evropskega prostora, odsotnost tega gradiva v slovenskih zbirkah pa, nasprotno, deloma pojasnjuje stalnico etnografskih in istočasno odsotnost umetnostno-zgodovinskih oznak. Z izjemo nekaj primerkov kitajskih kovancev, ki segajo v obdobje Vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.), je v vzhodnoazijskih zbirkah v Sloveniji vidna popolna odsotnost arheološkega gradiva. Večina predmetov izvira iz devetnajstega in začetka dvajsetega stoletja, nekateri predmeti so sicer datirani v zgodnejša obdobja, a za natančno datacijo so potrebne nadaljnje raziskave. Odsotni so tudi predmeti cesarske provenience, ki so jih po letu 1861 prodajali na dražbah v Londonu in Parizu. Ti niso dosegli slovenskega etničnega prostora, ki je bil takrat del avstro-ogrske monarhije.

Popis vzhodnoazijskih predmetov v slovenskih muzejih pokaže, da je večina predmetov prišla v Slovenijo z neposrednim stikom in

nakupom na Kitajskem oziroma Japonskem, manj pa prek dražbenih hiš in drugih posrednih načinov pridobitve.<sup>4</sup> Predmeti te provenience so sicer gotovo krožili med elito in višjimi plemiškimi sloji, o tem ne nazadnje pričajo posamezni predmeti v muzejih, kot so japonski paravani, samurajeve oklepi, lakirane omare, porcelanaste posode in drugi, a je raziskovanje preteklega lastništva zaradi povojne politike odtujitve vrednejših predmetov posameznim plemiškim rodbinam in drugim premožnejšim posameznikom močno oteženo.

Večina predmetov je bila torej pridobljena neposredno z nakupom v Vzhodni Aziji konec devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja kot posledica vedno večje prisotnosti avstro-ogrskih vojaških in trgovskih ladij v Vzhodni Aziji. Avstro-ogrske križarke so spremljali tudi pomorščaki, misijonarji in popotniki s slovenskega etničnega ozemlja. Tudi nabor predmetov, ki je sicer zelo raznolik in pester, odraža tovrstni način dostopa do predmetov ter je vezan na takratno kupno moč posameznikov, kontekst menjave, dostopnost in estetske ideale. Večinoma gre za manjše predmete spominske narave ter sodobno izvožno umetnost, ki je bila v večjih kitajskih pristaniščih splošno dostopna, redki pa so predmeti, ki bi segali v zgodnejša časovna obdobja in izvirali iz notranjega tržišča.

Izjema je zbirka višjega pomorskega častnika Ivana Skuška ml. Zaradi političnega spleta okoliščin in izbruha prve svetovne vojne je v Pekingju ostal skoraj šest let (1914–1920), pri tem pa razvil poseben estetski občutek za kitajsko dediščino. Načrtno je zbiral kitajske predmete z namenom izgradnje kitajskega muzeja po povratku v matično domovino. Prav v njegovi zbirki so visokokakovostni predmeti z morebitno povezavo vse do cesarske provenience. Prav Skušek in njegova zbirka pa bi v procesu institucionalizacije kitajske umetnosti lahko odigrala podobno vlogo, kot so jo z zasebnimi zbirkami odigrali Percival David v Angliji, Enrico Cernuschi in Emil Guimet v Franciji, Ferenc Hopp na Madžarskem, Charles Freer v ZDA in drugi. Podobno kot je trgovec Nathan Dunn (1782–1844) leta 1838 odprl prvi muzej kitajskih predmetov v Združenih državah Amerike, je tudi Ivan Skušek načrtoval gradnjo zasebnega muzeja kot prvega muzeja kitajske kulture v takratni Kraljevini Hrvатов, Srbov in Slovencev oziroma od leta 1929 Kraljevini Jugoslaviji. Primerljivost je vidna tudi v enciklopedičnem naboru predmetov<sup>5</sup> in želji po predstavitvi kitajske dediščine domači

---

4 Za več o popisu predmetov vzhodnoazijskega izvora ter zbiralnih strategijah v Sloveniji glej Vampelj Suhadolnik (2019).

5 Zbirka obsega celovit nabor različnih tipov predmetov. Poleg slik, budističnih kipcev, keramike, porcelana, tekstila, glasbil, kovancev, knjig, fotografij, albumov in številnih

javnosti s pomočjo muzejske postavitve. Skušek je šel še dlje, saj je načrtoval izgradnjo zasebnega muzeja v avtentičnem slogu kitajske arhitekture, kar bi bila gotovo edinstvena poteza v širšem evropskem prostoru. V ta namen je pripeljal celo model kitajske hiše. Hkrati je najverjetneje načrtoval postavitev predmetov v avtentičnem notranjem ambientu premožnejše elite, kar potrjuje tudi nakup okrasnih sten, ki so krasile kitajske sobane. Opazen je tudi poseben interes do bogato rezljanega lesenega pohištva,<sup>6</sup> nakup treh zvezkov japonskega albuma profesionalnih fotografij in natančnih arhitekturnih analiz Prepovedanega mesta, ki jih je leta 1906 izdala Tokijska cesarska univerza, pa še dodatno potrjuje njegov interes za arhitekturo in drugo notranjo opremo.

Pri postopni institucionalizaciji kitajske umetnosti v evropskem prostoru je impulz pri izoblikovanju vzhodnoazijskega gradiva kot umetnostnega materiala največkrat prihajal s strani zasebnega interesa in posameznih zbirateljev, ki so začeli poglobljeno študirati posamezne predmete iz lastnih zbirk ter jim priznavati estetske vrednote. Ti so tudi začeli organizirati razstave in izdajati posamezne publikacije. V Angliji je šel ta razvoj še korak naprej z ustanovitvijo že omenjenega Združenja za orientalsko keramiko pod vodstvom poslovnega mogotca grškega rodu Georga Eumorfopoulou (1863–1939), študij kitajske umetnostne zgodovine pa je bil na osnovi Davidove zasebne finančne spodbude vzpostavljen še pred uvedbo splošnega študija umetnostne zgodovine. V Združenih državah Amerike so Freerjeve težnje vodile do ustanovitve Ameriške šole arheologije v Pekingu z namenom usposabljanja ljudi, ki bi lahko interpretirali umetnost Vzhoda na Zahodu in obratno (Shin 2016: 249), do gradnje tovrstnih javnih institucij z zasebnimi sredstvi kot neke vrste raziskovalnih centrov pa je prišlo tudi v Franciji. Nasprotno se Ivan Skušek kljub veliki želji po ustanovitvi muzeja, v ta namen je celo že kupil zemljišče v Črnučah, ni nikoli bolj sistematično in poglobljeno posvečal študiju posameznih kitajskih predmetov. Čeravno je med bivanjem v Pekingu razvil naklonjen odnos do kitajske dediščine in kulture ter izdelal celoten seznam vseh nakupljenih predmetov kot izredno več zbiratelj, je po povratku prevladala želja po vrnitvi v mornarico (glej Skušek n. d.; glej tudi Čeplak Mencin 2012: 115–6), finančni primanjkljaj pa mu je onemogočil nadaljnja prizadevanja za izgradnjo muzeja. Iz tega verjetno vsaj delno izvira tudi težnja po prodaji določenih kosov pohištva posameznim muzejem v Združenih državah Amerike in Evropi, kot je razvidno iz več osnutkov v Slovenskem etnografskem muzeju hranjenih Skuškovih pisem.

---

drugih manjših predmetov vsakdanje rabe obsega predmete večjih dimenzij, kot so pohištvo, lesene okrasne stene ter model kitajske hiše.

6 Za Skuškovo pionirsko odkrivanje kitajskega pohištva glej Vampelj Suhadolnik (2020).

S tem je bil proces prevrednotenja vzhodnoazijskih predmetov z vidika estetskih kriterijev v slovenskem prostoru prekinjen oziroma upočasnjen. Do določene mere se je sprva preusmeril v zasebno okolje. Skuškov dom je namreč v naslednjih letih postal središče kulturnega in družbenega življenja ljubljanske intelektualne in umetniške elite. Določen vpliv kitajskih estetskih in drugih tehničnih rešitev je tako po vsej verjetnosti oblikoval tudi Plečnikovo ustvarjanje, kajti prav Jože Plečnik (1872–1957) se je pogosto mudil pri Skušku (Lombergar 2002). Pri tem je pomembno vlogo odigrala tudi Japonka Marija Skušek (Tsuneko Kondō Kawase, 1893–1963), Skuškova žena, ki jo je spoznal v Pekingu. V kolikšni meri je vplivala na izbor in nakup predmetov v Pekingu, je zaradi pomanjkanja dokumentacije težko soditi, a po prihodu v Slovenijo je postala izjemno družbeno aktivna ter je igrala ključno vlogo kot ambasadorica med japonsko in slovensko kulturo, po moževi smrti pa prevzela skrbništvo nad zbirko.<sup>7</sup>

Večji impulz je prihajal od etnologinje Pavle Štrukelj, ki je prevzela Skuškovo zbirko po prenosu iz Narodnega v Slovenski etnografski muzej. Pavla Štrukelj je bila seznanjena z zahodnimi koncepti in idejami o zunajevropskih ljudstvih (glej tudi Palaić 2020: 30), v svojih razpravah kot reference navaja tuje strokovnjake s posameznih področij, med drugim priznanega ameriškega zgodovinarja in sinologa Edwarda Schaferja (1913–1991), ki se je v svojem raziskovalnem delu ukvarjal predvsem s stiki Kitajcev s sosednjimi ljudstvi in kulturami v času dinastije Tang (618–907). Hitro je prepoznala vrednost posameznih predmetov, predvsem povezavo s cesarsko provenienco. Kitajsko oblačilo z zmaji ovrednoti kot »pomembno oblačilo na kitajskem cesarskem dvoru v 19. stoletju« in s tem »dragoceno oblačilo, ki je pri nas redko« (Štrukelj 1965–1966: 58). Nadaljnja retorika v smislu »dragoceni kaftan« in »priznavanje visoke umetnosti v vezenju tkanin in drugih oblačil« (Štrukelj 1965–1966: 63) še potrди priznavanje statusa (dekorativne) umetnosti dvornemu oblačilu iz dinastije Qing (1644–1911); obenem vpliva na percepcijo predmetov in jih povzdigne v kategorijo visokokakovostnih predmetov. Tovrstna retorika potrjuje, da se je proces institucionalizacije vsaj delno nadaljeval v okviru etnologije, pri čemer se je Pavla Štrukelj v kategorizaciji zbirke vračala k Dežmanovemu konceptu kulturne zgodovine, pri tem pa je bilo epistemološko gledišče vezano na kategorijo cesarske umetnosti.

Poleg zgoraj izpostavljenih dejavnikov je treba odsotnost umetnostnozgodovinskega diskurza razumeti tudi v luči specifičnega

---

**7** Za več o Mariji Skušek in njeni vlogi pri prenosu japonske (vzhodnoazijske) kulture med slovensko in jugoslovansko občinstvo glej Hrvatini (2021).



položaja slovenskega naroda. Porinjen na obrobje politične periferije sprva v okviru habsburške monarhije, kasneje sicer kot eden izmed ustanovnih narodov v Kraljevini Jugoslaviji, a z malo dejanske politične ali administrativne moči, je izražal težnjo po utrjevanju deželne in nacionalne identitete. Kot prikaže Hudales (2003: 67–8), je bila misija Kranjskega deželnega muzeja že ob ustanovitvi zbiranje in prikazovanje vsega, kar bi poveličevalo zgodovino Kranjske in njenega glavnega mesta Ljubljana, predvsem pa prizadevnost in delavnost njenih prebivalcev. Tu je treba upoštevati tudi razumevanje različnih kategorialnih oznak azijskih predmetov. Kot že omenjeno, so bili »misijonarski« oziroma »popotniški« predmeti vključeni v etnografsko domeno, azijski predmeti lokalne proveniencije pa v širšo kategorijo kulturne zgodovine. Posedovanje nenavadnih in eksotičnih azijskih predmetov kot neke vrste dediščine romantične ideje evropsko globalnega sloga *chinoiserie* je namreč pričalo o vpetosti v širšo evropsko zgodovinsko, družbeno in kulturno dogajanje, ti pa so bili s tem lahko umeščeni med t. i. deželne simbole, ki so prispevali h gradnji deželne identitete. Azijske in druge zunajevropske zbirke misijonarjev in drugih popotnikov pa so služile za demonstracijo lastnega položaja na evlucijski lestvici v odnosu do zunajevropskega Drugega. Meja med predmeti ni bila jasno začrtana, bila je precej nedorečena in fluidna, kar je vidno tudi v prekategorizaciji in prenosu večine predmetov azijskega porekla v novoustanovljeni etnografski muzej.

Utrjevanje nacionalne identitete ter s tem poudarek na kontinuiranem razvoju slovenske/slovanske umetnosti in njene umeščenosti v širše evropsko okolje sta bila ravno tako začrtana že ob ustanovitvi stolice za umetnostno zgodovino januarja 1920. Ta je bila poleg stolice za slovenski jezik in zgodovino med prvimi ustanovljenimi stolicami na novoustanovljeni ljubljanski univerzi prav z namenom utrditi slovenski značaj univerze (glej Golob 2020: 9). To je bil čas razpada avstro-ogrske monarhije in ustanavljanja nove države Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev. Tako je slovensko narodno gibanje odmevalo na različnih področjih kulturnega in političnega udejstvovanja. Kot zapiše Vojeslav Molè (1886–1973), poleg Izidorja Cankarja (1886–1958) in Franceta Stelèta (1886–1972) eden izmed treh utemeljiteljev umetnostnozgodovinske stroke v slovenskem prostoru, je bil tudi namen ustanovitve Umetnostnozgodovinskega društva v Ljubljani leta 1921 »pospeševanje umetnostno-zgodovinskega študija, zlasti študija umetnostne zgodovine na Slovenskem, in razširjanje umevanja za umetnost in nje zgodovino« (Molè v Golob 2020: 62). Študij in raziskovanje slovenske in predvsem južnoslovanske umetnosti sta bila ob razvijanju metodoloških

in terminoloških postavk umeščena zlasti v širši kontekst zahodnoevropske umetnosti, pri čemer je prišla do izraza dunajska šola, iz katere so izvirali pionirji te stroke. Nataša Golob (2020) v obsežnem monografskem historiatu o razvoju umetnostnozgodovinske stroke v zadnjih sto letih nazorno prikaže, da so tudi kasnejše generacije umetnostnih zgodovinarjev razvijale predmetna, teoretska in metodološka izhodišča v začrtanih smernicah. Poudarek je vse do danes vezan na (zahodno)evropsko in slovensko oziroma jugoslovansko ali južnoslovansko likovno umetnost, pri tem pa je občutek za estetsko vrednost vzhodnoazijskih predmetov ostal ob strani.

## SKLEP

Do vključitve vzhodnoazijske materialne kulture v zahodni estetski kanon je v Evropi prišlo v začetku dvajsetega stoletja, čeravno je bilo prehajanje med etnografijo, arheologijo, dekorativno umetnostjo in orientalskimi antikvitetami precej fluidno. Vzhodnoazijske zbirke v slovenskih muzejih pa so se v devetnajstem in dvajsetem stoletju večinoma gibale v domeni etnografske stroke z občasnimi skoki v kulturno zgodovino. To lahko razumemo kot posledico treh ključnih dejavnikov: odsotnost predmetov višje kakovosti cesarske in arheološke provenience v devetnajstem in v začetku dvajsetega stoletja, slabši gmotni položaj zasebnih zbirateljev v obdobju med svetovnjima vojnama, ki je onemogočil nadaljnjo specializacijo in razvoj poznavalstva, ter usmerjenost akademskih strok v utemeljevanje nacionalne identitete in vprašanja slovenskega značaja v umetnosti, pri čemer je legitimnost potrjevala z vpetostjo v širše evropske kontekste zahodnega umetnostnega razvoja. V nasprotju s kolonialno preteklostjo Anglije in Francije, kjer so vzhodnoazijske zbirke predstavljale nacionalno in cesarsko identiteto (Clunas 1997), je odrinjenost slovenskega prostora na politično periferijo pogojevala izstopajočo težnjo po utemeljevanju lastne identitete in s tem slovenskega značaja na različnih področjih udejstvovanja. Vzhodnoazijske zbirke tako niso igrale večje vloge v utrjevanju slovenske nacionalne zavesti, posledično pa so ostale izključene iz estetske lestvice vrednotenja posameznih predmetov in večinoma pospravljene v depoje.

Če je odsotnost tega gradiva v umetnostnozgodovinskem diskurzu mogoče razumeti v luči dinamičnega političnega dogajanja v dvajsetem stoletju ter krepitve nacionalnih in državotvornih tendenc, pa ne gre spregledati dejstva, da zunajevropski umetnosti v študijskih

programih umetnostne zgodovine ni odmerjen prostor niti po zadnji bolonjski reformi, ki je potekala sredi prvega desetletja enaindvajsetega stoletja. To dodatno osvetljuje še vedno prevladujočo evropocentrično naravnost umetnostnozgodovinske stroke v Sloveniji. Pobuda za institucionalizacijo vzhodnoazijske umetnosti je v večji meri prišla šele z razvojem novih akademskih disciplin sinologije in japonologije, ki sta se vzpostavili sredi devetdesetih let prejšnjega stoletja v okviru leta 1995 ustanovljenega Oddelka za azijske študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Delno je pobuda prihajala tudi s strani etnologov; prav Pavla Štrukelj je z novooblikovano terminologijo visokokakovostnih, dragocenih in cesarskih predmetov obudila Dežmanov koncept kulturnozgodovinske vrednosti, njen naslednik Ralf Čeplak Mencin (1996), ravno tako etnolog po stroki, pa je razvijal idejo o vzpostavitvi ločenega muzeja za azijsko in afriško umetnost. Še večji zagon je institucionalizacija vzhodnoazijske umetnosti dobila od Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS), ki je v letih 2018 in 2021 podprla dva triletna raziskovalna projekta, vezana na vzhodnoazijske zbirke v Sloveniji. Pod okriljem Oddelka za azijske študije projekta prvič celostno in sistematično obravnavata pet zbirk vzhodnoazijskega porekla ter zbirateljske prakse izven organiziranih oblik zbiranja, ki bodo v sodelovanju z muzejsko stroko in interdisciplinarnim povezovanjem ovrednotene z različnih strokovnih zornih kotov. S tem bo zabrisana meja med epistemološkim statusom klasičnih kategorij likovne umetnosti, antropologije in etnologije, kar bo omogočilo prevrednotenje obstoječih muzejskih taksonomij in klasifikacij v luči univerzalnega ter kozmopolitskega razumevanja svetovnih kultur in dediščine človeštva.

Prispevek v tej monografiji je predelana verzija že objavljenega članka z naslovom *Between Ethnology and Cultural History: Where to Place East Asian Objects in Slovenian Museums*, ki je izšel v reviji *Asian Studies* (zv. 9, št. 3) leta 2021. Medtem ko je v angleškem prispevku bolj podrobno prikazana klasifikacija vzhodnoazijskih zbirk v slovenskih muzejih, je v tem prispevku poudarek na vrednotenju vzhodnoazijskih predmetov v širšem evropskem kontekstu.

Prispevek je nastal v okviru projekta Vzhodnoazijske zbirke v Sloveniji: vpetost slovenskega prostora v globalno izmenjavo predmetov in idej z Vzhodno Azijo (2018–2021) (št. J7-9429) in programske skupine Azijski jeziki in kulture (št. P6-0243), ki ju iz državnega proračuna financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

## CITIRANE REFERENCE

CHANG, TING 2011 'Goncourt's China Cabinet: China Fantasy and a Nineteenth-Century French Collector.' V: *Collecting China: The World, China, and a History of Collecting*. Vimalin Rujivacharakul, ur. Newark: University of Delaware Press. Str. 31–45.

- CLUNAS, CRAIG 1997 'Oriental Antiquities/Far Eastern Art.' V: *Formations of Colonial Modernity in East Asia*. Tani E. Barlow, ur. Durham in London: Duke University Press. Str. 413–46.
- CONN, STEVEN 2000 'Where Is the East? Asian Objects in American Museums, from Nathan Dunn to Charles Freer.' *Winterthur Portfolio* 35(2–3): 157–73.
- ČEPLAK MENCIN, RALF 1996 'Muzej azijskih in afriških kultur – enota Slovenskega etnografskega muzeja v dvorcu Goričane.' Medvide: Muzej neevropskih kultur. Neobjavljeno gradivo, Arhiv SEM.
- ČEPLAK MENCIN, RALF 2012 *V deželi nebesnega zmaja. 350 let stikov s Kitajsko*. Ljubljana: Založba /\*cf.
- DESCHMANN, KARL 1888 *Führer durch das Krainische Landes-Museum Rudolfinum in Laibach*. Laibach: Druck von Klemmayr & Bamberg.
- FAJCSÁK, GYÖRGYI 2003 'The Historiography of Chinese Art in Hungary.' *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 56/2/4: 429–42.
- FISKESJÖ, MAGNUS 2014 'Art and Science as Competing Values in the Formation of the Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm.' V: *Collectors, Collections, and Collecting the Arts of China: Histories and Challenges*. Jason Steuber in Guolong Lai, ur. Gainesville: University Press of Florida. Str. 67–98.
- GOLOB, NATAŠA 2020 *Prvo stoletje oddelka za umetnostno zgodovino*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- HRVATIN, KLARA 2021 'The first »Mrs. Japanese« of Slovenia Between the two World Wars: Marija Tsuneko Skušek and her Series of Lectures on a Japanese Woman.' *Asian Studies* 10(3): 169–97.
- HUDALES, JOŽE 2003 'Pozitivne in negativne tradicije iz predzgodovine Slovenskega etnografskega muzeja: Ob osemdesetletnici.' *Etnolog* 13: 59–95.
- KOS, MATEJA 2020 'Od Deželnega muzeja za Kranjsko do Narodnega muzeja Slovenije: zbiranje, zbirke in zbiralna politika.' *Ars & Humanitas* 14(2): 15–27.
- LEE, SONYA S. 2016 'Introduction: Ideas of Asia in the Museum.' *Journal of the History of Collections* 28(3): 1–8.
- LOMBERGAR, JANEZ 2002 'Izpis odlomkov iz obsežnih spominov mojega deda Francija Skuška (\*1893), ki zadevajo njegovega brata Ivana Skuška ml. (\*1877) ter njegovo ženo Tsuneko Kavase – Marijo Skušek (\*1893).' Ljubljana: tipkopis v zasebni lasti. Neobjavljeno gradivo.
- MAL, JOSIP, ur. 1931 *Vodnik po zbirkah Narodnega muzeja v Ljubljani: kulturno zgodovinski del*. Ljubljana: Narodni muzej v Ljubljani.
- OREL, BORIS 1953–1954 'O etnografskih zbirkah iz Afrike, Amerike in Azije v Etnografskem muzeju v Ljubljani.' *Slovenski etnograf* 6–7: 139–46.
- PAGANI, CATHERINE 1998 'Chinese Material Culture and British Perceptions of China in the Mid-Nineteenth Century.' V: *Colonialism and the Object: Empire, Material Culture and the Museum*. Tim Barringer in Tom Flynn, ur. London in New York: Routledge. Str. 28–40.
- PALAIĆ, TINA 2019 'Muzej neevropskih kultur v Goričanah: Prakse pridobivanja zunajevropskih zbirk, povezanih z gibanjem neuvrščenih.' *Etnolog* 29: 133–56.

- PALAIČ, TINA 2020 'Pavla Štrukelj: Kustodinja za neevropske kulture v Slovenskem etnografskem muzeju med letoma 1955 in 1990.' *Glasnik SED* 60(1): 22–33.
- PIERSON, STACEY 2011 'From Market and Exhibition to University: Sir Percival David and the Institutionalization of Chinese Art History in England.' V: *Collecting China: The World, China, and a History of Collecting*. Vimalin Rujivacharakul, ur. Newark: University of Delaware Press. Str. 130–7.
- PIERSON, STACEY 2014 'Reinventing »China« Art: Provenance, Categories, and the Collecting of Chinese Ceramics, 1910–2010.' V: *Collectors, Collections, and Collecting the Arts of China: Histories and Challenges*. Jason Steuber in Guolong Lai, ur. Gainesville: University Press of Florida. Str. 223–44.
- PIERSON, STACEY 2018 »True Beauty of Form and Chaste Embellishment.« Summer Palace Loot and Chinese Porcelain Collecting in Nineteenth-century Britain V: *Collecting and Displaying China's »Summer Palace« in the West: The Yuanmingyuan in Britain and France*. Louise Tythacott, ur. New York in London: Routledge. Str. 72–86.
- PIŠKUR, BOJANA 2019 'Južna ozvezdja: druge zgodovine, druge modernosti.' V: *Južna ozvezdja: poetike nevrščenih*. Tamara Soban, ur. Ljubljana: Moderna galerija. Str. 9–24.
- PROMITZER, CHRISTIAN 2003 'Niko Zupančič kot slovenski etnolog: Njegovo ravnanje v Etnografskem muzeju v Ljubljani (1923–1940).' *Etnolog* 13: 287–347.
- ROGELJ ŠKAFAR, BOJANA 2003 'Etnološki muzeji in nacionalna identiteta: Slovenski etnografski muzej.' *Etnolog* 13: 31–57.
- SHIN, K. IAN 2016 'The Chinese Art »Arms Race«: Cosmopolitanism and Nationalism in Chinese Art Collecting and Scholarship between the United States and Europe, 1900–1920.' *The Journal of American-East Asian Relations* 23(3): 229–56.
- SKUŠEK, FRANCI n. d. 'Rokopisni zapiski Francija Skuška.' Neobjavljeno besedilo. Prepis rokopisa hrani SEM.
- ŠMITEK, ZMAGO 2007 'Ob razstavi Srečevanja s Kitajsko – 200 let slovenskih odkritij kitajske kulture.' *Etnolog* 17: 275–7.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1965–1966 'Kitajski dvorni moški kaftan.' *Slovenski etnograf* 18–19: 57–72.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1980–1982 'Nevropske zbirke v muzeju Goričane.' *Slovenski etnograf* 32: 125–58.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1991 'Slovenski zbiralci in raziskovalci neevropskih kultur v 19. stoletju.' *Etnolog* 1: 164–74.
- TYTHACOTT, LOUISE 2011 *The Lives of Chinese Objects: Buddhism, Imperialism and Display*. New York in Oxford: Berghahn Books.
- TYTHACOTT, LOUISE 2018 'The Yuanmingyuan and its Objects.' V: *Collecting and Displaying China's »Summer Palace« in the West: The Yuanmingyuan in Britain and France*. Louise Tythacott, ur. New York in London: Routledge. Str. 3–24.

VAMPELJ SUHADOLNIK, NATAŠA 2019 'Zbirateljska kultura in vzhodnoazijske zbirke v Sloveniji.' V: *Procesi in odnosi v Vzhodni Aziji: zbornik EARL*. Andrej Bekeš, Jana Rošker in Zlatko Šabič, ur. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Str. 93–137.

VAMPELJ SUHADOLNIK, NATAŠA 2020 'Ivan Skušek ml. kot zbiratelj kitajskega pohištva.' *Ars & Humanitas* 14(2): 45–60.

WECKBECKER, WILHELM FREIHERR VON 1902 *Handbuch der Kunstpflege in Österreich*. Vienna: Kaiserlich-Königlichen Schulbücher-Verlage.

YEH, WEN-HSIN 2011 'Living with Art: The Yeh Family Collection and the Modern Practices of Chinese Collecting.' V: *Collecting China: The World, China, and a History of Collecting*. Vimalin Rujivacharakul, ur. Newark: University of Delaware Press. Str. 176–83.

## IZVLEČEK

S prihodom vzhodnoazijskih predmetov v slovenske muzeje v devetnajstem in v začetku dvajsetega stoletja so se muzeji začeli soočati s problemi hrambe in razstavljanja predmetov ter predvsem s problemi njihove klasifikacije. Ali naj jih opremimo z oznako umetnosti in jim priznamo estetske vrednote ali pa spadajo bolj v kategorijo etnografskih oziroma antropoloških domen, s čimer bi ponazarjali način življenja ljudstev? In v katere muzeje pravzaprav sodijo?

V prispevku je podrobneje zajeta analiza tovrstne akademske debate, s čimer je prikazana tudi reprezentacija tega gradiva v zadnjih sto letih, s poudarkom na Narodnem muzeju Slovenije in Slovenskem etnografskem muzeju. Avtorica je preučila vrednote in kriterije umeščanja teh predmetov v posamezne kategorije, analizo pa umestila v širši evropski diskurz.

V nasprotju s konceptualnim zasukom iz etnografije v likovno umetnost, kar lahko večinoma opazujemo v interpretaciji vzhodnoazijskih predmetov v nekdanjih evropskih kolonialnih državah in severnoameriškem prostoru, se je klasifikacija teh predmetov v slovenskem prostoru gibala med etnografijo in kulturno zgodovino, pri čemer so vodilno noto zavzemale etnografske oznake. Ena izmed osrednjih točk razprave so tako tudi dejavniki, ki so vplivali na tovrstno percepcijo v slovenskem prostoru v odnosu do drugih evropskih držav.

Ključne besede: vzhodnoazijski predmeti, zunajevropske zbirke, etnografija, likovna umetnost, kulturna zgodovina, muzejska klasifikacija

## O AVTORICI

Nataša Vampelj Suhadolnik, dr. zgodovine, izr. prof. na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; [natasa.vampeljsuhadolnik@ff.uni-lj.si](mailto:natasa.vampeljsuhadolnik@ff.uni-lj.si).

III  
Predniki in prednice





# O geografiji neevropske etnologije ali kako je etnologijo in antropologijo pri nas videl profesor Zmago Šmitek

BOŠTJAN KRAVANJA

Teoretske in metodološke misli profesorja Zmaga Šmitka, enega od utemeljiteljev sodobnega raziskovanja evropskih in zunajevropskih tematik v našem prostoru, doslej še nismo sistematično obravnavali. Za to najbrž obstaja več razlogov, a med njimi je gotovo ta, da je bil Šmitek z različnimi teoretskimi inovacijami in trendi sicer zelo dobro seznanjen in je v svojih delih navadno nanje tudi opozarjal,<sup>1</sup> toda pri raziskovalnem pisanju jih je uporabljal le kot dodatek k siceršnjim trdnim

---

**1** Tako se je na primer o »novih« fenomenoloških pristopih k prostoru Tima Ingolda zelo podrobno informiral in jih v svojih *Mandalab* tudi navajal (Šmitek 2016: 35, 99–100, 370, 544, 548), ni pa o njih posebej razpravljaj. Podobno je etnologije Philippa Descolaja navedel v *Šeststu divjine* (Šmitek 2019: 43), a o samem »ontološkem (ali afektivnem) obratu« ni posebej razpravljaj. Tudi »modno« staroverstvo ga ni potegnilo v svoje razprave – to idejo alternativne razlage odnosa slovenskega človeka do narave je v *Šeststu divjine*, ki govori prav o tem, omenil le v povezavi z obravnavo pričevanj o furlanskih benandantih (Šmitek 2019: 338, 348; primerjaj Kravanja 2018a: 102).

temeljem svojih zanimanj in uvidov, ki jih je postopno gradil desetletja in so se nanašali predvsem na človekove predstavne svetove. Držal se je podatkov, ki jih je selekcioniral glede na svoj temeljni argument, na kar je opozoril že v svojem prvem teoretskem besedilu:

[...] brez trdne teoretične podlage je vsako zbiranje podatkov nujno pomanjkljivo [...] oko vidi in uho sliši le to, na kar se osredotoči. Če ne vemo natančno, kaj iščemo, je velika možnost, da nam cela vrsta podrobnosti »uide«. (Šmitek 1976a: 1)

Temu osnovnemu znanstvenemu načinu razmišljanja, ki se za današnji čas sliši anahronistično, čeprav se zdi, da ga je treba vedno znova ponavljati (glej na primer Muršič 1995: 150–3), je Šmitek sledil tako pri preučevanju Slovencev in njihovih stikov z evropskimi in zunajevropskimi prostori kot pri večdesetletnem obravnavanju »načina človekovega mišljenja in dojemanja sveta« (Šmitek 1995b: 158) v okvirih mitologije in religije, ko je medkulturno vzporejal različne »mentalitete« (Šmitek 2012: 8), pa naj je šlo za znanstvene, stereotipne, mitološke, ljudske, budistične, lovske ali druge miselne sisteme in tokove (Šmitek 1987b, 1988, 1993, 1995a, 2004, 2012, 2016, 2019).



Fotografija 1: Prof. Zmago Šmitek, portret. Avtor: Jože Ogrin Rehberger. Ljubljana, 2008. Fotografijo hrani Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Šmitek je dejavno sodeloval v večletni polemiki, ki se je začela ob uvajanju novega predmetnika takratnega Oddelka za etnologijo na ljubljanski Filozofski fakulteti in s tem njegovega preimenovanja v Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo v študijskem letu 1991/92 (Šmitek 1991, 1995b, 1996, 1997, 1999, 2000, 2005a, 2005b; Šmitek in Jezernik 1992, 1993, 1995).<sup>2</sup> Že iz nabora teh besedil je mogoče videti, da je Šmitkovo utemeljevanje antropološke tradicije na Slovenskem (ki, kot rečeno, nikakor ni bilo osamljeno) sovpadalo z njegovim bojem za ohranjanje legitimnega mesta preučevanja zunajevropskih *in evropskih* tematik pri nas.<sup>3</sup> Iz tega lahko sklenemo, da ima Šmitkovo starejše zavzemanje za institucionalizacijo naše neevropske<sup>4</sup> etnologije v izhodišču stremljenje k antropološkim *in interdisciplinarnim* pristopom k etnološkemu raziskovanju, globlje korenine pa ima že sredi sedemdesetih let, ko je Šmitek ob pripravi svoje raziskave delitve dela v Vitanju (1979a, 1987a) razmišljal o takratnih teoretskih in metodoloških usmeritvah etnološkega raziskovanja (Šmitek 1976a, 1976b), hkrati pa redno potoval po Aziji (glej Šmitek 2016: 5–7; Čeplak in drugi 2018; Kravanja 2018b).

Ob tem se je upravičeno vprašati, zakaj je moral Šmitek tako trmasto poudarjati neevropsko etnologijo, saj ta v jedru teoretsko implicira geografsko-kulturno ekskluzivnost, ki so jo začeli vsaj v osemdesetih letih rušiti z novimi konceptijami kulture (Wolf 1998–1999), kritiko ameriških območnih raziskovanj (Appadurai 1996) in kolonializma ter njegove povezave z antropologijo (Asad 1973). Tega se je Šmitek sicer ves čas zavedal (1997, 2005a, 2005b), a »Neevropa« mu je vendarle pomenila integralni del naše etnologije, ki je bil pri nas vedno slabo zastopan in zapostavljen. Tako je v žolčnem uvodniku v drugo tematsko številko Glasnika SED o neevropskih kulturah zapisal, da je »težko zdržema debatirati o enakih problemih deset, petnajst ali dvajset let« (Šmitek 2000: 4). V pričujočem prispevku se sicer v znanstvenopolitične probleme, ki so to stanje porodili, ne bom poglobljeno spuščal, zanimalo pa me bo, kaj je Šmitku

- 
- 2 Zaradi ekonomičnosti navajam zgolj Šmitkove samostojne članke in članke v soavtorstvu s prof. Božidarjem Jezernikom, sicer pa je takratna polemika ob »antropologizaciji etnologije« pri nas zajela še številne druge avtorje, nekatere tudi izven strogo etnoloških in antropoloških krogov.
  - 3 Šmitek (2000: 5) je ob izidu druge neevropske številke Glasnika SED navedel, da je svoje prvo besedilo o perspektivah naše neevropske etnologije napisal »davnega leta 1978« (glej Šmitek 1978).
  - 4 Pridevnik »neevropsko« v besedilu uporabljam za opredelitev začetnega uvajanja zunajevropskih tematik v našo etnologijo, sicer pa se držim pridevnika »zunajevropsko«.

v teoretskem smislu pomenil pojem neevropske etnologije in kakšen status je imel glede na njegova metodološka izhodišča, ki jih je zastavil že sredi sedemdesetih let in jih postopno nadgrajeval ter dopolnjeval v svojem celotnem opusu.

#### KOMPARATIVNA METODA IN GEOGRAFIJA »NEEVROPE«

Šmitek je ob siceršnji širini svojega zanimanja vedno ostajal zvest komparativni metodi, za katero menim, da je ključno oblikovala tudi njegovo vzpostavljanje neevropske etnologije pri nas. Bila je vodilo njegovega večdesetletnega ukvarjanja s slovensko mitologijo, kjer je drobce slovenskega folklornega izročila vzporejal z evropskimi in evrazijskimi miti, izostala pa ni tudi v njegovih zadnjih sintetičnih delih (Šmitek 2016, 2019).

V devetdesetih letih je antropologija pospešeno razvijala transnacionalno usmerjene in procesualne raziskave ter različne prostorsko naravnane konceptije kulture in identitete (Gupta in Ferguson 1997; Low in Lawrence-Zúñiga 2003). S tega vidika je danes za številne samoumevno, da geografija zunajevropskih svetov nikoli ni obstajala izven konteksta evropske imaginacije, kolonializma in trgovine (Said 1996). Ta vprašanja je Šmitek obravnaval na različnih ravneh, tako skozi gosto podatkovje pri pisanju o slovenskih stikih s tujino kot skozi imaginacijo o daljnih deželah in svetovih onkraj našega zemeljskega bivanja pri primerjalnem pisanju o mitologiji. Predstavnost pa je bila temeljno vodilo tudi pri njegovih teoretskih razmišljanjih o univerzalno človeškem.

