Spoštovane bralke in spoštovani bralci!

Žal tudi to številko *Glasnika* začenjamo z nekrologom; tokrat je namenjen spoštovani gospe dr. Zmagi Kumer, od katere smo se poslovili tik pred koncem leta 2008. Nekrolog je napisala dobra poznavalka njenega dela, Marija Klobčar.

V rubriki Razglabljanja objavljamo članke Bojana Knifica, Nataše Visočnik, Boštjana Kravanje, Mateje Habinc, Jane S. Rošker, Urše Valič, Natalije Vrečer, Marine Lukšič-Hacin, Adele Ramovš, Braneta Bevca in Franca Pohlevna. Bojan Knific piše o pripadnostnem kostumiranju na primeru kostumiranja na Tržaškem. V skrivnosti tradicionalnih in modernih japonskih plesov in načina njihovega poučevanja nas uvaja Nataša Visočnik, ki je poldrugo leto preživela v Kanazawi, kjer je bila tako v vlogi raziskovalke kot plesalke. Pojav postavitve križev v pokrajino avtor članka Boštjan Kravanja interpretira s pomočjo fenomenologije krščanskega svetega prostora. Brežičanka Mateja Habinc je v svojem rojstnem kraju raziskovala pomen praznikov za vzpostavljanje in zavedanje lokalne skupnosti. Jana S. Rošker se v svojem članku ukvarja z najrelevantnejšimi problemi, povezanimi s problematiko medkulturnih raziskav in postkolonialnih študij. Članek Urše Valič, v katerem je analizirala članke o Romuniji in Italiji, ki so v italijanskem tisku izhajali med obema vojnama, nam bo pomagal bolje razumeti današnji položaj Romunov v Italiji. O ovirah in priporočilih za integracijo prisilnih priseljencev v Jugovzhodni Evropi piše Natalija Vrečer, ki ugotavlja, da so kljub nekaterim novejšim rešitvam prisilno priseljeni vedno manj zaščiteni. Članek Marine Lukšič-Hacin, v katerem razdela pojme transnacionalizem, migracija in transmigracija, je nastal ob branju knjige Jake Repiča »Po sledovih korenin«: transnacionalne migracije med Argentino in Evropo. S prejemnikom Murkove nagrade za leto 2007, prof. dr. Vitom Hazlerjem, se je pogovarjala njegova nekdanja študentka Adela Ramovš.

Med strokovne članke v Razglabljanjih spadata članka Braneta Bevca o življenju v prvi Jugoslaviji s poudarkom na srbsko-hrvaškem sporu, in Franca Pohlevna o zaščiti lesene etnološke dediščine pred škodljivci. Avtor članka, prof. dr. Franc Pohleven, pa je letošnji prejemnik Jesenkove nagrade za življenjsko delo, o čemer piše Vito Hazler, ki na kratko predstavi njegovo strokovno delo, oba pa raziskovalce s področja naravnih gradiv ter varstva snovne in nesnovne dediščine vabita k objavljanju v uveljavljeni strokovni reviji *Les-Wood*, ki jo ureja prof. Pohleven.

Sledi prispevek Anke Novak, ki ga je napisala kot razmišljanje ob pripravah na strokovno posvetovanje o ohranjanju prostora, ki je bil marca v Dobrepolju, in o katerem bomo več objavili v decembrski številki. Anka Novak pa je uredila tudi dobrepoljsko zbirko, o čemer piše Polona Rigler Grm. Objavljamo še poročila udeležencev mednarodnih konferenc, posvetov in obiskov, in sicer Jake Repiča, Tatjane Vokić, Andreja Šumerja in Inge Miklavčič-Brezigar.

Med knjižnimi ocenami in poročili je poleg šestih knjig, o katerih na kratko poroča Iztok Ilich, še enajst ocen oziroma poročil najnovejših knjig; vse so izšle leta 2008. V rubriki Razstave sta poleg že omenjene dobrepoljske zbirke še članka Kaje Beton o otroškem muzeju v Gradcu in članek Mojce Ferle iz Mestnega muzeja Ljubljana o zakulisju nastajanja razstave o klekljani čipki.

V rubriki Etnografski film objavljamo šest od devetih referatov, ki so bili predstavljeni avgusta 2008 na delavnici z naslovom Novi trendi v regionalni vizualni etnografiji in je potekala v okviru EASA konference, pripravila pa sta jo Naško Križnar in Slobodan Naumović. Svoje prispevke objavljajo Naško križnar in Nadja Valentinčič Furlan iz Ljubljane, Elizabeta Koneska iz Skopja, Saša srečković iz Beograda, Helena Berankova iz Brna in Radoslava Ganeva iz Sofije.

Katalin Munda Hirnök in Mojca Ravnik sta 17. oktobra 2008 v Slovenskem etnografskem muzeju v Ljubljani pripravili srečanje o vprašanjih, povezanih z življenjem in kulturo Slovencev v sosednjih državah. Udeležence sta zaprosili, naj svoje referate pripravijo tudi za objavo v *Glasniku*. Objavljamo prispevke avtoric Martine Piko-Rustia, Sussane Weitlaner, Marjane Mirković, Marine Cernetig, Luigie Negro in Marije Kozar-Mukič.

Naj ob koncu čestitamo kolegici Jerneji Ferlež za Glazerjevo listino za leto 2009, ki ji jo je Mestna občina Maribor podelila za knjigo o *Josipu Hutterju in bivalni kulturi Maribora*. Nagrajena knjiga je izšla tik pred novim letom, konec maja pa je že predstavila svojo najnovejšo knjigo, ki je prirejena doktorska disertacija z naslovom *Stanovati v Mariboru*. Njen najljubši raziskovalni teren – ki je seveda urbani Maribor – sicer zna, kot je povedala v intervjuju za *Večer*, njeno delo nagraditi, priložnosti, da bi se z etnologijo ukvarjala tudi poklicno, pa ji kljub do zdaj že štirim njemu posvečenim monografijam ni pripravljen dati.

Preberite tudi razpis za podelitev Murkovih nagrad in komisiji pošljite svoje predloge do 20. septembra.

Še naprej spremljajte delo svojih kolegic in kolegov in nas obveščajte o svojem!

Irena Destovnik,
glavna urednica

		Nekrolog Eulogy
5	Marija Klobčar	Zmaga Kumer (24. 4. 1924–27. 12. 2008) In memoriam
		Razglabljanja Reflections
7	Bojan Knific	O pripadnostnem kostumiranju: na primeru kostumiranja na Tržaškem Affiliated Costuming: The Case of the Province of Trieste
14	Nataša Visočnik	Učitelji ali roboti? Proces poučevanja plesa na Japonskem Teachers or Robots? Dance instruction Process in Japan
23	Boštjan Kravanja	Križi in težave: nekaj pogledov na sakralno pokrajino Makedonije Crosses and Tribulations: Several Aspects of the Sacred Landscape of Macedonia
30	Mateja Habinc	Prazniki in tvorjenje skupnosti Holidays and the Creation of Community
38	Jana S. Rošker	Etična problematika medkulturnih raziskav in postkolonialne študije Ethical Issues in Intercultural Research and Postcolonial Studies
45	Urša Valič	Naša latinska sestra: Romunija in Italija v italijanskih medijih med obema vojnama Our Latin Sister: Romania and Italy as Portrayed by the Italian Media during the Period between the First and the Second World Wars
54	Natalija Vrečer	Integracija prisilnih priseljencev v Jugovzhodni Evropi: ovire in priporočila The Integration of Forced Migrants in Southeastern Europe: Obstacles and Recommendations
61	Marina Lukšič-Hacin	In kaj je ta transnacionalizem? Razmišljanja ob knjigi Jake Repiča »Po sledovih korenin«: transnacionalne migracije med Argentino in Evropo What, Then, Is Transnationalism? Reflections on a Book by Jaka Repič »Following the Roots«: Transnational Migration between Argentina and Europe
67	Adela Ramovš	Ni obnove brez programa: iz oči v oči z dr. Vitom Hazlerjem – Murkovim nagrajencem za leto 2007 There Is No Renovation without a Program: Eye to Eye with Dr. Vito Hazler, Recipient of the 2007 Murko Award
72	Brane Bevc	Življenje v prvi Jugoslaviji s poudarkom na srbsko-hrvaškem sporu Life in the Kingdom of Yugoslavia and the Strife between Serbia and Croatia
80	Franc Pohleven	Zaščita lesene etnološke dediščine pred škodljivci Pest Management and the Protection of Wooden Ethnological Heritage
		Poročila Reports
82	Vito Hazler	Prof. dr. Franc Pohleven, prejemnik Jesenkove nagrade Professor Franc Pohleven, Recipient 2009 Jesenko Awards
83	Anka Novak	Globalizacija in utrjevanje domačih korenin Globalization and Consolidation of Native Roots
85	Jaka Repič	Lastništvo in prisvojitev Ownership and Appropriation
86	Andrej Šumer	Turizem in medkulturni dialog Tourism and Intercultural Dialog
88	Tatjana Vokić	Skrb za dediščino skozi aktivno državljanstvo Heritage Care through Active Citizenship
89	Inga Miklavčič-Brezigar	Aleksandrija – po poteh in sledeh žena, deklet in šolskih sester na začasnem delu v Egiptu Alexandria: Following the Trail of Slovene Women, Unmarried Girls, and School Sisters Working in Egypt

		Knjižne ocene in poročila / Book Reviews
92	Barbara Sosič	Vesna Mia Ipavec: Murve in »kavalirji«: svilogojstvo na Goriškem Mulberry Trees and »Gentlemen«: Sericulture in Goriško
93	Inga Miklavčič-Brezigar	Milan Jazbec in Ivanka Počkar: Pohanca: časi na vasi: 760 let Pohance Pohanca: Listen to History and Glance into the Future
94	Branko Šuštar	Ljiljana Stankov: Da li za školu, slet il' poselo, važno je bilo lepo odelo! Đačko odevanje u Srbiji od sredine XIX. veka Whether for School, Rally, or Village party, the Uniforms Had to Be Smarty! Serbian School Uniforms from 1850
96	Alenka Kačičnik Gabrič	Marjetka Balkovec Debevec: V Črnomlju od nekdaj bili so veseli: Črnomelj v kulturnem in družabnem utripu od druge polovice 19. stoletja do druge svetovne vojne The Merrymaking Town of Črnomelj: Social and Cultural Pulse of Črnomelj between the Second Half of the 19th Century and the Second World War
98	Saša Babič	Ingrid Slavec Gradišnik (ur./Ed.) s sodelovanjem Helene Ložar-Podlogar: Čar izročila: zapuščina Nika Kureta (1906–1995) The Charm of Tradition: The Heritage of Niko Kuret (1906–1995)
99	Tita Porenta	Slovensko meščanstvo od vzpona nacije do nacionalizacije (1848–1948) Slovene Urban Middle Classes from the Rise of the Nation to Nationalization (1848–1948)
101	Irena Rožman	Uršula Lipovec Čebron: Krožere zdravja in bolezni: tradicionalna in komplementarne medicine v Istri The Crossroads of Health and Illness: Traditional and Complementary Medicines in Istria
102	Jaka Repič	Kristina Toplak: »Buenas Artes«: ustvarjalnost Slovencev in njihovih potomcev v Buenos Airesu »Buenas Artes«: Creativity of Slovenians and their Descendants in Buenos Aires
104	Tatjana Vokić	Janja Žitnik Serafin: Večkulturna Slovenija: položaj migrantske književnosti in kulture v slovenskem prostoru Multicultural Slovenia: The Position of Migrant Literature and Culture in Slovenia
105	Zvezda Delak Koželj	Jerneja Ferlež: Josip Hutter in bivalna kultura Maribora Josip Hutter and the Dwelling Culture of Maribor
106	Martina Repinc	Marija Makarovič in Marta Košuta: Ena duša in ena pamet: življenjske pripovedi iz Škednja pri Trstu One Soul, One Mind: Life Stories from Servola by Trieste
108	Iztok Ilich	Novi tisk na kratko Briefly on New Relases
		Razstave / Exhibitions
110	Polona Rigler Grm	Dobrepoljska zbirka Dobrepolje Collection
111	Mojca Ferle	Klekljana čipka: preplet niti in plemenitih dejanj Robbin Lace: A Weave of Threads and Noble Deeds
114	Kaja Beton	Na obisku pri Fridi in Fredu A Visit to Frida and Fred
		Etnografski film / Ethnographic Film
116	Naško Križnar	Vizualna etnografija kot dejanje emancipacije Visual Ethnography as an Emancipatory Act
120	Nadja Valentinčič Furlan	Namenskost, dostopnost in komunikativnost kot bistvene specifike etnografskega filma in avdiovizualnega medija v Slovenskem etnografskem muzeju The Functionality, Accessibility, and Communicative Power as Essential Characteristics of Ethnographic Film in the Slovene Ethnographic Museum
122	Elizabeta Koneska	Pregled novega etnološkega filma v Makedoniji Review of the New Ethnological Film in Macedonia