Čeprav je danes jasno, da »brez primerjave antropologija kot znanost sploh ni mogoča« (Šmitek in Jezernik 1992: 261), ker šele primerjava omogoča problematizacijo različnosti kultur, zavedanje lastne kulturne pozicije pa je ob tem početju ključno (prav tam), je vendarle lahko vsakokratna etnološka in antropološka znanost tudi bolj ali manj primerjalna. Glede tega je tudi sam Šmitek opozoril, da

[...] je najboljša kombinacija dveh komplementarnih postopkov, od katerih je eden primerjalni in drugi refleksivno-analitičen. Prvi temelji na intuitivnem razumevanju določene kulture v njeni celovitosti in vzročnosti, drugi pa na pozitivistični razlagi posameznih kulturnih zakonitosti. (Šmitek 1997: 108)

V tem smislu je Šmitek zastavil tudi svoj dolgoletni študij mitologije: cilj komparativnega slovanskega, evropskega in indoevropskega

mitološkega konteksta, v katerem je obravnaval slovensko ljudsko izročilo, ni bil zgolj dognanje temeljne mitološke strukture iz zbranega folklornega gradiva in njegovega primerjanja z motivi od drugod, ampak tudi »zgodovina mentalitet /.../, mozaik, ki je spet del veliko širšega in raznovrstnega mozaika zgodovine« (Šmitek 2012: 8). To je pomembno iz več razlogov: prvi je gotovo ta, da postane mit z vprašanjem mentalitete realen del življenja številnih človeških skupin, ki si različne zgodbe, motive in razlage sveta, njegovega nastanka, trajanja in konca, pa tudi smisla in bistva, medsebojno delijo dolga časovna obdobja. Poleg te stroge funkcionalnosti in prenosljivosti mita pa je morda še pomembnejše vprašanje, kako se določena »mentaliteta«, ki se v mitični obliki neizbežno kaže kot rekonstruirana in prototipska esenca različnih motivov in vsebin, poraja pri samem izviru, ki ni etnična skupina, ampak človek. Tako je tudi pri obravnavanju evropskih predstav o Tibetu zapisal:

Osnovni problem etnologije kot komparativne znanosti je izoblikovanje kriterijev kulturološke »objektivnosti«. Opisi in vrednotenja določenih kultur se namreč pri posameznih opazovalcih bistveno razlikujejo ali pa si celo popolnoma nasprotujejo, predvsem glede na to, če se opazovalci s kulturo identificirajo ali gledajo nanjo »od zunaj«. Zgodovinska izkušnja kaže, da so doslej vse kulture priznavale logiko le lastnemu vrednostnemu sistemu. (Šmitek 1993: 67)

Ko torej govorimo o primerjalnosti v Šmitkovi metodološki in teoretični misli, govorimo o temeljni primerjalnosti na vseh ravneh, ki pa ima številne vidike in se seveda ne nanaša zgolj na geografske primerjave med različnimi »kulturami« ali »ljudstvi«, ampak tudi na primerjave med sloji prebivalstva, časovnimi obdobji, območji ali regijami, strokami (interdisciplinarnost), ustnimi viri, poljudnim pisanjem (potopisi), znanstvenimi obravnavami in teoretskimi besedili ter različnimi ravnmi izvora določenega miselnega toka, ki se razteza od univerzalnega človeškega, indoevropskega ali praslovanskega, slovenskega in lokalnega do individualne ravni.<sup>5</sup>

Skozi takšno primerjalnost v vseh pogledih se geografija »Neevrope« dinamično spreminja v dolgih časovnih obdobjih, od fantazijskih začetkov iz folklornih gradiv do popotniških in misijonarskih stikov, slovenskega razumevanja azijskih religij, znanstvenega preučevanja zunajevropskih dežel in kultur ter njihovega odseva v slovenski književnosti. Vse to je organizirano, kot pravi Šmitek v predgovoru svojega inicialnega *Klica daljnih svetov* (1986: 7), po

5 To razdelitev je Šmitek podal ustno na okrogli mizi o slovenskem staroverstvu (Kravanja 2018a: 102).

kulturno-pomenskem in ne časovnem ali teritorialnem ključu, kar bi pač z drugo besedo bilo po deželah in celinah. To dinamično geografijo predstav, fantazij, interakcij, umetnosti, verovanj in podobnega lahko torej razumemo kot »daljne svetove« in ne zgolj kot svet zunajevropskih območij. *Klic daljnih svetov* tako sega onkraj »neevropskih kultur«, ki so tu sicer predmet, glede na katerega je zbrano podrobno in zgodovinsko umeščeno podatkovje o številnih *posameznikih*, ki jih združuje to, da so bili na tak ali drugačen način povezani s slovenskim prostorom.

#### POSAMEZNIK IN SKUPINA: KORAK PROTI ČLOVEKU

Razmerje med obče človeškim (univerzalnim) in posamičnim (zgodovinskim), ki na različne načine še vedno zaposluje tudi današnjo antropološko teorijo, je bilo stalnica Šmitkovega razmišljanja o etnologiji in antropologiji že od začetka njegovega ustvarjanja. V svojem prvem metodološkem članku *Posameznik in skupina kot predmet etnološkega preučevanja* je razdelal vprašanje, kaj konkretno pomeni prenos raziskovalne pozornosti »od predmetov in izrazov na njihove nosilce in ko se je pojmovanje ljudstva kot idealne nerazslojene celote umaknilo spoznanju, da je razdrobljeno na vrsto heterogenih, spreminjajočih se skupin« (Šmitek 1976b: 35).

V tem sicer kratkem, a gostem besedilu je Šmitek kritično pregledal takrat vplivno plastno teorijo (denimo Wilhelma Schmidta in Richarda Weissa), ameriško šolo kulture in osebnosti ter njene sočasne psihoanalitične usmeritve, Durkheimov poudarek na družbeni skupini in neoevolucionistično ter strukturalistično podreditev posameznika kulturi ali strukturi. Po tem pregledu je sklenil, da »do poznavanja skupine vendarle lahko pridemo le preko spoznavanja posameznikov. Prav tako tudi posameznika ne moremo opredeliti, dokler ga ne postavimo v družbeni kontekst« (Šmitek 1976b: 36). V tem smislu je za bodoče etnološko raziskovanje in takratno etnološko prakso predlagal biografski pristop, potrebo po preučevanju »dnevnikov in drugih spisov biografskega in avtobiografskega značaja«, ki je v dotedanjem »naivnem empirizmu«, kjer so prehitro sklepali iz naključno izbranih pričevanj posameznikov na celotno skupino, manjkal (prav tam). Šmitek nadalje pravi:

Kaj nam na primer pomeni podatek, da so v neki vasi imeli take in take običaje ali da so zauživali tako in tako hrano, če ni jasno, ali to

velja le za del teh vaščanov ali prav za vse: bogate in revne, stare in mlade, zdrave in bolne, moške, ženske in otroke, izobražence in neuke, kmete in hlapce, trgovce in delavce, pripadnike različnih političnih strank, priseljence in domačine itn. (Šmitek 1976b: 36)

Ko torej opravi s to implicitno kritiko etnologije, ki operira z (nacionalno) vaško skupnostjo kot homogeno predstavnico slovenskega ljudstva, svoj sestavek konstruktivno sklene z zamislijo o tristopenjski raziskavi, ki naj v prvi fazi vključuje statistične podatke o prebivalstvu (starost, spol, poklic, leto priselitve in tako naprej), sledi naj raziskava družbene in kulturne vloge posameznih skupin ter slednjič poglobljene raziskave posameznikov kot pripadnikov posameznih skupin. Tej rdeči niti, celotna populacija – skupine – posamezniki, je dodal še upoštevanje širšega okvira zgodovinskega razvoja in drugih pomembnih dejavnikov, večkratno ponavljanje raziskave v dolgih časovnih presledkih in podobno (Šmitek 1976b: 36).

Te nastavke je Šmitek s pridom uporabil, ko je vzporedno s svojimi zgodnjimi popotniškimi podvigi – v Indijo je, kot navaja v predgovoru *Mandal* (2016: 5), prvič vstopil iz Afganistana poleti 1976 – sodeloval v projektih Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja in Način življenja Slovencev v dvajsetem stoletju. Poglavje *Delitev dela kot sestavina socialne kulture Vitanja* (Šmitek 1987a; glej tudi 1979a) je temeljilo na raziskavi, ki je obravnavala zelo različne družbene sloje Vitanja v dvajsetem stoletju. V (etnografski) praksi, ki jo je pri tej raziskavi opravljal tako, da je Vitanje obiskoval, kadar je pač za to našel čas,<sup>6</sup> se je, povsem razumljivo, najprej srečeval s posamezniki in se na nekatere od njih bolj navezal kot na druge, kar mu je včasih povzročalo težave z onimi, ki so si tudi želeli kaj več stika, pa zanje ni več našel dovolj časa (osebna komunikacija).

Ta situacija je znana vsakemu etnografu, ki se uspešno integrira v neko bolj ali manj stacionirano skupnost, toda poanta, ki jo glede na predstavljeno Šmitkovo teoretsko izhodišče zasledujem, je, da je šele na tej podlagi interakcije s posamezniki postopno identificiral tiste družbene sloje, ki jih je potem obravnaval v raziskovalnem poročilu. Ker je torej o družbi in njeni razslojenosti razmišljal skozi posameznike in šele na podlagi empirične raziskave začrtal različne skupine, je njegova obravnava delitve dela v Vitanju poskus temeljne socialnoantropološke obravnave določene skupnosti.

---

6 Tudi to je bila ena od stalnic Šmitkovega (pa ne le njegovega) raziskovalnega dela, namreč da ga je moral opravljati v svojem prostem času, o katerem je v predgovoru *Mandal* duhovito zapisal, da je to »zagonetna kategorija časa, znana le nekaterim« (Šmitek 2016: 6).

Temu pristopu je ostal zvest tudi veliko kasneje. Tako je, denimo, po dobrih dvajsetih letih objavil kratek metodološki sestavek (Šmitek 1997), v katerem je v okvirih zgodovinske antropologije izpostavil možnost preseganja dihotomije med strukturo in akcijo, torej zopet med naddoločenimi nehistoričnimi koncepti in posamezniki kot svobodnimi bitji. Pri tem pravi:

Če današnjega antropologa zanima zgodovina, ga zanima predvsem to, kako posamezniki ali skupine aktualizirajo pretekle dogodke v sedanjosti, kako zgodovino reinterpreterirajo, manipulirajo z njo, ali pa si jo celo na novo izmišljajo za današnjo rabo. (Šmitek 1997: 107)

Tu ni šlo toliko za zgodovino dogodkov in njihove točnosti, kolikor za

[...] procese doživljanja in kreiranja zgodovine v mentalnem svetu svojih informatorjev, [kjer] antropolog uporablja drugačne analitične metode, ki so *bližje psihologiji* ali *literarni teoriji* kot pa zgodovinopisju (poudarki dodani). (Šmitek 1997: 107)

Zopet je torej v ospredju posameznik oziroma množica oseb in odnosi med njimi, kajti »brez posameznika ni empiričnega kraja nastanka védenja, nastanka vrednot in nastanka kulture« (Šmitek 1997: 108). Metodološki nastavki, ki jih je torej Šmitek pripravil v sedemdesetih letih, ko je predlagal preučevanje »posameznikov kot pripadnikov posameznih skupin«, kjer je pomemben »tudi njihov *odnos* do lastnega *in tujega* kulturnega okolja« (poudarka dodana) (1976b: 36), se ne razlikujejo bistveno od kasnejših metodoloških razmišljanj o antropoloških pristopih v naši disciplini (1997, 2005b), saj prvo – posamezniki – vključuje različne ravni primerjalnosti, ki jih mora antropolog šele dognati skozi empirijo (način življenja in vsakdanje prakse), drugo – odnos – pa zahteva analizo kulture skozi refleksije in predstave njenih nosilcev (način mišljenja in dojemanja sveta).

## NEEVROPSKA ETNOLOGIJA KOT OZNAČEVALEC ANTROPOLOGIJE (IN NE OBRATNO)

Šmitkova »Neevropa«, ki še vedno odzvanja v našem prostoru, je bila stvar njegovega službenega udejstvovanja. Njegovo vztrajanje in žolčno pisanje o zapostavljenosti naše neevropske etnologije torej najprej izhaja iz obveznosti profesorja, ko je v študijskem letu 1977/78 na Oddelku za etnologijo od Vilka Novaka prevzel vaje in predavanja iz etnologije



Evrope in v študijskem letu 1980/81 predavanja iz neevropske etnologije (Šmitek 1981).<sup>7</sup> Pred tem je poleg inicialne Etnografije Afrike Nika Zupaniča v letu 1950/51 in kasnejšega gostovanja naših študentov na predavanjih Boža Škerlja iz antropologije na Oddelku za biologijo Biotehniške fakultete do leta 1961 vaje iz neevropske etnologije vodil Slavko Kremenšek, in sicer od leta 1964/65. V letih 1965/66 in 1966/67 je ta predavanja honorarno izvajal Milovan Gavazzi iz zagrebškega oddelka, leta 1967 pa jih je z izvolitvijo v docenta prevzel Kremenšek (Šmitek 1981: 13).



Fotografija 2: Večerno druženje na prvi Mediteranski etnološki poletni šoli (MESS). Zmago Šmitek igra na kitaro. Piran, 1994. Fotografijo hrani Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Neevropsko etnologijo je torej Šmitek prevzel od Kremenška, ki je ta študij že predhodno organiziral v dvehletnem ciklusu, v katerem je v vsakem semestru obravnaval po eno celino: Afriko, Ameriko, Azijo ter Avstralijo in Oceanijo (Šmitek 1981: 13–4). Seveda pa Šmitko temeljno zanimanje za evropsko (in s tem tudi indoevropsko) ter zunanjeevropsko tematiko ni izhajalo iz interne delitve dela, ampak iz

**7** V praksi je bilo res tako, a po natančnejših navedbah Slavka Kremenška (1996: 27) je Šmitek od študijskega leta 1980/81 začel neevropsko etnologijo predavati še kot asistent v okviru vaj. Predmet pa je od Kremenška zares prevzel šele v študijskem letu 1984/85, torej šele potem, ko je bil 16. 5. 1984 izvoljen v docenta za neevropsko etnologijo (glej tudi Krnel-Umek 1981: 8).

Šmitkovega pustolovskega duha, ki ga je gnal na številna potovanja, predvsem po Aziji (Turčija, Iran, Afganistan, Pakistan, Tibet, Kitajska, Japonska, Šrilanka, države Jugovzhodne Azije, Filipini, Indonezija in še kje) in indijski podcelini (Kravanja 2018b: 157). Za potovanja v odročne kraje je navdušil tudi številne študente in kolege, in sicer predvsem z organiziranjem strokovnih ekskurzij na Balkan, Kavkaz, v Osrednjo Azijo, Mongolijo, Turčijo, Maroko in tako dalje (Šmitek 1981: 14; Čeplak in drugi 2018: 278–9, 248).

Kot že navedeno, se je v Indiji prvič znašel tako rekoč po naključju leta 1976 (Šmitek 2016: 5), leta 1978 je nastopil na 10. antropološkem kongresu antropoloških in etnoloških znanosti v New Delhiju, študijsko pa se je izpopolnjeval na Univerzi v New Delhiju med letoma 1979 in 1980 (Šmitek 1981: 14). Omenjeno univerzo je ponovno obiskal leta 1993 in se odtlej v Indijo vračal, kadarkoli je mogel, predvsem po upokojitvi leta 2010 pa je v Južno in Jugovzhodno Azijo za nekaj mesecev odpotoval vsako jesen (Kravanja 2018b: 156–7).

Ob tem kratkem in nikakor ne popolnem historiatu Šmitkovega temeljnega udejstvovanja na področju zunajevropske etnologije in kultur Azije lahko ponovim vprašanje: Kaj je Šmitku pomenil pojem Neevrope glede na njegove siceršnje teoretske usmeritve, ki sem jih deloma že orisal v gornjih razdelkih. Ob prenovi predmetnika na Oddelku za etnologijo leta 1991 je bilo namreč eksplicitno izpostavljeno, da je geografska (ali regionalna) razdeljenost predmetnika zastarela, zaradi česar ga je bilo treba dopolniti z novimi tematskimi predmeti, ki omogočajo konceptualne rešitve in primerjalno analizo kot »*conditio sine qua non* vsake znanstvene aspiracije« (Jezernik 1991: 13). Šmitek je soustvarjal, če že ne kar odločilno spodbudil odpiranje naše discipline v svet ter s tem njen teoretski in metodološki razvoj, ki je ne nazadnje nujno vključeval tudi preseganje ozkih okvirov *ethnosa* in ljudske kulture (glej na primer Šmitek 1979b, 1991, 1996, 1997, 1999, 2005a, 2005b; Šmitek in Jezernik 1992, 1993, 1995). V tok sodobnih antropoloških procesualnih in primerjalnih medkulturnih raziskav je našo disciplino skupaj z drugimi kolegi popeljal tudi z organizacijo Mednarodnega etnološkega sredozemskega simpozija (šole) v Piranu (1994–2009), ki je študentom in zainteresiranim kolegom dolgo pomenil edin(stven)o okno v svet. V enem od svojih poznejših pregledov antropologije na Slovenskem Šmitek pravi:

Današnja antropologija se je – kot posledica silovite ekspanzije v zadnjih desetletjih – v zahodnem svetu že skoraj nepregledno fragmentalizirala, kar je na svoji koži lahko občutil vsakdo, ki je obiskal kakšen

evropski (ali še huje: svetovni) antropološki kongres. Lahko se tolažimo, da nas bo to nekoliko pripeljalo do pluralistične antropologije, vendar se zdi, da ob vsem tem antropologija pozablja, da je že na začetku zrasla iz holistične in univerzalistične tradicije (kar nakazuje termin *anthropos* v primerjavi z *ethnos*). S to kritiko seveda ne zagovarjamo univerzalizma in komparativne metode kot edino zveličavne, pač pa neko uravnoteženo razmerje med preučevanjem »splošnega« in poglobljanjem v »specifično«. (Šmitek 2005: 27–8)

Toda v začetkih institucionalizacije antropologije (še) ni bilo tako in v tem kontekstu je mogoče neevropsko etnologijo razumeti kot metodološko in teoretsko pot, po kateri je bilo mogoče presegati »bolj ali manj 'domoznanske' standarde« (Šmitek 2005: 29). V tem dolgotrajnem procesu antropologizacije naše discipline se je torej pojem neevropske etnologije po Šmitkovi zaslugi pri nas usidral na dokaj specifičen način, tako rekoč kot označevalec za antropologijo, čeprav po svoji inherentni pojmovni moči antropologije tudi v okvirih Šmitkove teoretske misli ni mogel označevati.

Ta specifična pomena zunajevropske etnologije v našem prostoru je gotovo tudi relativna, saj lahko upravičeno trdimo, da se je nekaj podobnega dogajalo z zanimanjem za tuje in (zunaj)evropsko v drugih nacional(istič)nih etnologijah srednje in jugovzhodne Evrope.<sup>8</sup> Na številne takšne zglede, denimo na zgodnji razvoj madžarske neevropske etnologije (Šmitek 1995b: 159) ali na zagoneten položaj antropologije v Zagrebu in Beogradu (Šmitek 2005: 28–9), je Šmitek skupaj z drugimi zagovorniki zunajevropskih raziskav in antropologije pri nas venomer opozarjal (glej tudi Buchowski 2014).

Šmitek je svoj »neevropski« pol dejavnosti začel graditi na delu predhodnikov in ob sočasni pomoči številnih,<sup>9</sup> a je bil prisoten malo-

---

**8** Sicer so bile poljska, češka, madžarska in ruska etnologija že od dvajsetih let prejšnjega stoletja usmerjene tudi v preučevanje zunajevropskih tematik, a v osnovi so bile tudi tam zunajevropske raziskave v podobnem položaju kot pri nas: bile so manj pomembne dodatek k siceršnjemu raziskovanju lastnega naroda.

**9** Tu imam v mislih predvsem slovensko muzeologijo. Poleg neevropskih zbirk v slovenskih pokrajinskih muzejih (glej Šmitek 1984: 87) in občasnih razstav (Škerlj 1957) je bil leta 1964 ustanovljen Muzej neevropskih kultur v Goričanah, ki je žal deloval le do leta 2001 (glej Štrukelj 1980–1982, 1991; Čepлак 1991; Palaić 2019). O delovanju številnih na področju zunajevropskih tematik priča tudi ustanovitev Slovenskega orientalističnega društva leta 1973 (Čepлак Mencin in drugi 2018: 278, 283–4) in sekcije za neevropsko etnologijo pri SED leta 1984 (Šmitek 1984; Šumi in Šmitek 1984). Doslej je izšlo tudi nekaj tematskih neevropskih številk Glasnika SED, in sicer leta 1982 (Šmitek 1982), 2000 (40/1–2) in 2013 (Južna Azija, 53/1–2). Neevropske številke sta izdala tudi revija *Etnolog* (leta 1993) in *ČKZ* (Afrika 2001, Latinska Amerika 2005 in Indija 2008), leta 1997 pa je na Oddelku za azijske in afriške študije in ljubljanski Filozofski fakulteti začela izhajati revija *Azijske in afriške študije*, ki se je leta 2013 preimenovala v *Azijske študije/Asian Studies*. Vse to, in še veliko več, kar tukaj ne more biti predstavljeno, priča o celi vrsti zbiralcev, raziskovalcev in avtorjev, ki so tako ali drugače sooblikovali in še oblikujejo študij zunajevropskih tematik pri nas.

dane povsod, kjer je bilo govora o zunajevropskih temah in slovenskih stikih s temi območji, najpogosteje kot uvodničar ali častni govornik, pogosto pa tudi kot »naključni« obiskovalec (muzeja, institucije). V tem smislu je pojem neevropske etnologije pri nas plod organizacijskega in institucionalnega delovanja, ki ga je v mnogočem vodil Šmitek vzporedno z razvojem komparativne in holistične antropološke metodologije. Temu permanentnemu boju za »Neevropo« pa je treba mimo njegovih političnih implikacij dodati še kar nekaj vsebine.

## NEEVROPA KOT ZRCALNA SLIKA SLOVENSKEGA SVETOV LJANSTVA

Da bi ujeli konstitucijo Šmitkove geografije neevropske etnologije, si moramo ogledati njegov pristop k raziskovanju slovenskih stikov s tujino v njegovih tako rekoč predkomparativno mitoloških časih. Šmitek se je osredotočil na primarne biografske vire posameznikov in vplive, ki so v naš prostor prihajali iz širšega evropskega prostora. Razmišljanje naših avtorjev, ki so v širokem časovnem razponu med dvanajstim stoletjem in prvo polovico dvajsetega stoletja pisali o neevropskih svetovih in s tem ustvarjali njihovo geografijo, je bilo za Šmitka osnovno gradivo, ki ga je bilo treba zbrati za vzpostavitev znanstvenoraziskovalnega področja neevropske etnologije.

Pomemben mejnik je bil tudi prevod zbirke šestih knjig *Ljudstva sveta* v uredništvu E. Evans-Pritcharda v začetku osemdesetih let. Geografija neevropskih svetov je bila v tem enciklopedičnem delu organizirana po celinah. V spremni besedi k slovenski izdaji je Šmitek orisal zgodovino našega poznavanja neevropskih kultur, ki se je »znatno povečalo v 19. stoletju, predvsem zaradi napredujoče pismenosti in številnih poučnih sestavkov, političnih novic, misijonskih poročil, ki so jih prinašali časopisi, koledarji in pratike« (Šmitek 1980: 24). Pri tem pa je dodal:

Seveda smo imeli v vseh obdobjih naše zgodovine posameznike, katerih *obzorje* je segalo veliko dlje. Družbene, gospodarske in politične razmere so dolga stoletja dajale možnost širšega razgleda le plemstvu, menihom, misijonarjem in posameznim pomorščakom (poudarek dodan). (Šmitek 1980: 24)

Geografija »Neevrope« je torej variirala glede na družbeni razred in posameznike. Šmitek se je v svojih treh delih o slovenskih stikih s tujino, inicialnem *Klicu daljnih svetov* (1986), antologiji potopisa *Poti*

do obzorja (1988) in zbirki biografskih esejev *Srečevanja z drugačnostjo* (1995a), skrbno posvetil obsežnim biografskim virom, korespondencam, pismom, arhivskim dokumentom, časopisnim poročilom in popisni literaturi, da je iz vsega tega ogromnega drobnjakarskega fonda izluščil temeljni rezultat: dolgo in tako rekoč na enem mestu zbrano tradicijo zanimanja naše družbe za probleme zunajevropskih dežel.

Pri študijskem pristopu k tej tematiki je Šmitek dal bistveno večjo težo podrobnemu zbiranju, pregledovanju in interpretiranju virov kot opredelitvi sočasnih zunanjih tokov. Ti so zreducirani na najbolj prodorne in bistvene, posebej pa so izpostavljena tista tuja dela, ki so jih brali in navajali protagonisti Šmitkovih del: misijonarji, popotniki, raziskovalci, trgovci, diplomati in podobno. V luči današnje dominacije anglosaksonskih del, po katerih kritično ali nekritično posegamo pri pisanju (Buchowski 2014), je ta Šmitkova askeza na eni strani naravnost fascinantna, na drugi pa boleča. Boleča zato, ker je, denimo, *Klic daljnih svetov* (1986), v smislu njenega branja in navajanja, ena od »pozabljenih knjig«, <sup>10</sup> četudi njena spoznanja o naši spreminjajoči se neevropski geografiji, tako predstavniki kot fizični, tako skupnostni kot individualni, tako tendenciozni kot znanstvenoraziskovalno podprti, v marsičem niso nič manj prelomna od Saidovega *Orientalizma* in drugih postkolonialnih kritik, ki so jih antropologi začeli producirati od poznih šestdesetih in sedemdesetih let dalje.

Ob koncu zgoraj omenjenega sestavka v prvi knjigi *Ljudstev sveta* je tako Šmitek v skladu s takratno političnoekonomsko mislijo pribil:

Zahodni etnologi so doslej pogosto zatrjevali, da vse družbe na svetu razmišljajo na način, ki je blizu zahodni racionalnosti. Etnologi iz dežel tretjega sveta pa so pokazali neustreznost takega mišljenja in v marsičem spremenili in dopolnili podatke, ki so jih v preteklosti zbrali znanstveniki, ki so nastopali s stališča superiornosti zahodne kulture in miselnosti. Zato tudi pri nas ne bi smeli zgolj uvažati in nekritično uporabljati tujih idej in ideologij, pač pa si ustvariti svoj lasten pogled na svet. Glede tega imamo kot majhen in neuvrščeni narod vsekakor določeno prednost. (Šmitek 1980: 25)

Bistveno za njegovo izhodiščno razumevanje spremenljivosti neevropske geografije je bilo, da je ta odvisna od vsakokratnega opazovalca, opazovalec pa je odvisen od družbenega, ekonomskega, političnega in kulturnega konteksta, v katerem je živel in iz katerega je prejel svoja spoznanja. Tako je v analizi Benigarjevega raziskovalnega

---

**10** Simptomatično je, da je (sicer dobrodošla) recenzija Šmitkovega *Klica daljnih svetov* v poljudno-pravniški študentski spletni reviji Pamfil naslovljena s *Premislek o pozabljenih knjigah* in da je avtor Šmitkovo ime zapisal napačno (Novak 2012).

dela med Araukanci, ki ga je Benigar imenoval »znanost o bistvu človeka«, zapisal, da je »[bil Benigar] preveč samostojen in kritičen mislec, da bi slepo verjel že uveljavljenim teorijam [kot na primer evolucionističnemu stopenjskemu toku ali vulgarnemu materializmu, ki je trdil, da je izvir vseh znanj v golem zadovoljevanju potreb]« (Šmitek 1987b: 80). In dalje:

Najpomembnejši vir podatkov o indijanskih kulturah naj bi bilo po njegovem [Benigarjevem] prepričanju neposredno opazovanje. Zato je bil tudi zelo kritičen do trditev različnih kabinetnih znanstvenikov, ki sami niso nikdar živeli med Indijanci. Vendar pa se je zavedal, da ima tudi metoda opazovanja svoje meje in da so spoznanja odvisna od opazovalčevega subjektivnega razmišljanja in sklepanja. Kot dober poznavalec Schopenhauerjeve filozofije prav gotovo ni prezrl njegove osnovne trditve, da objekt obstaja za subjekt le kot njegova predstava. (Šmitek 1987b: 80)

Predstavnost pa je gotovo tudi temeljna linija Šmitkovega teoretskega razmišljanja. V predgovoru *Srečevanj z drugačnostjo* (1995a: 11) je to problematiko imenoval zgodovina mentalitet oziroma zgodovina odnosa do sveta. Svoj žolčno-kritični uvodni sestavek ob izidu druge številke Glasnika SED z neevropsko tematiko je tako začel z besedami: »Ne bo drugače, kot da priznamo, da se etnologi ukvarjamo s človeškimi predstavami« (Šmitek 2000: 3). Tudi v predgovoru *Mandal* je vsaj posredno izpostavil to implicitno dihotomijo med geografsko-zgodovinskim in tematsko-predstavnim pogledom na »Neevropo«:

V tej kulturi [indijski] me niso toliko zanimale podrobnosti o hrani, oblačilih, družbeni ureditvi ali čem podobnem, ker so bila to že dovolj znana poglavja etnološke, antropološke, sociološke in celo turistične literature. Precej bolj so se mi zdela privlačna vprašanja o tradicionalnih in še obstoječih razumevanjih prostora, časa, umetnosti in arhitekture (in s tem estetike nasploh) v teh deželah. (Šmitek 2016: 5)

Med prvimi Šmitkovimi metodološkimi nastavki zavzemanja za biografsko preučevanje posameznikov in to njegovo edino »zares azijsko« monografijo je potekalo dolgo in ustvarjalno obdobje komparativnega in interdisciplinarnega preučevanja slovenske mitologije. In tukaj se je na novo in drugače izrisala tudi geografija svetov, saj se mit nanaša na geografijo obzorja in pripadajoče daljne dežele, hkrati pa se mitične zgodbe dogajajo v sebi lastnem prostoru in času onkraj našega bivanja. To imaginarno geografijo torej sestavljajo daljave in obzorja na eni strani in vertikalne točke *axis mundi* kot vhodov v mitične realnosti na drugi (glej Šmitek 2004; 2012).

Imaginacija je tudi rdeča nit njegovih monografij o naših stikih s tujino. V *Poteh do obzorja* je Šmitek (1988) zbral petdeset potopisnih besedil, ki so jih napisali različni popotni avtorji med petnajstim stoletjem in prvo polovico dvajsetega stoletja. Še posebno v devetnajstem in dvajsetem stoletju je bil ta literarni žanr med najbolj priljubljenimi pri nas, a v zgodovini slovenske književnosti podcenjen in tako vedno znova pomanjkljivo predstavljen. Antologijo tako sestavljajo kratki pisemski zapisi, potopisne črtice, feljtoni in poglavja ali odlomki obsežnejših potopisnih del, kot so, denimo, Herbersteinovi *Moskovski zapiski* (1549), pisanje Hallersteina, Knoblarja, Aškercerja, Karlinove, Josipa Suchyja in številnih drugih. Toda jedro Šmitkovega prispevka je tu zgodovinski pregled spreminjanja predstav Slovencev o zunajevropskih ljudstvih, ki jih sestavljajo večinoma takšni ali drugačni etnični stereotipi, ki se jim Šmitek še posebno skrbno posveti.

Tovrstna geografija se je najnazorneje izrisala prav v njegovi analizi janter in mandal, ki pravzaprav pomenijo neizrekljiv zemljevid prostora in časa onkraj tukajšnje realnosti (Šmitek 2016: 98–102). Šmitkove *Mandale* so »krona njegovih štiridesetletnih poti in bivanj v regiji, kjer se je počutil kot doma« (Kravanja 2018b: 157), to delo pa je tudi najbolj dovršena artikulacija njegovih komparativnih in holističnih teoretskih usmeritev, ki jih je v naš prostor začel vpeljevati že na samem začetku svoje plodne znanstvenoraziskovalne poti v sedemdesetih letih. Sklepna dela, med katera spadajo tudi *Mandale*, so tako prešla k obravnavanju človeške kognicije.

## NAPREJ OD ČLOVEKA – NAZAJ K ČLOVEKU: ČLOVEŠKA KOGNICIJA

Mitični način razmišljanja oziroma dojemanja sveta in njegovo trdživost v vseh časih človekove ustvarjalnosti (glej Šmitek 2012: 13) je Šmitek obravnaval že v svojih mitoloških besedilih (na primer 2004, 2012), a se kaže tudi v njegovih poznejših delih o pojmovanju človeške kognicije (ali spoznavnih procesov). Gre predvsem za njegovi zadnji knjigi, zgoraj omenjeno delo *Mandale* (2016), v katerem naslavlja kulturne dosežke budistične Azije, in posthumno izdano knjigo *Šešest divjine* (2019), v kateri obravnava vprašanja najstarejših plasti človeške religioznosti, ki koreninijo v lovsko-nabiralskih kulturah.

K vprašanjem človeških spoznavnih procesov je Šmitka napeljal njegov vseživljenjski interes za azijske kulture in s tem povezan dolgoletni

stik z vsebinami, ki že v izhodišču vključujejo percepcijo, kognicijo ter spoznanje bistva sveta in univerzuma. Budizma ni mogoče obravnavati brez tovrstnih vsebin, in ker gre pri tem za neskončno zapleteno prežemanje različnih spoznanj, tradicij in praks, se tematika temu ustrezno širi daleč onkraj meja doktrinarnega budizma, med navadne ljudi. Budizem je torej v Šmitkovih *Mandalah* prej izhodišče za poglobljeno razpravljanje o človekovih vrhuncih spoznavnih zmožnosti kot cilj sam na sebi. Zato ne presenečajo obsežna poglavja o šamanizmu (Šmitek 2016: 228–32, 414–8, 519–37), saj šamanizem ni le reificirana »religija« ali specifična kulturna tradicija, temveč vsebina malodane vsakega človekovega udejstvovanja, povezanega z njegovimi spoznavnimi zmožnostmi onkraj besed, tu-bitu in tudi onkraj simbolov na splošno. To je tisti del človekovega bivanja, ki ga poganja temeljna radovednost, da uzre več, da dojame neubesedljivo, sveto, in to inkorporira v vsakdanje življenje.

Tako se bistvo vprašanja religije za Šmitka razkriva v spremenjenih stanjih zavesti in umetnosti, ki jih generira:

[...] umetnost ni mogla biti zgolj spremljevalka religije in posredovalka simbolov, pač pa je odigrala še mnogo bolj odločilno vlogo pri razvoju preživetvenih funkcij človeštva. Kot neke vrste mentalna igra je krepila kognitivne sposobnosti, zlasti v smeri kreiranja in prepoznavanja vzorcev: *Naša večdesettisočletna igra z intenzivnimi vzorci zapletenih umetnosti, kakršne so tkanje, rezljanje, petje, ples, tvorjenje verzov in zgodb, nas je privedla do ponavljanja »vaj« in s tem preoblikovala človeške možgane* (poudarek v izvirniku) (po Šmitek 2019: 36).

Cilj tega toka pripovedi v *Šeststu divjine* zadeva vprašanja človekove kognicije. V tem zadnjem Šmitkovem delu tako ne vidim vprašanja o konstrukciji nekakšne »religije«, ampak poglobljeno obravnavo vprašanja, do kam, kako daleč je človek prišel s svojo temeljno sposobnostjo mišljenja in simboliziranja stvarnosti. In podobno oziroma še bistveno bolj poglobljeno se s temi vprašanji razvoja človeške kognicije srečujemo v Šmitkovih *Mandalah* (Šmitek 2016).

Tam vzporedno tečeta dve temeljni metodi preučevanja. Prva se ukvarja s koncepti prostora, druga pa s povednostjo simbolov in njihovo analizo. Koncepti prostora so dokaj enotni: opredeljujejo jih osrediščenost, simetrija, ekspanzija prostora, označevanje krajine ali nekega konkretnega kraja s strateškim razporedom simbolov in podobno. Pri simbolih pa take enotnosti ni mogoče tako preprosto ugotoviti, ker so simboli večplastni in jih je mogoče različno interpretirati. Za interpretacijo takšnih simbolov, kot so mandale, pa človek potrebuje »izurjeno oko« oziroma izurjen um. Enotnost in praznino mandale, njeno kozmološko bistvo lahko dojame le človek, ki – podobno kot v predhodno orisani vlogi umetnosti pri religiji – ponavlja vajo, se igra



z intenzivnimi vzorci in ta igra preoblikuje njegove možgane.

Tako je Šmitek v poglavju o meditacijah v svojih *Mandalah* orisal zapleteno obredje in zagonetne zenovske poti k razsvetljenju (Šmitek 2016: 447–519), kjer ni šlo le za vrhunsko, elitno kulturno znanje dojemanja najkompleksnejših kozmogramov. Japonci so, denimo, imeli v naboru mandal tudi take, ki so bile prilagojene manj nardarjenim ali dojemljivim aspirantom (2016: 517–8). Čeprav je Šmitek v *Mandalah* zelo redko opisoval prvoosebne izkušnje s potovanj po Aziji, je na posameznih mestih mogoče slutiti zelo neposredna srečevanja z nedvomno radikalno drugačnimi življenjskimi svetovi azijskih menihov, romarjev, sadhujev in učiteljev. In nadalje lahko v tem terenskem odpiranju poti k razumevanju, dojemanju teh širnih prostorov in praznine, ki jih nakazujejo mandalske oblike, vidimo tudi Šmitka kot duhovnega iskalca. Menim, da je to Šmitkovo obdobje neposrednega budističnega učenja tisti temeljni, zelo osebni in vznemirljiv model za poznejše postavljanje vprašanja, kako daleč je človek sposoben priti v svojem spoznavnem smislu.

To specifično Šmitkovo zanimanje za človekovo kognicijo, ki se je najbolj pokazalo v dveh zadnjih, najbolj neposredno antropoloških knjigah, po mojem mnenju dolgujemo azijskim kozmologijam, s katerimi se je Šmitek ukvarjal najbolj zavzeto in najdlje. Izvorno indijski budizem, ki se je razširil čez malodane celotno Azijo, je namreč s svojim sofisticiranim in elaboriranim odmikom od narave gotovo eden vrhuncev človekovih spoznanj o univerzumu in človekovem bivanju v njem. Šamanizem pa, ravno nasprotno, s svojo neposredno zlitostjo z naravnim okoljem, prihaja do podobnih spoznanj tako rekoč z izkušnjo in percepcijo kaosa. Vprašanja o človekovih spoznavnih procesih pa so bila rdeča nit Šmitkovega znanstvenoraziskovalnega dela že pred tem. Tako je v svojih mitoloških knjigah vedno opozarjal tudi na vsajenost mitološkega načina razmišljanja slehernika. To moramo razumeti tudi kot vodilo za raziskovanje mitologije v prihodnosti, ki je bilo pri Šmitku ne le komparativno, ampak tudi inherentno antropološko.