124 Saša Srećković — O nekaterih težavah snemanja filmov v večetničnih skupnostih
On some Problems of Shooting Films in Multiethnic Communities

125 Helena Berankova — Lokalna skupnost in njen fotograf – fotograf in njegova lokalna skupnost
A Local Community and Its Photographer – A Photographer and His Local Community

128 Radoslava Ganeva — Od folklornega gledališča do etnografskega filma: primer Bolgarije
From Staged Folklore to Ethnographic Filmmaking: The Case of Bulgaria

Slovenci zunaj meja Republike Slovenije Slovenes Living outside the Republic of Slovenia Boarders

132 Martina Piko-Rustia — Vprašanja nesnovne dediščine pri Slovencih na Koroškem in v preostalem zamejstvu
The Question of Intangible Heritage among Carinthian Slovenes and in Other Border Regions of Italy, Austria, and Hungary

135 Susanne Weitlaner — Pavlova hiša
The House of August Pavel

136 Marjana Mirković — Slovenci na Hrvaškem: o nekaterih prizadevanjih za ohranitev kulturne dediščine in jezika
Slovenes in Croatia: Efforts for the Preservation of Their Cultural Heritage and Language

138 Marija Kozar-Mukič — Regionalno sodelovanje muzejev v Porabju in Prekmurju
Regional Cooperation between Museums in Porabje and Prekmurje

140 Marina Cernetig — V Nediških dolinah ohranjene navade
Customs That Have Been Preserved in Valli del Natisone

142 Luigia Negro — 25-letnica Kulturnega društva »Rozajanski dum«
25th Anniversary of the Rozajunski dum Cultural Society

Polemike Debate

143 Mojca Ravnik — Ribiči pripovedujejo, mentorji narekujejo: laži in potvarjanja o Etnološki topografiji slovenskega etničnega ozemlja v knjigi Nataše Rogelja
Fishermen Relate, Mentors Dictate: Lies and Fabrications about the Ethnological Topography of Slovene Ethnic Territory Research Project in a Book by Nataša Rogelja

Društvene strani Society Pages

147 Irena Destovnik — Jerneja Ferlež, prejemnica Glazerjeve listine za leto 2009
Jerneja Ferlež, Recepient of the Glazer Award

148 Helena Ložar-Podlogar — Majda Fister – etnologinja z dušo in s srcem: ob življenjskem jubileju
Celebrating Majda Fister, an Ethnologist with All Her Heart and Soul

150 Volilni zbor članov SED
Election Assembly of Members of the Slovene Ethnological Society

151 Podelitev plaket častnim članom društva
The Award-Giving Ceremony to Its Deserving Members

Razpisi, vabila, obvestila Tenders, Invitations, Notices

154 Razpis za podelitev Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine za dosežke v etnologiji na Slovenskem za leto 2008/09
Tender for the Bestowing of the Murko Award, the Murko Special Recognition Award, and the Murko Certificate for Special Achivements in Ethnology in Slovenia for 2008/09

155 Mednarodna konferenca Živeti z dediščino
International Conference Living with Cultural Heritage

156 Navodila za avtorje
Instructions for Authors

ZMAGA KUMER (24. 4. 1924 –27. 12. 2008)

In memoriam

Pred štirimi desetletji, leta 1968, ko so evropsko stičišče Zahoda in Vzhoda zaznamovali študentski nemiri in se je na obzorju zarisoval nov čas, je, skrita pred utripom velikega sveta, izšla posebna monografija o dolini otroštva Zmage Kumer *Ribniška dolina, pesemski sprehodi med rešetarji in lončarji.* Monografija o pesmi in o ljudeh, zazrta v dediščino, ki se je izmikala sodobnosti. V njej je njena avtorica, dr. Zmaga Kumer, tedaj v evropskem prostoru že uveljavljena raziskovalka, svoj pogled na pesem in svet izrazila s preprosto, v ljudsko pesemsko govorico prelito zgodbo o malih ljudeh. Z njo je zaznamovala svojo osebno in strokovno zavezanost tistim, v katerih je prepoznavala samobitnost Slovencev: ljudem na podeželju. In zavezanost strokovnemu pogledu, ki se je s folkloristočnih polj oziral za sledmi narodopisja.

Ta pogled se je izrisoval postopno, na razdalji med mestom in podeželjem, med Ribnico, kjer se je Zmaga Kumer rodila, Celjem, kjer je kot gimnazijka preživljala drugo svetovno vojno, in Kočevjem, kjer je kot maturantka končala gimnazijo. Bogastvo duha in v ljudski spomin zapisane stopinje slovenstva jo je učila odkrivati tudi izobrazba, ki je je bila deležna kot študentka slavistike, po slavistični diplomi pa še študij na folklorno-zgodovinskem oddelku Akademije za glasbo.

Iskanje sledi srednjeveške božične pesmi, ki se je leta 1955 izteklo v njenem doktorskem delu *Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi Puer natus in Betlehem*, je nakazovalo le eno od smeri njenega zanimanja. Že med študijem, ko je leta 1948 na Glasbenonarodopisnem inštitutu začela delati kot asistentka za tekstno analizo ljudske pesmi, se je posvečala vsem področjem etnomuzikologije. Največ svojih raziskovalnih moči je posvetila slovenskim pripovednim pesmim; po njeni zaslugi so prav po pripovednih pesmih po svetu najbolj spoznali slovensko ljudsko pesemsko izročilo, hkrati pa tudi slovensko redoljubnost.

Obzorje Zmage Kumer se je zarisovalo v okolju, ki je zelo jasno prepoznavalo ločnico med mestom in podeželjem, med obiskovalci mestne tržnice in tistimi, ki so prodajali solato, med klobuki mestnih dam in rutami vaških žena. Ta ločnica je varovala raziskovalno polje glasbenega narodopisja. V tako opredeljenem svetu je Zmaga Kumer pesem prepoznavala kot odsev nepokvarjene duševne pokrajine preprostih ljudi. Tako je razumela tudi raziskovanje slovenskih ljudskih pesmi. Zbirka Slovenske ljudske pesmi, znanstveno-kritična izdaja vseh doslej znanih slovenskih ljudskih pesmi z napevi, je začela izhajati na njeno pobudo. Ta zbirka naj bi nadgradila monumentalno Štrekljevo zbirko in je tudi ohranila njeno metodološko naravnanost. Prav razkrivanje pripovednih pesmi je slovensko pesemsko dediščino in Zmago Kumer najbolj približalo drugim narodom. Z njenim velikim slovensko-nemškim delom *Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesmi* (1974), prvotno namenjenim poglobljeni mednarodni primerjavi, pa smo Slovenci med prvimi dobili izčrpen, vsestransko razčlenjen pregled nad našim pripovednim pesemskim izročilom. Svoje zanimanje za pripovedne pesmi je poglabljala v številnih razpravah, kot je na primer *Balada o nevesti detomorilki* (1963), ki so sistematično razkrivale razna področja naše najdragocenejše pesemske dediščine.

Dr. Zmaga Kumer je raziskovala v času, ki sta ga simbolno zaznamovala iskanje Lepe Vide in sledenje magičnim zvokom belokranjskih kresnic. Čeprav je na podeželje odhajala kot mestni otrok, je bil čas njenih raziskovalnih poti čas pristnih terenskih izkustev. Tistih, ki so se čez desetletja vračala v podobah skromnih kamric, kjer je spala v dneh snemanja na terenu, zadreg bivanja pri družinah in klepanja kose v jutranjem svitu. O tem ni slišala pripovedovati, to je bil svet, ki se je v njeno raziskovanje ljudske pesmi zarisoval sam. Prav zato je v svoj pogled na ljudsko pesem vključila razna področja življenja v preteklosti in sedanjosti. Tako je nastala tudi njena antologijsko zasnovana monografija *Pesem slovenske dežele* (1975), kjer je petje in pesem vpletla v koledarsko leto in življenjski krog. Izjemoma je o življenju spregovorila tudi neposredno, prav posebno z ljubeznijo pa z delom *Ljudska glasba med rešetarji in lončarji v Ribniški dolini* (1969) o svoji rodni Ribnici. Tesno povezanost je čutila tudi s Koroško, kamor je med jurjevim in kresom zahajala vse do svoje smrti: o svoji posebni povezanosti z Ziljsko dolino in življenju Ziljanov je spregovorila v knjižici *Od Dolan do Šmohorja* (1981).

Ob folkloristočnem delu je tako nevede sledila tudi življenjskim zgodbam in se bližala spoznavnim principom tedanjega narodopisja. S pogledom, nadvse spoštljivo zazrtim v pesem, je namreč marsikdaj prestregla tudi življenje samo. Ne v tisti trdoti, ki je puščalo grobe sledi kolesnic v blatnem kolovozu, temveč tako, kot ga je lahko videla kot hči učiteljice in davčnega uradnika: kot življenje, ki ga je žlahtnila ljubezen do zemlje in do pesmi. Iskala je podobo tega življenja in ob tem verjela, da le to lahko pojasni pesem. Ta moralni dolg je čutila kot raziskovalka in le tako je lahko ob izidu knjige o Ribniški dolini njej in njenim ljudem v spomin zapisala: »Ribniška dolina je tako postala drugič moja.«

Tako občuteno podeželje ni zaznamovalo le teh upodobitev, temveč je bilo navzoče tudi v njenih raziskavah ljudskih pesmi, pa naj je bilo izpostavljeno posebej ali pa v ozadju, kot nevidni usmerjevalec pri razvrščanju pesemskega gradiva. Čeprav v njenih podobah vasi, ki so se vpletale v ljudsko pesem, ni bilo slišati brnenja traktorjev ali delavskega avtobusa in čeprav je njen pogled pri pesmih iskal »stare žalostne, ne tiste kvante«, je vendarle domači in tuji javnosti skušala posredovali »pesem slovenske dežele« v vsej njeni celovitosti. Ne le v monografiji, ki jo je naslovila s tem simbolnim naslovom, temveč v neizmerljivem nizu misli, razprav in knjižnih del, ki ga statistika meri z okrog 450 naslovi raznih del in 37 samostojnimi knjižnimi izdajami.

Pogled, ki se je oblikoval ob Štrekljevi zbirki Slovenske narodne pesmi, je usmerjal vse njeno delo. Oblikoval je tudi izdajo zbirk, kot je bila zbirka Ljudske pesmi Koroške z upodobitvijo pesmi posamičnih dolin – *Kanalska dolina* (1986), *Ziljska dolina* (1986), *Spodnji Rož* (1992), *Zgornji Rož* (1996) in *Podjuna*

* Dr. Marija Klobčar, univ. dipl. etnol. in prof. slov. jezika s književnostjo, višja znanstvena sodelavka, Glasbenonarodopisni inštitut pri ZRC SAZU. 1000 Ljubljana, Novi trg 2, E-naslov: marija.klobčar@zrc-sazu.si

(1998). Za monografsko zaokrožene prikaze pesemskega izročila pa si je Zmaga Kumer prizadevala predvsem potem, ko se je z upokojitvijo odmaknila od terenskega raziskovanja. Tako so nastale zbirka slovenskih ljudskih pesmi o Mariji, *Lepa si, roža Marija* (1988), zbirka slovenskih ljudskih pesmi o vojaščini in vojskovanju *Oj ta vojaški boben* (1992), zbirka nabožnih pripovednih pesmi *Čez polje pa svetinja gre* (1994), zbirka kolednic *Mi smo príšli nócoj k vam* (1995); upodobitev slovenskega ljudskega pasijona v zbirki *Zlati očenaš* (1999), svatovskih pesmi v knjigi *Je ohcet vesela* (2001), mrliških pesmi pa v zbirki *Ena urca bo príšla* (2003). Pripravo teh zbirk je usmerjala njihova aplikativnost. S to naravnanostjo je pripravila zelo odmevni pesmarici slovenskih ljudskih pesmi *Eno si zapojmo* (1995) in *Še eno si zapojmo* (1999), pred dokončnim odhodom z inštituta, kjer je delala tudi po upokojitvi, pa še izbor novoletnih kolednic *Koledniki prihajajo* (2003) in splet razmišljanj o Mariji in ljudski pesmi (2003).

Klasificiranje gradiva je odsevalo njeno redoljubnost. Ves arhiv Glasbenonarodopisnega inštituta nosi sledove neštetih ur njenega nevidnega dela. Iz teh pogledov so nastala tudi njena teoretsko zasnovana dela, kot sta *Vloga, zgradba, slog slovenske ljudske pesmi* (1996) in njen zadnji celoviti pregled vseh spoznanj s tega področja oziroma njenih pogledov, *Slovenska ljudska pesem* (2002). V teh delih je skušala na izčrpen, vendar dovolj poljuden način približati slovensko pesemsko dediščino tudi tistim, ki se z ljudsko pesmijo ukvarjajo le ljubiteljsko, in hkrati utemeljevala svoje poglede nanjo.

Znala je zapolniti tudi vrzeli v stroki: zaradi potreb po raziskavah godčevstva se je lotila tudi tega področja, čeprav se ni čutila poklicano zanj. Na podlagi obsežnega gradiva o ljudskih inštrumentih, zbranega z dolgoletnim raziskovalnim delom na terenu, jih je opisala, opredelila in razvrstila po mednarodni klasifikaciji. Delo *Slovenska ljudska glasbila in godci* (1972) je, obogateno in dopolnjeno z novimi spoznanji, ponovno izšlo čez dobro desetletje (*Ljudska glasbila in godci na Slovenskem* 1983), v nekoliko predelani obliki v nemškem jeziku pa tudi v okviru mednarodne zbirke Handbuch der europäischen Volksmusikinstrumente (*Die Volksmusikinstrumente in Slowenien* 1986).

V tujini so izhajali tudi sintetični pregledi, pomembni za razumevanje slovenske ljudske pesmi: *Das slowenische Volkslied in seiner Mannigfaltigkeit* (München 1968), *Slovenačko narodno pesništvo* (Novi Sad 1987). V tujini so bile njene objave zelo odmevne, tako tiste, ki so bile izdane doma, kot tiste, ki so bile izdane na tujem, in teh ni bilo malo: na tujem je namreč izdala skoraj tretjino svojih del. Sodelovala je z najpomembnejšimi raziskovalci ljudske pesmi drugih narodov, delno tudi kot članica različnih uredniških odborov. Od leta 1956 do1975 je bila vključena v etnološko raziskovalno skupino Alpes Orientales, med letoma 1973 in 1993 pa je bila članica kuratorija za podelitev nagrade Europa-Preis für Volkskunst s sedežem v Hamburgu. Skoraj dvajset let je sodelovala pri izdaji *Jahresbibliographie der Volksballadenforschung* in v okviru združenja ICTM delovala v okviru skupin za ljudske balade in ljudske inštrumente.

Svoj pogled je želela posredovati mladim, ne le v svojih delih, temveč neposredno, s pedagoškim delom. Med letoma 1953 in 1989 je predavala na Oddelku za muzikologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, nekaj let pa tudi na Akademiji za glasbo. Leta 1977 je bila gostujoča profesorica v Innsbrucku, predavala pa je še v Münchnu in Sarajevu. Svoje pedagoško delo je podprla

Dr. Zmaga Kumer pred letom 1990
Foto: Carmen Narobe, izvirnik hrani GNI ZRC SAZU

z deli *Uvod v glasbeno narodopisje* (1969) in *Etnomuzikologija* (1977, 1988), kjer je strnila spoznanja etnomuzikološke znanosti doma in na tujem, obogatena z lastnimi raziskovalnimi izkušnjami.

Njeno življenje je bilo raziskovanje in raziskovalni prostori njeno drugo domovanje. To je leta 1992 zabeležilo tudi mednarodno priznanje za njeno delo, Herderjeva nagrada. Leta 1996 je postala častna članica Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU. Doma je bila leta 1998 za življenjsko delo nagrajena s Zoisovo nagrado, pred tem pa v okviru stroke z Murkovim priznanjem (1989) in s Štrekljevo nagrado (2003). Njej osebno pa so veliko pomenili odzivi preprostih ljudi: poznali so jo v neštetih vaseh, saj je sama ali kot del ekip Glasbenonarodopisnega inštituta z mikrofonom v roki in s terenskim zvezkom tja zahajala desetletja. Poznali so jo iz radijskih oddaj Slovenska zemlja v pesmi in besedi, v katerih je ljudem želela predstaviti zaklade slovenskega pesemskega izročila, in s številnih predavanj in strokovnih srečanj, kjer je z vsem znano borbenostjo skrbela za ustrezno umeščenost ljudske pesmi v javno strokovno zavest.

Tako so minila desetletja. Desetletja vere v ljudsko pesem, v njeno moč in v njeno trdoživost. In vere v ljudi, ki, tam na deželi, to pesem ohranjajo iz roda v rod. Leta 1975 je sicer izšla njena bolj polemično zastavljena knjižica z naslovom *Kam bi s to folkloro?*, vendar je bil njen notranji odgovor jasen: v podobah njenih zadnjih del je še vedno dišalo po kruhu iz kmečke peči, čeprav je žerjavica v njej večinoma že ugasnila. Ljudska pesem je v njenih očeh še vedno prinašala davno sporočilo: »Čez polje pa svetinja gre.«

Na tako razumljeno podeželje se je Zmaga Kumer čez desetletja vrnila, tokrat dokončno. Dom počitka v Gornjem gradu pa ni bil le njen zadnji dom, temveč je bil tudi njen zadnji in zelo zgovoren teren: življenje se je spremenilo in pesem z njim. Vsakdanjik so tudi tam, v zavetju gornjegrajskih gozdov, napolnjevala druga sozvočja. Ta spoznanja niso prinašala grenkobe, le počasen umik duha v dolino njenega otroštva: njeno sobo je vnovič napolnila podoba Ribnice. Z rešetom, kot so jih njeni rojaki nekoč nosili naprodaj po vsem cesarstvu, da bi ljudje mogli – in znali – ločevati zrno od plev. V moč tega rešeta je Zmaga Kumer verjela vse do svojega tihega slovesa tistega mrzlega zimskega jutra.

O PRIPADNOSTNEM KOSTUMIRANJU
Na primeru kostumiranja na Tržaškem

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Avtor v razpravi analizira eno od področij kostumiranja, ki se je na Tržaškem intenzivno razvijalo že v 19. in na začetku 20. stoletja, ponovno pa se je razmahnilo v zadnjih desetletjih 20. stoletja. Pojav oblačenja kostumov, s katerimi nosilci hote in redkeje nehote izražajo pripadnost skupnostim, katerih del se čutijo, označuje kot pripadnostno kostumiranje, saj z njim nosilci izražajo na primer pripadnost slovenstvu (ko se postavljajo ob bok Italijanom) in hkrati pripadnost manjšim, navadno s prostorom povezanim skupnostim, če se pojavljajo v kontekstih, ki to narekujejo. Avtor ugotavlja, da pripadnostni kostumi prekrivajo človekovo siceršnjo identiteto in poudarjajo pripadnost določenim skupnostim. Ta pripadnost je bolj jasna, če so simboli pripadnostnega kostumiranja družbeno prepoznavni.

Ključne besede: oblačenje, kostumiranje, noša, kostum, obleka, identiteta, pripadnost

Abstract: Analyzed is an area of costuming that started to intensively develop in the Province of Trieste already in the 19th and at the beginning of the 20th centuries; it became popular again in the last decades of the 20th century. The phenomenon of donning costumes with which their wearers intentionally (less often unintentionally) emphasize their affiliation with communities to which they feel that they belong, is called affiliated costuming. In this manner people express appurtenance to the Slovene nation in contrast to the Italians, for example, or, depending upon the context, to smaller communities usually associated with a certain locality. The author posits that affiliated costumes conceal a person's identity while simultaneously emphasizing their affiliation with a community. This belongingness is more clearly manifested if symbols of affiliated costuming have been generally recognized by the society.

Key Words: dressing, costuming, traditional costume, costume, dress, identity, affiliation

Uvod

Oblačenje v kostume, ki jih nosilci in tisti, ki so z njimi v stiku, že od začetka omenjenega pojava sredi 19. stoletja najpogosteje označujejo kot »noše«, »narodne noše«, bolj izjemoma »ljudske noše«, »narodne obleke« in podobno, v vsem svojem razvoju hkrati opravlja več funkcij. Po eni strani nosilci z njim izražajo pripadnost predstavnim skupnostim[1] in naklonjenost tradiciji, s katero jih povezujejo, hkrati pa gre pri omenjenih kostumih za siceršnje pražnje, slovesne (pre)obleke. Te so pogosto nosilčev najdragocenejši (lahko tudi najdražji, če bi bil finančno ovrednoten na trgu) oblačilni niz in jih zato oblačijo ob priložnostih, ko želijo biti »najlepše« oblečeni in opaženi kot člani skupnosti, ki jih (pre)obleka predstavlja. V nadaljevanju članka zaradi želje po osvetlitvi vprašanja kostumiranja, katerega cilj je vizualno označevanje predstavnih skupnosti, nekoliko zanemarjam njegovo funkcijo pražnje obleke in se posvečam predvsem njegovi identifikaciji s predstavnimi skupnostmi. Vpeljujem izraz pripadnostno oblačenje[2] kot oznako za oblačenje uniform in neka-terih oblek drugih vrst, s katerimi nosilci izkazujejo pripadnost določeni vojaški, poklicni, društveni organizaciji. S tem so povezani še izrazi pripadnostna obleka (s to se v nadaljevanju ne ukvarjam), pripadnostno kostumiranje kot oznaka za oblačenje kostumov, s katerimi nosilci hote ali nehote izražajo/pokažejo pripadnost drugim predstavnim skupnostim (katerih pripadnost ne označuje uniforma), in pripadnostni kostum kot oznaka za predmete pripadnostnega kostumiranja. (Pripadnostni kostum zajema vse, kar pokrivajo tako imenovane narodne noše in nekatere druge preobleke, ki so v funkcijskem smislu sorodne tako imenovanim narodnim nošam.)