## SKLEP

V prispevku sem orisal Šmitkove zgodnje metodološke nastavke in zasledoval vprašanje, kako so ti vplivali na njegovo utemeljevanje in institucionalizacijo slovenske neevropske etnologije, pa tudi širšega zanimanja za zunajevropske teme v slovenskem prostoru. Izhodiščno

sem pokazal, da je bila temeljna značilnost Šmitkovega pristopa k vsaki tematiki izrazita primerjalnost na številnih ravneh človekovega družbenega življenja ter njegovih predstav o svetu in univerzumu. Primerjave onkraj geografije kultur pa so v Šmitkovih delih vedno znova izrisovale tudi dinamično geografijo pojma »Neevrop«, ki poleg »krajev na vzhodu« predstavlja predvsem »tamkajšnje« idejne svetove. V končni instanci se ti idejni svetovi prepletajo z »našimi« bodisi skozi indoevropske tokove ali pa koreninijo v občečloveških kognitivnih temeljih. Na empirični ravni se je Šmitek do tovrstnih spoznanj dokopal predvsem s preučevanjem zapisanih mitov in različnih zgodb ter dejanj bolj ali manj vplivnih in vidnih, pa tudi povsem navadnih in neopaznih posameznikov.

Pomen posameznika v etnoloških raziskavah je bil že predmet Šmitkovih najzgodnejših metodoloških razmišljanj, na katerih je gradil svoja nadaljnja teoretska prepričanja. V tem delu svojega udejstvovanja je ugotavljal, da je slovensko znanje na tem področju imelo specifično tradicijo, ki ni v ničemer zaostajala za sočasnimi tokovi v tujini. Še več: posamezni avtorji in misleci našega rodu so pogosto prispevali preboje tako v poznavanju posameznih zunajevropskih kultur kot v metodoloških pristopih do njihovega preučevanja.

V tem smislu je pokazal, da so naprednejši teoretski avtorji v slovenski etnologiji že od samih začetkov ustvarili solidno podlago za primerjalno, procesualno, na terenskem delu temelječo, medkulturno in teoretsko ter metodološko pluralistično znanost. Ti prvotni etnološki nastavki, ki jih je razvijal predvsem takratni Oddelek za etnologijo, pa tudi številni posamezniki z drugih institucij in iz širšega jugoslovanskega prostora, niso v ničemer zaostajali za etnologijami in antropologijami tistih narodov, ki so v preteklih stoletjih upravljali velike čezmorske in domače večetnične kolonialne imperije.

Šmitkov pristop k raziskovanju zunajevropskih svetov je namreč temeljil na raziskovanju predhodnikov in ocenjevanju rasti njihovega znanja oziroma širjenju njihovega obzorja. Tako se je že na začetku raziskovalne poti v drugi polovici sedemdesetih let lotil podrobnega pregledovanja primarnih virov o zanimanju Slovencev za zunajevropske dežele. Danes lahko rečemo, da je to delo nekdo moral opraviti in pregled slovenskega čezmorskega udejstvovanja je bil eden od temeljev, na katerem je bilo mogoče graditi takratno neevropsko etnologijo (glej Šmitek 1986, 1988, 1995a). Pri tem ga je vodil pojem obzorja, ki pa ga ni nikoli podrobneje razvil v smislu prostorske metafore, ampak mu je pomenil zgolj izhodišče ter bi ga lahko enačili preprosto z znanjem in razumevanjem tujih navad, razmišljanja, dela, bivanja in podobno.

O pojmu obzorja, ki je poleg zgodovine mentalitet ali miselnih tokov, podrobnih biografij, uravnoveženega razmerja med komparativnimi in zgodovinskimi konteksti ter interdisciplinarnosti stalnica njegovega pisanja, Šmitek vendarle nekaj pove v sklepni analizi statusa potopisne literature v Evropi in pri nas, in sicer v svoji *Antologiji slovenskega potopisa z neevropsko tematiko*, kar je podnaslov knjige *Poti do obzorja*:

Pojem obzorja označuje vidni krog, ki obsega vse, kar je opazno z ene točke. S to točko (glediščem) je obzorje tudi opredeljeno. Široko obzorje omogoča videnje samega sebe ter bližnjih in daljnih stvari v pravem sorazmerju. Vendar horizont ni neka trdna meja, marveč nenehno spodbuja k preseganju. Popotniku se tako odpirajo novi in novi horizonti. To velja tudi v spoznavnoteoretičnem smislu, kjer človekovo obzorje vključuje poleg sedanjosti še zgodovinsko zavest o obliki izročila in porekla. (Šmitek 1988: 416)

Ker je obzorje »v prenesenem pomenu tudi ločnica med stereotipnim, mitološkim in razumskim pogledom na svet« (Šmitek 1988: 416), njegova geografija sega veliko dlje od »Neevrope«, pa tudi od našega zemeljskega bivanja. Je ena tistih ločnic in metafor, ki opredeljuje našo človeškost, s katero je Šmitek utemeljeval našo antropologijo in s tem v naš prostor na edinstven način vsadil pojem neevropske etnologije.

#### CITIRANE REFERENCE

- APPADURAI, ARJUN 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ASAD, TALAL, ur. 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- BUCHOWSKI, MICHAŁ 2014 'Twilight Zone Anthropologies: The Case of Central Europe.' *Cargo* 12(1–2): 7–18.
- ČEPLAK, RALF 1991 'Kako naj vam prodamo modrino neba.' *Etnolog* 1: 195–200.
- ČEPLAK MENCIN, RALF, MARKO FRELIH, JANEZ FAJFAR IN MITJA SAJE 2018 'Med neskončnimi svetovi: Zmago Šmitek (1949–2018).' *Etnolog* 28: 277–85.
- GUPTA, AKHIL IN JAMES FERGUSON, ur. 1997 *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham in London: Duke University Press.
- JEZERNIK, BOŽIDAR 1991 'O novem vzgojnoizobraževalnem programu.' *Glasnik SED* 31(1–2): 13–6.

- KRAVANJA, BOŠTJAN 2018a 'Kako naj etnologi mislimo staroverstvo? Etnološki večer, Slovenski etnografski muzej, 17. april 2018.' *Glasnik SED* 58(3-4): 138-40.
- KRAVANJA, BOŠTJAN 2018b '»Na vzhodu je luč, v znanju je ključ...« V slovo Zmagu Šmitku (1949-2018).' *Glasnik SED* 58(3-4): 158-60.
- KREMENŠEK, SLAVKO 1996 'Dve pojasnili, eno vprašanje in kratek sklep.' *Glasnik SED* 36(1): 27-9.
- KRNEL-UMEK, DUŠA 1981 'Učni načrti in programi za študij etnologije na Filozofski fakulteti v Ljubljani od študijskega leta 1940/41 do 1979/80.' *Glasnik SED* 21(1): 6-9.
- LOW, SETHA M. IN DENISE LAWRENCE-ZÚÑIGA, ur. 2003 *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden, Oxford in Victoria: Blackwell.
- MURŠIČ, RAJKO 1995 'Oddaljeni pogled na preplete etnološke samorefleksije: etnološki raziskovalni programi.' V: *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj: Zbornik prispevkov s kongresa, Ljubljana, Cankarjev dom, 24.-27. oktober 1995*. Rajko Muršič in Mojca Ramšak, ur. Ljubljana: SED in ZIFF. Str. 147-54.
- NOVAK, JURIJ 2012 'Slovenci kot (najbolj) kozmopolitski narod? Premislek o pozabljenih knjigah, prof. dr. Zmago Šmitek, Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture.' Spletni vir: <<https://revijapamfil.squarespace.com/clanki/2017/9/28/qa1h1xxhm5wn3m98sqlijdj0aae3ama?r=q=%C5%A1mit+ek>>, 6. 2. 2022.
- PALAIČ, TINA 2019 'Muzej neevropskih kultur v Goričanah: Prakse pridobivanja zunajevropskih zbirk, povezanih z gibanjem neuvrščenih.' *Etnolog* 29: 185-208.
- SAID, EDWARD W. 1996 [1978] *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- ŠKERLJ, BOŽO 1957 'Misli ob razstavi izvenevropskih zbirk Etnografskega muzeja v Ljubljani.' *Slovenski etnograf* 10: 212-5.
- ŠMITEK, ZMAGO 1976a 'Nekaj pripomb k teoretičnim izhodiščem slovenske etnologije.' *Glasnik SED* 16(1): 1-2.
- ŠMITEK, ZMAGO 1976b 'Posameznik in skupina kot predmet etnološkega preučevanja.' *Glasnik SED* 16(3): 35-7.
- ŠMITEK, ZMAGO 1978 'Možnosti in naloge slovenske etnologije na področju raziskovanja evropskih in neevropskih kultur.' V: *Etnologija in sodobna slovenska družba (knj. 5)*. Janez Bogataj in Mitja Guštin, ur. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. Str. 51-3.
- ŠMITEK, ZMAGO 1979a *Delitev dela v gospodarstvu Vitanja (1890-1975)*. Ljubljana: RSS [raziskovalno poročilo].
- ŠMITEK, ZMAGO 1979b 'O nekaterih pogledih v »Pogledih«.' *Glasnik SED* 19(3): 50-1.
- ŠMITEK, ZMAGO 1980 'Slovenci in neevropske kulture.' V: *Ljudstva sveta, 1. knjiga. Indonezija, Filipini in Malezija, Avstralija in Melanezija z Novo Guinejo, Tiho-morski otoki*. Edward Evans-Pritchard, ur. Jože Vilfan, ur. slov. izdaje. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 24-5.

- ŠMITEK, ZMAGO 1981 'Študij neevropske in evropske etnologije.' *Glasnik SED* 21(1): 13–4, 18–9.
- ŠMITEK, ZMAGO 1982 'Dosežki in problemi preučevanja neevropskih kultur v Sloveniji: Ob izidu neevropske številke Glasnika.' *Glasnik SED* 22(4): 103–4, 117–8.
- ŠMITEK, ZMAGO 1984 'Naša neevropska etnologija med »včeraj« in »jutri«.' *Glasnik SED* 24(4): 87–8, 90.
- ŠMITEK, ZMAGO 1986 *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Borec.
- ŠMITEK, ZMAGO 1987a 'Delitev dela v gospodarstvu.' V: *Kruh in politika: Poglavja iz etnologije Vitanja*. Duša Krnel-Umek in Zmago Šmitek, ur. Ljubljana: Partizanska knjiga. Str. 49–252.
- ŠMITEK, ZMAGO 1987b 'Amerikanistična raziskovanja Ivana Benigarja: Zasnove in teoretična izhodišča.' *Traditiones* 16: 73–82.
- ŠMITEK, ZMAGO 1988 *Poti do obzorja: Antologija slovenskega potopisa z neevropsko tematiko*. Ljubljana: Borec.
- ŠMITEK, ZMAGO 1991 'Kam z antropologijo?' *Glasnik SED* 31(1–2): 16–8.
- ŠMITEK, ZMAGO 1993 'Tibet in Evropa: Stereotipi in arhetipi.' *Etnolog* 3: 67–76.
- ŠMITEK, ZMAGO 1995a *Srečevanja z drugačnostjo: Slovenska izkustva eksotike*. Radovljica: Didakta.
- ŠMITEK, ZMAGO 1995b 'Neevropska etnologija v Sloveniji ali koliko daleč vidimo?' V: *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj: Zbornik prispevkov s kongresa, Ljubljana, Cankarjev dom, 24.–27. oktober 1995*. Rajko Muršič in Mojca Ramšak, ur. Ljubljana: SED in ZIFF. Str. 155–60.
- ŠMITEK, ZMAGO 1996 'Umišljenemu oponentu.' *Glasnik SED* 36(2–3): 46.
- ŠMITEK, ZMAGO 1997 'Nekatera metodološka izhodišča sodobne antropologije.' *Anthropos* 29(1–3): 107–8.
- ŠMITEK, ZMAGO 1999 'Etnologija in antropologija v slovenski perspektivi – opozicija ali sodelovanje?' V: *Kamniški sociološki zbornik: Humanistične in družboslovne študije*. Bojan Čas, ur. Kamnik: Šolski center Rudolf Maister. Str. 281–91.
- ŠMITEK, ZMAGO 2000 'Kako Robinzon najde samotni otok (da o Petku ne govorimo) ali o vzdržljivosti naše neevropske etnologije.' *Glasnik SED* 40(1–2): 3–5.
- ŠMITEK, ZMAGO 2004 *Mitološko izročilo Slovencev: Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- ŠMITEK, ZMAGO 2005a 'Stanje in perspektive antropologije na Slovenskem.' *Nova revija* 24(277–9): 109–11.
- ŠMITEK, ZMAGO 2005b 'Slovenska sociokulturna antropologija: Njena preteklost in vizija prihodnosti.' V: *Strukture prostora in časa: Kamniški sociološki zbornik* 2. Bojan Čas, ur. Kamnik: Šolski center Rudolfa Maistra, Gimnazija Kamnik. Str. 27–35.

- ŠMITEK, ZMAGO 2012 *Poetika in logika slovenskih mitov: Ključi kraljestva*. Ljubljana: Študentska založba.
- ŠMITEK, ZMAGO 2016 *Mandale: Tajni vrtovi razsvetljenja*. Ljubljana: Beletrina.
- ŠMITEK, ZMAGO 2019 *Šešest divjine: Zeleno dno našega kozmosa*. Ljubljana: Beletrina.
- ŠMITEK, ZMAGO IN BOŽIDAR JEZERNIK 1992 'Antropološka tradicija na Slovenskem.' *Etnolog* 2: 259–66.
- ŠMITEK, ZMAGO IN BOŽIDAR JEZERNIK 1993 'Življenje je kaos.' *Etnolog* 3: 273–6.
- ŠMITEK, ZMAGO IN BOŽIDAR JEZERNIK 1995 'The Anthropological Tradition in Slovenia.' V: *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*. Han F. Vermeulen in Arturo Alvarez Roldán, ur. London in New York: Routledge. Str. 171–83.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1980–1982 'Neevropske zbirke v Muzeju Goričane.' *Slovenski etnograf* 32: 125–58.
- ŠTRUKELJ, PAVLA 1991 'Slovenski zbiralci in raziskovalci neevropskih kultur v 19. stoletju.' *Etnolog* 1(52): 164–74.
- ŠUMI, IRENA IN ZMAGO ŠMITEK (avtor dodatnega besedila) 1984 'K novo ustanovljeni sekciji za neevropsko etnologijo pri SED.' *Glasnik SED* 24(4): 88–94.
- WOLF, ERIC 1998–1999 [1982] *Evropa in ljudstva brez zgodovine 1 in 2*. Ljubljana: Studia humanitatis.

## IZVLEČEK

Avtor obravnava vprašanje teoretskih temeljev in usmeritev, v okviru katerih je profesor Zmago Šmitek razvijal, utemeljeval in institucionaliziral slovensko neevropsko etnologijo. Z vidika politike znanosti je mogoče njegovo večdesetletno zavzemanje za uglednejše mesto neevropske etnologije v naši vedi videti kot komplementarni del njegovega boja za antropologizacijo slovenske etnologije. Toda z vidika teoretske utemeljenosti samega pojma »Neevrope« se ta enačba ne izide, saj so bile Šmitkove komparativne in na človeka usmerjene obravnave kulture, religije, mitologije, načina življenja, mišljenja in predstavnosti daleč od geografskega in regionalnega determinizma, ki ga implicira pojem neevropskih kultur. Avtor v poglavju analizira, kaj je Šmitku pomenil pojem Neevrope glede na njegove teoretske in metodološke usmeritve, ki so poleg posamičnih zgodovinskih in geografskih dejstev vedno upoštevale komparativno in holistično tradicijo raziskovanja, s tem pa tudi temeljno usmerjenost na človeka.

Ključne besede: Neevrope, zunajevropska etnologija, antropologija, biografska metoda, komparativna metoda, mitologija, kognicija

## O AVTORJU

Boštjan Kravanja, dr. etnologije, docent na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; bostjan.kravanja@ff.uni-lj.si.

# Branislava Sušnik kot raziskovalka staroselskih ljudstev v Paragvaju: refleksija njenega življenja in temeljnih antropoloških vprašanj

JAKA REPIČ

## UVOD

O Branislavi Sušnik – v Paragvaju izredno znani in priznani znanstvenici slovenskega rodu, ki se je rodila v Sloveniji leta 1920 in umrla v Paragvaju leta 1996 ter več kot 40 let raziskovalno delovala na področju etnolingvistike, antropologije, arheologije, muzeologije in kulturne zgodovine paragvajskih staroselskih ljudstev – se v slovenski zavesti spleta najrazličnejše podobe, ki segajo od neprepoznavnosti do kulturnega heroizma. Večina besedil v slovenskem tisku poudarja, da o rojakinji, ki se je po drugi svetovni vojni kot begunka umaknila v Argentino, kmalu zatem pa se je preselila v Paragvaj, vemo zelo malo ali nič. Ena prvih objav o njej v Sloveniji je knjižna ocena Nika Kureta v reviji *Traditiones* iz leta 1974, v kateri zapiše:

Branislava Sušnik pri nas še ni znano ime. /.../ Spodobi se, da poznamo delo svoje rojakinje Branke Sušnikove, čeprav deluje med tujim ethnosom na tuji celini. (Kuret 1974: 252)

O njenem življenju in delu so pri nas pisali najprej Irene Mislej, ki jo je najbolj približala slovenski znanstveni in laični javnosti (1993, 1998, 2007), kasneje še Blaž Telban (1993), Ralf Čeplak Mencin (1997), Maja Rijavec (2000), Aleksandra Saksida (2012a, 2012b), z njenim delom pa se zadnja leta ukvarja tudi Mojca Terčelj (2021; primerjaj Repič 2021). Helena Janežič je leta 2010 pripravila razstavo o Branislavi Sušnik v Narodni in univerzitetni knjižnici, Matjaž Žbontar pa je istega leta v koprodukciji Fatamorgana in RTV Slovenija pripravil dokumentarno oddajo *Šamanka Branka*.

Ugotovimo lahko, da je zdaj Branislava Sušnik že dobro znana kot osebnost, njeno znanstveno delo pa je še vedno precej slabo poznano. Irene Mislej je po njeni smrti zapisala: »V Sloveniji, kljub številnim njenim knjigam, ki so nam dostopne, še ni bilo prave vrednostne sodbe o njenem znanstvenem prispevku« (1998: 279). Razlogov je gotovo več: Branislava Sušnik je pisala večinoma v španskem jeziku, pretrgala je večino vezi s Slovenijo, bila pa je tudi t. i. »izseljenska« znanstvenica. Več avtorjev celo trdi, da je bila Branislava Sušnik zaradi izseljenske oziroma begunske preteklosti »zamolčana« (Čeplak Mencin 1997: 461; Mizerit 2018: 39, 42; Terčelj 2021).

Med Slovenci v Argentini sta o njej največ pisala Tine Debeljak (1958, 1976) in Tone Mizerit (2018). V tisku povojne slovenske diaspore v Argentini, t. i. »politične emigracije«, kot jo označuje na primer Zvone Žigon (2001), Branislavo Sušnik primerjajo s Friderikom Barago, Janezom Benigarjem in Rajkom Ložarjem,<sup>1</sup> etnologom, ki je po vojni zbežal v ZDA (glej Debeljak 1976: 303). Po drugi strani pa se je v Paragvaju okoli njene osebnosti in dela »izoblikoval pravcati mit« (Rijavec 2000: 10), kar potrjuje tudi več državnih priznanj.

Branislava Sušnik ni želela veliko govoriti ali pisati o sebi, ampak je ves čas poudarjala, da v antropologiji preučujemo ljudi, v njenem primeru paragvajska staroselska ljudstva, njihove mentalne sveto-ve, mitologijo in jezike. Kljub temu je njeno življenjsko zgodbo nemo-goče ločiti od obravnave njenega raziskovalnega dela, metodoloških pristopov, temeljnih antropoloških vprašanj in teoretskih izhodišč, ki

---

**1** Rajko Ložar je temeljni avtor v zgodovini slovenske etnologije, pomemben zlasti po dveh zbornikih *Narodopisje Slovencev* in po tem, da je bil medvojni ravnatelj Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani (1940–1945). Leta 1945 je zaradi političnih razlogov zbežal v ZDA, kjer je vodil muzej v kraju Manitowoc, Wisconsin – a o tem njegovem obdobju ne vemo veliko (glej Slavec Gradišnik 2005).



so ji omogočila razumevanje preteklega in sodobnega življenja paragvajskih staroselcev.

Branislavo Sušnik želim predstaviti v dveh delih in skozi dve perspektivi. Po biografski predstavitvi Branislave Sušnik in strnjem pregledu njenih terenskih raziskav ter znanstvenih del obravnavam le del njenega znanstvenoraziskovalnega opusa, saj je preobširen, da bi ga lahko zaobjel v enem samem prispevku.<sup>2</sup> V drugem delu tako opišem predvsem zgodnje obdobje v petdesetih in šestdesetih letih dvajsetega stoletja in se posvetim nekaterim temeljnim antropološkim vprašanjem, na primer »biti človek«. Dela, v katerih Branislava Sušnik obravnava utemeljevanje človeškosti med staroselci v Paragvaju, pa so zanimiva tudi v luči sodobnih antropoloških razprav o animizmu, dvojici narava – kultura ter odnosu med ljudmi in neljudmi. V ločenem članku, ki je izšel v reviji *Dve domovini*, pa življenje in raziskovalno delo Branislave Sušnik obravnavam skozi migracijsko izkušnjo, njene redke povezave z domovino ter njeno specifično in sporadično vpetost v slovensko diasporično skupnost v Argentini (Repič 2021).

## KDO JE BRANISLAVA SUŠNIK? O ŽIVLJENJU IN DELU SLOVENSKE ZNANSTVENICE V JUŽNI AMERIKI

### Kratka biografija zgodnjih let

Branislavo Jožefino Sušnik Prijatelj ali, kot se je sama najraje imenovala, Branko Sušnik lahko na podlagi njenega poklicnega udejstvovanja označimo za kulturno zgodovinarico ali etnozgodovinarico, etnolingvistko, poliglotko, antropologinjo, arheologinjo, muzeologinjo in amerikanistko. V paragvajskem in južnoameriškem svetu znanosti, posebej na področju antropologije, jezikoslovja in kulturne zgodovine, je kot ženska v moškem svetu pustila močan pečat. Uveljavila se je kot terenska raziskovalka, zahtevna profesorica, avtorica množice znanstvenih publikacij ter izredna poznavalka paragvajskih staroselskih ljudstev in jezikov.

Carlos Peris in drugi avtorji, ki so pisali o Branislavi Sušnik, opažajo, da ni bila zgovorna o svojem življenju, še posebej ne o obdobju pred selitvijo v Paragvaj. Izogibala se je pogovorom o sebi, raje

---

**2** Pregled raziskovalnega dela, tematik in teoretskih izhodišč Branislave Sušnik je najprej predstavila Irene Mislej (1998, 2007), kasneje pa obširno še Maja Rijavec (2000) in Aleksandra Saksida (2012a, 2012b).

je razpravljala o življenju staroselcev in svojih raziskavah. »O sebi ni želela govoriti, kajti zanjo so bili zares pomembni njeni prispevki na področju znanosti« (Peris 2014: 14). Kljub temu je njeno delo lažje razumeti, če vsaj okvirno poznamo njeno življenje in družbeno-politični kontekst obdobja, v katerem se je izobraževala ter znanstveno in osebnostno oblikovala, po prihodu v Paragvaj pa uveljavila v specifičnem institucionalnem okolju.

Branislava Sušnik se je rodila 28. marca 1920 v Medvodah, v mladosti pa se je zaradi očetove službe njena družina preselila v Polje pri Ljubljani. Obiskovala je Poljansko klasično gimnazijo v Ljubljani, kjer je kot srednješolskega profesorja spoznala Nika Kureta, ki jo je navdušil nad zgodovinskimi in etnološkimi tematikami. Kuret je že takrat opazil njen dar za zgodovino in jezike (Mislej 1998: 275). Kasneje, ko je delal na Inštitutu za narodopisje, je bil eden redkih v Sloveniji, s katerim je ohranila sicer le občasne strokovne stike.

Branislavin oče Jože Sušnik je bil poveljnik žandarmerijske postaje v Devici Mariji pri Polju, kjer se je z začetkom vojne oblikovalo močno odporiško gibanje. V njeni prisotnosti je bil ubit na samem začetku vojne, 18. avgusta 1941. Ubil naj bi ga Albin Grajzer, pripadnik odporiškega gibanja (Mizerit 2018: 39). Kasneje sta bili prav vojna in komunistična revolucija v Jugoslaviji razlog za njeno izselitev v Argentino in kasneje v Paragvaj (Debeljak 1976; primerjaj Peris 2014: 21–2).

### »La doctora«: Izobrazba in zgodnje strokovno oblikovanje Branislave Sušnik

Med letoma 1937 in 1941 je Branislava Sušnik študirala zgodovino in prazgodovino na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Leta 1941 je študij zaključila z diplomskim delom *Evropa in azijska prazgodovina in bosansko-turška etnologija* (Rijavec 2000: 15). Obenem je študirala na Teološki fakulteti v Ljubljani, po študiju pa se je dodatno izobraževala na Univerzi na Dunaju in v Rimu. Leta 1941 in 1942 se je izobraževala na Univerzi na Dunaju, kjer naj bi spoznala kulturološko šolo nemškega etnologa, antropologa, lingvистa in katoliškega duhovnika Wilhelma Schmidta (1868–1954). W. Schmidt se je sicer že prej, zaradi priključitve Avstrije nacistični Nemčiji, umaknil v Švico, kjer je bil do leta 1951 profesor na Univerzi v Fribourgu.

Prav W. Schmidt in dunajska kulturnozgodovinska šola naj bi ključno vplivala na kasnejše raziskovalne pristope Branislave Sušnik. Nanjo je verjetno vplival tudi Lambert Ehrlich, sicer profesor na

Teološki fakulteti v Ljubljani,<sup>3</sup> ki je bil prav tako privrženec kulturnozgodovinske šole in teorije kulturnih krogov – teorije, ki je skušala kulturne pojave klasificirati znotraj geografskih sistemov.

Kakor pri geologiji ali klimatologiji ali lingvistiki je treba fiksirati etnološki zemljevid; to se pravi: ugotoviti »izokulture« enake kulture; etnologi so namreč pri svojih raziskovanjih opazili, da se ponavljajo širom sveta tipične skupine kulturnih elementov: imenovali so jih kulturne tipe ali komplekse ... Geografsko ozemlje, na katerem se nahaja isti kulturni tip, imenujejo »kulturni krog« (Ehrlich 1929: 120)<sup>4</sup>

Več avtorjev navaja, da je Branislava Sušnik leta 1942 doktorirala pri W. Schmidtu na Dunaju, in sicer na področju altajsko-ural-ske etnozgodovine in lingvistike (na primer Mizerit 2018: 39; Mislej 1998: 275; 2007: 572; Rijavec 2000: 15; Peris 2014: 18).<sup>5</sup> Ta del njene biografije je sicer nejasen, ker Schmidt takrat na Dunaju ni več deloval, prav tako je dvomljivo, da je doktorat zaključila v enem letu. Gotovo pa je, da se je na Dunaju vsaj dodatno izobraževala, podobno kot med letoma 1942 in 1943 na Biblijskem inštitutu v Vatikanu (*Instituto Pontificio Biblico*), kjer je študirala kulture in jezike Male Azije ter »diplomirala z nalogo o klinopisnih ploščah iz Kapadokije okoli 3000 let pred Kristusom« (Mislej 2007: 372).

Med vojno so jo zaradi poskusa prehoda meje v Italijo zaprli (v zaporu je bila kratek čas v Ajdovščini), nakar je zbežala na Koroško, nato pa v Rim, kjer se je povezala z redom Šolskih sester. Ob njihovi pomoči se je odločila za emigracijo v Argentino, kamor se je po letu 1947 napotilo veliko slovenskih povojnih beguncev (glej Žigon 2001; Repič 2006). Kljub študijskemu zanimanju za azijske jezike in kulture se je torej odločila za pot v Južno Ameriko. Debeljak je to pojasnil z globalnimi političnimi spremembami in razširitvijo komunizma po drugi svetovni vojni:

Vzhod, za katerega se je z velikim študijem pripravljala v Rimu, se je zaprl, odprl pa Zahod. Namesto med azijske Indijce in Kitajce, kamor je bila namenjena in si pripravljala jezikovno znanje, jo je usoda pripeljala med južno ameriške Indijance v Paragvaj. (Debeljak 1976: 300)

- 
- 3 Lambert Ehrlich je bil protikomunist in je sodeloval z italijanskim okupatorjem, zaradi česar so ga 26. maja 1942 ubili.
  - 4 Šmitek (1986: 60) omenja, da je Ehrlich to teorijo zagovarjal tudi v disertaciji (*Origin of Australian Beliefs*, 1922), v kateri je pisal o izvoru verovanja med avstralskimi staroselci.
  - 5 Pri tem se avtorji sklicujejo na biografijo, ki jo je pripravila Branislava Sušnik, ali na intervjuje z njo, saj so drugi dokumenti redki.

V Buenos Aires je prispela 27. aprila 1947. Tam se je povezala s Filozofsko fakulteto Univerze v Buenos Airesu in z Etnografskim muzejem Univerze v La Plati. Dobila je povabilo priznanega amerikanista prof. Joséja Imbellonija k sodelovanju z omenjenim muzejem (Mislej 2007: 573; Peris 2014: 32), a se za to ni odločila – deloma zaradi odpora proti totalitarnemu peronističnemu režimu, ki je takrat vladal v Argentini, delno zaradi osebne želje po delovanju v misijonu. Njen pomemben vzornik je bil namreč katoliški škof Friderik Baraga, ki je v devetnajstem stoletju kot misijonar deloval med severnoameriškimi staroselci, med misijonarskim delom pa je zbral veliko etnografskega in jezikovnega gradiva (Peris 2014: 20).

V obdobju po migraciji v Argentino je bila Branislava Sušnik do določene mere povezana z nastajajočo povojno slovensko skupnostjo v Buenos Airesu, a ji je bila ta preveč zaprta, prav tako se ji je upiral peronizem v Argentini. Na povabilo Slovenskih šolskih sester, ki so v Argentini misijonarsko delovale že od leta 1931, se je podala v misijon Laishi Formosa v Čaku, pokrajini na meji med Argentino in Paragvajem, kjer je preživela eno leto med ljudstvom Toba (Mizerit 2018: 40). S pomočjo sester je odšla tudi v Paragvaj in spoznala zdravnika dr. Andrésa Barbero, ki je že leta 1929 ustanovil Etnografski muzej »dr. Andrés Barbero« v Asunciónu v Paragvaju. Na njegovo povabilo je 10. marca 1951 prišla v Paragvaj in kmalu prevzela vodenje muzeja ter ostala njegova direktorica vse do smrti 29. aprila 1996. V Paragvaju se je kot ženska uveljavila v takrat izrazito moškem svetu znanosti in vodstvenih institucionalnih položajev. Poleg tega se je pri svojem delu poskušala distancirati od vseh »izmov« oziroma totalitarnih političnih sistemov (primerjaj Peris 2014: 23).

### Ženska v moškem svetu znanosti

Tudi po nastopu vojaške diktature Alfreda Stroessnerja v Paragvaju leta 1954, ki je trajala do leta 1989, je Branislava Sušnik ostala vodja muzeja, ki je deloval v okviru zasebne fundacije *La Piedad*<sup>6</sup> družine Barbero.

Življenje v Paragvaju v tistih letih [je bilo] zame nova izkušnja, bilo mi je zelo težko prilagoditi se. V meni je prevladovala tendenca k družbeni marginalizaciji. Bila je dežela, kjer sem dobila mir. /.../ Intelektualci so bili ponosni na svoje visoko poreklo, a so imeli zelo malo materialnih sredstev. Zbujala se je skupina, odprta novim

---

6 *La Piedad* v španščini pomeni usmiljenje.

ekonomskim zmožnostim. Pozneje sta splošni konsumizem s tendenco k parazitizmu in nastop državne diktature povzročila družbeno in moralno krizo. (Sušnik, v Mislej 1998: 276)

Za Branislavo Sušnik je bil Paragvaj torej nova domovina, pa tudi njen »družbenokulturni laboratorij«, saj je ves svoj raziskovalni interes usmerila v preučevanje paragvajskih staroselskih ljudstev, njihovih mitologij, jezikov, miselnih svetov, verskih predstav, materialne kulture in drugega (Peris 2014: 21).

Moje strokovno zanimanje je res veljalo študiju azijskih jezikov, toda vojna me je vrgla na ameriška tla, kjer še odmeva zvok kakih 240 različnih indijanskih jezikov. /.../ V Paragvaju živi še 13 različnih plemen – lepa okoliščina za etnološka raziskovanja.<sup>7</sup> (Sušnik, v Debeljak 1958: 320)

Paragvajsko državljanstvo je dobila 13. junija 1956. V listini o naturalizaciji v Paragvaju je uporabila ime Branka Susnik.<sup>8</sup> Bila je izrazito terenska raziskovalka, svoje odprave pa je pogosto izvedla pod okriljem vojske oziroma z njeno finančno pomočjo. »V prvih letih (1951–1952) [so ji] res privatne ustanove omogočile znanstveno raziskovanje indijanskega jezika in življenja, šele nato pa najprej – ministrstvo vojske« (Debeljak 1976: 300).

V Paragvaju je opravila večino svojega raziskovalnega, muzejskega in profesorskega dela – uveljavila se je kot znanstvenica, postala je članica Paragvajskega znanstvenega društva (*Sociedad Científica del Paraguay*) in drugih akademskih združenj. Uveljavitev sicer ni bila enostavna: »Da sem kljub brezbriznosti in – včasih – sovražnosti paragvajskega okolja, vzdržala, mi je gotovo pomagal meni prikrojen upor vsemu, kar je 'moraš' in 'ne smeš'« (Sušnik, v Debeljak 1958: 320).

Obenem je imela zaradi težke osebnosti in zelo stroge zavezanosti terenskemu delu nekakšno karizmo posebneža, celo ekscentrične znanstvenice, zato so ji rekli kar *bicho raro* (redka živalica). Ta vzdevek je dobila po nastopnem predavanju, ki ji je odprlo vrata akademskega

---

**7** Branislava Sušnik je uporabljala veliko izrazov, kot sta pleme in primitivec, ki so bili v zgodnjem času njenega raziskovanja splošno uveljavljeni in jih antropologija ni problematizirala, čeprav izražajo slabšalni odnos in kolonialni kontekst. Uporabljala je tudi izraz Indijanci (špansko *Indios*), ki ga je v južnoameriški antropologiji šele v zadnjih desetletjih nadomestil izraz staroselska ljudstva (špansko *pueblos indígenas*).

**8** Sama se je večinoma predstavljala kot Branka Sušnik. Irene Mislej zapiše, da je tudi v njeni osebni izkaznici, izdani 16. avgusta 1945 v Ljubljani, zapisano ime Dr. Sušnik Branka, profesorica (Mislej 1998: 276). Tudi v osebni izkaznici, izdani v Rimu pred emigracijo, s katero je prišla v Argentino, je zapisana kot Branka Susnik (glej Peris 2014: 22).

sveta v Paragvaju, zato je to predavanje in odziv nanj ocenila kar za »nov doktorat«, ker ji je omogočil uveljavljanje v paragvajskem akademskem okolju (Debeljak 1976: 300).

Sama navaja tri pomembne elemente znanstvenega uveljavljanja v Paragvaju. Kot ženska in priseljenka se je namreč uveljavila v zahtevnem, pretežno moškem znanstvenem okolju nove države, in to na področju poznavanja paragvajskih staroselskih družb ter njihovih jezikov in zgodovin. Prvo priznanje je dobila v navdušenju in odobravanju, ki ga je poželo njeno nastopno predavanje,<sup>9</sup> v katerem je razpravljala o staroselski mitologiji, mitoloških izročilih in njihovem delovanju oziroma »moči življenja« (Debeljak 1976: 300). Drugi temelj uveljavitve je bila zavezanost terenskemu raziskovalnemu delu, ki ga tudi moški raziskovalci največkrat niso opravljali na tako temeljit način. Že s petmesečnim bivanjem med staroselci Lengva (Lengua) in poznavanjem njihovega jezika je namreč pridobila spoštovanje in avtoriteto med moško znanstveno srenjo – najprej v Paragvaju, kasneje pa se je kot amerikanistka uveljavila tudi v mednarodnem okolju. Tretji temelj znanstvene uveljavitve pa je pridobila s profesuro oziroma rednimi predavanji na fakulteti Nacionalne univerze v Asunciónu. V pogovoru z Debeljakom leta 1958 je tako povzela uveljavljanje v paragvajskem znanstvenem okolju:

Poslušalci so vse tako dobro »razumeli«, da so me hitro klasificirali kot »bicho raro« (redka živalca), in ta novi »doktorski titel« je bila prva »garancija« za mojo znanstveno »spodobnost«. Drugi korak je obstojal v mojem pet mesečnem potovanju med Indijanci Lengva, kar je v moški intelektualni izključnosti v Paragvaju veljalo za novo »diplomo«. Tretji korak je predstavljala poizkusna katedra na filozofski fakulteti (Etnografia Sudamericana) s programom: »Zgodovina ognja in vode med ameriškimi plemeni«. (Sušnik, v Debeljak 1958: 320)

Z uveljavitvijo je, kot je dodala, pridobila »platformo« za raziskovalno delo, nakar je znanstveno delovanje postalo lažje. »Od tedaj mi je bilo delo lažje, dasi me je g. rektor prosil, naj se bolj prilagodim kulturni gladini slušateljev« (Sušnik, v Debeljak 1976: 300).

Branislava Sušnik je najbolj poznana po vodenju Etnografskega muzeja »dr. Andrés Barbero«, poleg tega pa je bila profesorica na Filozofski fakulteti Nacionalne univerze v Asunciónu. Njeno delo je obsegalo še etnografske terenske raziskave, ki jih je izvajala v obliki

---

**9** Predavanje je imela v Paragvajskem Ateneu (znanstveno-kulturni ustanovi), a viri ne navajajo, kdaj točno je potekalo (glej Debeljak 1958: 320; 1976: 300; Telban 1993: 206). S predavanji na Nacionalni univerzi v Asunciónu pa je Branislava Sušnik začela leta 1953.

večmesečnih odprav, raziskovanje v arhivih v Paragvaju, Argentini in Braziliji ter pisanje znanstvenih del. Te dejavnosti v zelo strnjeni obliki predstavljam v nadaljevanju.