Ločnico med oblačenjem in kostumiranjem je zelo težko postaviti, zato je tudi ločnica med pripadnostnim oblačenjem in pripadnostnim kostumiranjem manj jasna, kot bi si želel, zato v nadaljevanju sledita pojasnitev in opredelitev. Kostumiranja brez oblačenja ni, obstaja pa oblačenje, ki ni kostumiranje. Poleg tega se kostumiranje po nečem bistveno loči od oblačenja, ki to ni, in sicer po tem, da je kostumiranje povezano s prazniki oziroma vsakdanjim dnem dodaja prazničnost. S kostumiranjem sicer lahko interpretiramo nekdanje oblačenje ob delavnih dneh, a s tem nekdanjost postavimo na raven posebnosti, s čimer dobi pridih odrskosti – daje pridih prazničnosti dogodku, v katerem se kostumiranci pojavljajo. Zato pripadnostno oblačenje označuje oblačenje, s katerim nosilci izkazujejo pripadnosti predstavnim skupnostim ob dneh, ki jih imamo za vsakdanjik ali praznik, pripadnostno kostumiranje pa za oblačenje ob dneh, ki jih nosilci dojemajo kot praznik, ali za oblačenje ob nepraznikih, ki s pripadnostnim kostumiranjem dobijo pridih prazničnosti. Zato oblačenje službenih in društvenih uniform (policijske, gasilske, sodniške, zdravniške, kuharske, vojaške, taborniške, ipd.), pa tu-

1 Izraz predstavne skupnosti povzemam po Benedictu Andersonu (2003 [1983]), ki na primer narod razume kot »zamišljeno politično skupnost – zamišljen je hkrati kot notranje omejen in kot suveren« (2003: 14–15). Uradni prevod izraza *imagined communities* v 'zamišljene skupnosti' se, kot nas je na predavanjih o metodologiji v etnologiji in kulturni antropologiji opozoril Rajko Muršič, zdi nespreten, podobno njegov prevod v 'namišljene skupnosti' (Košir 2007: 22); bolj ustreza sintagma 'predstavne skupnosti', ki ga uporabljam tudi sam.

2 Pripadnostno je na nek način vsako oblačenje, saj človek z obleko hote ali nehote izraža pripadnost družbenim skupinam, času, prostoru …, je pa izražanje pripadnosti včasih bolj izrazito. Na primer pri oblačenju uniform in pri kostumiranju, s čimer se ukvarjam v nadaljevanju.

* Bojan Knific, dipl. etnol. in kult. antrop., samostojni strokovni svetovalec za folklorno dejavnost, Javni sklad Republike Slovenije za kulturne dejavnosti. 1000 Ljubljana, Štefanova 5, E-naslov: bojan.knific@jskd.si

di oblačenje, ki rabi izkazovanju pripadnosti drugim skupnostim (skupnostim rejverjev, nekdaj hipijev, ipd.), označujem kot pripadnostno oblačenje (tudi če jih nosilci oblačijo ob praznikih), oblačenje tako imenovanih narodnih noš in njim sorodnih kostumov, s katerimi kostumiranci sami izkazujejo pripadnost etničnim in/ali drugim prostorsko določljivim predstavnim skupnostim in/ali pa jih kot reprezentančne predstavnike teh skupnosti dojemajo drugi, označujem kot pripadnostno kostumiranje.

V obravnavah posebnih oblik oblačenja, ki ga bistveno določata etnična ali prostorska identifikacija, zlasti pa v obravnavah kostumiranja, ki rabi izražanju nacionalnih, narodnih, pokrajinskih, ožjelokalnih, stanovskih ali kakršnihkoli drugih pripadnosti, še vedno vlada precejšnja terminološka zmeda, ne le v slovenskem jeziku, temveč tudi v drugih jezikih. Na Slovenskem avtorji za opisovanje tovrstnih preoblek najpogosteje uporabljajo izraz »noša«, dopolnjen z levim prilastkom, ki določa predstavno skupnost, na katero bi se preobleka – kostum nanašal, čeprav v različnih kontekstih sorodne oblike rabijo izražanju pripadnosti različnim predstavnim skupnostim. V znanstvenem in strokovnem diskurzu je govor o narodni (pisano brez navednic ali med navednicama oziroma z dodanim levim prilastkom tako imenovani), tudi »gorenjski«, »dolenjski« itd. »narodni noši«, v poljudnejših besedilih pa je prilastkov, ki dopolnjujejo izraz noša še bistveno več (»slovenska«, »italijanska«, »nacionalna«, »narodna«, »gorenjska«, »primorska«, »tržaška«, »škedenjska« itd. »noša« ali »narodna noša«).

Marta Košuta v več knjižnih delih obravnava pripadnostno kostumiranje, ki se je razvijalo na Tržaškem, kjer je bila, kot je v intervjuju izjavila sama, »noša viden izraz pripadnosti skupnosti in narodu« in kjer se je ohranila »kot simbol pripadnosti« (Makarovič 2007: 62). V svojih delih piše o »narodni noši« čeprav, kot pravi sama, Tržačani s tem izrazom označujejo »pravo ljudsko nošo, le da se ta izraz pri nas ni udomačil, kljub vsiljevanju, skoraj bi lahko rekli izsiljevanju nekaterih poročevalcev. /…/ In čeprav se zavedamo, da strokovno izraz ni najbolj ustrezen, se zavestno opredeljujemo zanj« (1997: 8). A ne gre za to. Kot je razvidno iz njenih del (1997, 2003, 2006), je raba omenjenega izraza povsem upravičena, kajti v njih ne obravnava »ljudske noše«, če jo razumemo kot oznako za nekdanji oblačilni videz pripadnikov najširših plasti prebivalstva, ampak tako imenovano narodno nošo, v kateri, kot zapiše sama, Tržačanke »nastopajo ob posebnih, slovesnih priložnostih«. A »te noše [so], tudi kadar gre za nove izdelke, čim bliže onim, ki smo jih podedovale od naših prednic« (Košuta 1997: 8–9) in so »verodostojne kopije teh« (Košuta 2006: 7), zaradi česar naj bi ne bile označene kot posnetki ali ponaredki, ampak kot »novi originali« (Košuta 2007: 62), ki naj se od nekdanjih ne bi v ničemer razlikovali.

Z rabo izrazov, ki so razširjeni med ljudmi, kjer sočasno z razvojem jezika in spremenjenim načinom življenja izgubljajo stare pomene in pridobivajo nove ter so hkrati uveljavljeni v znanosti, pa jim je pomen manj natančno določen, kot bi si želeli, se pojavlja stalna težava s pravilnim in z doslednim razumevanjem napisanega ali izrečenega, saj je dojemanje izrazov in z njimi povezanih misli odvisno od poznavanja kontekstov, v katerih so nastali oziroma so bili uporabljeni. Pisanje izraza narodna noša med navednicama ali pa dodajanje prilastka tako imenovan ni ne priročno, včasih niti ne dovolj jasno, pravzaprav pogosto celo napačno. Zato se zdi, da ni smiselno brezpogojno nadaljevati te rabe, hkrati pa izraz ni najprimernejši za označevanje oblačilnega videza tistih ljudi, ki s svojo (pre)obleko želijo poudariti prostorsko (regionalno ali ožjelokalno) identifikacijo oziroma s svojo (pre)obleko poudarjajo pripadnost družbenim skupinam, ki jih ne moremo označiti kot narod, še posebej takrat ne, ko se pripadniki omenjenih predstavnih skupnosti nimajo za narod. Dejstvo je zgolj to, da je za »narodno nošo«, enako tako imenovano narodno nošo, ki se jima pridružujejo številne sintagme s sorodnim, čeprav nikoli identičnim in povsem jasnim pomenom, značilno zavestno vizualno izražanje pripadnosti nosilca te preobleke določenim predstavnim skupnostim, oziroma se vanjo oblačijo zaradi drugih vzrokov, a s tem dosegajo podoben učinek. Da bi se izognil stalnemu ponavljanju sintagme kostumiranje, ki rabi izražanju pripadnosti predstavnim skupnostim, pojav imenujem pripadnostno kostumiranje.

S pripadnostnimi kostumi, ki so se razvijali na Slovenskem, se enačijo Slovenci in s posamičnimi različicami tudi Neslovenci, ki živijo na Slovenskem in so takšno kostumiranje razvijali v lastnih skupnostih (na primer kočevski Nemci, Madžari, Romi, itd.). Predstavno kostumiranje, katerega cilj je vizualno signaliziranje posameznikove pripadnosti predstavni skupnosti (ali v redkejših primerih signaliziranje naklonjenosti posameznika do predstavne skupnosti, katere član ni, a ga z njo kostum povezuje), pri katerem nosilec eno od lastnih identitet poudarja (ali jo igra) bolj od drugih, se razvija v skupnosti (in ob igranju zunaj nje) ob stalnem samospraševanju njenih članov, za koga se imajo in v odnosu do druge/drugih skupnosti, od katere/katerih se razlikujejo.

Prepričljivost pripadnostnega in drugega kostumiranja je odvisna od dejstva, kako uspešno prekrije človekove siceršnje identitete in kako jasno poudari identitete, ki so posebej označene s kostumiranjem. Kostumiranje rabi različnim namenom, zato je tudi prekrivanje identitet in prevzemanje novih, ki jih nosi kostum in s katerimi ni nujno, da se nosilec poisti, različno intenzivno. Pri pripadnostnem kostumiranju kostumiranci navadno ne prekrivajo svoje siceršnje spolne identitete,[3] niti ne nekaterih drugih, vede ali nevede pa poudarjajo pripadnost tisti, ki se kaže s kostumom. Učinek je razvidnejši, če je simbolika pripadnostnega kostuma med ljudmi, ki so s kostumirancem v stiku, uveljavljena in splošno sprejeta, in manj jasen, če simbolika pripadnostnega kostuma ni znana. Se pa dojemanje stalno spreminja in razvija, deloma skladno s pričakovanji kostumirancev in deloma neodvisno od njihovih želja, celo v nasprotju z njimi.

Kratek pogled v razvoj pripadnostnega kostumiranja na Tržaškem

Pripadnostno kostumiranje na Tržaškem ima za slovensko skupnost poseben pomen. Podobno kot drugje na Slovenskem se je začelo razvijati v drugi polovici 19. stoletja, in sicer na podlagi spomina na oblačilni videz tamkajšnjega kmečkega prebivalstva iz prve polovice 19. stoletja. Kot podlaga kostumiranju, v katerega so zahajale novejše oblačilne prvine, so rabile izbrane sestavine oblačilne dediščine, ki so ob vedno prisotnih želji in potrebi po individualizaciji nosilčevega osebnega izraza stalno podlegale tipizaciji in se razvile do oblik, ki jih pripadniki slovenske

3 Kdaj pa kdaj se dogaja tudi to; npr. v folklornih skupinah, kjer se je nekdaj pogosto dogajalo, danes pa zgolj izjemoma, da se oseba ženskega spola zaradi pomanjkanja plesalcev kostumira v moškega.

Pevke Kulturnega društva Mandrač iz Kopra v pripadnostnih kostumih, ki so se razvijali v Slovenski Istri.
Foto: Janez Eržen, Tolmin, 10. 11. 2007

Folklornika iz Ljubljane, ki s pripadnostnima kostumoma interpretirata oblačenje Gorenjcev sredi 19. stoletja.
Foto: Janez Eržen, Beltinci, 27. 7. 2008

skupnosti na Tržaškem in drugi, ki z njimi prihajajo v stik, dojemajo kot Naše in/ali Njihove. Predsednica kulturnega društva iz Škednja, Luisa Primožič, je ob predstavitvi knjige Marte Košuta *Ano lejto je pasalo* v Šmarjah pri Kopru novembra 2007 dejala: »*Noša nam je ponos, nam pomeni pripadnost slovenstvu*«,[4] kar jasno kaže, da nosilci s kostumiranjem izražajo pripadnost slovenstvu, in takoj nato dodala »***naša** ščedenska noša je podobna **vaši** noši, a je drugačna in bolj bogata od **vaše***« (istrske na slovenski strani meje; op. avt.). Dvojnost nas opozarja, da gre pri pripadnostnem kostumiranju v Škednju za izražanje slovenstva na območju, kjer ob Slovencih sobivajo Italijani, a ob tem hkrati za izražanje škedenjstva, ko se postavljajo ob bok drugim Slovencem in skušajo opozoriti na posebnosti svoje skupnosti. Gre za kostumiranje, ki glede na položaj izraža Njihovo (škedenjsko) in Našo (v omenjenem primeru, ko so bili nagovorjeni Šmarci, šmarsko; torej slovensko) simboliko ter hkrati Njihovo simboliko v nasprotju z Našo (z njihovimi besedami Našo in/ali Vašo). Simbolna govorica pripadnostnega kostuma ni preprosta, nikakor ne enoznačna, temveč kompleksna ter zelo odvisna od okolja, v katerem se kostumiranci pojavljajo. Z njo se nosilci lahko enačijo s Slovenci, jih kot Slovence dojemajo tisti, ki so z njimi v stiku, a prvine v kostumiranju, ki so se razvile bodisi s sodobnimi zunanjimi posegi ali z medgeneracijskim prenosom, vsekakor pa s simboliziranjem predmetnega, nosijo simboliko, s katero se istovetijo Škedenjčani kot Slovenci, zamejci, Tržačani ter Škedenjčani kot pripadniki Škednja, saj jih je, če se kostumirajo, ob poznavanju simbolne govorice kostumov mogoče ločiti od drugih Slovencev (v primeru, da se tudi ti kostumirajo; v nasprotnem primeru je ločljivost povsem jasna, le umeščenost v predstavno skupnost Škedenjčanov ni jasna, če simboli tistim, ki naj bi jih umeščali, niso prepoznavni). Z besedami Marte Košuta: »*Radi pridemo sem, da pokažemo **našo** nošo, ki je izraz nacionalne pripadnosti*. *Je taka kot **vaša**, a je veliko bolj bogata in bolj lepa kot **vaša***.« In zakaj je tako posebna? Zato ker, kot je ob izidu knjige Marte Košuta leta 2003 zapisala že Janja Žagar, človek, ki išče krajevne posebnosti in »izvirnosti«, te slej ko prej tudi najde – oziroma jih na raven posebnosti in »izvirnosti« povzdigne sam (2003: 642).

V Trstu je bila januarja 1861 ustanovljena Slavljanska narodna čitalnica, v kateri se zaradi visoke članarine in drugih vzrokov podobno kot drugod na Slovenskem niso zbirali kmetje, temveč meščani, a je kljub temu vplivala na pretok narodnoprebudniških idej med kmečko prebivalstvo, ki se je v čitalnice, ki so se od konca šestdesetih let ustanavljale v okolici Trsta, vključevalo pozneje. Tedaj je zaživelo tudi taborsko gibanje (tabor je bil leta 1878 organiziran tudi v Dolini pri Trstu), v okviru katerega so bili kostumiranci, ki so s (pre)obleko izražali pripadnost slovenstvu, deležni posebnega odobravanja, pripadnostno kostumiranje pa je mogoče zaslediti ob različnih priložnostih, med katerimi so bolj odmevale tiste, ki so imele večji družbeno-politični pomen. Na primer obisk cesarja v Trstu, ki ga je, ko se je 20. marca 1869 peljal v Miramar, pozdravilo »30 po /…/ narodni šegi oblečenih rojanskih deklic« (Gruden b. n. l: 17).

Od vsega začetka pa do danes je imelo na Tržaškem pripadnostno kostumiranje pomembno vlogo v boju proti italijanskemu nacionalističnemu pritisku. Dokazovalo je, »da je okolica (Trsta; op. avt.) slovenska in dokler ne izgine ta neprecenljiva priča ('narodna noša'; op. avt.), dotlej bodemo lahko očitali našim nasprotnikom obrekovanje« (*Slovanski svet* 1893: 173). Javni diskurz o tovrstnem kostumiranju je bil še posebno intenziven ob koncu 19. stoletja (več Knific 2003: 441–442; Gruden b. n. l.) in se je nadaljeval na začetku 20. stoletja, prekinil pa se je kmalu, ko je to ozemlje po prvi svetovni vojni pripadlo Italiji, saj je tedaj kostumiranje skorajda mejilo na ilegalo (Gruden b. n. l.: 20), izbrane sestavine oblačilne dediščine pa so postale še jasnejši vizualni označevalci narodnostne pripadnosti nosilca in skupnosti, ki je te simbole sprejemala kot svoje. Preobleka, ki je nosila simboliko, s katero so se enačili Slovenci, je, kot lahko preberemo v več objavah na začetku 20. let 20. stoletja v *Jadranki* in *Ženskem svetu*, postala »ena najlepših narodnih svetinj«, »najdražja svetinja«, »izraz in dokaz slovenske pristnosti in slovenskega izvora«, »najlepši in najdragocenejši zaklad in okras vsakega zavednega Slovenca in Slovenke«, tistega pa, ki ga »bomo videli v tujem kroju, bodemo zaničevali in se ga ogibali, da

4 Misli, zapisane v poševnem tisku v narekovajih, kjer v oklepaju ni navedenega vira, sta 25. 11. 2007 v Šmarjah pri Kopru izrekli Luisa Primožič in Marta Košuta ob predstavitvi knjige *Ano lejto je pasalo.*

se je prodal tujcu« kar ga »bode bolj bolelo, kot nobena psovka« (M. 1922: 73; Skrinjar 1922: 124, 143). Takrat se je zaradi agresije fašističnih oblasti nad Slovenci, ki so se kostumirali (bile so skoraj izključno ženske; nekatere so se morale zagovarjati na kvesturi; na Opčinah so skušali preobleči kostumirano žensko v krsti; prepovedane so bile procesije, ki so se jih udeleževale kostumirane Slovenke), krepil njegov simbolni pomen – označevanje slovenstva. To je bistveno vplivalo na nadaljnji razvoj pripadnostnega kostumiranja po drugi svetovni vojni, ko je medijski diskurz ponovno oživel, in na razcvet tovrstnega kostumiranja v zadnjih desetletjih, ko v knjižnih objavah in preporodu pripadnostnih kostumov na Tržaškem lahko spremljamo ozvočen odmev zatiranega kostumiranja z začetka 20. stoletja. Skoraj dobesedno ozvočen (beri glasen) odmev zatiranja z začetka 20. stoletja, kajti izjave ljudi, ki so podlaga preporodu in množičnemu izdelovanju novih pripadnostnih kostumov (v zadnjih dveh desetletjih je bilo izdelanih prek 500 oblačilnih nizov) se navezujejo na čas prve polovice 20. stoletja. Avtorji knjižnih objav, ki obravnavajo ta preporod (Košuta 1997, 2003, 2006; Cibic 1999), najbolj cenijo informatorje, rojene na prelomu 19. v 20. stoletje oziroma pred njim; s tem je obdobje prve polovice 20. stoletja ostalo dobro v spominu, pa tudi sami so bili že tedaj povezani s pripadnostnim kostumiranjem.

Kaj sprejeti kot oblačilno dediščino?

Izraz dediščina ima dolgo zgodovino, v zadnji četrtini 20. stoletja pa se je ustalila politično motivirana raba, ki posameznim prvinam pretekle kulturne ustvarjalnosti pripisuje poseben pomen za sedanjost in prihodnost, in sicer z namenom, da bi rabili potrebi ljudi po občutku pripadnosti (Jezernik 2005). Kot je sklepu svojega razmišljanja o tem, kako misliti dediščino, zapisal Rajko Muršič, dediščina ni nič več in nič manj kot totem, katerega prepoznavanje in verjetje ni mogoče zunaj političnih izhodišč (2005b: 37). Dediščina, kot jo razume politično motiviran diskurz, lahko postane karkoli od tega, kar obstaja v fizični obliki ali miselnih predstavah, s pogojem, da je stvar sprejeta za dediščino. Kot tako pa mora to stvar prepoznati zastopnik politično institucionalizirane skupnosti oziroma oblasti, ki mu ta preda mandat prepoznavanja dediščine (Muršič 2005b: 35).

Vendar pa ljudje dojemajo dediščino tudi drugače – širše in zunaj institucionalnih okvirov. Dediščina jim ni le to, kar kot dediščino prepoznavajo državni zastopniki, temveč marsikaj od tega, kar oblikuje njihov vsakdan. Kot oblačilno dediščino lahko dojemajo karkoli, kar je z oblačenjem mogoče povezati do današnjega trenutka, če je to prepoznano kot oblačilna dediščina. To sestavljajo predmeti oblačilne porabe in predstave o njih, ki jih kot lastno dediščino sprejema bodisi posameznik (lahko so zgolj stvar osebnega spomina) bodisi člani manjše ali večje skupnosti. Le majhen del oblačilne dediščine se povezuje z oblačenjem, ki se zavestno odmika od sodobne oblačilne mode (čeprav se tudi ta nenehno oplaja pri oblačilni dediščini; brez oplajanja v pretekli oblačilni kulturi si kakršnegakoli oblačenja ni mogoče niti predstavljati) in se zgleduje po nekdanjih oblačilnih oblikah, pri še manjšem deležu pa gre za pripadnostno kostumiranje. Oblikovanje pripadnostnih kostumov temelji na prvinah, ki jih pripadniki predstavnih skupnosti, v katerih ali za potrebe katerih se pripadnostno kostumiranje razvija, prepoznavajo kot lastno oblačilno dediščino.

Kaj pripadniki predstavne skupnosti prepoznajo kot oblačilno dediščino in kaj kot ustrezne kostume, s katerimi se lahko identificirajo, je odvisno od številnih dejavnikov. Vsekakor pa, četudi se to sliši neverjetno, na obliko pripadnostnih kostumov bolj kot nekdanje oblačenje pripadnikov predstavne skupnosti vplivajo drugi dejavniki. Najprej izbira, ki se omejuje na bolj ali manj odmaknjeno preteklost in se sodobnosti ponuja kot eksoticizem. Eno možnost izbire ponujajo omejeni viri, ki pričajo o oblačenju pripadnikov predstavne skupnosti v zgodnejših obdobjih njenega razvoja, drugo pa neobvladljiva količina virov, ki priča o oblačenju v zadnjih letih in desetletjih. Ne glede na pomanjkljivost zgodnejših in poznejših virov se iz obojega lahko razvije pripadnostno kostumiranje. Pomembno je le, da imajo predmeti oblačilne porabe v očeh pripadnikov predstavne skupnosti status oblačilne dediščine. Pri tem sta neogibna izbor sestavin in njihova stereotipizacija, saj bi upoštevanje neskončne količine možnosti onemogočilo umeščanje oblačilnih oblik v predstavne skupnosti, umeščanje pa je nujno, če naj bi Mi sami med svojimi prepoznali simbole kostumiranja, po katerih se ločujemo od Drugih. Gre za izbiranje oblačilnih sestavin, ki s simbolizacijo omogočijo poenotenje navznoter in kažejo razlike do nečlanov skupnosti.