### Etnografski muzej »dr. Andrés Barbero« v Asunciónu



Fotografija 1: Dr. Branislava Sušnik za pisalnim strojem v Etnografskem muzeju »dr. Andrés Barbero« v Asunciónu. Zbirka digitalnih podatkov SEM (V-27581). Original hrani Etnografski muzej »dr. Andrés Barbero.«\* Digitalizacija fotografij Gabriela Zuccolillo.

Etnografski in zgodovinski muzej je v glavnem paragvajskem mestu Asunción leta 1929 ustanovil zdravnik, filantrop in takratni predsednik Znanstvenega društva Paragvaja Andrés Barbero, od leta 1931 pa ga je vodil nemški etnolog Max Schmidt. V nasprotju z Branislavo Sušnik je imel Schmidt veliko izkušenj z delom v muzejih. Pred prihodom v Paragvaj je bil namreč kustos za Južno Ameriko v Etnografskem muzeju v Berlinu. Schmidt je sicer veliko raziskoval v Braziliji in Paragvaju, dve leti pa je poučeval tudi na Filozofski fakulteti v Paragvaju. Po njegovi smrti leta 1950 je Andrés Barbero k vodenju muzeja povabil Branislavo Sušnik, a je tudi sam umrl, še preden ji je uspelo prevzeti vodenje muzeja. Barberova družina je ustanovila zasebno fundacijo *La Piedad*, ki je nadalje financirala delo muzeja in Branislave Sušnik, ki je vodenje muzeja prevzela leta 1951 (Peris 2014: 24).

Muzej je zares zaživel šele po letu 1956 z ureditvijo prostorov v novi stavbi, kamor so preselili zbrano gradivo in knjige ter odprli

delovne in razstavne prostore. V letih pred odprtjem se je posvečala predvsem študijskim potovanjem in zbiranju gradiva, nato pa reorganizaciji muzeja in odprtju, ki je potekalo 20. marca 1956 (glej Debeljak 1958: 321). V muzeju je vzpostavila etnografski in arheološki oddelek, fotografski in fonografski arhiv, arhiv jezikov, zbirko ornamentalnih indijanskih motivov, oddelek za znanstvena raziskovanja in študijska potovanja ter katedro za paragvajsko etnografijo. Posebej je bila ponosna na fonografske posnetke pogovorov o mitoloških tradicijah, ki jih je zbirala v pogovorih. Tako je že leta 1959 povzela glavno delo muzeja:

Kar je bistveno novo in izključno v našem muzeju, je naslednje: a) fonograviranje mitoloških tradicij tako, kakor jih Indijanci sami pripovedujejo v svojem jeziku; ustvaritev tega dokumentarnega odseka je bila vezana na mnogo težav. b) Druga posebnost je, da vsak še tako majhen in neznatni predmet v etnografski zbirki tudi nosi odgovorno mitološko tradicijo o svojem izvoru iz legendarnih časov, vsaj kar se nanaša na zbirke, ki sem jih osebno prinesla s svojih študijskih potovanj. c) Tretja posebnost je lingvistična »kartoteka« vseh plemenskih jezikov v Paragvaju. (Sušnik, v Debeljak 1958: 321)

Muzej je vzpostavila kot popolna začetnica, in to v okolju, kjer tudi sicer ni bilo muzejskih strokovnjakov. Zato je bila toliko bolj ponosna na priznanje Alfreda Metrauxa in Juliana Stewarda, ki sta muzej ocenila kot enega boljše organiziranih in zanimivih v Južni Ameriki (Sušnik, v Debeljak 1958: 321). Po drugi strani pa je bil muzej zanj predvsem raziskovalna institucija, zadolžena za skrbno popisovanje navad, mitoloških predstav, jezikov in materialnih artefaktov, ki so jih staroselska ljudstva uporabljala v preteklosti ali v času njenih raziskav. Manj pa se je ukvarjala z vprašanji reprezentacij staroselske dediščine oziroma muzejskih postavitev.

## METODE IN TEORETSKA IZHODIŠČA V RAZISKAVAH BRANISLAVE SUŠNIK

### Terenske raziskave

Muzejsko delo Branislave Sušnik je bilo neposredno povezano z raziskovalnim delom na terenu, saj je zbirala arheološko, etnografsko in jezikoslovno gradivo različnih paragvajskih staroselskih ljudstev. Ves čas je ostajala zvesta dolgotrajnim terenskim etnografskim in arheološkim raziskavam, izvedla je namreč kar 19 »raziskovalnih odprav« (Rijavec



2000: 49). Med terenskimi raziskavami, večinoma so trajale med pet in osem mesecev, je preučevala jezike, religiozne in mitološke značilnosti ter vsakdanje življenje staroselskih skupin. S terena je prinašala tudi predmete za muzejske zbirke, med raziskavami je snemala zgodbe s fonografi, fotografirala, izkopavala arheološko relevantne predmete in pisala zapiske opažanj in pogovorov.

Poleg zaposlitve kot direktorice muzeja, kar ji je omogočalo terensko raziskovalno delo, je Branislava Sušnik predavala na Filozofski fakulteti Nacionalne univerze v Asunciónu. Prvič je eno študijsko leto predavala že leta 1953, nato pa redno od leta 1960 dalje. V predavanjih je obravnavala paragvajsko etnografijo in arheologijo ter antropološke in lingvistične značilnosti staroselskih skupnosti. Dve desetletji je vodila katedro za južnoameriško arheologijo in antropologijo (glej Mislej 1998: 279). Objavljala je predvsem v španščini, občasno tudi v angleščini, francoščini in nemščini, nekaj besedil pa je napisala tudi v slovenščini<sup>10</sup> (glej Telban 1993: 207–12).

Njene terenske in študijske raziskave so obsegale **etnolingvistične raziskave** med ljudstvom Maká (Mak'á) v koloniji Bartolomé de las Casas (1951–1952), med Čulupijci (Chulupí) v Pilcomayu (1952), med ljudstvom Lengva (Lengua) v Čaku (1953–1954 in 1976) in med Sanapanájci v Čaku (1962); **etnografske raziskave** med Čamakoko-Mori (Chamacoco-Mori) v Čaku (1956) in Čamakoki (Chamacoco) v Bahía Negra v Visokem Paragvaju (1968–1969), Čiripá-Gvaranijci (Chiripá Guaraní) (1958), Aše Gvajakíji (Aché-Guayakí) (1960), Emok-Tobi (1962) in Ajoreo-Mori (Ayoreos-Mori) (1963); **arheološke raziskave** v Visokem Paragvaju med ljudstvom Gvaná Mbajá (Guaná-Mbayá) (1956, 1966 in 1990); v Paraguarí in Altos med Gvaranijci (1965–1968); na področju Hohenaua (1970); **odprave** po ostankih nekdanjih gvaranijskih jezuitskih misijonov San Ignacio, Santa María de Fe, Santa Rosa, Santiago, San Cosme y Damián, Trinidad y Jesús (1977), med katerimi je posnela bogato zbirko fotografij, in potovanja, na katerem je zbirala gvaranijsko arheološko gradivo s predela reke Jejuí-San Pedro Ycuamandiyu (1992) (glej Telban 1993; Mislej 1998; Rijavec 2000: 49).

Osnova njenega dobrega raziskovalnega dela je bila v tem, da se je hitro naučila komunicirati v lokalnih jezikih. Poleg precej evropskih jezikov naj bi namreč aktivno obvladala osem jezikov paragvajskih staroselcev, vse skupaj pa naj bi jih razumela kar devetnajst (Saksida 2012a: 36). Med terenskim delom se je večinoma zanašala na

---

**10** Njena dela v slovenskem jeziku so objavljali predvsem v slovenski diaspori v Argentini.

pričevanje šamanov, ki so ji kot najboljši poznavalci mitologije, verovanjskih praks in kulture lastnih skupnosti odpirali pogled v svet mitologije in s tem v miselni svet staroselskih ljudstev:

Študijska potovanja med Indijanci običajno sama opravljam. Bivam pol leta sredi kakšnega plemena in najprej poiščem stik predvsem s šamani, kajti le ti magi, kot posredovalci med skupnostjo in nenaravnimi silami, poznajo celotno versko in mitološko vsebino svojega plemena, kar me predvsem zanima. Človek, primitiven kakor moderen, kliče po nečem skrivnostnem. Primitiven šaman, čarovnik ali samo magični zdravitelj, pije razne narkotične preparate in po taki ekstazi veruje v konkretnost psihičnih predstav ... Zaradi tega je študij šamanskih ceremonij in halucinacij morda najboljše napotilo v poznavanje resnične osebnosti primitivne skupnosti. (Sušnik, v Debeljak 1958: 321–2; 1998: 47)

Primarni vstop v kulturo staroselcev je v njenem raziskovanju pomenil jezik. Ta ji je namreč predstavljal pravila družbenega vedenja ali temeljni sistem, s pomočjo katerega lahko spoznavamo psihosocialne značilnosti družbe, pa tudi vstop v razumevanje mitoloških predstav paragvajskih ljudstev (Mislej 1998: 277). »Jezik mi ni samo socialna zveza, temveč kulturna vrednota in s tega stališča kot 'kulturno-rečje' dopolnjuje kulturno celoto določenega plemena, njegovo žitje, bitje, hodenje in izživljanje« (Sušnik, v Debeljak 1958: 320).

#### ADAPTIVNI DINAMIZEM IN KULTURNA ZGODOVINA PARAGVAJSKIH STAROSELCEV

V prvem obdobju raziskovanja v petdesetih in šestdesetih letih dvajsetega stoletja se je Branislava Sušnik ukvarjala pretežno s sodobnim življenjem staroselskih ljudstev. Obravnavala je vsakdanje življenje, mitološke tradicije ter jezike ljudstev Toba, Lengva, Maká, Čamako, Gvaraní in Ašé Gvajakí, občasno pa je izdala tudi kako razpravo o muzejskem delu. Proti koncu šestdesetih let dvajsetega stoletja je pričela obravnavati tudi kulturno zgodovino paragvajskih staroselskih ljudstev, predvsem njihove kolonialne stike ter posledične religiozne, družbene in kulturne spremembe. Naredila je pregled paragvajskih staroselskih ljudstev, dinamike njihovih preseljevanj v predkolonialnem in kolonialnem obdobju in etnografske ter etnolingvistične opise. Etnografsko oziroma topografsko je pokrila vse regije Paragvaja, kot pripadnica difuzionizma pa je sledila prenosom materialne kulture in drugih glavnih kulturnih značilnosti. »Pokazala je na

tri kulturna jedra na obrobju Gran Chaca in na glavne migracijske poti proti središču južnoameriške celine, katerih motiv je bil vedno demografski pritisk« (Saksida 2012b: 50). Kulturna in družbena raznolikost med prebivalci Čaka kaže na to, da je do migracij prihajalo že v predkolonialnem obdobju, v času kolonializma pa so se zaostri- le zaradi kolonialnih pritiskov in posledičnih družbenokulturnih sprememb. V sedemdesetih letih se je Branislava Sušnik poudarjeno ukvarjala prav s kulturno zgodovino v obdobju kolonizacije Paragva- ja in s tem povezanimi družbenokulturnimi spremembami. Obdobja kulturnozgodovinskih raziskav od konca šestdesetih let dvajsetega stoletja dalje v tem sestavku ne opisujem, osredotočam se namreč le na zgodnje raziskave.<sup>11</sup>

Kljub temu da je pri interpretaciji mitoloških izročil in sodob- nih animističnih praks uporabljala strukturalistične interpretativne pristope, so njena teoretska izhodišča sledila zlasti dvema prevladu- jočima nastavkoma: dunajski kulturnozgodovinski šoli z izrazito di- fuzionističnim pristopom in teoriji adaptivnega dinamizma (primer- jaj Saksida 2012b: 43–4). Teorija adaptivnega dinamizma je tesno povezana z difuzionizmom in družbenokulturne spremembe razlaga s prilagajanjem ljudstev na nove okoliščine in sprejemanjem novih kulturnih elementov. Dejavniki teh sprememb pa so lahko ekološki, gospodarski ali kolonialni. V petdesetih in šestdesetih letih dvajsete- ga stoletja se je v antropologiji uveljavil strukturalizem, ki mu je bila blizu tudi Branislava Sušnik z interpretacijo animističnih praks in socialne organizacije. V nasprotju s strukturalističnim pristopom je mnogo bolj sledila tudi družbenokulturnim spremembam ter spre- minjanju navad, vsakdanjega življenja, verskih praks in jezika. Za- govarjala je stališče, da se »kulturne strukture ... ne spreminjajo brez zunanjega vzroka, njihovi evolucijski vzorci so odvisni od prilagodlji- vosti sociokulturnega karakterja, od kulturnih odzivov, zavestnih ali podzavestnih« (Mislej 1998: 277). Namesto razkrivanja domnevno stabilne psihosocialne strukture jo je zanimalo, kako so se staroselska ljudstva s svojo družbeno ureditvijo prilagajala novim razmeram v času kolonializma, deloma pa tudi moderne družbe.

---

**11** Obravnava besedil o kulturni zgodovini Paragvaja je posebno poglavje v delu Branislave Sušnik in zahteva veliko prostora, saj je bila izjemno plodovita avtorica. Napisala je namreč več kot 75 znanstvenih del (Mislej 1998: 277). Obenem večina njenih del v španščini in Sloveniji ni dostopna, zato se omejujem na zgodnje obdobje, v katerem je precej objavljala tudi v slovenščini.



Fotografija 2: Dr. Branislava Sušnik z dvema ženskama Išir (Čamakoko) v Zgornjem Paragvaju, 1956. Zbirka digitalnih podatkov SEM (V-27539). Original hrani Etnografski muzej »dr. Andrés Barbero.«® Digitalizacija fotografij Gabriela Zuccolillo.

### »INDIJANEC KOT ČLOVEK«: ANIMIZEM, MAGIJA IN PERSPEKTIVIZEM

V nadaljevanju obravnavam predvsem nekatera temeljna znanstvena vprašanja v zgodnjem obdobju Branislave Sušnik, ki zadevajo animistične prakse, odnos narava – kultura ter odnose med ljudmi in neljudmi. Naslavljala so mitološke tradicije staroselcev – delno tudi v kontekstu spreminjajočih se verskih in drugih praks. Že zgodaj je odprla temeljno vprašanje razmerij med človeškim in nečloveškim v življenju in okolju južnoameriških staroselcev, predvsem tistih skupin, ki niso razvile sofisticirane socialne organizacije in verovanjskih sistemov.

Tale vprašanja so me zanimala: a) če so mitična izročila usužnjevala Indijance tisoč let, zakaj in čemu so imela moč življenja? b) Ali primitivec kot človek potrebuje mitološko opravičitev in uzakonitev

vsega, kar dela in kar bo delal? Zakaj? Iz strahu ali ker nagonsko čuti, da kar je »človeško«, nima življenjske moči, in je v tem primeru potrebna pomoč mitičnega psa ali mitičnega tapirja? Vedno iskanje življenja zunaj sebe se končno spremeni v navado, v železno srajco, v suženjstvo. Ta pogled v primitivno stvarnost je jedro tisočletnega človeštva v zgodovini brez letnic, brez imen, brez krajev in brez oblek. (Sušnik, v Debeljak 1958: 320)

V jeziku, strukturi mitov, sorodstvenih sistemih, animističnih praksah in zametkih totemizma je iskala temeljna družbena pravila, mentalno strukturo, ki določa vedenja, postavlja in utemeljuje prepovedi in sankcije (na primer incesta), s tem pa oblikuje človeka v nasprotju z naravo. Njeno temeljno znanstveno vprašanje je bilo, kaj med staroselci Paragvaja pomeni biti človek. »Izmed 230 južnoameriških plemen se več kot dve tretjini plemen autodenominira 'mi/ljudje' in eno pleme odreka drugemu pravi človeški 'mi'« (Sušnik 2018: 55).

»Biti človek« je temeljna preokupacija bivanja v okolju z drugimi ljudmi in drugimi bitji: pticami, zvermi, gozdnimi demoni, ki na primer »iščejo oslabele duše bolnikov«, mrčesa, ki »svoj dom išče v človeških kosteh« in podobno (Sušnik 1998: 51). Temu se uprejo tako, da občasno obredno vzpostavljajo odnose z drugimi bitji in s tem utemeljujejo razlikovanje do njih. To ponazarja primer, ki ga Branislava Sušnik zapiše v članku *Primitivec kot človek*:<sup>12</sup>

Paragvajski mestici si pripravijo žganje. Čez eno uro odmeva po pragozdu glas »še knimbae«, »jaz sem človek« in pokazal ti bom, da sem bolj in več človek kakor ti. Začne se gozdni obred »noževanje«, da izpričajo svoje »človeštvo« – veliki upor človeka proti enoličnosti in enakovrednosti, ki hoče dokazati svoj »jaz«, čeprav v kruti dionizijski obliki. Tudi Gvaranijci pripravijo fermentirano pijačo iz divjega medu in začnejo s svojim sakralnim plesom, katerega ritmično gibanje je podobno nekako dvojnemu trikotniku. Od časa do časa glavni šaman, gospodar magije, ekstatično zakliče »človek« in »ljudje«. Tudi oni se uprejo enoličnemu strahožitju ... Čakovski Indijanci, Angaite in Sanapana ... v času sakralnih ceremonij ob novi luni frenetično tekmujejo, kdo od skupine mož bo zdržal celonočni napor ritmičnega gibanja teles. Kdor dalje zdrži, je resnični človek in bo imel ta naslov, dokler se ob novi luni nekdo izpriča kot še »bolj človek«, zmagovalec teh skupinskih obredov, čuti in živi svoj »jaz« sredi »mi, ki smo«. (Sušnik 2018: 51–2)

**12** Članek je izšel leta 2018 v reviji *Meddobje/Entresiglo*, ki jo izdaja Slovenska kulturna akcija. Originalno pa gre za predavanje na kulturnem večeru Slovenske kulturne akcije 10. novembra 1959.

V tem oziru njene raziskave o animizmu med južnoameriški- mi staroselci niso tako daleč od nekaterih sodobnih razprav o naravi in kulturi, razmerjih med ljudmi in neljudmi, ki so jih zaznamovale na primer razprave Philippa Descolaja (2013), Eduarda Viveiros de Castra in drugih. Opiše tudi magične prakse, ki so močno podobne kasnejšim opisom »perspektivizma« v Amazoniji (primerjaj de Castro 1998).

Kaduvejci in Čamakokovci se trudijo, kako bi ugrabili tako imeno- vanega »zaščitnega ptiča«. Prenašajo post, samotrpincenje, samo z eno željo: da bi imeli privid mitičnega ptiča. Kdor to doseže, hodi po indijanski vasi, razglaša in oznanja: »jaz in moj ptič«, »jaz, ki sem«. (Sušnik 2018: 52)

Zelo zanimiv je naslednji odstavek, ki pokaže na magične prakse ter delovanje posameznikov in skupnosti v potrjevanju »biti ljudje«:

Blizu paragvajsko-brazilske meje sem nekoč srečala enega Mbi-a Gva- ranijca, ki je sam hodil po gozdu. Bežal je. Kmalu nato sem srečala skupino njegovih so-plemenjakov. Sledili so mu. Tudi ti niso odgo- varjali na moja vprašanja. Po treh tednih sem se ustavila v njihovi vasi. Ker so me medtem že ceremonialno priznali za njihovega plemenske- ga člana, so mi razložili beg omenjenega Indijanca. »Začaral je našo koruzno njivo.« Bežeči Gvaranijec je imel videnjsko sposobnost. Bil je »jaz« v skupini in ta mu je priznala to z naslovom »naš oče«. Ven- dar, ko je suša uničila letino, je skupina iskala krivca. Kriv more biti samo tisti, ki ima večjo moč. Pobegli Indijanec je bil obsojen na ognje- no smrt. In tako je tudi umrl. Stari šaman mi je po obredu razlagal: V pradavnini sta bila človek in žival enako vredna. Potem je človek zmagal. Zmagal je, ker je poznal skrivnost preslepevanja. To je obi- čajni človek, »-avá«. Vendar ptiča človek ne preslepi. Samo tisti, ki je »bolj človek«, lahko doseže ptiča. Malo je takih. Toda ta »bolj člo- vek« se lahko spremeni v ptiča z velikim kljunom, ki se hrani s ptičjim mesom. Kadar se tako »ava-etá« spremeni v ornitófaga, ptičežerca, že ni več človek, ker je »preveč-človek«. Ubije se ga. Ti Gvaranijci so bili prepričani, da so branili svoj »oré«, svoj »mi«, svojo človeškost, svojo običajnost. (Sušnik 2018: 52)

V opisu bega in kasneje usmrtitvi Mbi-a Gvaranijca Branislava Sušnik razkriva magične prakse, ki zajemajo lokalno razlago »narav- nih« dogodkov in ukrepe, ki povrnejo in utrjujejo normalnost, to je ravnotežni odnos med ljudmi in neljudmi. Suša, ki je prizadela koru- zno njivo, za omenjeno skupnost ni bila posledica naravnih vremen- skih dogodkov. Krivec je bil lahko le šaman, ki je imel večjo moč kot drugi. Da gre za šamana, je jasno, ker je imel videnjsko sposobnost in sposobnost spreminjanja v ptiča. Po dogodku je Branislavi Sušnik drug šaman pojasnil odnos med ljudmi in živalmi (ljudmi in neljudmi): v

pradavnini sta bila isto, potem pa je človek zmagal, ker je imel moč preslepljanja (perspektivizem po Eduardu Viveiros de Castru). V pradavnini sta bila »človek in žival kot 'brat in bratranec' [in] si izmenjavala 'kožo'. Tudi dušo sta si lahko izmenjala, 'metempsihoza'« (Sušnik 2018: 59). A do tega menjavanja lahko pride samo enkrat v življenju. Potem je človek postal človek tako, da je premagal živali. Sedaj navadni človek nima moči »metamorfoze«, to ima le »preveč-človek«, ki pa je lahko nevaren. Z ubojem šamana niso »kaznovali« za sušo, ampak so branili svojo človeškost.

Gvaranijsko »človeškost« Branislava Sušnik najde tudi v jeziku in specifičnih pravilih socialne organizacije:

Gvaranijski zaimek »mi«, »izključno mi«, izključi vsakega, ki ne pripada kategoriji »brat in svak«. Zato isti Indijanci poznajo še drug zaimek za »mi«: »mi vsi«, nānde, kjer so vključeni vsi vaški sorodniki in prebivalci ... Za primitivca je človek človeku samo v tem čudnem dvojnem načelu res socialni človek. (Sušnik 2018: 54)

V razlagah posameznih kategorij in konceptov se je pogosto izogibala prevajanju emskih kategorij in jih je raje puščala v lokalnem jeziku z razlago. Prevodi so bili namreč pogosto obremenjeni z drugimi, največkrat misijonarskimi konteksti. V članku *Verovanje Indijancev Lengva* je kritična do raziskovalcev, ki so delali prehitre zaključke glede verovanja v zle duhove, ker so prevajali dobesedno. Sama pri ljudstvu Lengva omenja dva temeljna verska koncepta: »*hangak*« in »*kiljikhama*«. Koncept »*hangak*« so nekateri prevajali kot »dušo«, Branislava Sušnik pa ga opredeli kot »neki 'quid', neko posebno silo ali aktivno lastnost, ki deluje in ki nikdar ni pasivna« (Sušnik 1954b: 170). Za razumevanje animizma torej uporablja koncept »človeške moči« ali »delovanja«, ki pa ga ohranja v specifičnih emskih oblikah, v tem primeru kot trojček kontinuitetne, intenzivne in obnoviteljske sile. »Življenje, ali '*igjinnacte innegjik*', ima trojni značaj: kontinuitetna, intenzivna ali obnoviteljska sila; posamezni 'quid' obstoječega stvarstva vedno pripada eni od zgoraj imenovanih skupin« (Sušnik 1954b: 170).

»Delovanje« pa ni enako pri ljudeh in neljudeh. Še več, odnos med ljudmi in neljudmi je v animističnem pojmovanju ljudstva Lengva lahko nevaren in ga je vedno treba urejati.

V tem življenjskem krogu omenjenih treh principov pa vendarle »*eenclit*« ali človek igra najbolj važno vlogo, kajti njegov quid ali delujoča lastnost je *ing—hangak*, ki dejansko vsebuje v sebi vse tri omenjene osnovne sile; etimološko izraz sam naznači to: *hangko—hat-snankok—heje—hangak*; kar resnično je, kar ostane, kar se obnovi. Ta *ing—hangak* ali vitalni princip ali biblijski »dih življenja« je lasten

samo človeku, ne pa ostalim bitjem ali stvarjem, ki posedujejo samo eno izmed njega sestavljajočih sil. V tem animističnem krogu celotnega stvarstva zavzema torej človeški hangak najbolj važno mesto in je zato tesno soudeležen pri »življenju« po pojmovanju Indijancev, tako da istočasno dotik hangaka z ostalimi silami vedno povzroči neko posebno razmerje, ki more biti v večini slučajev za človeka nevarno ... (Sušnik 1954b: 170–1)

Tudi koncept »*kiljikhama*«, ki so ga nekateri drugi avtorji prevajali s (krščanskim) hudičem, Branislava Sušnik razume kot silo s slabim namenom. Slab namen namreč ni zlo samo po sebi, ampak izhaja iz delovanja, ki poruši ravnovesja.

Jaksok-duhovi ali sile ... napravijo *moosije* (slabo), kar je bilo prej *taasije* (dobro). Po tem animističnem konceptu življenja mora med raznimi silami vladati neko določeno razmerje; vsaka sprememba tega razmerja je sama po sebi slaba in človeku škodljiva. (Sušnik 1954b: 173)

V animističnem krogu imajo moč delovanja ali silo ljudje in ne-ljudje (na primer rastline, živali, duhovi), a le človeška sila se ohrani tudi po smrti. Človek ima namreč tri sile ali duše, kot jih tudi občasno in pogojno imenuje: ena spremlja človeka od rojstva do smrti, ena živi tudi po smrti, ena pa predstavlja spoj z naravo (Sušnik 1954a, 1954b; Saksida 2012b: 63). Prav sila je način vzpostavljanja medsebojnih in medosebnih odnosov, saj bitja s silo delujejo drugo na drugo. S tem pa pri paragvajskih ljudstvih nastane tudi potreba po poudarjanju lastne človeškosti.

... tudi rastline in živali [imajo] svoj posebni »quid«, lastnost in silo, s katero sodelujejo v »življenju« in se nahajajo v animističnem krogu. Silo (običajno v vražjeverju – duh) živali in rastlin imenujejo Lengua *aksob*, *jaksok*, *haksok*: razlikuje se od hangaka po tem, da vsebuje vedno samo enega od treh bistvenih principov, tako da te sile nimajo »posmrtnosti« kot človeški hangak, temveč »umro–maseje«, ali postanejo pasivne in so potem za človeka že brez nevarnosti in veljave. (Sušnik 1954b: 172)

Živalske in rastlinske sile se skladajo z značilnostmi, ki jih tem vrstam pripisujejo ljudje. Obenem živali pomenijo predvsem možnost nevarnosti, ne pa zaščite. »... (M)ed južnoameriškimi Indijanci (se) običajno ni razvil oni tipični totemizem kot pri mnogih severnoameriških Indijancih« (Sušnik 1954b: 173). Naravne sile (na primer vremenski pojavi) pa niso sile same po sebi, saj jih vedno spremlja neka druga sila. Vsaka sprememba je nekaj slabega, saj podre ravnovesje sil in odnosov med ljudmi in drugimi bitji (silami) v okolju.



Trditev, da je vsa vera Indijancev vera strahu, (je) povsem umljiva. Mnogo k temu doprinesejo Indijanci sami, kajti vedno bolj se poslužujejo izraza »*kiljikhama*« (sila s slabim namenom, op. a.) za vse, kar more (a vendar ne z gotovostjo) povzročiti zlo posledico za človeka. (Sušnik 1954b: 173)

V nekaterih temeljnih konceptih, ki jih ohranja v jeziku ljudstva Lengva, Branislava Sušnik razlaga temeljna načela socialne organizacije, animistične povezanosti staroselcev z okoljem ter utrjenih pravil, prepovedi in praks:

... (T)iger in jaguar vedno (ponazarjata) načelo intenzivnosti; pes – sila kontinuitetnosti in v tem oziru je zanimivo pripomniti, da je med Indijanci Lengva prepovedano ubiti psa; mnogi iz mlade generacije Indijancev pripovedujejo, da je v psu »ženska sila ali ženski duh«, kar se s splošnim pojmovanjem indijanske etike sklada, kajti ženska predstavlja načelno *kontinuiteto*, ... obnoviteljno ali obroditeljno silo ... in logična posledica tega pojma je materska linija kot socialno – družinski red med Indijanci. (Sušnik 1954b: 172–3)

Članek *Verovanje Indijancev Lengva* zaključí s poudarkom, da gre pri njih za animistični sistem, kjer ni »teizma, panteizma, božanstva ali narave in prav tako ne kakega kulta čaščenja« (Sušnik 1954b: 174; glej tudi Sušnik 1953). Animizem (in totemizem) razume kot strukturo družbe, urejanja pravil in razmerij, prehajanja med individualnim in kolektivnim ter kot način, kako so medsebojno vzpostavljena človeška in nečloveška bitja v skupnem okolju. Zato je kritična do oznak in konceptov, ki so obremenjeni s krščanskim kontekstom. Pravi, da odsotnost božanstev, kot jih poznajo Evropejci, ne pomeni, da so Indijanci ateisti. Prav tako so vse sile, ki delujejo v animističnem krogu, nevtralne, ni dobrih ali zlih duhov, le nepravilno razmerje sil vzpostavlja negativne vplive. Zato je kritična do potopiscev, ki Indijancem pripisujejo vero v zle duhove, saj »zla« ne tolmačijo tako kot Evropejci. Tudi greh ni dober prevod Lengva koncepta »*aj-jas-scahma*«, ki sicer dobesedno pomeni »pasti v neumnost« in je zgolj kršenje animističnega reda (Sušnik 1954b: 175). Ti poudarki pa kažejo tudi na etično držo Branislave Sušnik, ki je skušala pokazati na (drugačno) racionalnost staroselcev in njihove bivanjske realnosti.

Tudi v članku *Pogoji za misijone v Paragvaju* (Sušnik 1954a), v katerem opiše možnosti za katoliško misijonarstvo med paragvajskimi staroselskimi ljudstvi, je kritična do (zlasti protestantskih) misijonarjev, ker prepogosto ne poskušajo razumeti družbenih značilnosti staroselcev. Čeprav tudi sama uporablja izraze, kot so primitivci, kar je bil še v petdesetih letih dvajsetega stoletja povsem uveljavljen izraz v antropologiji, je kritična do misijonarjev, etnologov in potopiscev, saj

so pogosto povsem napačno razumeli razloge za slab družbeni in ekonomski položaj staroselskih ljudstev.

»Jem, kadar sem lačen, spim, kadar sem zaspan, in delam, kadar nekaj potrebujem. In se po vrhu še belcem in njihovim uram smejem.« Ta bistvena indijanska izjava izraža načelo naravne logike v življenjskem redu. Etnologi in misijonarji pa so iz tega napravili tri zaključke: Indijanec je muhast, len in nestanovitven. V resnici pa Indijancem borba za življenjski obstanek nikako ni lahka v njihovem primitivnem svetu, narava sama jim postavlja kaj strogo urejeni delovni red: ribolov, lov na divjačino, iskanje divjih živali zaradi kože, ki jih zamenjujejo za druge predmete, začasno udinjanje na estacijah ali drugod, da si pridobe kos surovega platna, je bistveno moško delo. Tkanje mrež, ponchov, nabiranje divjih sadežev, postavljanje »bajt«, prehrana itd. je žensko delo. Skupinski duh v primitivni naselbini ne trpi lenobe posameznika in »muhavosti in nestalnosti«, je le dejansko sprememba, ki jo naravne razmere same vsilijo primitivcu. (Sušnik 1954a: 16)

Prav tako pojasni, da preseljevanja in družbenokulturne spremembe izhajajo iz pogosto izkoriščevalskih stikov staroselskih ljudstev s kolonialisti:

Beli koloni ne trpe v svoji bližini velikih indijanskih skupin, marveč le maloštevilne, raztresene okoli belega naselja. Plačevanje Indijancevega dela je pravzaprav le miloščina, s čimer so belci sami prisilili Indijanca na njim tolikokrat očitano prirojeno beračenje. (Sušnik 1954a: 17)

Nazadnje opozori na odgovornost širše družbe in države do staroselskih ljudstev: »(I)ndijansko vprašanje potem takem ni samo 'indijansko', marveč že socialno vprašanje države same in prav to dejstvo je značilno za vse južnoameriške države, kjer se Indijanci številčno še ohranjujejo« (Sušnik 1954a: 14).

## SKLEP

Prispevek obravnava življenje in raziskovalno delo Branislave Sušnik v Paragvaju s poudarkom na zgodnjem obdobju antropoloških in etnolingvističnih raziskav. Njen znanstveni opus je tako obširen, da si gotovo zasluži še veliko refleksij in razprav, tudi v luči sodobnih antropoloških debat o nekaterih temeljnih vprašanjih, kot so odnosi med ljudmi in neljudmi, dihotomija narava – kultura, pa tudi položaj južnoameriških staroselskih ljudstev v kolonialnem in pokolonialnem obdobju.

Kot izobrazena zgodovinarica in lingvistka je bila Branislava Sušnik ob koncu druge svetovne vojne zaradi političnih razlogov prisiljena zbežati iz Slovenije, a njeno delovanje ni bilo usmerjeno v politiko. V Južni Ameriki se je najprej preizkusila v misijonarstvu, nakar jo je za vse življenje pritegnila znanost, posebej lingvistika, antropologija, arheologija in kulturna zgodovina. Po selitvi v Paragvaj leta 1951 je začrtala svojo pot z etnolingvističnimi in antropološkimi raziskavami staroselskih ljudstev v Paragvaju in se tam močno uveljavila kot znanstvenica do te mere, da se vsak, ki se ukvarja s paragvajskimi staroselskimi ljudstvi, spozna tudi z njenimi deli (Peris 2014).

Že v zgodnjih petdesetih letih dvajsetega stoletja se je kot ženska ravno zaradi izkušenj v dolgotrajnem terenskem raziskovalnem bivanju in delu med staroselci ter talentu za učenje jezikov uveljavila v moškem svetu znanosti. V Paragvaju je bila ena vodilnih znanstvenic na področju poznavanja staroselskih ljudstev, njihovih jezikov in kulturnih značilnosti ter je močno vplivala na paragvajsko antropologijo – kot direktorica Etnografskega muzeja »dr. Andrés Barbero«, predavateljica na Filozofski fakulteti Nacionalne univerze v Asunciónu ter avtorica množice knjig in člankov. Za svoje življenjsko delo je dobila več priznanj. Leta 1993 je bila odlikovana s predsednikovo nacionalno nagrado za dosežke v znanosti, po smrti pa jo je predsednik republike Paragvaj odlikoval za znanstveni prispevek k paragvajski identiteti (glej Mislej 1998: 279; Rijavec 2000: 29–30; Mizerit 2018: 39–41). Bila je tudi častna profesorica Univerze v Asunciónu ter članica številnih akademskih in strokovnih združenj.

Znanstveni opus dr. Branislave Sušnikove je sestavni del Paragvaja in njegove dediščine, čeprav nam po svoji izobrazbi in celo strokovnih navadah rojakinja ne more biti tuja. Njen um se je izoblikoval na Slovenskem, vendar pa sadovi njenih naporov sodijo v paragvajsko intelektualno zakladnico. Vsekakor je bila dr. Sušnikova priznana kot znanstvenica tudi v novi domovini. (Mislej 1998: 280)

Namen tega prispevka je osvetliti povezave med življenjsko in izobraževalno potjo Branislave Sušnik in njenim raziskovalnim delom, posebej pa obravnavati del njenega znanstvenega opusa, ki zadeva večno vprašanje, kaj pomeni biti človek in kako svojo človeškost vzpostavljajo južnoameriški staroselci. Obenem je odprl precej vprašanj, na primer pomen kulturnozgodovinskih raziskav staroselcev v kolonialnem kontekstu ali povezave med raziskovalnim delom in izseljensko izkušnjo. Na ta in podobna vprašanja bo treba šele odgovoriti v prihodnosti.

## CITIRANE REFERENCE

- ČEPLAK MENCIN, RALF 1997 'In memoriam: Dr. Branislava Sušnik 1920–1996.' *Etnolog* 7: 461–3.
- DEBELJAK, TINE 1958 'Srečanje z raziskovalko indijskih plemen dr. Branko Sušnikovo.' *Meddobje* 4(4): 319–24. (Ponatis leta 2018 v: *Meddobje = Entresiglos* 52(1–4): 43–50).
- DEBELJAK, TINE 1976 'Dr. Branislava Sušnik: Raziskovalka indijskih plemen.' V: *Zbornik Svobodne Slovenije 1973–1975*. Miloš Stare, ur. Buenos Aires: Svoboda Slovenija. Str. 299–305.
- DE CASTRO, EDUARDO VIVEIROS 1998 'Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.' *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469–88.
- DESCOLA, PHILIPPE 2013 *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago.
- KURET, NIKO 1974 'Branislava Sušnik, Chamacocos, I. Cambio cultural. Museo Etnográfico »Andres Barbero«, Asunción (Paraguay) 1969, 246 str. in Branislava Sušnik, Chamacocos, II. Diccionario etnografico, Museo Etnografico »Andres Barbero«, Asunción (Paraguay) 1970, 202 str.' Ocena knjig. *Traditiones* 3: 252.
- MISLEJ, IRENE 1993 'Dr. Branislava Sušnik, slovenska antropologinja v Paragvaju: nedokončana zgodba.' *Slovenski koledar: Koledar za Slovence po svetu* 40: 266–71.
- MISLEJ, IRENE 1998 'Dr. Branislava Sušnik (1920–1996): Slovenska znanstvenica v tropskem Paragvaju.' *Traditiones* 27: 275–81.
- MISLEJ, IRENE 2007 'Branislava Sušnik (1920–1996): Antropologinja, raziskovalka južnoameriških Indijancev, dobitnica najpomembnejših paragvajskih priznanj za znanstveno delo.' V: *Pozabljena polovica: portreti žensk 19. in 20. stoletja na Slovenskem*. Alenka Šelih, Milica Antić Gaber, Alenka Puhar, Tanja Rener, Rapa Šuklje in Marta Verginella, ur. Ljubljana: Tuma in SAZU. Str. 572–6.
- MIZERIT, TONE 2018 'Branka Sušnik.' *Meddobje = Entresiglos* 52(1–4): 38–42.
- PERIS, CARLOS 2014 *Branislava Susnik: La antropóloga del Paraguay*. Asunción: El Lector.
- REPIČ, JAKA 2006 »Po sledovih korenin«: *Transnacionalne migracije med Argentino in Evropo*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- REPIČ, JAKA 2021 'Podobe Branislave Sušnik med Slovenci v Argentini: Migracija, življenje v Paragvaju in povezave z domovino.' *Dve domovini/Two Homelands* 53: 11–26.
- RIJAVEC, MAJA 2000 'Dr. Branislava Sušnik – Slovenska znanstvenica v Paragvaju.' Diplomski naloga. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.
- SAKSIDA, ALEKSANDRA 2012a 'Antropologija Branislave Sušnik.' *Monitor* 14(2): 33–69.