Pripadnostno kostumiranje na Slovenskem se je v začetnem razvoju sredi 19. stoletja in v njegovi drugi polovici navezovalo na pražnji oblačilni videz kmečkega prebivalstva prve polovice 19. stoletja na prostoru, kjer se je pripadnostno kostumiranje razvijalo, oziroma na prostoru, s katerim so se idejni vodje pripadnostnega kostumiranja istovetili. Na začetku se je med neštetimi možnosti, ki so jih ponujali predmeti tedanje in zgodnejše oblačilne porabe, izkristalizirala splošno sprejeta predstava o oblačilni dediščini, ki jo je v pripadnostnem kostumiranju vredno in potrebno ohranjati interpretativno. Sledila je faza uveljavitve, v kateri se je predstava o oblačilni dediščini sicer spreminjala, a ne tako bistveno, da bi lahko opazili prelom z glavnim razvojnim tokom. Sprva je pripadnostno kostumiranje interpretiralo izbrane sestavine pražnjega oblačenja kmečkega prebivalstva iz časa pred pripadnostnim kostumiranjem, pozneje se je temu pridružilo interpretiranje dotedanjega pripadnostnega kostumiranja. In, vsaj kolikor je mogoče spremljati razmere na Tržaškem, bolj ko se pojav razvija, opazneje je, da pri njem ne gre toliko za poustvarjanje nekdanjega oblačenja tržaških okoličanov, temveč bolj za poustvarjanje sestavin nekdanjega kostumiranja, ki so izbrane vsakič znova in kljub najnatančnejši in vsega občudovanja vredni izdelavi vsakič znova interpretirane. Zato v sebi nosijo hkrati bistvene prvine preteklosti (z njihovo simbolizacijo je mogoče prepoznavati in ločevati predstavne skupnosti med seboj) in kljub zagotavljanju originalnosti novih izdelkov (Košuta 1997, 2003, 2006; Cibic 1999) nespregledljivo sodobnost.

O tem, da gre na Tržaškem v sodobnosti za interpretiranje pripadnostnega kostumiranja in ne za interpretiranje oblačenja kmečkega prebivalstva, ki s pripadnostnim kostumiranjem ni povezano, je jasno že iz tega, da se izdelava novih kostumov opazno zgleduje pri ohranjenih predmetih oblačilne porabe, ki niso starejši od 150 let, vendar pa po osnovnih krojnih značilnostih sodijo v prvo polovico 19. stoletja. Deloma je sicer res, da so vsaj starejši ljudje nekatere posebnosti v oblačenju ohranjali še dolgo v čas, ko so mladi že prevzeli novejšo oblačilno modo. Zlasti za Tržaško pa velja, da so se starejše prvine v oblačenju ob

omenjenem dejstvu ohranjale dlje kakor drugje na Slovenskem,[5] in sicer zaradi nesprejemanja sodobne oblačilne mode pri nekaterih Slovencih, ki so s svojo vsakdanjo in pražnjo obleko želeli izkazovati pripadnost tradicionalnim vrednotam in slovenstvu. Marsikdaj je povsem nemogoče potegniti ločnico med obleko, če z njo označujemo produkt siceršnjega oblačenja, in pripadnostnim kostumom, če ga razumemo kot rezultat interpretacij oblačil iz preteklosti; na Tržaškem se namreč oboje prepleta mnogo intenzivneje kakor drugje na Slovenskem. Obleke, ki so bile med ljudmi sprejete kot oblačilna dediščina, so ob določenih priložnostih opravljale funkcijo pripadnostnega kostuma, ob drugih funkcijo siceršnje obleke. Vsaj v posamičnih primerih pa so pri starejših ljudeh, ki so se še daleč v 20. stoletje oblačili po šegi prve polovice 19. stoletja, kostumi prešli v obleke, čeprav so ohranili konotacijo s kostumiranjem pri nosilcih in tistih, ki so bili z njimi v stiku.[6]

Pripadnostno kostumiranje se torej omejuje na interpretiranje izbranih sestavin, vzetih iz oblačenja pripadnikov skupnosti, ki jih ti prepoznajo kot oblačilno dediščino in se hkrati zdijo primerna podlaga ali nadgraditev kostumiranja. Na Tržaškem viri pričajo, da so se tržaške okoličanke v 17. in 18. stoletju pokrivale z ovojem iz platna in s klobukom iz polsti, tudi s širokokrajnim klobukom (Baš 1992: 54, 140), da so se ob koncu 18. stoletja oblačile v oblačila iz zelo grobega sivega blaga (Gasparini 1797, po Baš 1989: 45) in nosile rdeče in modre nogavice (Arndt 1804, po Baš 1989: 45). Teh oblačilnih sestavin v pripadnostnem kostumiranju tržaških Slovencev ne zasledimo. Celo nasprotno. Če bi se danes Tržačanka pojavila v kostumu, pri katerem ne bi imela na glavi peče, temveč širokokrajni klobuk, je niti Tržačani niti drugi, ki poznajo pripadnostno kostumiranje na Tržaškem, prav gotovo ne bi sprejeli kot Tržačanke. Kot Tržačanke je ne bi sprejeli niti, če bi imela pečo na glavo položeno bistveno drugače, kakor je danes pri pripadnostnem kostumiranju v navadi. Poleg tega viri iz prve polovice 19. stoletja pričajo, da ženske, ki so nosile kamižote, okoli pasu niso nosile svilenih pentelj, tudi ovratnih rut ne, pa sta ti prvini vseeno postali in ostali obvezni sestavini pripadnostnega kostuma Tržačank. Bistven je torej skupni spomin (Žagar 2003: 643–644), ki iz pretekle realnosti izbere prvine, ki so vredne spominjanja, in izbriše tiste, ki se trenutno zdijo nepomembne.

Ob neupoštevanju nekaterih starejših virov, ki pričajo o oblačenju na Tržaškem, zaenkrat pri ustvarjanju pripadnostnih kostumov ostajajo prezrti tudi relikti in pričevanja mlajšega izvora. Te (če ne gre za predmete, ki sestavljajo tako imenovane narodne noše) pripadniki skupnosti ali ne prepoznavajo kot oblačilne dediščine ali pa jih prepoznavajo kot oblačilno dediščino, a jih ne povezujejo s pripadnostnim kostumiranjem. Ti predmeti so sicer v muzejskih zbirkah, so obravnavani v različnih publikacijah, so lahko družinska dediščina, vendar v skupnosti niso sprejeti (družbeno dogovorjeni) kot simboli, s katerimi bi se pripadniki istili in bi jim hkrati priznavali funkcijo (sestavin) pripadnostnih kostumov. Podobno ugotavlja Janja Žagar v oceni knjige *Mačkoljanska ljudska noša*, katere vsebino odločilno zaznamuje selektivni spomin (1997b: 498). Ob družbenem konsenzu o tem, kaj ljudje sprejemajo kot dediščino, pa je pripadnostno kostumiranje močno odvisno od oseb, ki ga usmerjajo – od posameznikov, ki imajo vpliv, moč in možnosti, da svoj izbor uveljavijo.

Spreminjanje – to pa ne!

Ob izbiranju in simboliziranju nekdanjih oblačilnih oblik so v stalno razvijajoče se pripadnostno kostumiranje zašli nekateri predmeti oblačilne porabe, ki so bili sprva izrazit tujek, na primer svileni krpuni, »izvezeni s prekrasnimi cvetnimi vzorci v tipičnem kitajskem slogu« (Košuta 1997: 31), ki so jih Tržačanke kot izrazito modno novost prevzele v drugi polovici 19. stoletja. Kmetice so jih prevzele prek meščank, izvirajo pa z Vzhoda, od koder so kot trgovsko blago prišli v sredozemska mesta (Košuta 2006: 40–42, 1997: 31). Ponekod so zamenjali dotedanjo belo vezeno ovratno ruto, drugod so jih oblačili prek nje ali jih dodali k pripadnostnim kostumom, ki prej te sestavine sploh niso poznali. Tudi nekatere druge prvine v pripadnostnem kostumiranju so plod razvoja, ki je bil na Tržaškem še posebno intenziven, zato so trditve o nespremenljivosti oblačilnih oblik (Košuta 1997: 12; 2006: 25) neprimerne in neupravičene, saj avtorji novih kostumografij sami ugotavljajo vrsto razvojnih sprememb (bistvene spremembe v materialih, barvah in dodatkih, manjše v krojih (Košuta 1997, 2003, 2006)). Zato kljub želji po izdelovanju »novih originalov«, ki so po zagotovilu mnogih »povsem enaki starim«, prihaja do sprememb, ki so plod časa, v katerem se pripadnostno kostumiranje odvija, in sočasnega dojemanja preteklosti ter možnosti, ki v zvezi s tem obstajajo. »Izvirnost«, »avtohtonost«, »originalnost«, »ukoreninjenost« ipd. so zato izrazi, ki pomagajo oblikovati predstavo o vrednotah pripadnostnega kostumiranja, v svojem bistvu pa ničesar ne povedo, saj pomenijo hkrati vse in nič. Tudi oblačilni kosi, ki so zelo dosledne reprodukcije tistih, po katerih se zgledujejo, in pri katerih je včasih skoraj nemogoče ugotoviti, ali so stari ali pa so bili izdelani nanovo, v novih kontekstih dobivajo nove pomene, ki so od starih bistveno drugačni. Izdelava, ki je, mimogrede zapisano, danes vsaj na Tržaškem pogosto natančnejša od nekdanje,[7] še ne zagotavlja nespremenljivosti, kajti pri obleki je bistveno še oblačenje (in nošenje, vključno z gibanjem). Zato kostumska podoba ni odvisna le od predmetov, ki jih človek nosi, temveč od celote, ki jo ustvarja človekova oblečena podoba. Še več, odvisna je tudi od konteksta, v katerega je vključena, zato je nespremenljivost ne glede na vsa prizadevanja praktično nemogoča. Je pa spremenljivost lahko večja ali manjša in, kakor kažejo prizadevanja na Tržaškem, je oblikovna spremenljivost pripadnostnega kostumiranja v zadnjih desetletjih bistveno manjša kakor kjerkoli drugje na Slovenskem.

Na kostumiranje vpliva moda: najprej vsakokratna oblačilna moda, ki opazneje vpliva na siceršnje oblačenje, a pušča nespregledljive sledi tudi v pripadnostnem kostumiranju, nato pa še posebna moda, ki se razvija v samem kostumiranju. Razvija se v kostumiranju posamičnih predstavnih skupnosti, a v razmerju s kostumiranji, ki so jim blizu. Tako kakor v svetu oblačilne mo-

5 V Mačkoljah so se po prvi svetovni vojni »v nošo« kostumirali »samo, ko je bil ples 'pod lipo', in sicer izključno parterji in parterce«, izjemoma se je Marija Tul po šegi 19. stoletja oblačila za vsak dan še leta 1938 (Smotlak Tul (ur.) 1996: 43).