- SAKSIDA, ALEKSANDRA 2012b 'Antropologija Branislave Sušnik: Metoda dela in psihosocialne raziskave južnoameriških staroselcev.' Magistrska naloga. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Univerza v Ljubljani.
- SLAVEC GRADIŠNIK, INGRID, ur. 2005 *Pretrgane korenine: Sledi življenja in dela Rajka Ložarja*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- SUŠNIK, BRANISLAVA 1953 'Med Indijanci Lengua.' V: *Misijonski zbornik*. Ladislav Lenčec, ur. Buenos Aires. Str. 143–52.
- SUŠNIK, BRANISLAVA 1954a 'Pogoji za misijone v Paragvaju.' *Katoliški misijoni* (Buenos Aires), marec, april, maj, junij.
- SUŠNIK, BRANISLAVA 1954b 'Verovanje Indijancev Lengua.' V: *Vrednote (Los Valores): Druga knjiga*. Ruda Jurčec, ur. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija. Str. 169–77.
- SUŠNIK, BRANISLAVA 2018 'Primitivec kot človek: Predavanje dr. Branke Sušnik na 15. Kulturnem večeru Slovenske kulturne akcije, 10. novembra 1959.' *Meddobje = Entresiglos* 52(1–4): 51–61.
- ŠMITEK, ZMAGO 1986 'Geografski determinizem in raziskovanje neevropskih kultur.' *Dela: Oddelek za geografijo Filozofske fakultete v Ljubljani* 4: 54–64.
- TELBAN, BLAŽ 1993 '»Bicho Raro« paragvajskih ravnic ali srečanje z Dr. Branislavo Sušnik.' *Etnolog* 3: 205–14.
- TERČELJ, MARIJA MOJCA 2021 'Zamolčana znanstvenica: doprinos dr. Branislave Sušnik k raziskovanju staroselskih kultur Paragvaja.' *Dve Domovini/Two Homelands* 53: 27–44.
- ŽIGON, ZVONE 2001 *Iz spomina v prihodnost: Slovenska politična emigracija v Argentini*. Ljubljana: ZRC SAZU.

Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa »Slovenske identitete v evropskem in svetovnem kontekstu« (številka programa P6–0187), ki ga je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna, ter Ciljnega raziskovalnega projekta »Dr. Branislava Sušnik in njeni sodobniki« (2019–2020), ki ga je na predlog Urada Vlade RS za Slovence v zamejstvu in po svetu sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna. Članek je sicer rezultat daljšega avtorjevega zanimanja za Slovence po svetu.

## IZVLEČEK

Članek obravnava življenje Branislave Sušnik in njeno raziskovalno ter muzejsko delo na področju antropologije, jezikoslovja in kulturne zgodovine v Paragvaju, kamor jo je zaneslo najprej begunstvo po drugi svetovni vojni in nato znanstveno zanimanje za staroselska ljudstva, kulture in jezike Južne Amerike. Branislava Sušnik se je izobraževala na področju zgodovine, prazgodovine in uralo-altajskega jezikoslovja v Ljubljani, na Dunaju in v Rimu, po vojni pa je emigrirala v Argentino. Po misijonarski izkušnji med ljudstvom Toba v Čaku, mejni pokrajini med Argentino in Paragvajem, se je preselila v Paragvaj, kjer je raziskovala staroselska ljudstva in jezike, poučevala na Nacionalni univerzi v Asunciónu in do smrti vodila Etnografski muzej »dr. Andrés Barbero«.

Njeno raziskovalno delo je pri nas kljub njenim izjemno bogatim antropološkim in etnolingvističnim raziskavam slabo poznano, delno zaradi njene izseljenske preteklosti, delno pa zato, ker je večinoma objavljala v španskem jeziku. Prispevek opiše njeno življenje in predstavi raziskovalno delo na področju antropologije, arheologije, etnolingvistike in kulturne zgodovine paragvajskih staroselskih ljudstev. Pri tem se osredotoči predvsem na nekatere njene zgodnje antropološke razprave ter obravnava njena temeljna znanstvena vprašanja, metode in teoretska izhodišča za razumevanje življenja staroselcev. Eno od njenih temeljnih zanimanj je bilo utemeljevanje človeškosti med staroselci v Paragvaju, kar je zanimivo tudi za razmislek v luči nekaterih sodobnih razprav v antropologiji o animizmu, odnosu ljude – neljudje in dvojici narava – kultura.

Ključne besede: Branislava Sušnik, Paragvaj, Južna Amerika, staroselci, izseljenstvo

## O AVTORJU

Jaka Repič, dr. etnologije, izredni profesor na področju kulturne in socialne antropologije, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; [jaka.repic@ff.uni-lj.si](mailto:jaka.repic@ff.uni-lj.si).

IV  
Lingvistične raziskave





# Lingvistično- antropološko razisko- valno delo s skupinama Auiakaj in Meakambut, Vzhodni Sepik, Papua Nova Gvineja

DARJA HOENIGMAN

## UVOD

Pričujoči članek predstavlja moje sedemnajstletno raziskovalno delo s skupinama Auiakaj (Awiakay) (iz vasi Kanjimei) in Meakambut v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji, kjer sem do danes preživela že nekaj več kot tri leta (39 mesecev). Po kratkem uvodu, v katerem osvetlim svojo dolgoletno povezavo s Papuo Novo Gvinejo in orišem jezikovno podobo te dežele, predstavim začetke svoje raziskovalne poti in prvo srečanje s terenom, ki je vključevalo »odkritje« jezikoslovcem prej neznanega jezika auiakaj (Awiakay) in posledično klasifikacijo jezikov arafundijske jezikovne družine. Nadaljujem s predstavitvijo metodologije, ki jo kot antropologinja, ki se ukvarja z jezikom, uporabljam pri terenskem delu, in predstavim tematiko svojih raziskav. Na študiji primera obsedenosti z duhovi prikažem medsebojni vpliv jezika in družbenega življenja, pri vsem tem pa ves čas poudarjam pomen družbenega in

kulturnega konteksta pri preučevanju jezikovnih praks ter pomembno vlogo, ki jo pri njihovem raziskovanju igra observacijski način snemanja.

Že na prvem potovanju po Papui Novi Gvineji leta 1998 me je prevzela izjemna jezikovna in kulturna raznolikost dežele, kjer danes nekaj manj kot 9 milijonov prebivalcev<sup>1</sup> govori več kot 850 različnih jezikov. Najprej sem se naučila tok pisina – jezika, ki mu nekateri še vedno pravijo melanezijski pidžin, čeprav je to danes kreolski jezik, saj je številnim Papuanovogvinejcem, še posebej tistim, ki živijo v mestih, postal materni jezik.<sup>2</sup> Tok pisin je poleg jezika motu in angleščine eden od nacionalnih jezikov Papue Nove Gvineje, v severnem delu in po otokih pa se uporablja kot *lingua franca*, torej kot jezik sporazumevanja med govorniki različnih jezikov.

»Polomljeni« različici tok pisina, kjer ima govorec velikokrat močno razpoznaven angleški naglas, pogosto rečemo *tok pisin bilong masta* (ali krajše *tok masta*), kar bi najustrezneje prevedli kot »tok pisin kolonialnih priseljencev«. Ker je ta različica tok pisina izredno okrnjena in zveni bolj ali manj kot polomljena angleščina (broken English), so nekateri tok pisinu prilepili izraz »Pidgin English« (pidžin angleščina).<sup>3</sup> Zavedati pa se moramo, da se je tok pisin od svojih začetkov na plantažah v Novi Britaniji in na Novi Irski iz melanezijskega pidžin jezika razvil v veliko bolj kompleksen jezik, ki se je že v zgodnjih sedemdesetih letih dvajsetega stoletja uporabljal v parlamentarnih debatah. Ironija izraza »polomljena« ali »pidžin angleščina« je v tem, da so najbolj polomljeno različico jezika govorili prav angleško govoreči priseljenci, ki se niso bili pripravljene naučiti tujega jezika, a so to pripisovali Papuanovogvinejcem, ki so že tisočletja živeli v večjezičnem okolju (glej tudi Mühlhäusler 1985: 242–4).

Dejstvo, da sem kot belka govorila tok pisin z lokalnim naglasom (ker sem se ga pač naučila od ljudi po vaseh in po različnih delih

---

**1** Kljub temu, da se zavedam spolne pristranosti v jeziku, sem se odločila za uporabo moške generične oblike, da bi se izognila ponavljajočemu dvojnemu pisanju, kot na primer prebivalci/prebivalke, Auiakajci/Auiakajke in tako naprej. Kadar iz konteksta ni razvidno drugače, uporabljam moško generično obliko in z njo vključujem tako moške kot ženske kot morebitne druge spolne identifikacije. Ko gre samo za žensko oziroma ženske, uporabljam žensko generično obliko.

**2** Za tok pisin v prispevku večkrat uporabljam standardno okrajšavo TP. Primere v tujih jezikih pišem ležeče in jih prevedem v enojnih navednicah ali dodam prevod v oklepaju. Auiakajski velarni nosnik, fonem, ki se izgovarja kot -n- v slovenski besedi »tank«, zapisujem z *ŋ*.

**3** Pidžin jeziki nastanejo v večjezičnih kontaktnih situacijah (na primer pri trgovanju), ko se srečajo govorniki različnih jezikov, ki nimajo drugega skupnega jezika. Izraz »pidžin«/»pisin« izhaja iz angleške besede »business« (posel) in odraža izgovorjavo kitajsko govorečih trgovcev. Pozneje se je ta pomen izgubil, čeprav je beseda ostala v imenih vseh treh melanezijskih pidžinov: tok pisina, bislame (ki jo govorijo na otočju Vanuatu) in pijina (ki ga govorijo na Solomonovih otokih).

Papue Nove Gvineje), mi je že tedaj odprlo veliko vrat in mi pomagalo pridobiti naklonjenost ljudi. Papuanovogvinejci večinoma niso vajeni belcev, ki bi tok pisin govorili tako kot oni, saj se številni beli priseljenci, ki so dolga leta živeli na Papui Novi Gvineji, jezika nikoli niso dobro naučili. Naj tu omenim, da se izrazu »belec/belka« (TP *waitman/waitmeri*) v članku namenoma ne izogibam, ker ga Papuanovogvinejci sami ves čas uporabljajo. Rada pa bi poudarila, da se TP izraz *waitman*, ki se najpogosteje res nanaša na zahodnjake, sicer uporablja za vse Nemelanezijce (razen redkih primerov priseljencev iz afriških držav), torej tudi za indonezijske trgovce in kitajske delavce, čeprav sta se za slednje v zadnjih letih, ob velikem porastu števila kitajskih priseljencev, v tok pisinu začela uveljavljati izraza *kongkong* in *saina*. Poleg očitne povezave z barvo kože ima izraz *waitman* lahko tudi druge konotacije: označuje lahko življenjski slog določene osebe (na primer Papuanovogvinejca, ki živi tako kot belci) ali njene sposobnosti, ki so pogosto povezane z verovanjem, da imajo belci dostop do znanja in moči, ki nista dostopna živim.

Ker tok pisin številni povezujejo s kolonialnim obdobjem in z vzvišenim odnosom do Papuanovogvinejcev (glej tudi Mühlhäusler 1985: 237), mora biti človek dandanes v mestih zelo previden, koga in predvsem na kakšen način nagovori v tok pisinu. Številni izobraženi Papuanovogvinejci so namreč lahko užaljeni, če jih belec nagovori v tok pisinu, saj si to razlagajo, kot da jih podcenjuje in misli, da ne znajo angleško. Če pa govoriš tok pisin kot domačini, te nevarnosti ni, saj lahko že v nekaj besedah pogovor obrneš na šalo ali pa sogovornikovo zanimanje vzbudiš že z govoricco telesa, ki si se je podzavestno priučil v času bivanja z domačini. Ko sem se čez leta v času doktorskega študija nekoč vrnila s terena, mi je kolegica rekla, da kadarkoli pridem s Papue Nove Gvineje, še nekaj časa uporabljam drugačno obrazno mimiko, cesar sama nikoli ne bi opazila.

Ko sem Papuo Novo Gvinejo dvakrat prepotovala po dolgem in počez, sem se odločila, da se resneje posvetim študiju tega dela sveta. Ključnega pomena pri tem je bilo, da sem pred prvim potovanjem na Papuo Novo Gvinejo spoznala Boruta Telbana, ki je predlagal, naj s tedanjim partnerjem Robertom Gartnerjem, ki me je spremljal na prvih potovanjih, obiščeva Ambonwari – vas v provinci Vzhodni Sepik, kjer je Borut že leta opravljal terensko delo. Obisk Ambonwarija je bil zame prelomen, predvsem zaradi velikega navdušenja, ki so ga Ambonuarijci pokazali ob najinem prihodu, in dveh tednov intenzivnega spoznavanja dela antropologa, kot so mi ga skozi svoje razumevanje Borutovega dela predstavljali Ambonuarijci sami. Ko razmišljam za nazaj, vidim, da so poleg Borutovih pripovedovanj o

izkušnjah s terena s svojimi zgodbami o Kapraymariju (Borutovo ambonuarijsko ime) tudi Ambonuarijci precej vplivali na to, kako sem se pozneje terenskega dela lotila sama, saj mi je njihovo pripovedovanje razkrilo družbena pričakovanja in velik pomen osebnih odnosov. Ko mi je po vrnitvi domov Borut podaril svojo takrat pravkar natisnjeno knjigo *Plesati skozi čas: kozmologija Sepika* (Telban 1998), se je začelo moje odkrivanje antropologije.

#### IZBIRA TERENA IN PRVO SREČANJE S KANDŽIMEJCI/ AUIAKAJCI

Obisk Ambonwarija je name naredil tako močan vtis, da sem se odločila, da si bom za teren izbrala vas na območju Karawari-Arafundi v provinci Vzhodni Sepik. Po navdihu raziskave Dona Kulicka (Kulick 1992) v vasi Gapun, ki razlaga lokalno logiko in kompleksno družbeno-politično ozadje jezikovnih in kulturnih sprememb v skupnosti, ki je svoj jezik, tajapščino (Tayap), začela zamenjevati s tok pisinom, sem za magisterij nameravala raziskati vpliv tok pisina na enega od manjših lokalnih jezikov. Želela sem delati v skupnosti, kjer še ni bilo predhodnih raziskav in ki ni bila neposredno izpostavljena vplivu tok pisina.

Najprej sem nameravala oditi v vas Awim na reki Arafundi, pa mi je jezikoslovec Bill Foley, ki je sicer delal v vasi Yimas (Foley 1991), to odsvetoval, češ da se tja odpravlja sam in da je glede na število neopisanih jezikov na Novi Gvineji bolje, da si izberem kako drugo vas.<sup>4</sup> Tako sem se po pogovoru z Borutom, ki je postal moj magistrski mentor, odločila oditi v vas Kanjimej (izgovorjeno Kandžimej), ki je od Ambonwarija oddaljena le nekaj ur navzgor po reki Konmei. Če je v reki dovolj vode, si iz Ambonwarija lahko tam v dveh urah, če je ni in je treba sekati naplavljenega debla, pa lahko pot traja tudi do šest ur. Do mesta Wewak, glavnega mesta province Vzhodni Sepik, je iz Kanjimeja dva dni poti.

---

<sup>4</sup> Devet let pozneje je v vasi Awim začel raziskovati Tomi Bartole, ki se v svoji doktorski disertaciji osredotoča na medsebojno razmerje krščanskih in tradicionalnih obredov ter jih razlaga v luči lokalnih kategorij, povezanih z dotikom (Bartole 2016).



Zemljevid 1: Kanjimei z okolico. Podatki s terena: Darja Hoenigman, 2011, vir geodetske podlage: Carto-GIS. Zemljevid hrani Avstralska nacionalna univerza.

Ko so me nekega deževnega junijskega popoldneva leta 2004 Ambonuarijci z motornim drevakom pripeljali v Kanjimei, ljudje, ki so se zvrstili na rečnem bregu, da bi videli, kdo prihaja, niso pokazali prav nobenega navdušenja nad »belo žensko«, ki jim je začela v tok pisinu razlagati, da bi rada ostala pri njih, da bi se naučila njihovih šeg in jezika. Ker je Kanjimei zadnja vas na reki, Kandžimejci niso bili vajeni obiskovalcev, ki bi dlje časa ostali pri njih, zato so ob mojem prihodu vsi premlevali, kakšen je skriti namen mojega obiska. Šele pozneje sem izvedela, da so me takoj, ko sem izgovorila ime vaškega učitelja, imeli za duha njegove umrle sestre. Na tem območju Nove Gvineje ljudje pogosto verjamejo, da smo belci, ki pridemo v njihovo vas, duhovi prednikov, ki smo se vrnili (glej Hoenigman 2007: 10; Telban in Vávrová 2010; Falck 2016), in čeprav – ali pa še posebej zato ker – se z leti vračanja na teren med nami in pripadniki skupnosti, v katerih delamo, spletejo trdne prijateljske in sorodstvene vezi, to še ne pomeni, da nam je »status duha« odvzet. Ob enem mojih zadnjih obiskov v Kanjimeju, ko smo z Andanġijem, Skayamaŋ in Tanayem skozi gosto zaraščeno, težko prehodno sagovo močvirje odšli na hrib Amongao, kjer je bil nekoč eden od zaselkov prednikov, sem ob pogovoru o duhovih postavila neko vprašanje. Namesto da bi mi odgovorili, so se moji spremljevalci le spogledali in se začeli smejati. Ko sem vprašanje ponovila, se je Sakaymaŋ smejoč obrnila k Andanġiju in rekla: »Glej, kako se pretvarja, da ne ve. Kot da ni ena izmed njih.«

Začetki v Kanjimeju so bili izjemno naporni in v številnih pogledih precej drugačni, kot sem pričakovala. V vas sem prišla z namenom, da bi preučila, na kakšen način tok pisin spodriva lokalni jezik, a se je izkazalo ne le to, da ljudje svojega jezika ne zamenjujejo prav pogosto in da se vsi otroci učijo lokalnega jezika, ampak tudi to, da jezik, ki so ga Kandžimejci govorili, ni bil enak tistemu iz vasi Asangamut na reki Yuat in ne onemu iz vasi Imanmeri, kot so jezikoslovci dotlej domnevali. Po več dnevih primerjanja z dolgimi seznamami besed nekaterih okoliških jezikov, ki so jih zbrali misijonarski jezikoslovci organizacije SIL, ki so v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja delali obsežne sondažne raziskave, na podlagi katerih so dobili približno jezikovno sliko določenega območja (Conrad in Dye 1974),<sup>5</sup> so mi Kandžimejci vendarle razložili, da jeziku, ki ga govorijo, pravijo auiakaj (Awiakay), sami sebi pa Auiakajci (Awiakay), in da se morajo jezikov sosednjih vasi učiti prav tako, kot bi se morali učiti angleščine. Čeprav je bilo težko verjeti, sem si čez nekaj časa le priznala, da sem povsem po naključju »odkrila« jeziku, za katerega jezikoslovci dotlej še niso vedeli. Auiakajščina je samostojen jezik, ki z najbližjima sosedoma, karauarijščina (Karawari) in jezikom mijak (Miyak), sploh ni soroden. Auiakajščina, ki jo govorijo v Kanjimeju, karauarijščina, ki jo govorijo v Ambonwariju, in jezik mijak, ki ga govorijo v Asangamutu, pripadajo trem različnim jezikovnim družinam, kar pomeni, da si niso tako podobni kot slovenščina, češčina in ruščina, ampak tako različni kot na primer slovenščina, grščina in islandščina.

Po nekaj dneh v vasi mi je Aymakan, v čigar hiši sem tedaj spala, rekel, da naj mu rečem oče, njegovi ženi Kunundi pa mama. S tem ko sta me Aymakan in Kununda posvojila, sem v skladu z auiakajskim sorodstvenim sistemom (glej Hoenigman 2015a: 21–5) dobila tudi druge očete in matere, brate, ki so me odtlej spremljali na mojih poteh, in sestre, ki so skrbele, da sem imela kaj jesti, tudi kadar v vasi ni bilo dosti hrane. Ko si uvrščen v sorodstveni sistem, pa s tem, da začno drugi skrbeti zate, tudi sam dobiš obveznosti, česar me je vsak dan učila moja mati Kununda, ki je zame vedno prihranila prekajen kos mesa ali ribe in mi rekla: »Poglej, Kongot (moje kanjimejsko ime), to nogo *kamaoa* (jazbecu podobnega vrečarja; *Echymipera clara*) je zate prinesel tvoj svak Mandun.« Ali pa: »Kongot, Wangam gre, hčerka tvojega brata

---

**5** SIL (prej Summer Institute of Linguistics, danes pa SIL International) je mednarodna verska organizacija s sedežem v Teksasu v ZDA, ki se ukvarja z opisovanjem malih jezikov z namenom, da njeni člani v te jezike prevedejo Biblijo. Čeprav svoje člane večinoma izobražujejo sami, jih je veliko nadaljevalo s študijem jezikoslovja in doktoriralo na uradno priznanih univerzah.

Karuapa, tvoja *nungulia*. Na, daj ji ta kos mesa, ko spleza v hišo,« in mi v roko porinila košček prekajenega kazuarja, da sem ga dala bratovi hčerki, kot mora storiti vsaka *opia* (očetova sestra). Ime Kongotmay je zame izbrala moja *opia* »klasifikatorna očetova sestra« Yakame, ki me je poimenovala po vodnem duhu z jezera Mujam. Povedali so mi, da naj bi imel ta duh, tako kot jaz, dolge svetle lase. Poleg tega se v auiakajski mitologiji, tako kot moj kandžimejski oče, tudi oče tega duha imenuje Aymakan.

Poleg tega, da sem se začela učiti jezika, so bile torej vaše genealogije in sorodstveni sistem ena prvih stvari, ki sem jih morala ponotranjiti, saj je to, kdo je s kom v kakšnem sorodstvenem razmerju, osnova za razumevanje obveznosti, ki jih imajo različni sorodniki drug do drugega, neizpolnjevanje teh obveznosti pa razlaga za prenekatero zamere v skupnosti.

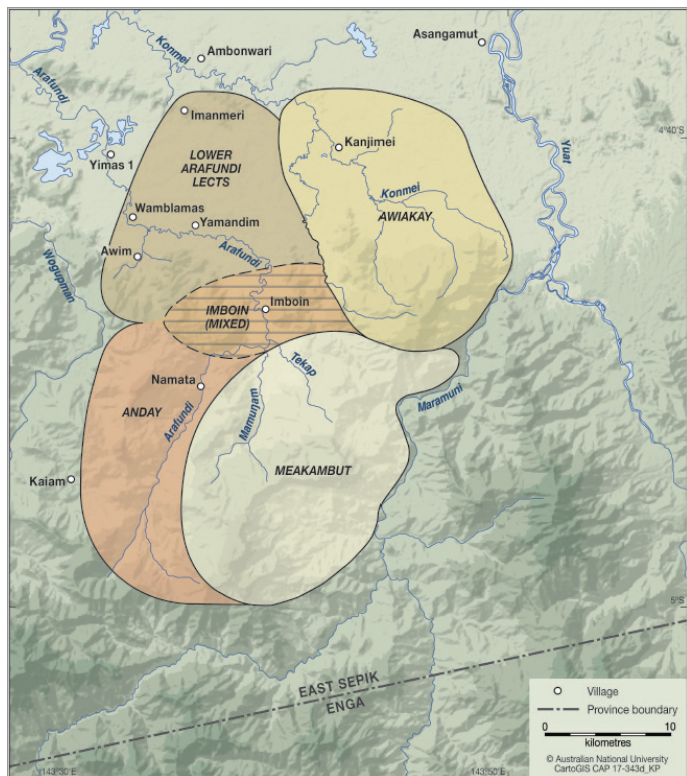


Fotografija 1: Darja Hoenigman s klasifikatornima sestričnima Anay in Mayngan, bratom Kokomiňom in njihovimi otroki v gozdnem kampu Ambiam (foto: Pupi Aymakan).

## ARAFUNDIJSKA JEZIKOVNA DRUŽINA

To, da na terenu odkriješ raziskovalcem neznan jezik, pri velikem številu neopisanih jezikov in slabo raziskanih območij na Novi Gvineji sicer ni nič tako zelo nenavadnega, je pa vse to zaznamovalo moje

nadaljnje delo. Naenkrat je postalo jasno, da se bom morala lokalnemu jeziku posvetiti precej bolj, kot sem načrtovala. Ker so mi Kandžimejci povedali, da lahko do določene mere razumejo jezike, ki jih govorijo prebivalci vasi ob reki Arafundi in skupina Meakambut, sem se na naslednjem obisku terena (leta 2006) odpravila navzgor po reki Arafundi in posnela osnove jezikov, ki so jih govorili po teh vaseh. S primerjavo posnetega materiala in tega, kar so mi o jezikih povedali njihovi govorci, sem ugotovila, da je jezik auiakaj, ki ga govorijo v Kanjimeju, del majhne jezikovne družine Arafundi, za katero so jezikoslovci pred tem domnevali, da je en sam, narečno razvejan jezik (Foley 1986) (glej Zemljevid 2). Pri takšnem delu pa ne smemo pozabiti, da se podatki, ki jih o jezikih dobimo z jezikovno primerjavo, in tisti, ki jih posredujejo govorci, pogosto razlikujejo, saj govorci jezikov ne upoštevajo dejstva, da nekatere podobnosti med jeziki izhajajo iz dolgotrajnega stika govorcev dveh jezikov, druge pa iz tega, da sta si jezika sorodna (podrobneje v Hoenigman in Evans, v pripravi).



Zemljevid 2: Arafundijski jeziki. Podatki s terena: Darja Hoenigman, 2017, vir geodetske podlage: Carto-GIS. Zemljevid hrani: Avstralska nacionalna univerza.



Arafundijsko jezikovno družino sestavljajo: (1) jezik auiakaj, ki ga govorijo v Kanjimeju, (2) jeziki spodnjega Arafundija, ki jih govorijo v vaseh Imanmeri, Wamblamas, Yamandim in Awim, (3) jezika zgornjega Arafundija: meakambut in andaj (Anday) – slednjega govorijo v Namati, Kupinu, Andambitu in delno v Imboinu – in (4) mešani jezik, ki ga govorijo v Imboinu. Zaradi številnih mešanih porok v Imboinu govorijo mešanico spodnjearafundijskih jezikov (predvsem jezika tape iz Awima) in jezika andaj, ker so se v Imboin sprva naselili prebivalci iz Namate. Poleg tega danes v vasi živi še nekaj govorcev jezika karimba, ki so se priključili Imboinu.

Med Meakambuti sem začela delati leta 2015. Za razliko od Auiakajcev in drugih arafundijsko govorečih skupin Meakambuti ne živijo v vasi, ampak se selijo med gozdnimi kampi in skalnimi zavetišči po svojem ozemlju. Pri Meakambutih sem s pomočjo observacijske filmske tehnike (več o tem v nadaljevanju) raziskovala načine uporabe jezika – na primer jezikovno prakso, ko se ljudje ob vsakem srečanju najprej sporečejo, da ne bi bilo videti, da so h komu prišli po hrano (Hoenigman 2019). Ker pa je delo s to polnomadsko skupino zelo drugačno kot z Auiakajci, se mu na tem mestu ne morem dovolj posvetiti, saj bi si zaslužilo lastno poglavje, zato ostajam le pri tej kratki omembi.

Prej omenjeno klasifikacijo arafundijskih jezikov (Hoenigman 2007: 140–4; 2015a: 44–7) zdaj priznavajo vsi jezikoslovci, ki se ukvarjajo s papuanskimi jeziki (glej Foley 2018: 231–2), s kolegico Bethwyn Evans pa sva na podlagi mojih posnetkov s terena rekonstruirali praarafundijsčino in piševa članek o pomenu povezovanja podatkov, ki jih dobimo s primerjalno metodo historične lingvistike, in tistih, ki jih razkrivata lokalna mitologija in ustna zgodovina, saj šele ob upoštevanju obeh vrst podatkov dobimo uravnoteženo sliko preteklosti (Hoenigman in Evans, v pripravi). Pripravljam tudi slovnični oris jezika auiakaj, ki bo po več letih dela na tem jeziku izšel v *Oxford Guide to Papuan Languages* (Hoenigman, v pripravi).

## LINGVISTIČNA ANTROPOLOGIJA IN OBSERVACIJSKO SNEMANJE: PREPLETANJE METODOLOGIJ TERENSKEGA DELA

Jezikovna klasifikacija arafundijskih jezikov, začetek spoznavanja jezika auiakaj ter spoznavanje auiakajske mitologije in življenjskega sveta (Hoenigman 2007) so postali podlaga za moje nadaljnje delo. Kot lingvistična antropologinja se ukvarjam predvsem z medsebojnim vplivom

uporabe jezika in družbenega življenja ter s prepletenostjo družbenih in jezikovnih sprememb. Za razumevanje vsega tega je potrebna dolgotrajna intimna povezava z družbo, v kateri raziskujemo, in z njenimi posamezniki. Tu ne gre le za enkratno dolgotrajno bivanje na terenu, ki je za antropologa seveda bistvenega pomena, pač pa za poznejše redno vračanje na teren, saj lahko šele čez čas začnemo prepoznati ponavljajoče se družbene vzorce in spremljati družbene spremembe. Gre tudi za razumevanje umeščenosti skupnosti, v kateri delujemo, v širši prostor, za odnose, ki jih ima določena skupnost z drugimi skupnostmi, ter za poznavanje lokalne mitologije in ustne zgodovine, življenjskih zgodb posameznikov in nenazadnje tudi za dobro poznavanje fizičnega okolja (živalskega in rastlinskega sveta), saj je vse to del življenjskega sveta ljudi, s katerimi delamo. Ko omenjam življenjske zgodbe, s tem ne mislim na posnetke pogovorov, pač pa na osebne življenjske drame, ki smo jim priča in v katere smo nemalokrat tudi sami vpleteni. Šele ko smo dejansko del dogajanja v določeni družbi, lahko govorimo o opazovanju z udeležbo.

Metodologija, ki mojemu delu najbolj ustreza in ki sem jo postopoma razvila v času doktorskega študija in poznejših projektov,<sup>6</sup> vključuje klasično etnografsko metodo opazovanja z udeležbo, prepleteno z metodološkimi pristopi terenskega jezikoslovja in vizualne antropologije. S pomočjo observacijskega načina snemanja in analize v sodelovanju z raziskovalnimi sodelavci iz vasi namreč preučujem različne registre jezika, torej to, kako se jezik uporablja in kakšna je njegova vloga v različnih družbenih situacijah, pri čemer analiziram tudi dinamiko teh družbenih situacij.

Observacijski film je precej obsežen pojem, ki je prešel več faz in interpretacij. Da bi poudaril razliko med načinom, ko raziskovalec s kamero dogodke zgolj beleži in se gledalec počuti kot priča dogodkov (ali kot tako imenovana »muha na zidu«), in onim, ko je raziskovalec tudi sam udeležen v dogajanju, ki ga snema, in k udeležbi v življenju pritegne tudi gledalca, je David MacDougall v eseju *Beyond Observational Cinema* (MacDougall 1975) slednji način poimenoval participacijski. Pri mojem delu se ta načina prepletata. Uporabljam pristop, ki

---

**6** Po magisteriju na ISH (Institutum Studiorum Humanitatis) v Ljubljani sem dobila štipendijo avstralske vlade za doktorski študij na Oddelku za antropologijo takratne Research School of Pacific and Asian Studies na Avstralski nacionalni univerzi. Podaljšanje doktorskega študija, nakup filmske opreme in dodaten obisk terena mi je omogočila finančna podpora programa ELDP (Endangered Languages Documentation Programme IGS0162) s sedežem na School of Oriental and Asian Studies na Univerzi v Londonu. Ta fundacija je pozneje financirala tudi moj podoktorski projekt Avdiovizualne dokumentacije načinov govora skupine Meakambut (ELDP grant IPF0221).

je bližje fenomenološkemu pristopu v antropologiji, v katerem opazovalka in opazovani nismo ostro ločeni in pri katerem pomembno vlogo igrata vzajemno opazovanje in izmenjava. Svoj način snemanja, ki ga v tem prispevku preprosto imenujem »observacijski«, bi natančneje opredelila kot participatorno-observacijskega.

Videoposnetkov ne uporabljam le za ponovno pregledovanje in analizo dogodkov, ampak odlomke videa pozneje vključim v besedilo in oboje prepletem. Na ta način skušam povezati dve različni obliki vednosti, ki izhajata iz »biti« (*being*) in »pomeniti« (*meaning*) (MacDougall 2006: 1–9). Prvo prispeva eksistencialna narava filmskega posnetka, drugo skozi koncepte sintetizira in izraža pisanje.

Ko sem na terenu, imam kamero skoraj ves čas pri sebi in pogosto snemam »na slepo«, po občutku, torej ne le takrat, ko prepoznam določeno družbeno ali jezikovno situacijo, ampak tudi takrat, ko se specifične uporabe jezika ne zavedam. Vse te posnetke potem s pomočjo sodelavcev v vasi natančno transkribiram in prevedem. Le tako lahko raziskovalec ali raziskovalka zabeleži podatke o jezikovnih praksah, ki so mu oziroma ji bile dotlej neznane. Po eni strani je transkribiranje posnetega gradiva dolgotrajno in naporno, po drugi strani pa globoko izpolnjujoče in nujno potrebno etnografsko delo, saj šele ob diskusijah, ki se razvijejo ob in o uporabi lokalnega jezika, raziskovalci in raziskovalke začnemo dojemati lokalne koncepte, razumevati dejanja in reakcije ljudi v različnih situacijah ter počasi prodirati v njihov življenjski svet.

Ob prvem obisku terena sem imela videokamero s seboj bolj za lastno uporabo kot za raziskavo. Posneti sem želela petje in plese, sicer pa sem se kot ljubiteljska fotografinja bolj posvečala fotografiranju. Pogovore sem na začetku snemala le z majhnim diktafonom. O observacijskem načinu snemanja nisem vedela praktično ničesar, tako da sem začela videokamero za participatorno opazovanje vsakdanjih dogodkov uporabljati po naključju. V vasi so se vrstili prepiri in pretepi, ki jih sprva nisem mogla razumeti, in pogosto sem se znašla v stiski, ko so se pred mojimi očmi pretepali tisti, ki so zame skrbeli in mi bili blizu. Ker mi ljudje niso pustili, da bi pretepače pomagala vleči naražen, čeprav so to sami počeli, sem kamero v nekem kritičnem trenutku vzela v roke samo zato, da bi se z nečim zaposlila. Da bi razumela, za kaj je pravzaprav šlo, sem pozneje s skupino fantov posneti material transkribirala, kar je bilo izjemno težko, saj med preprirom vsi udeleženci vpijejo drug čez drugega in je nekatere zelo težko razumeti. A ker je zmerjanje kreativno, opazovanje govornice telesa med pretepi pa je, kot se je izkazalo, lahko zabavno, so fantje pri delu uživali in nikogar ni motilo, da smo morali kaseto (za videoposnetke sem takrat

uporabljala še mini-DV kasete) delček za delčkom prevrtavati nazaj, včasih celo po dvajsetkrat, preden smo lahko izluščili del, ki ga prej nismo dobro slišali. Z bratom Pupijem sva se do solz nasmejala, ko smo znova in znova pregledovali del, kjer najin oče Aymakan v ihti vrže po tleh svojo strgano majico, jo spet pobere in obraz namršči v kretnjo, ki izraža hudo jezo. Pozneje sem ugotovila, da je prav ta obrazna mimika ključnega pomena za razlikovanje med šaljivo uporabo besede in jezno pripombo, ki lahko sproži pretep.

Ob dolgih diskusijah o besedah, gestah, dejanjih in reakcijah vsakega posameznika na posnetkih ter z dodatnimi pripovedmi, ki so osvetlile ozadje medsebojnih odnosov in starih zamer, ki med prepiri vedno znova izbruhnjejo na plan, sem začela razumeti, da so prepiri in pretepi, ki zunanjemu opazovalcu na prvi pogled dajejo vtis kaotičnosti, močno strukturirani, govor v njih pa delno ritualiziran (podrobneje v Hoenigman 2015a: 103–32). Poleg tega, da observacijsko gradivo predstavlja dodatno dimenzijo terenskih zapiskov (vendar pa jih nikakor ne nadomešča!), saj s kamero zabeležimo tudi geste, obrazno mimiko, ton glasu, sočasno govorjenje in podobno, nam tovrstno gradivo omogoča, da določenim dogodkom znova in znova »prisostvuje-mo«. S tem nam pomaga pogledati v ozadje in spoznati del konteksta družbenih situacij (in praks), kjer smo kot opazovalci ponavadi osredotočeni na središče dogajanja in se ne moremo posvetiti pripombam in odzivom tistih, ki stojijo ob strani. Kljub temu pa so tudi njihove bežne pripombe in reakcije pomembne za razumevanje celotne slike nekega dogodka. Od te izkušnje naprej nisem nikoli več pomislila, da bi snemala samo z diktafonom.