6 Nekatere ženske so se še po drugi svetovni vojni za k nedeljski maši oblekle v »nošo« (Košuta 2006: 20).

7 To je mogoče opaziti vsaj pri nekaterih prvinah, na primer pri vezenini na pečah, ki je pogosto bolj prefinjena od tiste na starih primerkih, zlasti če posnema njene starejše primerke.

de razvoj narekujejo trenutno najpopularnejši modni oblikovalci in idoli, tako so tudi v pripadnostnem kostumiranju oblikovalci, katerih izdelki so cenjeni in narekujejo nadaljnji razvoj, ter posamezni kostumiranci, ki jih drugi posnemajo in jim sledijo. Nekatere smernice v tej modi so splošne in jim skušajo slediti vsi, ki se pripadnostno kostumirajo (trenutno je na Slovenskem cenjena ročna izdelava, izbira dragocenih materialov, barvna usklajenost in pestrost, bleščavost, polikanost, ipd.; ob koncu 19. stoletja je bilo modno dodajanje šopkov, sestavljenih iz cvetov rdeče, bele in modre barve), druge se bolj uveljavljajo v posamičnih predstavnih skupnostih (poudarjanje volumna, kratkosti ali dolžine kril, uniformnega oblikovanja, ipd.), za vse pa velja, da so bistveno dolgotrajnejše in manj spremenljive od sodobne oblačilne mode. A spremenljive so. Tudi zanje velja to, kar sicer velja za modo; stvar je modna toliko časa, dokler je ne prevzame večina, ko pa jo prevzame večina, modno postane nemodno, pokažejo pa se nove možnosti, za katerimi je vredno hlepeti. Danes je na Tržaškem najprej modno sploh imeti pripadnostni kostum, modna je lastnoročna izdelava, modno se je vanj obleči na »Kraški ohceti«, modno je zbirati in preučevati različice pripadnostnih kostumov in drugih predmetov oblačilne dediščine in podobno.

Pripadnostne kostume so v 19. stoletju izdelovali posamezniki, ki so se ukvarjali s krojaštvom in šiviljstvom, pozneje v 20. stoletju, zlasti pa danes, pa kostumiranci sami. Trditev, da »vezenina, ki krasi bele dele narodne noše in je njeno bistvo, izraža dušo lastnice in njen temperament, njene značajske lastnosti, želje in sanje« (Košuta 2003: 72), je zato vsaj vprašljiva, če že ne nesmiselna, kakor je sporen pretežni del mistike, ki se je napletla okrog motivike belih vezenin na Tržaškem, v katerih naj bi spoznavali indoevropske korenine (o tem tudi Žagar 1997a: 497). Vprašljiva je vsaj na način, kakor je interpretirana (glej Košuta 1997: 82–112; 2003: 75–88; 2006: 50–58), je pa res, da takšna simbolizacija vezeninskih okrasov spodbuja njeno nadaljnje življenje v današnjem svetu, v katerem je nekdanjost modna.

Pripadnostni kostumi so na Tržaškem v zadnjih letih postali posebna dragocenost, na katero so lastniki ponosni in s katero se postavljajo pred drugimi. Zato izjave »želimo v čim širši krog ponesti našo nošo; želimo jo ponesti drugim, da pokažemo našo dragocenost« niso redke. Ob poudarjanju, da gre za kostum, s katerim nosilci izražajo pripadnost slovenskemu narodu, ne pozabijo vedno znova omeniti, da gre za dragoceno in bogato dediščino, ki jo je vredno varovati in spoštovati. »*Naša noša je bila izraz nacionalne pripadnosti, je nekaj bogatega*. *Ščedenska noša je bila poznana po tem, da je zelo bogata noša*. *Prinašala je najlepše elemente*. /…/ *Slovenci imamo eno najlepših vezenin v Evropi*. *Zato iščite originale*. *Dajte jih prerisat, izdelat*. *Iščite jih*. *To je veliko, veliko bogastvo, ki ga je vredno očuvati*.« Niti ne pozabijo poudarjati nespremenljivosti, kar naj bi dokazovalo »pristnost«, »avtohtonost«, »izvirnost« in podobno. »*Nove noše izdelujemo tako, da pogledamo original in natančno po njem izdelujemo novega*. *Ne izmišljujemo si ničesar, kajti noša je zgodovinska oblika in je ostala v preteklosti*. *Ko so se originali utrudili, je prav da smo jih dopolnili z deli, ki pa so povsem taki kot originali, taki kot so bili v preteklosti*. *Poiščemo materiale, ki so podobni originalom*. *Kroje povsem povzamemo in so točno taki kot nekdanji*. *Na terenu poberemo avtohtona imena za dele noše in jih ponovno ozavestimo pri ljudeh, ki se v nošo oblačijo*. *Prav je da dobro poznajo nošo, da dobro poznajo sestavne dele in da se znajo pravilno obleči*.«

K temu pripomoreta stereotipizacija oblačilnih sestavin, tudi oblačilnih nizov, in ustvarjanje pravil (na primer, kako je treba prekrižati ovratno ruto, kje se zaveže okrasni trak, ipd.), ki po eni strani omogočajo, da se ohranjajo starejše oblike, po drugi strani pa ne morejo v njih izbrisati pečata sodobnosti. Ustvarja se mit, in sicer kot novo ustvarjena selekcija tistega, kar je vredno skupnega spomina (Žagar 2003: 644), ki skupnosti, v kateri se razvija, pomaga pri obstoju in razvoju.

Za konec

O pripadnostnem kostumiranju na Tržaškem je veliko znanega, a še vedno bistveno premalo, da bi bilo o tem pojavu mogoče zapisati kakršnokoli sklepno besedo. Predvsem so premalo znani njegovi začetki in podlaga, na kateri se je razvijalo sredi 19. stoletja. Večina ohranjenih oblačilnih kosov je sorazmerno mlada, saj sodi v čas pripadnostnega kostumiranja zadnjih desetletij 19. in začetka 20. stoletja. Primerjalni prikazi bi sicer omogočali spoznavanje oblačenja v zgodnejših obdobjih, a so tovrstne simulacije zaradi specifičnosti razvoja pripadnostnega kostumiranja nezanesljive. Povsem nepojasnjeno ostaja vprašanje začetkov plisiranja kamižotov in bovel v siceršnjem oblačenju ljudi, kakršno je v pripadnostnem kostumiranju razširjeno danes in brez katerega si teh dveh oblačilnih kosov ne moremo predstavljati, zdi pa se skoraj neverjetno, da bi bilo v času pred razvojem kostumiranja okraševanje v takšni tehniki med kmečkim prebivalstvom splošno razširjeno. Ne trdim, samo razmišljam.

Literatura

ANDERSON, Benedict: *Zamišljene skupnosti*: *o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2003 [1983].

BAŠ, Angelos: *Opisi kmečkega oblačilnega videza na Slovenskem v 17. in 18. stoletju*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1989.

BAŠ, Angelos: *Oblačilna kultura na Slovenskem v 17. in 18. stoletju*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1992.

CIBIC, Adriana: *Nit preteklosti v prihodnost*: *o ljudski noši na Tržaškem*. Trst: Mladika, 1999.

GRUDEN, Živa: »Narodna noša« v tržaški okolici. [Seminarska naloga na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, b. n. l. Oznaka: 38–P.]

JEZERNIK, Božidar: Preteklost in dediščina. V: Jože Hudales in Nataša Visočnik (ur.), *Dediščina v očeh znanosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2005 (Zupaničeva knjižnica; 12), 11–24.

KNIFIC, Bojan: Vprašanje narodne noše na Slovenskem: njen razvoj od sredе 19. stoletja do 2. svetovne vojne. *Etnolog* 13(2003), 435–468.

KOŠIR, Tina: Alan Macfarlane, zgodovinar in antropolog: »Zgodovina se ne pojavlja, se pa rima« [Intervju.] *Delo*, *sobotna priloga*, 8. december 2007, 22–23.

KOŠUTA, Marta: *Tržaška noša in njena vezenina*. Trst: Devin, 1997.

KOŠUTA, Marta: *Križ od noše do noše*. Križ pri Trstu: Slovensko kulturno društvo Vesna, 2003.

KOŠUTA, Marta: *Ano lejto je pasalo*. Škedenj: Slovensko kulturno društvo Ivan Grbec, 2006.

M. M.: Naša narodna noša. *Jadranka* 2(1922), 73.

MAKAROVIČ, MARIJA: O Kraški ohceti: intervju z Marto Košuta. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 47/3–4, 2007, 61–63.

MURŠIČ, Rajko: Kvadratura kroga dediščine: toposi ideologij na sečišču starega in novega ter tujega in domačega. V: Jože Hudales in Nataša Visočnik (ur.), *Dediščina v očeh znanosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2005 (Zupaničeva knjižica; 12), 25–40.

SKRINJAR, M.: Narodna noša. *Jadranka* 2/124, 1922, 143.

SLOVANSKI SVET: Narodna noša tržaških Slovencev. *Slovanski svet* 1883, 173.

SMOTLAK TUL, Romilda: *Mačkoljanska ljudska noša*. Mačkolje: Prosvetno društvo Mačkolje, 1996.

ŽAGAR, Janja: Marta Košuta, tržaška noša in njena vezenina. *Etnolog* 7(1997a), 195–497.

ŽAGAR, Janja: Romilda Smotlak Tul, Mačkoljanska ljudska noša. *Etnolog* 7(1997b), 497–499.

ŽAGAR, Janja: Košuta, Marta: Križ od noše do noše. *Etnolog* 13(2003): 641–645.

Affiliated Costuming: The Case of the Province of Trieste

The donning of costumes their wearers, as well as those who come into contact with them, have been referring to since the first appearance of this phenomenon in mid-19th century as the »costume«, the »national costume« or, although less frequently, as »folk costume« or »the national garb« and so on, has always had several functions simultaneously. An essential function, based on a desire to belong, is expressing, whether consciously or unconsciously, the wearer's belongingness to an imagined community; for this reason, this type of dressing can also be termed affiliated costuming, and the objects of affiliated costuming affiliated costumes. Why is this necessary? It is due to a considerable terminological confusion in, firstly, the studies of special types of dressing principally characterized by a strong ethnic or spatial identification; and secondly, in the studies of costuming that serves to express national, regional, local, professional, or any other affiliations. This terminological chaos can be found not only in Slovene, but in other languages as well. As a *terminus technicus* for objects used in affiliated costuming, the term affiliated costume contributes to the development of scientific terminology pertaining to the clothing culture.

Not only Slovenes identify with affiliated costumes that had been evolving in Slovenia. There are variants of these costumes with which can identify also those non-Slovenes who live in Slovenia and have been adopting them in their own communities (for example the Germans of Kočevsko, Hungarians, the Romany, etc.). The ultimate aim of affiliated costuming is to communicate one's adherence to an imagined community; in the rare instances in which the wearer is not a member of such a community she or he expresses affection for it by wearing an affiliated costume that connects her or him to that community. The phenomenon of affiliated costuming, in which the wearer emphasizes (or acts out) one of her or his identities, develops within (and without) a community; its members constantly reflect upon their identity. It also evolves through the relationship with another, different community (communities). Its efficacy depends upon how successfully the wearer conceals her or his actual identity, and how clearly the desired identity is communicated to others. The results also depend upon whether the symbols of affiliated costuming have been generally recognized by the society or have remained unclear. This recognition and understanding constantly change and evolve, partly in accordance with the expectations of the wearers and sometimes regardless of their wishes, or, indeed, even contrary to them.

In the Province of Trieste affiliated costuming appeared in the second part of the 19th century. It was based upon certain select elements of the clothing style of the local farming population from the first half of the 19th century. Through time, new clothing elements found their way into this type of costuming. In combination with the wearer's desire and need to express her of his individual style these elements of the clothing heritage gradually succumbed to typification, finally evolving into a style recognized by members of the Slovene community of Trieste, as well as those who come into contact with them, as »Ours« as opposed to »Theirs«.

UČITELJI ALI ROBOTI?
Proces poučevanja plesa na Japonskem

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: V mestu Kanazawa na Japonskem so številne plesne šole z raznolikimi programi, kjer tradicionalne in moderne, tako japonske kot druge azijske in zahodne plese, poučujejo na najrazličnejše načine. Še posebno na Japonskem, kjer lahko plešejo tudi roboti, se v plesnem svetu že nekaj časa pojavljajo vprašanja o uporabnosti nove tehnične opreme. Članek tako osvetljuje spremembe, ki se pojavljajo v procesu poučevanja tako pri klasičnem kot tudi ljudskem plesu, in s tem povezan pomen izobraževalne vloge, hkrati pa preučuje odnos do tradicionalnih in modernih metod.