Za boljše razumevanje vloge avdiovizualnega gradiva pri preučevanju govornih praks in komunikacije bi na tem mestu rada pokazala oziroma delila kratek posnetek igre z vrvico, ki sem ga naredila v okviru projekta ETKnoS, v katerem smo beležili to družbeno prakso. Na posnetku vidimo Tikinjao, ki skuša narediti figuro iz vrvice, ki naj bi predstavljala rečnega raka. Ko se ji zatakne, ji na pomoč priskoči klasifikatorna hči Munbangoapik, ki, tako kot drugi, ves čas pozorno spremlja dogajanje. Posnetek, ki je podnaslovljen v auiakaju/tok pisinu in angleščini, je na voljo na povezavi: <https://vimeo.com/499079960/cff9cb720a>. S tem da so v kader vključeni tudi stranski opazovalci, ki izdelovanje figure z vrvico sproti komentirajo, se o tej praksi in o jeziku naučimo veliko več, kot pa če bi stremeli po posnetkih, ki bi se osredotočili na samo izdelovanje figure. Prav ta način snemanja mi je pomagal priti do spoznanja, da se znanje iger z vrvico ne prenaša le od starejših na mlajše, temveč tudi v obratni smeri, od otrok na starše. Medtem ko starši vrvične prijeme z leti pozabijo in se jih ponovno učijo od mlajših

generacij, se morajo otroci od starejših naučiti, kaj določeni vzorci pomenijo in kaj ob njihovem izdelovanju govoriti. Ko svojo mater uči prijemov, Munbangoapik z gestami pokaže, kako naj Tikinjao obrača roke, kar kaže na to, da geste niso le spremljajoč, pač pa nepogrešljiv, besedam enakovreden del jezika. S tem Auiakajci elegantno zaobidejo problem opisovanja izdelovanja iger z vrstico, s katerim so se zgodnji antropologi desetletja neuspešno spopadali (podrobneje o tem v Honigman 2020).

Preden nadaljujem, naj omenim še svoje raziskovalne sodelavce, ki mi pomagajo pri transkribiranju in prevajanju posnetega gradiva. Na samem začetku mojega dela v Kanjimeju mi je pri učenju jezika ter pri transkribiranju in prevajanju mitov največ pomagal Vitus Imbisay, ki je tedaj ravno končal tečaj za učitelja prvih treh razredov osnovne šole. Ker je bil eden redkih, ki so znali brati in pisati, in ker je bila moja hiša odprta vsem, ki jih je zanimalo moje delo, njegova vloga ni povzročila vaškega ljubosumja. Ko so bili miti transkribirani, sem v proces prevajanja in v diskusije vključila tudi njihove pripovedovalce, a smo bili v hiši redko sami. Sčasoma so vsi v vasi spoznali način mojega dela, in ko so se naveličali nenehnega prevrtavanja posnetega materiala, med delom niso več tako pogosto prihajali v mojo hišo in niti ne zavidali tistim, ki so mi pomagali. Z začetkom observacijskega snemanja pa se je delo nekoliko spremenilo. Za pomoč pri transkribiranju in prevajanju zgoraj omenjenega pretepa sem izbrala fante, ki so bili pri dogodku sami navzoči, tako da pri delu ne bi slišali ničesar »novega«, kar bi lahko, kot sem tedaj mislila, v vasi povzročilo dodatne težave. Pozneje sem ugotovila, da so bile tovrstne skrbi odveč. Vas je namreč majhna, hiše pogosto nimajo sten, ki bi zakrivale pogled od zunaj, in vse, kar se dogaja, je na očeh vsem, poleg tega pa so vsi v vasi v takšnem ali drugačnem sorodstvenem razmerju z drugimi in prej ali slej izvejo vse še tako sočne podrobnosti preprirov, zdrav ali skritih ljubezenskih razmerij. Snemanje malodane kakršnekoli družbene situacije v vasi torej ne predstavlja težav, udeleženci so večinoma ponosni, da so na posnetkih, in želijo, da pri pisanju uporabljam njihova prava imena. Čeprav pri ponovnem pregledovanju gradiva, pri transkripciji, prevodih in diskusijah o posnetih dogodkih sama vedno znova prihajam do novih raziskovalnih spoznanj, pa nič od tega ni novo mojim raziskovalnim sodelavcem, saj so tovrstni dogodki del njihovega vsakdanjega življenja.

Drugače pa je bilo, ko sem nekoč s seboj prinesla nekaj manjših digitalnih fotoaparatorov, z namenom, da bi jih razdelila med ljudi, ki bi tako lahko sami snemali, kar bi se jim zdelo zanimivo. Ker takrat v vasi še niso imeli mobilnih telefonov s kamerami, so ti fotoaparati predstavljali nekaj, kar bi si vsak želel, in pri številnih vzbudili ljubosumje.

Zato jih nisem mogla pustiti le določenim izbrancem, ki bi jih naučila snemati, pač pa sem jih, da bi se izognila zameram in ljubosumju, ki bi ga utrpeli moji asistenti, posojala vsem po vrsti (primerjaj Turner 1992, ki v kontekstu staroselskih medijev pri Kayapo piše o tem, kako je dostop do kamere vplival na status snemalcev v skupnosti).

Tako pri observacijskem snemanju kot pri izbiri sodelavcev je vprašanje etike veliko bolj kompleksno, kot si predstavljamo. Da bi ljudi na terenu zaščitili pred morebitnimi negativnimi posledicami svojega raziskovalnega dela, moramo (med drugim) razumeti, kaj je (ne) sprejemljivo zanje, in ne le, kaj se zdi (ne)primerno nam.<sup>7</sup>



Fotografija 2: Pogled na Kanjime s snemalnega stolpa, ki so mi ga ob obisku leta 2012 Auiakajci zgradili ob najvišji kokosovi palmi sredi vasi. V časih pred droni je bil to edini način za snemanje z višine. Auiakajcem, ki pogosto plezajo na kokosove palme, kruhovce in druga visoka drevesa, pogled z višine ni tuj, nam pa doda perspektivo, ki so je domačini vajeni že od malih nog (foto: Pupi Aymakan).

**7** Ko sem nekoč snemala zelo »živ«<sup>7</sup> jezik domačega prepira in ko so ljudje, ki so se zbrali pred hišo, v kateri sta se zakonca prepirala, glasno komentirali sočne žaljivke, je mati ženske, ki je zmerjala moža, svojo hčer imenovala Satan in skušala njeno jezo ustaviti s tem, da ji je rekla, da sem pod hišo tudi jaz in da jo snemam (hiše v Kanjimeju so namreč na kolih, in veliko se dogaja pod njimi), ta pa je odgovorila: »Še dobro, da snema, vse, kar govorim, je čista resnica.« S tem ko je mati svoji hčerki zaklicala, da sem pod hišo tudi jaz, je pred polucijo hčerinih besed skušala zaščititi mene, ne pa svoje hčerke pred mojim posnetkom njenega preklinjanja. Popolnoma drugačen pa je primer, ko me je fundacija, ki je tedaj financirala mojo raziskavo, prosila za montiran odlomek, ki bi predstavil moje delo. Ko sem dobila odlomek, ki sem jim ga poslala, v pregled, me je prešinil začetni kader, v katerem je bil posnetek gozda, ki ga nisem prepoznala. Izkazalo se je, da je oseba, ki so jo najeli, da bi poenotila naslove v prispevkih, na začetek mojega odlomka na svojo roko dodala posnetek brazilskega deževnega gozda, ker se ji je, kot mi je razložila pozneje, zdelo, da na začetek prispevka spada posnetek gozda. Seveda ta oseba ni vedela, da za Kandžimejce njihov gozd ni le džungla, pač pa da rastline v njem dobro poznajo, da ima vsako drevo lastnika, da v nekaterih drevesih prebivajo duhovi ... in da bi lahko bil posnetek katerega koli drugega gozda (kaj šele brazilskega!) izredno problematičen.

Vse zgoraj omenjeno – od raziskovalnih odprav v druge vasi do dela v lokalni skupnosti, kakor tudi vzdrževanje snemalne opreme v vlažnih tropskih razmerah – je naporno in zahteva dobro organizacijo na terenu. Veliko težje kot biti brez elektrike in tekoče vode, jesti ličinke, se od jutra do večera potiti, hoditi na stranišče mimo strupenih kač in biti dan za dnem ves popikan od komarjev je to, da se nenehno spopadaš z ljubosumjem med ljudmi okrog sebe, iščeš ravnotežje med svojim delom, družbenimi obveznostmi in pričakovanji drugih ter krmariš med medosebnimi in medvaškimi zamerami in prepiri.

Na poti k razumevanju drugega se v določenem trenutku (ponavadi nekje sredi prvega daljšega terenskega dela) neizbežno znajdemo v psihološki krizi, ko se nam podre predstava o svetu, kot smo ga dotlej poznali, ko se iztiri način razmišljanja in vedenja, ki smo ga bili vajeni, ko se postavijo pod vprašaj naša dotedanja moralna načela. A kot nas opomni Michael Jackson (2013: 10), nam ravno to čustveno, intelektualno, družbeno in čutno iztirjenje, ki nas tako destabilizira, da bi od njega nagonsko najraje zbežali, ponudi priložnost, da se ponovno najdemo in pogled na svet, ki smo ga poznali, začnemo razumeti z vidika drugega.

## ETNOGRAFIJA AUIAKAJSKJE DRUŽBE V LUČI UPORABE JEZIKA

V Kanjimeju se ponavadi zelo veliko dogaja prav takrat, ko odhajam, saj me mnogi vabijo v svoje hiše, da bi me še zadnjič nahranili in mi s tem pokazali, da skrbijo zame, drugi pa prihajajo k meni z zanimivimi zgodbami – oboji z željo, da bi me pritegnili k temu, da bi se spet vrnila. Veliko zanimivega tako pogosto izvem prav v zadnjih dneh terena, ko ni več časa, da bi se stvarjem temeljito posvetila. Tako sem ob svojem drugem odhodu iz vasi po naključju izvedela, da so Auiakajci, kadar so odšli v gore, govorili drugače. Po nekaj vprašanjih mi je postalo jasno, da je šlo za poseben register, v katerem so določene besede zamenjali z novim, skrivnim besediščem. Ta namig je botroval moji odločitvi, da začnem spoznavati načine uporabe jezika v kontekstu različnih družbenih situacij.

Pri doktorskem študiju sem se najprej lotila že omenjenega skrivnega registra in se naučila, kako so Auiakajci v preteklosti zamaskirali svoj jezik, kadar so šli v gorat predel svojega ozemlja, kjer njihove pogovore slišijo duhovi gora, ki bi ob uporabi določenih besed nadnje lahko poslali bolezen ali pa gosto meglo, v kateri bi se izgubili. Pri tem sem ugotovila, da danes na podoben način zamaskirajo svoj jezik,

kadar gredo v mesto, kjer se bojijo, da bi jih napadle in oropale razbojniške tolpe. Pri tem je v ozadju tudi auiakajsko razumevanje drugih – tako bitij kot prostorov. Ta jezikovna praksa razkrije tudi kontinuiteto in spremembe v uporabi jezika ter auiakajsko dojetje prostora in nevarnosti (več o tem glej v Hoenigman 2012a).

Poleg tega sem se posvečala jeziku, dinamiki in vzrokom družinskih preprirov (Hoenigman 2015b) in vaških preteпов (Hoenigman 2015a) ter ugotovila, da se ravno skozi tovrstne situacije ohranja in obnavlja ustna zgodovina. Raziskovala sem tudi melodično objokovanje ob smrti, ki je hkrati enkratna priložnost za javno oznanjanje vseh krivic, ki so se žalujočemu zgodile, ker bodisi otroci bodisi drugi sorodniki ne izpolnjujejo svojih obveznosti (Gillespie in Hoenigman 2013; Hoenigman 2015b). Ukvarjam se tudi z besedno umetnostjo in pomenom neprevedljivega za razumevanje pesmi celonočnih plesov, ki so skoraj v celoti spesnjene v neprevedljivem jeziku duhov (Hoenigman 2015b), in s pomenom konteksta za razumevanje kulturnih praks, kot so na primer igre z vrstico (Hoenigman 2020).

Jezik duhov pa se ne pojavlja le v pesmih. Duhovi lahko spregovorijo tudi skozi usta medijev, ki jih obsedejo (Hoenigman 2012b). Da bi vsaj za kanček osvetlila medsebojni vpliv jezika in družbenega življenja, se bom v naslednjem razdelku na kratko posvetila obsedenosti z duhovi in na primeru pokazala, kako duhovi s specifično rabo jezika prek svojih medijev povzročajo spremembe in vplivajo na odnose moči v skupnosti. Primer, ki ga bom predstavila, je posebno poveden tudi glede rabe kamere za preučevanje jezika v kontekstu, saj nam ta omogoča posneti situacijo, ki je preveč kompleksna, da bi jo lahko raziskovalec oziroma raziskovalka v celoti razumela med samim dogajanjem.

## GOVORICA DUHOV

Auiakajci živijo sredi tropskega gozda. Njihova glavna hrana je sago, natančneje, škrob, ki ga pridobivajo s tolčenjem, sekanjem in potem spiranjem sredice iz debel sagovih palm. Sicer pa lovijo ribe, v gozdu nabirajo gobe, užitno listje in praproti, razne ličinke in žuželke, moški pa ponoči odhajajo na lov na divje prašiče, kazuarje ali manjše vrečarje. V vasi seveda ni elektrike, po vodo hodijo v reko, do Kanjimeja pa še danes ne seže signal mobilnega telefonskega omrežja. V vasi imajo štiri motorje, ki jih pritrdijo na drevak in vsakih nekaj mesecev odpotujejo v mesto, kamor so v zadnjih dvajsetih letih hodili prodajat dišeč les, v tok pisinu imenovan *garu* (*Gyrinops ledermannii*), ki ga indonezijski



trgovci preprodajajo na Bližnji vzhod za kadilo, v zadnjem letu pa hodijo prodajat tudi zlato, ki so ga začeli spirati v enem od potokov. Kot mnogi drugi Papuanovogvinejci, ki so oddaljeni od cest, bolnišnic in vladnih ustanov, se tudi Auiakajci ves čas pritožujejo, da so *las ples bilong bus*, »zadnji v gozdu«, da nimajo nobene pomoči od države in da so na slabšem ne samo v primerjavi s Papuanovogvinejci, ki živijo v mestih, ampak tudi v primerjavi s sosedi.

V vasi je nekaj let delovala šola, tako da se je nekaj generacij otrok in najstnikov naučilo brati in pisati v tok pisinu, sicer je pa zdaj pouk zamrl, saj je spiranje zlata trenutno za vse vaščane pomembnejše in bolj donosno opravilo. Kot sem omenila že zgoraj, vsi Auiakajci govorijo tako svoj jezik, auiakaj, kot tudi lokalno *linguo franco*, tok pisin. Tok pisin ponavadi uporabljajo, kadar govorijo s prišleki, v cerkvenem kontekstu, v določenih fazah preprirov – ti se ponavadi začnejo v auiakaju, z občasnim zmerjanjem v tok pisinu, potem gredo skozi fazo pretepa in pojasnjevanja v auiakajščini, nato se začnejo počasi prevešati v tok pisin, ki ponavadi na koncu prevlada, saj je to jezik avtoritete, ki ga uporablja tudi policija. Angleško Auiakajci praktično ne znajo. Čeprav so se je tisti redki, ki so se šolali še v kolonialnem obdobju, nekaj naučili v šoli, jim je angleščina tuja in je skoraj nikoli ne uporabljajo. Vedo pa, da je angleščina jezik belcev ter da se dandanes uporablja v parlamentu in v višjih razredih šole – torej je jezik, ki ima določeno moč.

Auiakajci so od sredine šestdesetih let dvajsetega stoletja katoličani. Sredi devetdesetih let so z odprtimi rokami sprejeli katoliško karizmatično gibanje, ki je od njih zahtevalo, da prekinjejo odnose z duhovi prednikov in z duhovi narave, češ da so ti povezani s hudičem (za ozadje o prihodu karizmatičnega gibanja v Kanjimei glej Hoeningman 2007: 67–70; o prihodu tega gibanja v sosednji Ambonwari glej Telban 2009).<sup>8</sup> Kandžimejci so bili nad tem gibanjem navdušeni – ne samo zato, ker je bilo bolj dinamično kot nedeljske maše, ampak še posebej zato, ker je po naključju sovpadlo s tem, da so v vas prišli indonezijski trgovci in ljudem odkrili tržno vrednost smole dreves *garu* (*Gyrinops ledermannii*), ki jih je v auiakajskih gorah vse polno. Kot odziv na poškodbo ta drevesa proizvedejo dišečo smolo, ki je v tistem obdobju v Papui Novi Gvineji dosegala visoko ceno. S tem povezan

---

**8** Čeprav so prvi misijonarji močno nasprotovali lokalnim obredom iniciacij, ki so jih povezovali s hudičem in so jih Auiakajci, tako kot druge okoliške skupine, postopoma opustili, pa se katoliška Cerkev v Papui Novi Gvineji ni spuščala v izkoreninjenje drugih lokalnih verovanj in obredov (kot na primer evangeličanska Cerkev Papue Nove Gvineje (ECPNG), ki je radikalno prepovedala vse petje in ples v lokalnih jezikih). Zahteva po prekinitvi odnosov z lokalnimi duhovi je prišla šele z novim karizmatičnim gibanjem.

pritok denarja je bil za Kandžimejce dokaz, da je krščanski Bog, z Jezusom, Devico Marijo, Sv. Duhom in angeli, močnejši od njihovih tradicionalnih duhov: »Že res, da so nas naši duhovi ozdravili, kadar smo bili bolni, in nam pomagali loviti, ampak denar – tega smo pa dobili šele, ko smo sprejeli krščanskega Boga,« mi je v enem od pogovorov povedal zdaj že pokojni Vincent Kangam, ki mi je ob mojem prvem obisku v Kanjimeju večer za večerom pripovedoval auiakajske mite.

Del katoliškega karizmatičnega gibanja je tudi to, da določeni ljudje (bodisi ženske bodisi moški) med molitvenimi srečanji, med obredi zdravljenja, včasih pa tudi izven verskega konteksta padejo v trans in začnejo »govoriti v jezikih«, <sup>9</sup> nekatere pa obsedejo duhovi. <sup>10</sup> To so lahko, kot razlagajo Auiakajci, duh Devica Marije, Jezus, Sv. Duh ali angeli. Lahko se pa zgodi, da stvari uidejo izpod nadzora in človeka obsede Satan, ki je zlonameren in se pretvarja, da je eden od prej omenjenih duhov. Da bi se temu izognili, molitveni vodje dvignejo roko nad obsedenega in govorijo: »*Kontrol, kontrol kontrol ...*« To, kateri duh je govoril skozi koga, se pozneje odločijo vaščani sami. Duhovi obsedejo ljudi ob različnih priložnostih, največkrat pa ponoči, še posebej med karizmatičnimi molitvenimi večeri.

Na enem od takih srečanj je Tosko Panbok, žensko v poznih dvajsetih letih, obsedel duh. Ljudje najprej niso bili prepričani, ali skoznjó govori Satan ali eden od dobrih duhov, so se pa pozneje zedinili, da je bila to Devica Marija (za podrobnejši opis in analizo dogodka glej Hoenigman 2012b). Duh, ki je obsedel Tosko, je prekinil petje ter ostro oštel in ozmerjal vaše voditelje – prav tiste, ki so karizmatično gibanje prinesli v vas, češ da so leni, da darov zdravljenja in govorjenja v jezikih, ki so jih prejeli od Svetega Duha, ne uporabljajo pravilno in da s tem onemogočajo, da bi »dobri duh« zaobjel vas in odprl vrata napredku, na katerega so vsi že tako dolgo čakali. Pri tem moram poudariti, da Devica Marija v Kanjimeju ni tiha, ponižna in usmiljena, kot jo predstavlja katoliška Cerkev, pač pa da se vede kot vse auiakajske ženske, ki znajo dobro ozmerjati može ali brate. Krščanski duhovi, ki so vstopili v auiakajsko kozmologijo, se večinoma vedejo kot auiakajski

---

**9** »Govorjenje v jezikih« (angl. *speaking in tongues*) je posebna praksa, značilna za karizmatična gibanja, ki izhaja iz svetopisemskega odlomka Apostolskih del (Apd 2, 1–4). Ta govori o prihodu Svetega Duha nad apostole in o prejemu posebnega daru, »govorjenja v jezikih«. »Govorjenje v jezikih« ne vsebuje besednjaka obstoječih jezikov (Csordas 1990; Hoenigman 2012b).

**10** Tema obsedenosti z duhovi je v auiakajski sinkretistični situaciji zelo kompleksna in je na tem mestu žal ne morem podrobneje obravnavati. Naj omenim le, da obsedenost s krščanskimi duhovi ni povsem nova praksa, pač pa se povezuje s tradicionalnimi duhovi. V enem in istem dogodku lahko nekatere obsedejo duhovi narave (ki jih ljudje pogosto – ne pa vedno – enačijo s hudičem) in krščanski duhovi.

tradicionalni duhovi, ti pa odsevajo navade Auiakajcev samih. Ker je katoliško karizmatično gibanje prišlo od zunaj, krščanski duhovi ponavadi govorijo tok pisin. Tokrat pa je Marijin duh govoril predvsem auiakajsko. V angleščini podnaslovljeni odlomek, v katerem vidimo, kako je duh, ki je obsedel Tosko, prekinil molitveni večer, si lahko ogledamo na povezavi: <https://vimeo.com/499078019/ef069777c0>.

Značilno za govorico duha je, da se izogiba imenovanju drugih duhov, da uporablja veliko retoričnih vprašanj in metafor in, kar je najpomembnejše, govorica duha je kriptična. Ker sem bila v Kanjimeju pogosto priča obsedenosti z duhovi, mi je uspelo posneti ter s pomočjo sodelavcev iz vasi transkribirati in prevesti precej materiala (že samo dogodek, o katerem govorim v tem primeru, je trajal več kot dve uri) ter pozneje izluščiti značilnosti govornice duhov. Sporočila duha torej nikoli niso eksplicitna, ampak potrebujejo razlago. Najpomembnejša sporočila so tista, ki zunanjemu opazovalcu sama po sebi ne pomenijo nič, saj je prav v njih največ prostora za diskusijo. V modelu kooperativne uporabe jezika, ki ga je razvil filozof jezika Paul Grice (1975), so to t. i. »ne dovolj informativne izjave« (*insufficiently informative utterances*), torej izjave, ki si jih morajo poslušalci razložiti sami. Razlaga preroških stavkov pa je odvisna od tega, kako ljudje vidijo trenutne razmere v skupnosti, ter odraža javno neizražene obtožbe in užaljenosti. V določenem trenutku je duh Device Marije rekel:

*Aymayan amba inayke aka kamba kambat umunak pe unja.*

»Ko bo Aymay naredil (ne)kaj, bom divje plesala.«

Namesto da bi naravnost izrazil, kaj bi Aymay moral narediti, zgornji stavek sprovcira ljudi, da si njegov pomen razložijo sami. To pa ni bilo težko: vsi v vasi so namreč vedeli, da je Aymay eden tistih, ki so v vas prinesli karizmatično gibanje in pred tem na verskem tečaju prejeli darove Sv. Duha. Večina ljudi je menila – in občasno so na skrivaj o tem tudi govorili –, da je Aymay te darove zanemarjal, kar je pomenilo, da skupnost od vsega skupaj ne bo imela nič. Auiakajci so že dolgo čakali na napredek, in ko se je Bog končno odločil, da bo nekaj izbrancev obdaril s posebnimi zmožnostmi, so se ti izbranci izkazali za nevredne teh moči, ki bi jih sicer lahko uporabljali za skupno dobro. Takšno je bilo javno mnenje, ki je botrovalo razlagi besed, ki jih je duh Device Marije spregovoril skozi Toskina usta.

Medtem ko sta dva ošteta vaška voditelja, Aymay in Yukun, njeno kritiko sprejela, se ji je molitveni vodja Moyambe uprl, ker je bil prepričan v svoj prav. Upravičeval ga je s tem, da vas brez njega ne more. Ker je bila kritika usmerjena proti njemu, kot molitveni vodja

ni mogel sprejeti, da bi ga oštevala sama Devica Marija, ki ji je zvesto služil, kot je pogosto poudaril. Prepričan je bil, da je Tosko obsedel Satan, zato je tega duha hotel izgnati – med drugim s tem, da ga je skušal premagati z uporabo jezika, ki mu vsi v vasi pripisujejo večjo moč: Moyambe se je uprl v angleščini. Duha Device Marije pa to ni ganilo. V auiakajščini mu je posmehljivo navrgla, da se vede kot otrok, ki ne dobi tistega, kar si želi, potem ko je skakal po vasi in vpil: »*I'm a big man in this village, I can belt you off!*« »Jaz sem v tej vasi pomemben, lahko te premlatim!« Odlomek Moyambejevega »prepira« z duhom, ki je obsedel Tosko, si lahko ogledamo na povezavi: <https://vimeo.com/499078418/f5094be5b0>.

Auiakajska družba je egalitarna. Takoj ko se začne posameznik dvigati nad ostalimi (kot se je zgodilo z Moyambejem, ki je sčasoma postal vidno močnejši kot drugi molitveni vodje) in se tako tudi vesti, vsi čutijo, da je to narobe, in komaj čakajo, da se nekaj zgodi, da se stvari spet poravnajo. Javna kritika je namreč nesprejemljiva, saj lahko – tako kot opravljanje – vodi v bolezen. Zato zelo prav pridejo duhovi, ki skozi medije, ki si jih izberejo, s specifično rabo jezika izrazijo javno mnenje. Debate o tem, kaj je povedal duh, pa niso prepovedane.

V primeru, ki sem ga opisala, je pomembno vlogo odigrala tudi lokalna jezikovna ideologija – skupek predstav, ki si jih določena skupina ljudi deli o naravi jezika v svetu (glej tudi Rumsey 1990: 346), pri katerih pa ne gre le za jezik, saj so tovrstne predstave povezane z razumevanjem jaza, identitete, spola, tvornosti, moči in moralnosti (glej Woolard in Schieffelin 1994: 56). Auiakajščina ni jezik, ki bi mu ljudje pripisovali moč – že v vsakdanjih prepirih jo nadvlada tok pisin. A kljub temu, da je za večino tok pisin jezik avtoritete, se vsi zavedajo, da obstaja jezik, ki je še močnejši, saj v njem razpravljajo v državnem parlamentu, poleg tega pa se uporablja v svetu izven Papue Nove Gvineje, v svetu belcev, ki je Auiakajcem nedosegljiv. Prežet s takšno jezikovno ideologijo je Moyambe posegel po najmočnejšem orožju: duhu, ki ga je napadel in govoril auiakajsko, se je uprl v angleščini. Tu pa je prišlo do paradoksa. Že res, da je angleščina v globalnem smislu močnejša kot auiakajščina, toda v Kanjimeju je skoraj nihče ne razume, in naj si je Moyambe še tako prizadeval, da bi zadevo obrnil v svoj prid, so bila kriptična sporočila, ki jih je duh podal v auiakajščini, vsem razumljiva in so ljudem omogočila, da si jih razložijo v luči aktualnega stanja v skupnosti. Bitka duha in molitvenega vodje je bila na eni od ravni tudi bitka jezikov, v kateri je lokalni jezik premagal globalnega.

Ko sem se naslednje leto vrnila, Moyambe ni bil več glavni molitveni vodja. Večino časa je preživel v gozdu in svojo odsotnost opravičeval s tem, da je moral dati prostor mlajšim, svojo prisotnost v vasi

pa s tem, da ga skupnost potrebuje, ker verskih obredov nihče ne zna voditi tako dobro kot on. Bil je edini, ki je še vedno trdil, da je bil tistega večera v Toski Satan, medtem ko so si bili ostali vaščani edini, da je s tem, ko se je uprl »Devici Mariji«, pozneje tudi nad svojega sina priklical bolezen.

Povedati je treba še to, da Moyambe nikoli ni zameril Toski (ki je sicer njegova klasifikatorna sestra), pač pa Satanu. Kot je že Telban opisal na primeru moških, ki so, obsedeni od duha krokodila, ubili neko žensko, ki se je preveč približala hiši duhov (Telban 1998: 193), oseba, ki jo obsede duh, postane duh. Zato ljudje besed in dejanj ne pripisujejo tej osebi, ampak duhu, ki jo je obsedel. Sicer pa so za pomen, ki so ga pripisali besedam duha, odgovorni Kandžimejci – besede duha omogočajo le to, da lahko ljudje začnejo javno debatirati o tem, kaj posameznik dela narobe, kar pa brez pomoči duha ne bi bilo družbeno sprejemljivo.

Opisani primer prikazuje večplastnost družbene situacije (obsedenost z duhovi) v kompleksni povezavi z uporabo jezika (tako specifične govornice, ki jo uporablja duh, kot tudi jezikov, ki jih duh in Moyambe izbereta za svoje orožje). Observacijska filmska tehnika mi je omogočila podrobno analizo govornice duha, ki osvetli pomemben del te družbene situacije. Pri tem je bilo ključnega pomena snemanje z infrardečo lučjo. Ker se obsedenost z duhovi ponavadi dogaja v popolni temi, kjer okolico le sem in tja osvetljuje kaka svetilka, bi bila uporaba dodatne snemalne luči moteča.

## ZAKLJUČEK

V pričujočem članku sem želela pokazati, kako lingvistična antropologija jezik vedno umešča v družbeni in kulturni kontekst, družbene situacije pa razlaga v luči uporabe jezika. Kaže tudi na pomen holističnega pristopa v antropologiji nasploh: šele na podlagi natančne analize, ko dobro razumemo podrobnosti v ozadju (razmerja med posamezniki in posameznicami z njihovo zgodovino, njihove vrednote, norme, čustva ...), se lahko približamo razumevanju lokalnih predstav in konceptov ter v njihovi luči razlagamo družbene situacije, s pomočjo teh pa razumemo rabo jezika.

Kontekst, ki ga potrebujemo za razlago družbenih ali jezikovnih praks, pa se pogosto skriva v na videz nepomembnem, neizrečenem in nestorjenem. Iz neprevedljivih pesmi izluščimo pomen šele z analizo paralelizmov, ko vzporedimo besede, ki same po sebi nimajo

pomena. V govoricu duha ravno stavki, ki so na videz brez pomena, ljudem povedo največ. Ne duh in ne Toska, ki jo je duh obsedel, pač pa ljudje, ki so stali ob strani in vse skupaj le opazovali, so bili tisti, ki so besedam duha pripisali pomen. Vzroki številnih vaških preprirov niso storjena dejanja, ampak stvari, ki jih ljudje niso naredili, na primer pričakovanja ali obveznosti, ki jih kdo ne izpolnjuje. Pogosto lahko vzroke za dolgotrajne družinske zamere izluščimo iz žalostinke osebe, ki ob smrti sorodnika joče nekje ob strani in sploh ne vstopi v hišo, kamor vsi drugi hodijo objokovat truplo.

Da na prvi pogled manj očitno in na videz »nepomembno« v družbenih situacijah sploh opazimo, pa nam v veliki meri omogoča observacijski način snemanja. Vsako vnovično pregledovanje posnetega materiala nas namreč ponovno postavi v situacijo, ki bi bila sicer nepovnljiva, in nam tako omogoči, da v njej odkrivamo nove podrobnosti, ki bi nam sicer ušle. In prav te podrobnosti nam pomagajo osvetliti pomen določene družbene ali jezikovne prakse.

#### ZAHVALA

V okviru mojega raziskovalnega dela bi rada omenila tiste, ki so me na tej poti usmerjali. Kot pozoren mentor, zanesljiv zaveznik in strasten kritik je na moje delo in način raziskovanja močno vplival Borut Telban, čigar razumevanje življenjskega sveta Ambonuarijcev me še vedno navdihuje. Natančne analize etnografskega in jezikovnega materiala, zavesti o potrebi po iskanju vedno novih plati iste zgodbe, načinov spoznavanja naravnega sveta in pomena uporabe sočnega jezika pri pisanju etnografije so me učili Alan Rumsey, Andrew Pawley, Aung Si, Bethwyn Evans, Nicholas Evans, Robin Hide in Don Kulick. Pri filmskem delu me s svojim čutom za razumevanje drugega in sposobnostjo ustvarjanja filmske etnografije navdihuje Gary Kildea. Za številne pogovore o filmu, antropologiji in terenskem delu pa se zahvaljujem tudi Danieli Vávrovi in Pip Deveson.

Najlepša hvala urednici Sarah Lunaček za večkrateno natančen pregled tega prispevka ter odlične pripombe in vprašanja, ki so mi pomagala prispevek izboljšati. Za pregled prispevka in dodatne pripombe se zahvaljujem tudi anonimnemu recenzentu/recenzentki in sourednici Tini Palaić.

Moja najtoplejša zahvala pa gre Auiakajcem in Meakambutom, ki so me kljub moji drugačnosti in nevednosti sprejeli v svoj življenjski svet in sčasoma tudi sami postali neodtujljiv del mene same.

## CITIRANE REFERENCE

- BARTOLE, TOMI 2016 '»The Work of the Heart«: Self-transformation amongst the People of Awim, Papua New Guinea.' Doktorska disertacija. St. Andrews: University of St. Andrews.
- CONRAD, ROBERT J. IN T. WAYNE DYE 1974 'Some Language Relationships in the Upper Sepik Region of Papua New Guinea.' *Pacific Linguistics A-40*: 1–35.
- CSORDAS, THOMAS J. 1990 'Embodiment as a Paradigm for Anthropology.' *Ethos* 18(1): 5–47.
- FALCK, CHRISTIANE 2016 'Calling the Dead: Spirits, Mobile Phones, and the Talk of God in a Sepik Community (Papua New Guinea).' Doktorska disertacija. Cairns: James Cook University.
- FOLEY, WILLIAM A. 1986 *The Papuan Languages of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FOLEY, WILLIAM A. 1991 *The Yimas Language of New Guinea*. Stanford, California: Stanford University Press.
- FOLEY, WILLIAM A. 2018 'The Languages of the Sepik-Ramu Basin and Environs.' V: *Papuan languages and linguistics*. Bill Palmer, ur. Berlin: Mouton. Str. 197–431.
- GILLESPIE, KIRSTY IN DARJA HOENIGMAN 2013 'Laments and Relational Personhood: Case Studies from Duna and Awiakay societies of Papua New Guinea.' V: *One Common Thread: The Musical World of Laments*. Stephen Wild, Di Roy, Aaron Corn in Ruth Lee Martin, ur. Posebna izdaja *Humanities Research Journal* 19(3): 97–110.
- GRICE, PAUL H. 1975 'Logic and Conversation.' V: *Syntax and Semantics. Volume 3: Speech Acts*. P. Cole in J. L. Morgan, ur. New York, San Francisco, London: Academic Press. Str. 41–58.
- HOENIGMAN, DARJA 2007 'Language and Myth in Kanjime, East Sepik Province, Papua New Guinea.' Magistrska naloga. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis.
- HOENIGMAN, DARJA 2012a 'From Mountain Talk to Hidden Talk: Continuity and Change in Awiakay Registers.' V: *Melanesian Languages on the Edge of Asia: Challenges for the 21st Century*. (Posebna publikacija *Language Documentation & Conservation*.) Nicholas Evans in Marian Klamer, ur. Honolulu: University of Hawai'i Press. Str. 191–218.
- HOENIGMAN, DARJA 2012b 'A Battle of Languages: Spirit Possession and Changing Linguistic Ideologies in a Sepik Society, Papua New Guinea.' V: *Interlingual Articulations in Asia and the Pacific: Figuring Sociocultural Otherness through Otherness of Linguistic Codes*. Alan Rumsey in Rupert Stasch, ur. Posebna izdaja *The Australian Journal of Anthropology* 23(3): 290–317.
- HOENIGMAN, DARJA 2015a '»The Talk Goes Many Ways«: Registers of Language and Modes of Performance in Kanjime, East Sepik Province, Papua New Guinea.' Doktorska disertacija. Canberra: The Australian National University.
- HOENIGMAN, DARJA 2015b '«Are My Brothers Fucking Your Sister?» Shaming and Being (A)shamed in a Sepik Society.' V: *Language, Morality and the Emotions*.

Bree Blakeman in Ian Keen, ur. Posebna izdaja *The Australian Journal of Anthropology* 26(3): 381–97.

HOENIGMAN, DARJA 2019 'Clearing the Air: A Meakambut Practice of Initiating a Quarrel upon Arrival.' Neobjavljeni prispevek je bil predstavljen na simpoziju *Language and the Anthropology of Communication in Honour of Alan Rumsey*. The Australian National University, 15. avgust 2019.

HOENIGMAN, DARJA 2020 'Talking about Strings: The Language of String Figure-Making in a Sepik Society in Papua New Guinea.' *Language Documentation & Conservation* 14: 598–641.

HOENIGMAN, DARJA V pripravi. 'Awiakay Sketch Grammar.' V: *Oxford Guide to Papuan Languages*. Nicholas Evans in Sebastian Fedden, ur. Oxford: Oxford University Press.

HOENIGMAN, DARJA IN BETHWYN EVANS V pripravi. 'Arafundi Past Through Myths, Oral history and Language.'

JACKSON, MICHAEL 2013 *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: The University of Chicago press.

KULICK, DON 1992 *Language Shift and Cultural Reproduction: Socialization, Self and Syncretism in a Papua New Guinea Village*. Cambridge: Cambridge University Press.

MACDOUGALL, DAVID 1975 'Beyond Observational Cinema.' V: *Principles of Visual Anthropology*. Paul Hockings, ur. The Hague: Mouton. Str. 109–24.

MACDOUGALL, DAVID 2006 *The Corporeal Image*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.

MÜHLHÄUSLER, PETER 1985 'Variation in Tok Pisin.' V: *Handbook of Tok Pisin (New Guinea Pidgin)*. Pacific Linguistics Series C (70). Stephen A. Wurm in Peter Mühlhäusler, ur. Canberra: Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, Australian National University. Str. 233–73.

RUMSEY, ALAN 1990 'Wording, Meaning, and Linguistic Ideology.' *American Anthropologist* 92(2): 346–61.

TELBAN, BORUT 1998 *Dancing through Time: A Sepik Cosmology*. Oxford: Oxford University Press.

TELBAN, BORUT 2009 'A Struggle with Spirits: Hierarchy, Rituals and Charismatic Movement in a Sepik Community.' V: *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories*. Pamela J. Stewart in Andrew Strathern, ur. Durham: Carolina Academic Press. Str. 133–58.

TELBAN, BORUT IN DANIELA VÁVROVÁ 2010 'Places and Spirits in a Sepik Society.' *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11(1): 17–33.

TURNER, TERENCE 1992 'Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video.' *Anthropology Today* 8(6): 5–16.

WOOLARD, KATHRYN A. IN BAMBI B. SCHIEFFELIN 1994 'Language Ideology.' *Annual Review of Anthropology* 23: 55–82.



## IZVLEČEK

Avtorica predstavi svoje sedemnajstletno raziskovalno delo s skupinama Auiakaj (Awiakay) (iz vasi Kanjimei) in Meakambut v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji, kjer je do danes preživela že nekaj več kot tri leta. Po kratkem orisu svojega prvega srečanja s terenom, ki je vključevalo »odkritje« jezika auiakaj (Awiakay), za katerega dotlej jezikoslovci še niso vedeli, omeni odpravo po reki Arafundi, na podlagi katere je pozneje klasificirala arafundijske jezike. To je postalo podlaga za njeno poznejše lingvistično-antropološko delo, v katerem je preučevala različne jezikovne registre, kot na primer skrivne jezike, jezik preprirov, jezik duhov, objokovanje umrlih in neprevedljivi jezik celonočnih pesemskih plesov, ter družbene situacije, v katerih se te oblike govora uporabljajo. V članku predstavi metodologijo, ki jo uporablja pri terenskem delu, saj je mešanica tradicionalne etnografske metode opazovanja z udeležbo, metod, ki jih uporablja terenska lingvistika, in metod vizualne antropologije. Na študiji primera obsedenosti z duhovi prikaže medsebojni vpliv jezika in družbenega življenja. Pri vsem tem ves čas poudarja pomen konteksta pri preučevanju jezikovnih praks in pomembno vlogo, ki jo pri raziskovanju tega igra observacijska filmska tehnika.

Ključne besede: Papua Nova Gvineja, lingvistična antropologija, observacijska filmska tehnika, jezikovni registri, obsedenost z duhovi

## O AVTORICI

Darja Hoenigman, dr. lingvistične antropologije, predavateljica in raziskovalka na Avstralski nacionalni univerzi v Canberri; darja.hoenigman@anu.edu.au.



# Analiza problemov pri bralnem razumevanju učencev japonskega jezika – s poudarkom na analizi onomatopejskih izrazov

NAGISA MORITOKI ŠKOF

## UVOD

Onomatopejski izraz je jezikovni izraz, ki označuje zvok ali odmev v resničnem svetu ali dogajanje oziroma stanje. Prisoten je v vseh jezikih. K jezikom, ki vsebujejo največ onomatopejskih izrazov, prištevamo korejščino, indonezijsčino in japonščino, ki vsaka obsega 4000–6000 onomatopejskih izrazov. Najzgodnejšo rabo japonskega onomatopejskega izraza je mogoče zaslediti že v japonski cesarski kroniki *Kojiki* iz leta 712. V njej je zapisano, da sta božanstvi Izanagi in Izanami stali na nebeškem mostu in z okrašeno sulico mešali morje na zemlji ter tako ustvarili Japonsko otočje. Onomatopejski izraz *koworokoworo*, ki ga zasledimo v kroniki, označuje zvok mešanja morske vode. Onomatopejske izraze torej lahko zasledimo že v japonskih besedilih od osmega stoletja dalje, v sedanjosti pa se ne uporabljajo zgolj v pogovornem jeziku, spletnih blogih ali klepetalnicah, pač pa v različnih okoljih: od

pogovorov z otroki, literarnih del do medicine. Kljub temu pa je raba onomatopejskih izrazov intuitivna, kar je razlog za pogosto nepravilno razumevanje pri učencih japonsčine kot tujega jezika (Hamano 1998; Iwasaki, Vinson in Vigolicco 2007; Komatsu in Akiyama 2008; Nakabe, Asaga in Watanabe 2009).

Cilj članka je na podlagi mednarodne raziskave bralnega razumevanja med učenci japonskega jezika iz več evropskih držav ugotoviti, ali tujim učencem razumevanje onomatopejskih izrazov predstavlja oviro, ter na podlagi tega s primeri analizirati težave in najti rešitev zanje. Veliko tujih študentov pride v stik z onomatopejskimi izrazi v mangah ali razvedrilnih oddajah že na začetni stopnji učenja jezika. V prispevku najprej predstavim osnovne značilnosti onomatopejskih izrazov v japonskem jeziku ter njihovo obravnavo v jezikoslovju. Nato z analizo primerov iz raziskave obravnavam težave, ki se pojavijo pri bralnem razumevanju, in vzroke za napačno razumevanje onomatopejskih izrazov. Končam s predlogi, kako učencem pomagati pravilno razumeti onomatopejske izraze in kaj je treba narediti za uspešno rabo onomatopejskih izrazov v praksi.

## ONOMATOPEJSKI IZRAZI V JAPONSKEM JEZIKU

Onomatopejski izrazi v japonskem jeziku se navadno delijo na tri skupine: *giseigo*, *giongo* in *gitaigo*. *Giseigo* se nanaša na glasove živih bitij, *giongo* se nanaša na glasove neživega okolja, *gitaigo* pa opisuje stanje ali gibanje. Pod *giseigo* lahko na primer uvrstimo izraze, kot so jok dojenčka *een* ali zvok kolcanja *bikku*. Kot primer za *giongo* lahko vzamemo zvok zapiranja vrat *batan* in tresenje vrat ali polic *gatagata*. V skupino *gitaigo* pa štejemo onomatopejske izraze za opisovanje stanja ali gibanja, ki niso nujno slišni. Zvok hitre hoje je *sassa*, stanje zasanjanosti pa ponazarja izraz *boo*.

Tamamura (1984) za japonske onomatopejske izraze navede naslednje štiri značilnosti: prvič, (a) ugotavlja korelacijo med pomenom in zvokom oziroma simboličnim zvokom. Drugič, (b) opaža, da so za onomatopejski izraz značilni: moraični grleni zapornik, moraični nosnik, zlog *ri*, podaljšanje vokalov in ponavljanje besed. Značilna je tudi (c) skupna osnova besede v različnih oblikah. Skupna osnova besede, ki označuje bolečino *zuki*, tvori naslednje različne oblike: *zukiQ* (*znak Q zaznamuje grleni zapornik*) / *zukizuki* / *zukkūin* / *zukiri* / *zukitto* / *zugin* / *zuginzugin*. Četrta značilnost (d) se tiče sintakse. Onomatopejski izrazi se lahko pojavljajo kot različne besedne vrste. Pojavijo se v obliki

samostojnih prislovov: *Gabiin to shokku o uketa* (zelo sem presenečen) ali *Gabiin!* (stanje močne presenečenosti), lahko pa tudi omogočajo izpust glagola: *Otousan ga gabiin!* (oče je bil močno presenečen).

Treba je omeniti še dve značilnosti onomatopejskih izrazov, kreativnost in sposobnost tvorjenja neologizmov. Onomatopejski izraz lahko s pomočjo tipičnih glasov, kot so moraični grleni zapornik, moraični nosnik in zlog *ri* (značilnost b), tvori različne oblike. Te niso nujno vse zapisane v slovarjih, niti ni nujno njihova raba enako pogosta.

Značilnost onomatopejskih izrazov je, da vzbujajo instinktivno povezavo med zvokom in pomenom, kar je razlog za nastanek novih onomatopejskih izrazov. V zadnjih dvajsetih letih so se pojavili onomatopejski izrazi, kot so *gabiin*, ki označuje močen šok, *mofumofu*, ki označuje pozitiven občutek mehkode, in *apuapu*, ki označuje trpljenje. Ti izrazi so se razširili in ustalili v splošni rabi. Na drugi strani pa obstajajo tudi izrazi, ki se jim ni uspelo ustaliti, in izrazi, ki so jih nekaj časa uporabljali, kasneje pa ne več. Onomatopejski izrazi, ki so nastali na spletu ali se pojavljajo v mangah, v bralcih vsakič vzbudijo zanimanje, a le čas pokaže, ali se določen izraz obdrži in postane del splošne rabe ali ne.

Utemeljitelj moderne lingvistike Ferdinand de Saussure pravi, da je povezava med zvokom in idejo izbirna (1983 [1916]). Po drugi strani Köhler (1929), Monaghan in drugi (2014) navajajo, da povezava med zvokom in idejo ni nujno izbirna, pač pa je pri ljudeh razvidna težnja po zavestnem povezovanju zvoka in oblike ter zvoka in pomena. Nekateri raziskovalci pa so prepričani, da je povezava med zvokom in pomenom nerazdružljivo podprta s kognitivno značilnostjo, ki jo prikazuje zvok (Imai in drugi 2008; Imai in Kita 2014; Asano in drugi 2015).

Zato lahko glede na materinščino govorca obstajata dve plati povezave med pomenom in zvokom. Ena plat je univerzalna, druga pa se razlikuje od jezika do jezika. To vprašanje je eno osrednjih na področju komparativnih analiz onomatopejskih izrazov. Yoshua Nash (2001) ga je obravnaval na splošno, o japonsščini kot ciljnem jeziku so razpravljali Hashimoto in drugi (2012), Tamaoka in drugi (2011), pri analizi korejščine kot ciljnega jezika so pomembne raziskave opravili Pratha, Avunjian in Cohn (2016), Saji in drugi (2019) pa so raziskali angleški jezik. O težavah, ki se pojavljajo pri prevajanju iz japonsščine, sta razpravljala Flyxe (2002) ter Inose (2007).

S stališča poučevanja tujih jezikov je treba poleg pomena onomatopejskih izrazov učiti o intuitivnosti, ki jo onomatopejski izraz izraža. Watanabe (1997) ter Tsubone in drugi (2001) so analizirali, kateri onomatopejski izrazi se pojavljajo v učnih materialih za japonski jezik. Za učence japonskega jezika so ustvarili besedišče osnovnih

onomatopejskih izrazov (Mikami 2007) in poskusno besedišče osnovnih izrazov, ki so ga z namenom praktične rabe pripravili materni govornici japonsčine, delujoči na področju poučevanja japonsčine. V spletnem slovarju onomatopejskih izrazov (<https://onomatopedia.jp/words/kira-kira>) lahko s pomočjo slik in ilustracij najdemo pomen onomatopejskih izrazov, njihovo intuitivnost ter primere iz korpusa (Nakabe, Asaga in Watanabe 2009; Asaga, Mukarramah in Watanabe 2008).

## TEŽAVE UČENJA JAPONSKIH ONOMATOPEJSKIH IZRAZOV PRI NEMATERNIH GOVORCIH

Ko se pri učenju jezika učenci srečajo z neznano besedo, uporabijo različne strategije, da usvojijo njen pomen. Lahko ugibajo s pomočjo že znanih besed, konteksta, slovarjev ali za razlago pomena poprosijo nekoga z višjo stopnjo znanja jezika ali maternega govorca. A prav zaradi značilnosti onomatopejskih izrazov, kot sta kreativnost in sposobnost ustvarjanja neologizmov, se lahko zgodi, da izraza, ki ga iščejo, ne bodo našli v slovarjih. Za primer vzemimo zgoraj omenjene onomatopejske izraze z besedno osnovo *zuki*, ki označujejo bolečino. V spletnem japonsko-angleškem slovarju ([jisho.org](http://jisho.org)), ki je priljubljen med učenci japonsčine, bi našli zadetke *zukizuki* / *zugin* / *zuginzugin*, zadetkov tipa *zukiQ* / *zukiiin* / *zukitto* / *zukiri* pa ne. Watanabe (1997) opaža, da je pri poučevanju japonskega jezika še posebej veliko učbenikov za začetno stopnjo, ki ne razlagajo onomatopejskih izrazov. Zato pravi, da je treba učenje onomatopejskih izrazov prilagoditi stopnji znanja jezika. Tako sta Tamamura (1987) in Mikami (2007) izbrala veliko onomatopejskih izrazov, nujnih za učenje, in jih razdelila glede na stopnjo znanja jezika. Spletni slovar *Nihongo o tanoshimō* (<[https://www2.ninjal.ac.jp/Onomatope/50\\_on/morimori.html](https://www2.ninjal.ac.jp/Onomatope/50_on/morimori.html)>, 24. 5. 2020) se osredotoča na onomatopejske izraze *giongo* (zvoki neživega okolja) in *gitaigo* (izrazi za stanje in gibanje), pri čemer ponuja razlago, primere, pogovore in ilustracije. Ker pa so ciljna publika slovarja materni govornici japonskega jezika oziroma učenci japonsčine višje stopnje, so lahko razlage učencem začetne in srednje stopnje težje razumljive.

S težavami, ki izvirajo iz narave onomatopejskih izrazov, se srečujejo tudi zdravstveni delavci, ki niso materni govornici japonskega jezika. Po sprejetju Sporazuma o gospodarskem partnerstvu leta 2004 je na Japonsko prišlo veliko osebnih negovalcev s Filipinov, iz Indonezije in Vietnama. V zdravstvenem okolju se velikokrat srečujejo s primeri,

ko pacienti svoje bolečine ali počutje opišejo z uporabo onomatopejskih izrazov (Hashimoto in Takeuchi 2010: 69), a če za opis bolečine na primer uporabijo izraz *zukizuki*, to ne označuje iste bolečine, kot če bi uporabili izraz *zugin*. Poleg tega imajo onomatopejski izrazi regionalne značilnosti, zato ne smemo zanemariti vloge narečij. Zdravstveni delavci, ki niso materni govorci japonsčine, so po uspešno opravljenem državnem izpitu za zdravstveno nego v japonskem jeziku prišli v stik s starejšimi pacienti na različnih območjih Japonske. Ni si težko predstavljati težav, ki jim jih zaradi različnih narečij onomatopejski izrazi povzročajo pri komunikaciji. Na žalost pa onomatopejski izrazi v narečjih niso niti dovolj raziskani niti ni dovolj gradiva za pomoč učencem (Tomosada 2015: 19). V pomoč zdravstvenim delavcem, ki niso materni govorci japonskega jezika, je spletna stran *Nihongo de care-navi* (<[https://eng.nihongodecarenavi.jp/jpn/tagnavi-list.php?pager\\_current\\_no=5&id\[\]=44](https://eng.nihongodecarenavi.jp/jpn/tagnavi-list.php?pager_current_no=5&id[]=44)>, 24. 5. 2020), na kateri so objavljene besede in izrazi, ki se uporabljajo v zdravstvu; med njimi je tudi 142 onomatopejskih izrazov. Stran, ki je na voljo v angleškem in indonezijskem jeziku, ponuja primere in kontekst, v katerem se določen izraz uporablja, govorno razlago in izgovorjavo izraza.

Po eni strani se študije za uporabnike japonskega jezika ukvarjajo s podrobnim zapisom pomena, po drugi strani pa poskušajo po določenih kriterijih prikazati občutke, ki jih prikazujejo onomatopejski izrazi. Nakabe, Asaga in Watanabe (2009) ter Shimizu, Doizaki in Sakamoto (2014) so jih avtomatsko kategorizirali s pomočjo stopenjskih lestvic, kot so formalen-neformalen, mehke-trd, lahek-težek, in jih spravili v vizualno podobo. Na področju onomatopejskih izrazov, ki jih uporabljajo v zdravstvu, so Sakamoto, Ueda, Doizaki in Shimizu (2014) avtomatsko kategorizirali odenke onomatopejskih izrazov, ki označujejo bolečino, ter skušali s tem izboljšati komunikacijo med zdravniki in pacienti. Amamiya in Mizutani (2006) sta shematizirala pojmovanje naravnih govorcev glede samoglasnikov, soglasnikov in zlogov. Vendar občutek pri zvoku in pomenu ne deluje na osnovi nasprotij, pač pa je v sosledju, zato je potrebna strategija, ki bo razumljiva in praktična pri poučevanju tujih jezikov.

## RAZISKAVA BRALNEGA RAZUMEVANJA ONOMATOPEJSKIH IZRAZOV

Dozdajšnje študije so bile torej usmerjene v razvijanje sistema ali razlag, ki bi nematernim govorcem japonskega jezika pomagale pri

razumevanju in rabi onomatopejskih izrazov. Tekla je razprava o metodi, kako analitično in objektivno prikazati onomatopejske izraze, ki izražajo intuitivni pomen, ter kako razložiti odnos med glasovi in intuicijo. V tem članku pa opisujem, kakšne vrste težav onomatopejski izrazi povzročajo nematernim govorcem japonskega jezika. Natančneje, v tej raziskavi izhajam iz proučevanja bralnega razumevanja onomatopejskih izrazov. Namen raziskave je omogočiti lažje razumevanje onomatopejskih izrazov in opozoriti na težave, ki se pojavljajo pri njihovem razumevanju, torej izboljšati poučevanje bralnega razumevanja japonskega jezika kot tujega jezika.

### Metoda

Učenci, ki so sodelovali v raziskavi, so bili razdeljeni v dve skupini. Besedilo prve skupine je bilo vzeto s spletne strani *Taberogu* (<<https://tabelog.com>> 1. 5. 2020), na kateri lahko ljudje komentirajo restavracije. Bralo ga je osemindvajset oseb, francoskih, španskih, angleških in nemških učencev srednje ali višje stopnje (pet oseb stopnje C1 in triindvajset oseb stopnje B1-B2). Besedilo druge skupine je s spletne strani *Japanese in Anime & Manga* (<https://anime-manga.jp/>), ki jo vodi Japonska fundacija in objavlja mange za učence japonskega jezika. Bralo ga je osem oseb začetne in srednje stopnje v Sloveniji (ena oseba stopnje C1, tri osebe stopnje B1-B2, štiri osebe stopnje A2). V raziskavi se opiram na izboljšano metodo *Think Aloud*, ki se uporablja v korpusu bralnega razumevanja tujih učencev japonskega jezika Državnega inštituta za japonski jezik in jezikoslovje (NINJAL). Poteka takole (Noda 2014):

1. Učenec prebere spletni zapis ali mango. Med branjem uporablja že poznane spletne slovarje ali aplikacije.
2. Učenec v svojem maternem jeziku razloži vsebino, ki jo je razumel, oziroma pove, česa ni razumel.
3. Izvajalec raziskave lahko učencu zastavi vprašanja samo v primeru, ko ne razume učenčeve razlage ali ko želi izvedeti, kako je učencu uspelo razumeti besedilo. Tudi v tem primeru je jezik rabe materni jezik vprašanega.

V naslednjem poglavju sledita analiza razumevanja besedil, ki so bila uporabljena v raziskavi, in proučevanje vzrokov za njihovo nerazumevanje.

V veliko primerih se učenci japonskega jezika z onomatopejskimi izrazi srečajo že pred začetkom formalnega učenja japonščine, ponavadi med branjem mang oziroma gledanjem animejev ali razvedrilnih oddaj.



Kljub temu imajo težave pri praktičnem razumevanju onomatopejskih izrazov, in to velja za učence različnih stopenj znanja jezika. V nadaljevanju te težave obravnavam s treh različnih vidikov: z vidika leksikološke, sintaktične in kulturno-družbene ravni. Te tri ravni se med seboj povezujejo, zato jih je težko ločiti. Vendar pa lahko analiza napak z različnih zornih kotov ponudi rešitve pri izobraževanju in poučevanju.

## Analiza

### *Težave na leksikološki ravni*

V tem delu so analizirane težave pri razumevanju, ki nastanejo zaradi nepoznavanja pomena onomatopejskih izrazov.



Sliki 1 in 2: Primer (1) *nuru* (Samurai) in Primer (2) *toku* ... (Love). Vir: <https://anime-manga.jp/en/expressions-by-scene/samurai/7/> in <https://anime-manga.jp/en/expressions-by-scene/love/2/>.

Oba primera bralnega razumevanja sta iz japonskega stripa oziroma mange. V prvem primeru (1) se bojujeta dva samuraja. Samuraj, ki stoji na levi strani in ga vidimo v obraz, je s kratkim mečem *tantō* zabodel v nogo samuraja na desni. Ko je ta iz svoje noge povlekel meč, je z njega kapljala kri; to kapljanje je označeno z onomatopejskim izrazom *nuru*. Učenec (stopnje B1) je v spletnem japonsko-angleškem slovarju ([jisho.org](http://jisho.org)) poiskal pomen besede *nuru*. V slovarju je ni našel in zato pomena izraza ni mogel razumeti. V slovarju je za besedo *nurutto* zapisan prevod *oilily, slimily, slipperily*, za besedo *nurunuru* pa *slimy, slippery, greasy, clammy*, a učenec, ki je iskal pomen besede *nuru*, ni našel povezave med njo in ostalima dvema izrazoma. Učencu pomena onomatopejskega izraza najverjetneje ni uspelo razumeti zato, ker ni imel predznanja o leksikoloških značilnostih onomatopejskih izrazov – ni vedel, da imajo ti izrazi isto besedno osnovo in da je pri obeh izrazih, ki sta zapisana v slovarju, dodana končnica *-Qto* ali pa se del besede ponovi.

V drugem primeru (2) protagonistko mange ganejo fantove besede (dobeseden prevod: (njeno) srce je bilo udarjeno). Trenutek ganjenosti označuje onomatopejski izraz *toku*. Učenec stopnje A2 ni razumel ne pomena tega onomatopejskega izraza ne besedila. Učenec

stopnje C1 je iz predhodnega znanja, da onomatopejski izraz *dokidoki* pomeni hitro bitje srca, sklepal, da onomatopejski izraz *toku* pomeni, da srce lahko utripne le enkrat. To ugibanje je bilo v končni fazi pravilno, a učenec ni bil trdno prepričan v pravilnost svojega sklepanja. Mimogrede, onomatopejski izraz *toku* ni v splošni rabi, pač pa izvira prav iz mang in animejev. Drugi učenec je pomen onomatopejskega izraza verjetno uspešno uganil zato, ker je imel predznanje o različnih pomenih izrazov, ki se razlikujejo glede na zvenečnost glasov (na primer: *gorogoro* je zvok kotaleče se velike krogle, medtem ko je *korokoro* zvok kotaleče se majhne krogle), ter o različnih pomenih izrazov, na katere vpliva značilnost ponavljanja (na primer: *korokoro* je zvok kotaljenja, *koro* pa je zvok, ko se nekaj samo enkrat zakotali). Iz teh primerov je razvidno, kako zelo pomembno je učenje onomatopejskih izrazov z vidika leksikologije.

### *Težave na sintaktični ravni*

V tem delu so opisani primeri napačnega razumevanja besedila, ko so učenci sicer razumeli pomen onomatopejskih izrazov, a niso pravilno razumeli stavka, ki je izraz vseboval. Najprej je predstavljen primer spletnega zapisa, v katerem se pojavi onomatopejski izraz *kyorokyoro*, ki pomeni »radovedno se ozirati okoli sebe«.

- (3) 焼そばを作ってくれるところでは、何か色々焼いてるから次は何が出来たんだろってきよろきよろしちゃいます (>ù<)。(Taberogu)

*Yakisoba wo tsukutte kureru tokoro dewa, nanika iroiro yaiteru kara tsugi wa nani ga dekita n daro tte kyorokyoro shichaimasu (>ω<).*

Ker tam, kjer nam pripravljajo *yakisobo*, pečejo različne stvari, sem se radovedno ozirala naokrog in se spraševala, kaj so zdaj pripravili (>ω<).

Med vprašanimi učenci so bile osebe, ki so razumele pomen izraza *kyorokyoro*, pa tudi tiste, ki ga sprva niso, a so ga nato s pomočjo slovarja, ki izraz definira kot »dejanje, ko se iz radovednosti oziramo okoli sebe«. Nekateri pa niso pravilno razumeli, zakaj se je avtorica zapisa ozirala okoli sebe. Učenci srednje stopnje so mislili, da onomatopejski izraz označuje »gledati levo in desno po restavraciji (a ni podal utemeljitve)«, ali pa so situacijo dojemali, kot da avtorica »gleda *kyorokyoro*

okoli sebe zato, ker se ne more odločiti, kaj bi še jedla«. Vendar je v tem primeru avtorica pred izrazom *kyorokyoro* zapisala razlog, in sicer »zato ker se pečejo različne stvari« (*nanika iroiro yaïteru kara*). Drugače povedano, subjekt stavka vidi, kako v enem delu restavracije kuhar na plošči peče različne stvari. Avtorica bloga je namreč obiskala restavracijo z *all-you-can-eat* bifejem in opazovala, kako kuhar drugo za drugo peče stvari, ki bodo na voljo. Zato se je obračala levo in desno ter gledala, kaj bo kuhar v nadaljevanju ponudil. Pomembna je tudi slovnična oblika, v kateri je bil zapisan onomatopejski izraz *kyorokyoro*. Oblika *kyorokyoro shichaimasu* s končnico *shichaimasu* (v knjižni obliki *shite shimaimasu*), ki poudari zaključenost dejanja, pove, da je bilo to dejanje nezavedno, ali nosi občutek obžalovanja. V tem primeru pa avtorica z uporabo te oblike izraža nekakšen vzklik navdušenja, ker ima pred očmi veliko vrst hrane in ne more izbrati le ene. To navdušenje izraža tudi čustvenček ( $>\omega<$ ), ki je zapisan ob koncu povedi. Iz tega primera je razvidno, da je treba za razumevanje onomatopejskega izraza *kyorokyoro* pravilno razumeti tudi pomen, ki ga izraža onomatopejski izraz sredi stavka.



Slika 3: Primer (4): *zuzu ...* (šola). Vir: <https://anime-manga.jp/en/expressions-by-scene/school/1/>.

V četrtem primeru (4), ki je vzet iz mange, srednješolke zajtrkujejo. Srednješolka pred obrokom izreče *itadakimaasu*, nato pa v roke vzame skodelico z juho in prične *zuzu ...* srkati. Vprašani učenec srednje stopnje je pravilno razumel, da onomatopejski izraz *zuzu ...* pomeni zvok, ki nastane pri prehranjevanju. Ni pa uspešno razumel, da je to zvok srkanja in da nastane, ko jemo juho ali rezance. Zmotno je mislil, da srednješolka je riž. Za pravilno interpretacijo te mange je torej najprej treba razumeti slovarsko razlago pomena izraza *zuzu ...*, ki pomeni srkanje, predvsem rezancev ali utekočinjene hrane. Važen je tudi kontekst zgodbe, torej da glavna oseba zajtrkuje in da je njen zajtrk tipično japonski, saj je sestavljen iz belega riža, miso juhe, pečenega jajca in solate. Poleg tega je potrebno znanje, da je običajno v skodelici iz belega porcelana riž, v črni skodelici pa juha.

Iz teh primerov je razvidno, da za pravilno razumevanje pomena onomatopejskega izraza ni dovolj le slovarska definicija. Treba je tudi pravilno razumeti stanje, ki ga prikazuje besedilo oziroma njegov kontekst.

### *Težave na kulturno-družbeni ravni*

Nazadnje proučujem napake pri bralnem razumevanju na kulturno-družbeni ravni. Naslednji primer je vzet iz spletnega zapisa in opisuje pico.

- (5) マルゲリータは、生地はもちもちで歯ごたえがあり、チーズもトマトソースもとてもクオリティが高いです。(Taberogu)

*Marugerita wa, kiji wa mochimochi de hagotae ga ari, chizu mo tomato-sōsu mo totemo kuoriti ga takai desu.*

Zaradi svojega gumijastega testa je margerita žvečljiva, pa tudi sir in paradižnikova omaka sta zelo kvalitetna.

Onomatopejski izraz *mochimochi* je izraz, ki v veliki meri označuje lastnost hrane, in sicer njeno elastičnost; značilen je predvsem za japonsko riževo sladico *mochi*. Vprašani učenec stopnje B1-B2 je s pomočjo slovarja in asociacije na sladico *mochi* pravilno razumel onomatopejski izraz *mochimochi*. Za tem izrazom je v stavku zapisana še lastnost sira in omake, ki sta »zelo kvalitetna«. To mu je pravilno pomagalo oceniti, da je pisec bloga *mochimochi margerita* ocenil pozitivno. Sicer pa je onomatopejski izraz *mochimochi* ovrednoten pozitivno tudi z leksikološkega vidika. Iz tega sledi, da lahko verjetno tudi brez zadnjega dela stavka sklepamo, da ima *kiji wa mochimochi de* (Zaradi svojega gumijastega testa) pozitiven pomen.

Vprašani učenec stopnje C1 je prebrano besedilo komentiral takole: »*Mochimochi*. Aha. Torej, pica je verjetno malce mehka. Če je tako, pa taka pica ni dobra (smeh). Pica je boljša, če ima malce trše testo. Čisto malo. Prava pica je malo trda.« Iz izjave je razvidno, da je po mnenju vprašanega francoskega učenca boljša hrustljava pica. Zato je ocenil, da *mochimochi no piza* ni okusna. Vendar je uporabil izraz »Taka pica (smeh)«, zato lahko sklepamo, da se mu *mochimochi no piza* ne zdi preveč dobra, a da razume, da se njegovo mnenje razlikuje od mnenja pisca bloga. Drugače povedano, pravilno razume, da drugače gleda na zadevo kot avtor besedila.

V dosedanjih raziskavah je bilo ugotovljeno, da na bralno razumevanje učenca vplivajo trenutna prepričanja in predhodno znanje.

Noda (2014) po drugi strani poroča o nepravilnem razumevanju pri učencih višje stopnje, ki ob branju znanstvenih člankov sklepajo, da se napisana vsebina ujema s predhodnim znanjem, ki ga imajo. Koda (2009) in Fujiwara (2017) poudarjata, da moramo biti pri bralnem razumevanju zmožni narediti manjše popravke. Zgoraj opisani peti primer je primer bloga in ne znanstvenega članka, pa tudi napake se pri bralnem razumevanju niso pojavile in tako tudi popravki niso bili potrebni. V tem primeru je vprašani učenec stopnje C1 pravilno razumel besedilo in pravilno razložil, da se njegovo mnenje razlikuje od vsebine. Iz tega primera je razvidno, kako pomembno je poučevanje bralnega razumevanja na način, da bodo učenci lahko ustrezno razlikovali med vsebino in svojimi prepričanji.

## PREDLOGI ZA POUČEVANJE JAPONSKEGA JEZIKA

V prejšnjem razdelku so bile predstavljene težave v povezavi z onomatopejskimi izrazi, ki se pojavljajo pri branju besedil. Proučili smo jih s treh vidikov: leksikološkega, sintaktičnega in kulturno-družbenega. V tem razdelku opisujem možnosti, kako bi opažanja raziskave lahko pripomogla pri nadaljnjem poučevanju japonskega jezika.

Z leksikološkega vidika lahko ponudimo nekaj priporočil pri slovarskih opisih. Seveda je nemogoče, da bi bile pri iskanju iztočnice podane vse informacije, lahko pa bi bile besede, ki izhajajo iz skupne osnove, razvrščene glede na pogostost uporabe, tiste z nižjo frekvenco rabe pa bi bile razvrščene pod opombe. Količina informacij, ki so na voljo pri razlagi, in število gesel v slovarjih se razlikujeta glede na odločitve urednika. Vendar bi dodatne kulturno-družbene informacije zagotovo koristile učencem z drugačnim kulturnim ozadjem. Tako bi bilo verjetno koristno, če bi slovarji vsebovali tudi informacije o kulturnem kontekstu. Na primer: pri onomatopejskem izrazu *mochimochi* bi bila zapisana informacija o tem, da na splošno v družbi velja, da ima onomatopejski izraz *mochimochi* pozitiven prizvok in da onomatopejski izraz *kaa*, ki označuje tiho oglašanje krokarja, v več kulturah pomeni, da se bo zgodilo nekaj slabega. Učencem bi tudi koristile informacije o različnih pomenih onomatopejskih izrazov. Zgoraj omenjeni izraz *mochimochi* v večini primerov označuje lastnost hrane, v zadnjih letih pa se uporablja tudi za opisovanje otrok ali hišnih ljubljencev.

Pri poučevanju onomatopejskih izrazov je nujno poučevanje besedišča z upoštevanjem njihove sposobnosti ustvarjanja neologizmov. Ni dovolj samo razlaga, da izrazi *zukizuki* / *zukin* / *zukinzukin*

izhajajo iz iste besedne osnove, pač pa je potrebno tudi sistematično izobraževanje, ki bo učence poučilo o ostalih leksikoloških značilnostih, kot so ponavljanje, moraični zapornik in podaljševanje vokalov, ter jih naučilo občutka za rabo izrazov, torej da bodo te značilnosti razumeli in izraze uporabljali glede na situacijo. Poleg tega je pomembno poučevanje s sintaktičnega vidika. Učence je treba poučiti, da so onomatopejski izrazi tako prislovi kot samostalniki, pa tudi glagoli z glagolsko pripono *suru*. Pri tem bi bilo koristno, da bi se skupaj z učenjem slovničnih lastnosti onomatopejskih izrazov naučili tudi izraze, ki navadno spremljajo onomatopejske izraze. Takšno poučevanje osnovne slovnice bi verjetno prišlo v poštev od stopnje znanja B1 naprej. To bi najbolj poučevali v sklopu »Slovnice za potrebe bralnega razumevanja« (Noda 2019: 48), kar bi zajelo strukturo stavkov in razumevanje njihovega pomena.

Tiste kulturno-družbene informacije, ki jih besedilo ne vsebuje, lahko učenci pridobijo s pomočjo lastnih izkušenj, a je z didaktičnega vidika bolj učinkovito, če jih o teh razlikah pouči učitelj, ki pozna tudi njihovo kulturno ozadje. S pomočjo metode *Peer Learning* (Tateoka 2005) si učenci pomagajo z dialogom in medsebojnim odpravljanjem napak pri branju, pri čemer hkrati odkrivajo kulturno-družbene razlike ter razlike med osebnimi prepričanji in ozadji posameznikov.

## ZAKLJUČEK

V članku sem analizirala težave, ki se pojavljajo pri bralnem razumevanju onomatopejskih izrazov glede na poučevanje japonskega jezika, in načine, kako bi ta analiza lahko pripomogla k izboljšanju poučevanja. Za onomatopejske izraze so značilni neposredna povezava med zvoki in intuitivnostjo, jezikovna kreativnost in sposobnost ustvarjanja neologizmov. Zaradi teh značilnosti se lahko pri učencih japonskega jezika pojavijo težave pri analizi in razumevanju pomena onomatopejskih izrazov. V raziskavi je bilo ugotovljeno, da se pojavljajo težave: (1) na leksikološki ravni pri iskanju onomatopejskih izrazov v slovarjih, (2) na sintaktični ravni pri povezovanju onomatopejskih izrazov s kontekstom oziroma s situacijo, v kateri se uporabljajo, in (3) na kulturno-družbeni ravni pri razumevanju ozadja, nianse in pomena, ki jih nosijo onomatopejski izrazi. Kljub naštetemu lahko učenci njihov pomen pogosto uspešno ugenejo ali razberejo iz konteksta, ta način pa lahko nato prenesemo na splošno sposobnost branja besedila.

Da bi lahko ustrezno razumeli in s pomočjo ugibanja nemo-teno brali besedila, v katerih ne nastopajo le onomatopeje, pač pa raznovrstno besedišče, bi morali izboljšati slovarske opise onomatopejskih izrazov, ki razlagajo objektivne pomene teh besed, ter si pri tem pomagati z ilustracijami in stopenjskimi lestvicami. Po drugi strani pa je potrebno tudi slovnično izobraževanje, ki pri bralnem razumevanju upošteva tudi besedno, skladijsko, družbeno in kulturno ozadje. Pravilno razumevanje onomatopejskih izrazov namreč ni pomembno le za pravilno razumevanje celotnega besedila ali izraza, temveč tudi za ustrezno razumevanje govornih namenov.

## ZAHVALA

To delo je bilo podprto s strani sodelujočih raziskovalnih projektov Nacionalnega inštituta za japonski jezik in jezikoslovje (NINJAL) »Multiple Approaches to Analyzing the Communication of Japanese Language Learners« s finančno podporo JSPS KAKENHI številka JP15H01884 in ARRS raziskovalnega programa P6-00243 »Azijski jeziki in kulture«.

## CITIRANE REFERENCE

- AMAMIYA, TOSHIHIKO IN SATOHIDE MIZUTANI 2006 'Nihongo onomatope no kihon kanjōjigen to nihongo onkansa no kihon reberu ni tsuite (On the Basic Affective Dimensions of Japanese Onomatopoeia and the Basic Level of Japanese Phonestemes).' *Kansai daigaku shakaigakubu kiyō* 37(2): 139–66. <<http://hdl.handle.net/10112/12311>>, 17. 5. 2020.
- ASAGA, CHISATO, YUSUF MUKARRAMAH IN CHIEMI WATANABE 2008 'ONOMATOPEA: Onomatopoeia Online Example Dictionary System Extracted from Data on the Web.' V: *Progress in WWW Research and Development. APWeb 2008. Lecture Notes in Computer Science*. Yanchun Zhang, Ge Yu, Elisa Bertino in Guandong Xu, ur. Springer, Berlin, Heidelberg. Str. 601–12.
- ASANO, MICHIKO, MUTSUMI IMAI, SOTARO KITA, KEIICHI KITAJO, HIROYUKI OKADA IN GUILLAUME THIERRY 2015 'Sound Symbolism Scaffolds Language Development in Preverbal Infants.' *Cortex; a journal devoted to the study of the nervous system and behavior* 63: 196–205. <<https://doi.org/10.1016/j.cortex.2014.08.025>>, 12. 8. 2020.
- FLYXE, MARTIN 2002 'Translation of Japanese Onomatopoeia into Swedish (with focus on lexicalization).' *Africa & Asia* 2: 54–73. <[https://www.pol.gu.se/digitalAssets/1324/1324040\\_translation-of-japanese.pdf](https://www.pol.gu.se/digitalAssets/1324/1324040_translation-of-japanese.pdf)>, 25. 10. 2019.

- FUJIWARA, MIYUKI 2017 'Jōkyū nihongo gakashūsha niyoru gakujuu ronbun no dokkai ni okeru gogino kaishaku katei (Advanced Japanese Learners' Processes of Interpreting Word Semantics while Reading Academic Papers in Japanese).' *Hitotsubashi daigaku kokusai kyōiku sentaa kiyō* 8: 119–32. <<https://doi.org/10.15057/28737>>, 23. 4. 2018.
- HAMANO, SHOKO 1998 *Sound-symbolic system of Japanese*. Tokyo: Kurosio Publishers.
- HASHIMOTO, KIYOTA IN KAZUHIRO KAKEUCHI 2010 'Gaikokujin nihongo gakashūsha no onomatope shūtoku shien shisutemu no purototaiipu kaihatsu (Development of a prototype of an onomatopoeia acquisition support system for the learners of L2 Japanese).' *Nihon kyōiku kōgakukai ronbunshi* 34: 69–72. <https://doi.org/10.15077/jjet.KJ00007086679>
- HASHIMOTO, KIYOTA, KAZUHIRO TAKEUCHI, MAKOTO OKADA IN SACHIO HIROKAWA 2012 'Kyōki jōhō chūshutsu niyoru nikkān onomatope no imisa no bunseki ni mukete (Towards a Contrastive Analysis of Japanese and Korean Onomatopoeic Expressions with Co-occurrence Extraction).' *Jinkōchinō gakkai zenkoku taikai ronbunshū dai 26kai zenkoku taikai*. 1M10S8a5-1M10S8a5. *Jinkōchinō gakkai*. <[https://doi.org/10.11517/pjsai.JSAI2012.0\\_1M10S8a5](https://doi.org/10.11517/pjsai.JSAI2012.0_1M10S8a5)> 12. 8. 2020.
- IMAI, MUTSUMI, SOTARO KITA, MIHO NAGUMO IN YIROUYUKI OKADA 2008 'Sound Symbolism Facilitates Early Verb Learning.' *Cognition* 109(1): 54–65.
- IMAI, MUTSUMI IN SOTARO KITA 2014 'The Sound Symbolism Bootstrapping Hypothesis for Language Acquisition and Language Evolution.' *Philosophical transactions of the Royal Society B: Biological sciences* 369(1651): 1–14. <<https://doi.org/10.1098/rstb.2013.0298>>, 12. 8. 2020.
- INOSE, HIROKO 2007 'Translating Japanese Onomatopoeia and Mimetic Words.' V: *Translation research projects 1*. Anthony Pym in Alexander Perekrstenko, ur. Tarragona, Spain: Intercultural Studies Group. Str. 97–116.
- IWASAKI, NORIKO, DAVID P. VINSON IN GABRIELLA VIGOLICCO 2007 'What do English Speakers Know about gera-gera and yota-yota?: A Cross-linguistic Investigation of Mimetic Words of Laughing and Walking.' *Japanese language education around the globe* 17: 53–78.
- KODA, NAOMI 2009 *Bunshō o rikai suru towa – Ninchi no shikumi kara dokkai kyōiku eno ōyō made (What does it Mean to Understand a Text? – From the Mechanism of Recognition to the Application of Instruction)*. Tokyo: Surii ee nettowaaku.
- KÖHLER, WOLFGANG 1929 'Gestalt Psychology.' *Psychologische Forschung* 31(1): XVIII–XXX.
- KOMATSU, TAKANORI IN HIROMI AKIYAMA 2008 'Yūza no chokkanteki hyōgen o shiensuru onomatope ito rikai sisutemu (Meaning Comprehension System of Onomatopoeias for Assisting Users' Intuitive Expressions).' *Denshi jōhō tsūshin gakkai ronbunshi A* 92(11): 752–63. <<http://www.ii.is.kit.ac.jp/hai2012/proceedings/HAI2008/pdf/2a-4.pdf>>, 20. 5. 2020.
- MIKAMI, KYŌKO 2007 'Nihongo kyōiku no tameno kihon onomatope no sentei to sono kyōzaika (Selection and Teaching of the Basic Japanese Onomatopoeias).' *ICU Niūongo kenkyū* 3: 49–63.
- MONAGHAM, PADRAIC, RICHARD C. SHILLCOCK, MORTEN H. CHRISTIANSEN IN SIMON KIRBY 2014 'How arbitrary is language?' *Philosophical*



*Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 369(1651): 1–12.  
<<http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0299>>, 12. 8. 2020.

- NAKABE, FUMIKO, CHISATO ASAGA IN CHIEMI WATANABE 2009 'Kansei jōhō o riyōshita onomatopoe gakushū sisutemu no kaihatu (Onomatopoeia Learning System with Aesthetic Information).' *Dai 1 kai dēta kōgaku to jōhō manējimento ni kansuru fōramu ronbunshū*: 1–7. <<https://db-event.jp.n.org/deim2009/proceedings/files/E5-1.pdf>>, 17. 5. 2020.
- NASH, YOSHUA 2001 'Onomatopoeia and Language Perception.' *Word Ways* 34(3): 5. <<https://digitalcommons.butler.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4580&context=wordways>>, 12. 8. 2020.
- NODA, HISASHI 2014 'Jōkyū nihongo gakushūsha ga gakujuu ronbun o yomutoki no hōhō to kadai (Methods and Difficulties of Advanced Learners of Japanese on Reading Academic Paper).' *Senmon nihongo kyōiku kenkyū* 16: 9–14. <[https://www.jstage.jst.go.jp/article/jrjc/16/0/16\\_9/\\_article/-char/ja/](https://www.jstage.jst.go.jp/article/jrjc/16/0/16_9/_article/-char/ja/)>, 9. 9. 2019.
- NODA, HISASHI 2019 'Bunpō no dokkai shidō: bun no kōzō o toraeru tameno dokkai shidō (Reading Instruction on Grammar: for the Comprehension of Sentence Structure).' V: *Nihongo kyōshi no tameno jissen dokkai shidō*. Kei Ishiguro, ur. Tokyo: Kuroshio shuppan. Str. 46–64.
- PRATHA, NIMISH K., NATALIE AVUNJIAN IN NEIL COHN 2016 'Pow, punch, pika, and chu: The Structure of Sound Effects in Genres of American Comics and Japanese Manga.' *Multimodal Communication* 5(2): 93–109. <<http://www.visuallanguagelab.com/P/2016.MC.NPNC.pdf>>, 12. 8. 2020.
- SAJI, NOBURO, KIMI AKITA, KATERINA KANTARTZIS, SOTARO KITA IN MUTSUMI IMAI 2019 'Cross-Linguistically Shared and Language-Specific Sound Symbolism in Novel Words Elicited by Locomotion Videos in Japanese and English.' *PLOS ONE* 14(7): e0218707. <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0218707>>, 11. 8. 2020.
- SAKAMOTO, MAKI, YUYA UEDA, RYUICHI DOIZAKI IN YUICHIRO SHIMIZU 2014 'Communication Support System between Japanese Patients and Foreign Doctors Using Onomatopoeia to Express Pain Symptoms.' *Journal of Advanced Computational Intelligence and Intelligent Informatics* 18(6): 1020–5.
- SAUSSURE, FERDINAND DE 1916/1983 *Course in General Linguistics*. London: Duckworth.
- SHIMIZU, YUICHIRO, RYUICHI DOIZAKI IN MAKI SAKAMOTO 2014 'Onomatopoe goto no bisaina inshō o suiteisuru sisutemu (A System to Estimate an Impression Conveyed by Onomatopoeia).' *Jinkōchinōgakkai ronbunshi* 29(1): 41–52.
- TAMAMURA, FUMIO 1987 'Nihongo kyōiku kihon goi 2570 go (Basic vocabulary for Japanese language teaching – 2500 words).' V: *Aruku nihongo kyōshi yōsei tsūshin kōza: Nihongo no goi, imi* (2). Tokyo: Alc press inc.
- TAMAOKA, KATSUO, YAYOI MIYAOKA, SOOJIN KIM IN HYUNJUNG LIM 2011 'Kankokugo o bogo tosuru nihongo gakushūsha no goi chishiki ga onomatopoe no shūtoku ni ataeru eikyō (Influences of Lexical Categories on Acquisition of Sound-Symbolic Words by Native Korean Speakers Learning Japanese).' *Gengo kyōiku hyōka kenkyū* 2: 36–41.
- TATEOKA, YŌKO 2005 *Hitoride yomu koto kara pia riidingu e nihongo gakushūsha no dokkai katei to taiwateki kyōdōgakushū (From Self-Reading to Peer-Reading)*.

*Reading Processes of L2 Japanese Learners and Interactive Collaborative Learning.*) Tokyo: Tōkai daigaku shuppankai.

TOMOSADA, KENJI 2015 'Kansei no hyōgen no chiikisa –onomatope de kangaeru– (Regional Differences in Expressions for Sensibility (Kansei): Considered through Onomatopoeia).' *Hyōgen kenkyū* 102: 19–26.

TSUBONE, YUKARI, SATOKO SUZUKI IN FUMIYO SAKAMOTO 2001 'Gakushūsha kara mita kōkatekina goi no shidōhō gakushūhō – ankeeto kekayori (Effective Method of Teaching and Learning of Vocabulary on the Point of Learners' View—from the Result of the Questionnaire).' *Koide kinen nihongo kyōiku kenkyūkai ronbunshū* 9: 107–30.

WATANABE, YŪKO 1997 'Nihongo kyōiku ni okeru onomatope no toriatsukai ni tuiseno ichkōsatsu (A Study on How Onomatopoeia is Handled in Teaching Japanese as a Second Language).' *Gakko kyōikugaku kenkyū* 9: 23–31.

Prevod besedila iz japonščine: Rozalija Stegnar

## IZVLEČEK

Japonski jezik ima veliko onomatopejskih izrazov, podobno kot nekateri drugi azijski jeziki, na primer korejski in indonezijski. Onomatopejske izraze v japonskem jeziku pogosto najdemo v mangah in japonski popularni kulturi na splošno, ki je precej razširjena med mladimi po vsem svetu, zato se številni učenci jezika že pred začetkom formalnega izobraževanja seznanijo s temi izrazi. Vendar pa je raba onomatopejskih izrazov izrazito vezana na kontekst in situacijo, zato se ustrezno razumevanje pogosto izkaže za precejšnjo težavo. Avtorica predstavi izsledke svoje raziskave bralnega razumevanja, ki je identificirala težave na leksikološki, sintaktični in kulturno-družbeni ravni, ter poda nekaj predlogov, kako dognanja vključiti v poučevanje japonskega jezika.

Ključne besede: japonski jezik kot tuji jezik, onomatopejski izraz, leksikografija, sintaksa, kontekst

## O AVTORICI

Nagisa Moritoki Škof, dr. jezikoslovja, docentka na Oddelku za azijske študije Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani; Nagisa.MoritokiSkof@ff.uni-lj.si.

# Imensko kazalo

## A

AHMAD, AIJAZ 57  
 AIKHENVALD, SASHA 88  
 AKIYAMA, HIROMI 236  
 ALEXANDROU, EVROS 128  
 ALLEN, JAFARI SINCLAIRE 11  
 AMAMIYA, TOSHIHIKO 239  
 ANAY 215  
 ANDAŃGIJ 213  
 ANDERSSON, JOHAN GUNNAR 145  
 ANJAPI, BOB KANJIK 94  
 APPADURAI, ARJUN 163  
 ARISTOTEL 34, 82  
 ARKO, SARA 128  
 ASAD, TALAL 163  
 ASAGA, CHISATO 236, 238–239  
 ASANO, MICHIKO 237  
 AŠKERC, ANTON 175  
 AVICENNA 34  
 AVUNJIAN, NATALIE 237  
 AYMAKAN 214, 220  
 AYMAKAN, PUPI 215, 220, 222  
 AYMAY 227  
 AZOULAY, ARIELLA AĪSHA 13

## B

BAPTIST TURK, PETER 140  
 BARAGA, IRENEJ FRIDERIK 18, 115, 184, 188  
 BARBERO, ANDRÉS 188, 190–191, 196, 203, 205  
 BARTOLE, TOMI 89, 212  
 BASKAR, BOJAN 49–50  
 BAUMER, FRANKLIN L. 34, 38–39  
 BEBLER, ALEŠ 119–120  
 BEKEŠ, ANDREJ 18, 114  
 BENIGAR, JANEZ 173–174, 184  
 BERLIN, BRENT 101  
 BETTS, PAUL 111  
 BHABHA, HOMI K. 13  
 BHAMBRA, GURMINDER K. 44–45, 48  
 BI, WANG 79  
 BOAS, FRANZ 50, 54–55  
 BOFULIN, MARTINA 25  
 BOGETIĆ, DRAGAN 111  
 BOTTICELLI, SANDRO 144  
 BRAUDEL, FERNAND 38  
 BRKIĆ, MILOVAN 128  
 BROZ, JOSIP 111–112  
 BRUMEN, BORUT 12, 16, 111, 128  
 BUCHOWSKI, MICHAŁ 12, 171, 173  
 BUDA → GLEJ GOTAMA, SIDARTA  
 BUSHELL, STEPHEN W. 147

## C

CANKAR, IZIDOR 153  
 CAPRA, FRANK 45  
 CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO 12  
 CERNUSCHI, ENRICO 146

CHAKRABARTY, DIPESH 11, 13, 61  
 CHAMBERLAIN, BASIL HALL 55–56  
 CHANG, TING 146, 149  
 CHAVANNES, ÉDOUARD 146  
 CHIBBER, VIVEK 58  
 CLUNAS, CRAIG 136, 143–146, 149, 154  
 COBELJ, ŠTEFKA 114  
 CODELLI, ANTON 117  
 COHN, NEIL 237  
 COMAROFF, JEAN 12–13  
 COMAROFF, JOHN L. 12–13  
 CONN, STEVEN 136, 144  
 CONRAD, ROBERT J. 214  
 COSTA, HENRIK 138  
 CRELLER, AARON 75, 83  
 CSORDAS, THOMAS J. 226  
 CULIBERG, LUKA 14, 33, 35, 37, 65  
 CURK, IVA 113

## Č

ČAVOŠKI, JOVAN 120  
 ČEBUL, IVAN 18, 115  
 ČEPLAK MENCIN, RALF 15, 113, 116, 119, 143, 151, 155, 171, 184

## D

DAINIAN, ZHANG 77  
 DAVID, PERCIVAL 145, 150, 151  
 DEBELJAK, TINE 184, 186–187, 189–190, 192, 194, 197  
 DEFOORT, CARINE 80, 83  
 DERRIDA, JACQUES 80–81  
 DESCHMANN, KARL 135, 137  
 DESCOLA, PHILIPPE 161, 198  
 DEVESON, PIP 230  
 DEŽMAN, DRAGOTIN 138–140, 142, 152, 155  
 DOIZAKI, RYUICHI 239  
 DRÜPPEL, BRIGIT 90  
 DUNN, NATHAN 150  
 DURANTI, ALESSANDRO 20  
 DURKHEIM, ÉMILE 42–43, 52–53, 166  
 DYE, T. WAYNE 214

## E

EDMISTON, PATRICK 99  
 EHRlich, LAMBERT 16, 123, 186–187  
 EINSTEIN, ALBERT 74  
 ESCOBAR, ARTURO 12–13, 60–61  
 EUMORFOPOULOS, GEORGE 151  
 EVANS, BETHWYN 216–217, 230  
 EVANS, NICHOLAS 230  
 EVANS-PRITCHARD, EDWARD 172  
 EVKLID 34

## F

FAJCSÁK, GYÖRGYI 143, 147  
 FALCK, CHRISTIANE 213  
 FANON, FRANTZ 34  
 FARABI, ABU NASR AL- 34

FASSIN, DIDIER 43  
 FEHER, ANDREA 128  
 FELD, STEVEN 90  
 FENOLLOS, ERNEST 144  
 FERGUSON, JAMES 12, 164  
 FISCHER, HANS 90  
 FISKESJÖ, MAGNUS 145  
 FLYXE, MARTIN 237  
 FOIT, FRANTIŠEK 20  
 FOLEY, BILL 212  
 FOLEY, WILLIAM 98–99, 216–217  
 FORGE, ANTHONY 96  
 FORSEY, MARTIN 88  
 FREER, CHARLES 144, 150–151  
 FRELJH, MARKO 15–16, 19, 113, 115–118, 120  
 FRÓISA, LUÍS 55–56  
 FUJIWARA, MIYUKI 245  
 FUZHI, WANG 79

## G

GARDNER, DON 96  
 GATTY, CHARLES 144  
 GAVAZZI, MILOVAN 17, 123–124, 169  
 GEBRIAL, DALIA 48  
 GESSI, ROMOLO 117  
 GILLESPIE, KIRSTY 224  
 GOLDMANN, LUCIEN 39, 42–43, 48  
 GOLOB, IGNAC 120  
 GOLOB, NATAŠA 153–154  
 GOLOB, VERA 120  
 GONCOURT, EDMOND DE 146  
 GOODY, JACK 22, 59  
 GORKI, MAKSIM 73  
 GOTAMA, SĪDARTA 79  
 GRAJZER, ALBIN 186  
 GRANT, EDWARD 34  
 GREEN, SARAH 12  
 GRICE, PAUL H. 227  
 GRŽINIĆ, MARINA 118  
 GU, MING DONG 68  
 GUIMET, ÉMILE 146, 150  
 GUOWEI, WANG 79  
 GUPTA, AKHIL 12, 111, 164

## H

HALL, STUART 60  
 HALLERSTEIN, FERDINAND AVGUŠTIN 175  
 HAMANO, SHOKO 236  
 HAMILTON, CAROLYN 21, 23  
 HANN, CHRIS 22  
 HANSEN, CHAD 84  
 HANSFORD, HOWARD S. 146  
 HARAWAY, DONNA 13  
 HARRIS, OLIVER J.T. 14  
 HARRISON, FAYE V. 11–13, 49  
 HASHIMOTO, KIYOTA 237, 239  
 HASSAN, FEKRI A. 114  
 HAYTHAM, ALHAZEN IBN AL- 34

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH 80–81  
 HENARE, AMIRIA 14  
 HERAKLIT 79  
 HERBERSTEIN, ŽIGA 175  
 HERODOT 56  
 HIDE, ROBIN 230  
 HOCKEY, JENNY 88  
 HOENIGMAN, DARJA 21, 88–89, 209, 213–217, 220–221, 224–226, 233  
 HOHENWART, FRANZ 138  
 HOHENWART, IZABELLA 137  
 HOLBRAAD, MARTIN 14  
 HOPP, FERENC 147, 150  
 HROVATIĆ, MOJCA 128  
 HROVATIN, ANGEL 121  
 HRVATIN, KLARA 152  
 HUDALES, JOŽE 115, 118, 139, 153  
 HUDELJA, MIHAELA 17

## I

IMAI, MUTSUMI 237  
 IMBELLONI, JOSÉ 188  
 INGOLD, TIM 87–88, 161  
 INOSE, HIROKO 237  
 IRWIN, ROBERT 58  
 IWASAKI, NORIKO 236

## J

JACKSON, MICHAEL 223  
 JAKOVINA, TVRTKO 110  
 JANEŽIČ, HELENA 184  
 JANEŽIČ, ROK 25  
 JEFFS, NIKOLAI 16, 58, 111, 128  
 JELNIKAR, ANA 15  
 JERIN, ZORAN 121  
 JEZERNIK, BOŽIDAR 15–16, 123, 163–164, 170  
 JING, HAIFENG 80  
 JOBSON, RYAN CECIL 11  
 JULIEN, STANISLAS 146  
 JUŽNIČ, STANE 126–127

## K

KAJFEŽ, TOMISLAV 117  
 KANG, JI 79  
 KANT, IMMANUEL 38  
 KANĀGAM, VINCENT 226  
 KARDELJ, EDVARD 128  
 KARLIN, ALMA 20, 175  
 KAY, PAUL 101  
 KILDEA, GARY 230  
 KILIBARDA, KONSTANTIN 111  
 KIRN, GAL 111, 128  
 KITA, SOTARO 237  
 KNOBLEHAR, IGNACIJ 19, 117, 175  
 KOGEJ RUS, SONJA 116  
 KÖHLER, WOLFGANG 237  
 KOLAR, BOGDAN 118

KOLMAN, HELA 120  
KOLMAN, STANE 120–121  
KOMATSU, TAKANORI 236  
KONDŌ KAWASE, TSUNEKO → GLEJ  
SKUŠEK, MARIJA  
KONFUCIJ 79, 81  
KOPERNIK, NIKOLAJ 34, 74  
KOPRIVEC, DAŠA 15, 116  
KOREN, ANJA 15, 19, 113  
KOS, FRANCE 120  
KOS, KLARA 120  
KOS, MATEJA 139–140  
KOVAČEVIĆ, BOGDAN 115  
KRAMER, MARTIN 58  
KRAVANJA, BOŠTJAN 17, 161–163, 165,  
170, 175  
KREMENŠEK, SLAVKO 17, 122–125, 128,  
169  
KRNEL UMEK, DUŠA 122, 124  
KROPOTKIN, PETER 49  
KROTZ, ESTEBAN 11–12  
KUAN-HSING, CHEN 60  
KU HAR, BORIS 114–116, 119, 125  
KUHN, THOMAS 34, 74  
KULJPER, HANS 68, 73, 75  
KULICK, DON 90, 212, 230  
KUMAR SHRESTA, ASWIN 121  
KUNAVER, JURIJ 121  
KUNUNDA 214  
KURET, NIKO 183–184, 186  
KÜRTI, LÁSZLÓ 12  
KVEDER, DUŠAN 120  
KWANDUKAN, FRANCIS 96

## L

LAMBERGER KHATIB, MAJA 112, 128  
LAOZI 79, 82  
LATOUR, BRUNO 11–12, 47–48  
LAVIOLETTE, PATRICK 12  
LAWRENCE-ZÚNIGA, DENISE 164  
LAZZARINI, KRISTINA 137–138  
LEE, SONYA S. 136, 149  
LEIBHAMMER, NESSA 21, 23  
LERMAN, DRAGUTIN 117  
LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 53–57  
LIČEN, DAŠA 16, 117  
LOMBERGAR, JANEZ 152  
LOPAŠIĆ, ALEXANDER 117  
LOW, SETHA M. 164  
LOWIE, ROBERT H. 52  
LOŽAR, RAJKO 184  
LUNAČEK, SARAH 25  
LUTZ, CATHERINE 13

## M

MACDOUGALL, DAVID 218–219  
MAFEJE, ARCHIE 12  
MAL, JOSIP 139  
MALINOWSKI, BRONISLAW 25, 49–50, 52

MARINAC, BOGDANA 15, 117  
MASSON, DAVID MATHER 143  
MAYNGAN 215  
MBEMBE, JOSEPH-ACHILLE 13–14  
MEDIĆ, MILORAD 115  
MERHAR, TEJA 112  
MESARIČ, ANDREJA 16  
METRAUX, ALFRED 192  
MIKAMI, KYOKO 238  
MIKIĆ, JANKO 117  
MIN, OUYANG 79  
MISLEJ, IRENE 184–189, 193–195, 203  
MIŠKOVIĆ, NATAŠA 110  
MITTAL, AYESHA 72  
MIZERIT, TONE 184, 186–188, 203  
MIZUTANI, SATOHIDE 239  
MLAKAR, ANJA 15  
MOČNIK, RASTKO 53–54  
MOLÈ, VOJESLAV 153  
MONAGHAM, PADRAIC 237  
MORGAN, LEWIS 55  
MORTON STANLEY, HENRY 117  
MOTOH, HELENA 15, 19  
MOYAMBE 227–229  
MÜHLHÄUSLER, PETER 210–211  
MUKARRAMAH, YUSUF 238  
MURŠIĆ, RAJKO 12, 17, 25, 109, 134, 162

## N

NAKABE, FUMIKO 236, 238–239  
NASH, JOSHUA 237  
NEEDHAM, JOSEPH 37  
NEWTON, ISAAC 34, 38, 74  
NILES, DON 90  
NIŞANCIOĞLU, KEREM 48  
NODA, HISASHI 240, 245–246  
NOVAK, JURIJ 173  
NOVAK, VILKO 122–123, 168

## O

OGRIN REHBERGER, JOŽE 162  
OKAKURA, KAKUZO 144  
OLIVIERI, NICOLO 118  
OREL, BORIS 137, 141

## P

PAGANI, CATHERINE 149  
PALAIĆ, TINA 9, 15–17, 19–20, 23, 29,  
109, 116, 118–121, 127, 134, 141–142, 152,  
171, 230  
PANBOK, TOSKA 226–228  
PAPATAXIARCHIS, EYTHYMIOS 12  
PARMENID 79  
PAWLEY, ANDREW 230  
PEČAR, ZDRAVKO 113  
PELLIOT, PAUL 148  
PERC, BERNARDA 113  
PERIS, CARLOS 185–189, 191, 203  
PETKOVŠEK, ANTON 120

PETROVIČ, MIRA 114  
PFLAUM, MIRAN 117  
PIERSON, STACEY 145, 148  
PIRC, FRANC 18, 115  
PIRNAT, MIHA 115  
PIŠKUR, BOJANA 16, 112, 142  
PLATON 34, 82  
PLEČNIK, JOŽE 152  
PLUSHK, THOMAS 137  
PRASHAD, VIJAY 110–111  
PRATHA, NIMISH K. 237  
PROMITZER, CHRISTIAN 141  
PTOLEMAJ 34

## R

RADCLIFFE-BROWN, ALFRED REGINALD  
49–55, 58  
RAMŠAK, JURE 112  
RASSOOL, CIRAJ 21  
RECHBACH, BARBARA VON 138  
REPIČ, JAKA 17, 183–185, 187, 206  
RESTREPO, EDUARDO 60  
RIBEIRO, GUSTAVO LINS 12–13, 60–61  
RIJAVEC, MAJA 184–187, 192–193, 203  
RIJN, REMBRANDT VAN 144  
ROBB, JOHN 14  
ROETZ, HEINER 84  
ROGELJ ŠKAFAR, BOJANA 115, 141  
ROŠKER, JANA S. 14, 18, 46, 67, 75–76, 86  
ROVŠNIK, RENNY 15  
RUBINSTEIN, ALVIN Z. 111  
RUMSEY, ALAN 90, 228, 230

## S

SAHLINS, MARSHALL 101  
SAID, EDWARD 22, 57–58, 68, 164, 173  
SAJE, MITJA 18, 114, 143  
SAJI, NOBURO 237  
SAKAMOTO, FUMIYO 239  
SAKSIDA, ALEKSANDRA 184–185, 193,  
195, 200  
SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA 12–13  
SAUER, WALTER 117  
SAUSSURE, FERDINAND DE 54, 237  
SCHAFER, EDWARD 152  
SCHMIDT, MAX 191  
SCHMIDT, WILHELM 16, 166, 186–187  
SCHOPENHAUER, ARTHUR 174  
SENA UTAMA, WILDAN 110  
SENF, GUNTER 90  
SHIGEMORI BUČAR, CHIKAKO 15  
SHIMIZU, YUICHIRO 239  
SHIN, K. IAN 146, 151  
SHOUREN, WANG 82  
SHUN, KWONG-LOI 75  
SI, AUNG 230  
SILIUS, VYTIS 46  
SIMIWARI, TONY 94  
SITAR, IZTOK 118

SKAYAMAŃ 213  
SKUŠEK, IVAN 141  
SKUŠEK, MARIJA 152  
SLAVEC GRADIŠNIK, INGRID 184  
SLUKAN ALTIČ, MIRELA 117  
SMLEDNIŠKI, KAREL 137  
SMOLE, VIKTOR 138, 140  
SOKRAT 82  
SPEARRITT, GORDON D. 90  
SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY 47  
STANEK, ŁUKASZ 112  
STEIN, AUREL 147  
STELÈ, FRANCE 139–140, 153  
STENBERG, JOSH 72–73  
STEWART, JULIAN 192  
STOCKING, GEORGE W. 12  
STROESSNER, ALFRED 188  
SUBOTIČ, JELENA 111  
SUCHY, JOSIP 175  
SUGIMOTO, MASAYOSHI 37  
SUNGGULMARI, JULIAS 92, 96, 98  
SUŠNIK, BRANISLAVA 17, 183–203, 205  
SWAIN, DAVID L. 37

## Š

ŠKERLJ, BOŽO 17, 24, 122–124, 127, 169,  
171  
ŠKOF, NAGISA MORITOKI 21, 235, 250  
ŠMITEK, ZMAGO 10, 15–17, 109, 113–114,  
122–126, 128, 143, 161–179, 182, 187  
ŠPRAJC, IVAN 24, 113  
ŠTRITOF, ANDREJ 121  
ŠTRUKELJ, PAVLA 113, 116, 118–121, 127,  
134–135, 137, 140–142, 152, 155, 171  
ŠUMI, IRENA 171

## T

TAKÁCS, ZOLTÁN 147  
TAKEUCHI, KAZUHIRO 33, 239  
TAMAMURA, FUMIO 236, 238  
TAMAOKA, KATSUO 237  
TATEOKA, YŌKO 246  
TELBAN, BLAŽ 114, 184, 190, 193  
TELBAN, BORUT 14, 87–89, 91, 93–95, 97,  
99–101, 103, 106, 211–213, 225, 230  
TER KEURS, PIETER 117  
TERČELJ, MOJCA MARIJA 113, 116, 120,  
184  
TITO → GLEJ BROZ, JOSIP  
TOMLINSON, B.R. 45  
TOMOSADA, KENJI 239  
TRETJAK, FRANC 20  
TRNOVEC, BARBARA 15  
TROUILLOT, MICHEL–ROLPH 10–12  
TSUBONE, YUKARI 237  
TWITCHETT, DENIS 68–69  
TYTHACOTT, LOUISE 136, 144–145, 148–149

## U

UEDA, YUYA 239

## V

VALENTINČIČ FURLAN, NADJA 114, 116  
 VAMPELJ SUHADOLNIK, NATAŠA 19, 135,  
 149–151, 158  
 VÁVROVÁ, DANIELA 88, 100, 102, 213, 230  
 VEDAL, NATHAN 35–36  
 VESELIČ, MAJA 16, 25  
 VIGOLICCO, GABRIELLA 236  
 VINSON, DAVID P. 236  
 VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO 198–199  
 VOGRINC, JOŽE 59–60  
 VON RANKE, LEOPOLD 40  
 VÖRÖS, SEBASTJAN 25  
 VUČETIĆ, RADINA 111  
 VUNJAK, MIHAILO 115  
 VURNIK, STANKO 19, 141

## W

WALLERSTEIN, IMMANUEL 38–41, 60  
 WAPUN, ELIAS 92, 96, 99  
 WASSMANN, JÜRIG 90  
 WASTELL, SARI 14  
 WATANABE, YŪKO 236–239  
 WEBER, MAX 43  
 WECKBECKER, WILHELM 139  
 WEINER, JAMES 90  
 WEISS, RICHARD 166  
 WHISTLER, JAMES A. 144  
 WIXTED, JOHN TIMOTHY 68  
 WOLF, ERIC 163

## X

XÁNTUS, JÁNOS 143  
 XI, ZHU 79  
 XUN, LU 73

## Y

YAMADA, YOICHI 90  
 YAMASHITA, SHINJI 11  
 YANGMING, WANG 79  
 YAOMING, FENG 74  
 YEH, WEN-HSIN 148  
 YOSHIHIKO, AMINO 59  
 YOSHIMI, TAKEUCHI 61  
 YOUNG, MICHAEL 96  
 YUKUN 227

## Z

ZAGORAC, VEDA 113  
 ZHEN, DAI 79  
 ZHUANGZI 79, 82  
 ZIDARIČ, TJAŠA 116  
 ZUCCOLILLO, GABRIELA 191, 196  
 ZUPANIČ, NIKO 17, 115, 122–123, 169

## Ž

ŽBONTAR, MATJAŽ 184  
 ŽIGON, ZVONE 184, 187



## ZUPANIČEVA KNJIŽNICA

- 1 *MESS – Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. 3.* Edited by Zmago Šmitek and Rajko Muršič. Ljubljana 1999.
- 2 *Urban Symbolism and Rituals.* Edited by Božidar Jezernik. Ljubljana 1999.
- 3 *Cultural Processes and Transformations in Transition of the Central and Eastern European Post-Communist Countries.* Edited by Rajko Muršič and Borut Brumen. Ljubljana 1999.
- 4 *Kolesar s Filozofske. Zbornik v počastitev 90-letnice prof. dr. Vilka Novaka.* Uredil uredniški odbor. Ljubljana 2000.
- 5 *Zemljevidi časa/Maps of Time. Zbornik ob 60. obletnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo.* Uredila/edited by Zmago Šmitek in/and Borut Brumen. Ljubljana 2001.
- 6 Mirjam Mencej, *Gospodar volkov v slovanski mitologiji.* Ljubljana 2001.
- 7 *MESS – Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. 4.* Edited by Bojan Baskar and Irena Weber. Ljubljana 2002.
- 8 *Besede terorja. Medijska podoba terorizma in nasilja.* Uredil Božidar Jezernik. Ljubljana 2002.
- 9 Vladimir N. Toporov, *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije.* Ljubljana 2002.
- 10 *MESS – Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. 5.* Edited by Rajko Muršič and Irena Weber. Ljubljana 2003.
- 11 Mateja Habinc, *Ne le rožmarin za spomin. O spominskih predmetih in njihovem shranjevanju.* Ljubljana 2004.
- 12 *Dediščina v očeh znanosti.* Uredila Jože Hudales in Nataša Visočnik. Ljubljana 2005.
- 13 *MESS – Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. 6.* Edited by Boštjan Kravanja and Matej Vranješ. Ljubljana 2005.
- 14 *Dediščina v rokah stroke.* Uredila Jože Hudales in Nataša Visočnik. Ljubljana 2005.
- 15 *Post-Yugoslav Lifeworlds Between Tradition and Modernity.* Edited by Zmago Šmitek and Aneta Svetieva. Ljubljana 2005.
- 15/1 *Post-Yugoslav Lifeworlds.* 2nd Edition. Edited by Zmago Šmitek and Aneta Svetieva. Ljubljana in Skopje 2008.
- 16 *Ethnography of Protected Areas.* Edited by Peter Simonič. Ljubljana 2006.
- 17 *»Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi«. Narativne podobe Ciganov/Romov.* Uredil Božidar Jezernik. Ljubljana 2006.
- 18 Mirjam Mencej, *Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja.* Ljubljana 2006.
- 19 Jaka Repič, *»Po sledovih korenin«. Transnacionalne migracije med Argentino in Evropo.* Ljubljana 2006.
- 20 *Europe and its Other. Notes on the Balkans.* Edited by Božidar Jezernik, Rajko Muršič and Alenka Bartulović. Ljubljana 2007.
- 21 *Places of Encounter. In memoriam Borut Brumen.* Edited by Rajko Muršič and Jaka Repič. Ljubljana 2007.

- 22 Špela Kalčič, »Nisem jaz Barbika«. *Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana 2007.
- 23 Boštjan Kravanja, *Sveti svet. Topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana 2007.
- 24 Uršula Lipovec Čebren, *Kročere zdravja in bolezn. Tradicionalna in komplementarne medicine v Istri*. Ljubljana 2008.
- 25 *Space and Time in Europe. East and West, Past and Present*. Edited by Mirjam Mencej. Ljubljana 2008.
- 26 *Prostori soočanja in srečevanja. Spominski zbornik za Boruta Brumna*. Uredila Rajko Muršič in Katja Hrobat. Ljubljana 2008.
- 27 Jože Hudales, *Slovenski muzeji in etnologija. Od kabinetov čudes do muzejev 21. stoletja*. Ljubljana in Velenje 2008.
- 28 *MESS and RAMSES II. Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. 7*. Edited by Jaka Repič, Alenka Bartulović and Katarina Sajovec Altshul. Ljubljana 2008.
- 29 Miha Kozorog, *Antropologija turistične destinacije v nastajanju. Prostor, festivali in lokalna identiteta na Tolminskem*. Ljubljana 2009.
- 30 Peter Simonič, *Kaj si bo narod mislil? Ritual slovenske državnosti*. Ljubljana 2009.
- 31 *Kulturna dediščina in identiteta*. Uredil Božidar Jezernik. Ljubljana 2010.
- 32 *Niko Zupanič, njegovo delo, čas in prostor. Spominski zbornik ob 130. obletnici rojstva dr. Nika Zupaniča*. Uredila Rajko Muršič in Mihaela Hudelja. Ljubljana 2009.
- 33 *Med prezentacijo in manipulacijo*. Uredil Božidar Jezernik. Ljubljana 2010.
- 34 Nataša Visočnik, *Hiša kot prostor identitet. Oblikovanje identitet skozi percepcije prostora in telesa v bivalnem okolju na Japonskem*. Ljubljana 2011.
- 35 Alenka Bartulović, »Nismo vaši!« *Antinacionalizem v povojnem Sarajevu*. Ljubljana 2013.
- 36 *Antropološki vidiki načinov življenja v mestih*. Uredila Jaka Repič in Jože Hudales. Ljubljana 2012.
- 37 *Politika praznovanja. Prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*. Uredil Božidar Jezernik. Ljubljana 2013.
- 38 *Heroji in slavne osebnosti na Slovenskem*. Uredil Božidar Jezernik. Ljubljana 2013.
- 39 *Praznična večglasja. Prazniki in oblikovanje skupnosti na Slovenskem*. Uredila Ingrid Slavec Gradišnik. Ljubljana 2014.
- 40 Simona Klaus, *Pa vse, kar sem hotu, so ble dobre vile. Folklor v oglasih med letoma 1980 in 2011 v Sloveniji*. Ljubljana 2014.
- 41 »Kar ustvariš ostane. Svetu cvet. Tebi rane.« – *Vinko Möderndorfer – učitelj, politik in raziskovalec* Uredila Ingrid Slavec Gradišnik in Jože Hudales. Ljubljana 2016.
- 42 Ambrož Kvartič, *Pa se je to res zgodilo? Sodobne povedke v Sloveniji*. Ljubljana 2016.
- 43 *Sounds of Attraction. Yugoslav and Post-Yugoslav Popular Music*. Edited by Miha Kozorog and Rajko Muršič. Ljubljana 2017.
- 44 *Collecting and Collections in Times of War or Political and Social Change: COMCOL Annual Conference, Celje 2014*. Edited by Jože Hudales and Tanja Roženberger. Ljubljana 2017.

- 45** *Države praznujejo. Državni prazniki in skupnosti na območju bivše Jugoslavije.* Uredila Božidar Jezernik in Ingrid Slavec Gradišnik. Ljubljana 2017.
- 46** Helena Konda, *Grafiti v Ljubljani. Zgodovina, grafitarji, mesto.* Ljubljana 2017.
- 47** *Anthropological Perspectives of Solidarity and Reciprocity.* Edited by Peter Simonič. Ljubljana 2019.
- 48** *Močni, modri in dobri: Junaki v slovenski folklori.* Uredila Božidar Jezernik in Ingrid Slavec Gradišnik. Ljubljana 2020.
- 49** *Dediščina prve svetovne vojne. Reprerentacije in reinterpretacije.* Uredila Jurij Fikfak in Božidar Jezernik. Ljubljana 2021.
- 50** Juš Škraban in Uršula Lipovec Čebren, *Medkulturna mediacija in zdravstvo v Sloveniji.* Ljubljana 2021.

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in  
univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga

COBISS.SI-ID=106499331

ISBN 978-961-7128-36-9

E-knjiga

COBISS.SI-ID= 106439427

ISBN 978-961-7128-35-2 (PDF)