Ključne besede: poučevanje in učenje plesa, *nihon buyō*, *minyō buyō*, tradicija, sodobna tehnologija

Abstract: The town of Kanazawa, Japan, has a number of dance schools with a variety of programs. There are many ways in which traditional and modern dances, be they Japanese, Western, or dances from other parts of Asia, are taught in these schools. In Japan particularly, where even robots can dance, questions have been continuously raised about the use and application of state-of-the-art technical equipment. This article discusses changes within the educational process of teaching classical as well as folk dances, and the related importance of educational function; at the same time, it examines people's position on and relation with these traditional and modern instruction methods.

Key Words: dance instruction and the learning process, *nihon buyō*, *minyō buyō*, tradition, modern technology

Uvod

Ples ima pomembno vlogo tudi v japonski družbi; Japonci radi plešejo, pa naj bo to kolektivno ali individualno. Ples je pogosto spontano izražanje pozitivnih čustev ali kot je na vajah večkrat poudarila moja učiteljica plesa Kei Fujima,[1] »ko ljudje plešejo, med njimi ni sovraštva, vedno so veseli in sproščeni«. Ples se ohranja v družinah, tradicionalnih plesnih šolah, ženskih organizacijah, mladinskih klubih, plešejo pa ga predvsem na festivalih, praznovanjih, šovih za iskanje talentov, torej povsod, kjer se zbere več ljudi. Večina japonskih plesov je kombinacija tradicionalnih ritualnih gibov in/ali naracije in posnemanja realnega in duhovnega sveta, ki pa se spreminjata skupaj z načinom življenja sodobnih Japoncev.

Metode treniranja plesalk[2] se od ene do druge plesne šole razlikujejo in vsaka si mora sama izbrati tako ples, ki ga bo plesala, kot tudi način učenja. Plesalke trenirajo zato, da utelesijo določene prostorske in časovne kvalitete, kot so ustavljanje in sproščanje, prosto ali omejeno in počasno ali hitro ter močno in mehko gibanje. Za dosego kvalitetnega in estetskega gibanja učiteljice v plesnih šolah uporabljajo tehnike in vaje, usmerjene na rabo mišic in sklepov.

Z namenom prenosa plesnega znanja in teorije na naslednje generacije je imela v preteklosti vsaka mojstrica svoj krog učenk, ki so njene teorije prenašale z besedo in s telesom. Vendar je ustna tradicija večkrat netočna – celovit repertoar japonskega plesa za njegovo verno upodobitev in zapis zahteva tudi druge metode. Danes poleg ustnega prenosa poznamo tudi prenos in učenje s pomočjo zapiskov ter številnih pripomočkov sodobne tehnike. Tako se današnje učiteljice soočajo s težavo, ali naj, da bi olajšale učenje in pri večjem številu ljudi vzbudile zanimanje za tradicionalno umetnost, poleg pripovedne tehnike in tehnike posnemanja uporabljajo tudi sodobno tehniko, kot so kamere, zgoščenke, računalniki in internet.

Namen in metode raziskovanja

Prvotni namen raziskave je bil proučiti japonski klasični ples[3] ali *nihon buyō* ter proces učenja in poučevanja, kot ju lahko opazujemo z vidikov plesalke ali 'učenke' (*seito*) in 'učiteljice' (*sensei*) ali 'mojstrice' (*shishō*). Ker pa se mi je ponudila priložnost sodelovanja na lokalnem festivalu, na katerem je bil del predstave tudi ljudski ples, se je raziskovanje razširilo tudi na 'ljudski ples' ali *minyō buyō* (ali *minbu*). Zaradi učenja plesov *minbu* in *nihon buyō* ter obiska in sodelovanja na festivalih v Kanazawi in bližnjih krajih sem imela vpogled tako v različne umetniške svetove kot tudi procese učenja in poučevanja, od najbolj do najmanj formalnega. Termina formalno in neformalno uporabljam v okviru možnosti, priložnosti za učenje in samega procesa poučevanja. Opazovanje z udeležbo in hkratna uglasitev s fizičnim dojemanjem namreč pomenita čutiti in razmišljati kinetsko. Plesalka, ki hkrati raziskuje in pleše, mora biti pozorna na to, katere mišice in kosti se gibljejo in kako, katere podobe in pomeni se utelesijo skozi gibanje v prostoru in kako ta proces poteka (Flanders 1997: 66).

Etnografsko delo je potekalo v mestu Kanazawa v prefekturi

1 Japonska imena so napisana na zahodni način, najprej ime in nato priimek, za zapis japonskih besed pa uporabljam Hepburnovo transkripcijo.

2 V svetu plesa *nihon buyō* prevladujejo ženske, čeprav izstopajo nekateri moški plesalci in učitelji iz sveta *kabukija* tudi na področju *nihon buyō*. Med raziskavo pa je bilo v obiskanih plesnih šolah le malo predstavnikov moškega spola. Zato bom uporabila žensko obliko samostalnikov učiteljica, učenka, plesalka, kar pa ne izključuje predstavnikov moškega spola.

3 Raziskava klasičnega japonskega plesa ali *nihon buyō* je bila predstavljena na konferenci International Committee for Traditional Music, subgroup Ethnochoreology 2007 na Dunaju.

* Nataša Visočnik, dipl. etnol. in kult. antrop. in japonologinja, Oddelek za azijske in afriške študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani – japonologija. 6210 Sežana, Cesta na Lenivec 3b, E-mail: natasa.visocnik@guest.arnes.si

Ishikawa (severni del centralne Japonske), kjer sem preživela osemnajst mesecev. Mesto Kanazawa je s svojimi 450.000 prebivalci manjše japonsko mesto. Med drugo svetovno vojno ni bilo poškodovano, zato so ohranjeni številni ostanki preteklosti: od njegove zunanje podobe do številnih umetnosti, ki jih še danes skrbno ohranjajo in prenašajo na mlajše generacije. Ne samo ples, tudi številne druge odrske in rokodelske umetnosti poučujejo s pomočjo nekaj stoletij starih metod. V odrski umetnost mora učenka pokazati veliko spoštovanja do učiteljice in umetniške tradicije, ki jo ta predstavlja. Učenka mora razumeti svojo pozicijo učenke in izražati primerno ponižnost in spoštovanje do učiteljice; tak odnos odraža hierarhično strukturo japonske družbe.

Vloga plesa v japonski družbi

Ples je v funkciji družbene kontrole in ima, kot pravi Spencer (1985: 9–11), pomembno izobraževalno vlogo, saj prenaša kulturne kode od odraslih na mlajše. Je vzorec, ki proizvaja standardizirane produkte. Druge pomembne funkcije plesnega izobraževanja so medsebojno sodelovanje in ohranjanje skupnih čustev, simbolov, vrednot, morale in harmonije. Temeljni pogoji za urejeno družbeno eksistenco so namreč odvisni od prenosa in ohranjanja kulturno zaželenih čustev, ki se skozi ples na najrazličnejše načine prenašajo na mlade. Antropolog Joseph Deniker poudarja, da vsak posameznik v plesu žrtvuje del svoje individualne svobode in se podredi skupni disciplini, saj se tako vključi v skupnost (Maletić 1986: 14.) Zato je v tem kontekstu pomembno, da v odnosu do vedenja, podobnega plesu, upoštevamo verbalno in neverbalno lestvico medsebojnega sodelovanja.
Plesi so uteleseni družbeni in kulturni produkti. Ljudje jih ustvarjajo in sprejemajo v skladu s konvencijami in tradicijami določenega časa in prostora. Razumevanje plesa je povezano z znanjem o času in prostoru, to znanje pa se pridobiva iz družbeno-kulturnega ozadja, konteksta, vrste in sloga ter vsebine plesa (Hodgens 1988: 65). Tudi pri interpretaciji japonskih plesov upoštevamo vse vire in tako med drugim lahko opazimo poseben prostorski vidik, ki dokumentira širša družbena strukturna načela, kot so kolektivno sodelovanje in stratifikacija po spolu in starosti (Valentine 1998: 271). V plesu je kolektivna narava prenosa in nastopa še posebno vidna v ljudskih plesih, kjer na 'festivalih' (*matsuri*) večje skupine ljudi plešejo v krogu ali vzdolž ulice, kar ima predvsem namen 'zabave' (*goraku*) (Fukuta in Miyata 1983: 170). Zato je raziskovanje plesa raziskovanje družbeno utelešenega znanja, to je raziskovanje habitusa (Bourdieu 2002), ki nam pomaga razumeti, kako se družbeni status in razredna pozicija utelešata v vsakodnevnem življenju in kako se moralne kreposti pridobivajo skozi koordinacijo telesnih dejanj.
Ples se nam kaže kot izrazita komunikacija med ljudmi ali komunikacija med telesi. Lahko pa je seveda tudi predstava, igra in celo umetnost telesa v gibanju. Telo, ki je nedvomno najstarejše izrazno in komunikacijsko sredstvo, saj človek z najrazličnejšimi načini telesnega izražanja prikazuje svoje udejstvovanje v neki družbi (Telban 2002: 23), nastaja znotraj kulture, ki ga oblikuje, na drugi strani pa je kultura skupek teles posameznikov, ki živijo znotraj nje. Posameznikovo telo sprejema vplive iz okolja in izraža svoja občutenja in mišljenje na različne verbalne in neverbalne načine. Telo je prispodoba za vsakovrstno organiziranost in mnogovrstne organizacije, ki jih je človek ustvaril v družbi in kulturi (Južnič 1998: 106), zato se na njegovi površini izkazujejo znamenja družbenega in družinskega statusa, starosti, spola in religioznega stanu, in to ne samo v predmodernih družbah, kot to omenja Turner (1991: 8), ampak tudi v sodobni Japonski. Kulturne ideje se tako poleg v psihi izražajo tudi v našem fizičnem obstoju. Tako Barbara Sellers-Young (1993: 13) poudarja, da so naše drže, geste, izkušnje prostora in časa rezultat naše inkulturacije v določeno družbeno skupino. Poseben pa je tudi sam odnos do telesa, ki ga goji japonska družba, saj Japonci telesno govorico (natančno kodificiranje stopnje pozdravnega poklona) uporabljajo veliko pogosteje kot verbalno. Zaradi tega je na Japonskem telo pogosta tema sodobnega teoretskega in filozofskega razpravljanja; pojavila se je v okviru družbenih in tehničnih sprememb (Gržinić 1999; Visočnik 2005).
Kot perfomativni medij je azijsko gledališče kompleksen skupek simboličnih informacij, ki vključujejo različne stopnje in ravni interakcij, od treniranja nastopajočih do nastopa v živo. Vsaka stopnja omenjenega procesa sodelujoče vključuje v izmenjavo in prenos globoko vsajenih kulturnih vrednot. Učiteljice, ki so sprejete kot avtoritete in »prenašalke kulture«, trenirajo učenke v psiholoških in fizičnih komponentah plesnih oblik. Plesalka kot sodelujoča v družbeni skupini se skozi učenje plesa uči primernega neverbalnega interakcijskega vedenja. Po besedah Chisekija Akasaka (2004: 104–106) odrsko umetnost na Zahodu delijo na gledališče, ples in glasbo, kar se je pojavilo tudi v sodobni Japonski. Po mnenju Akasakija to ni pravilno, saj je na primer *kabuki* mešanica vsega trojega. Tudi beseda *buyō* je nastala v obdobju Meiji (1868–1912) pod vplivi zahodne besede *dance* ali 'ples', sestavili pa so jo iz dveh japonskih besed, *mai* ('gibanje naokrog') in *odori* ('skakanje, korakanje'), ki prav tako izražata ples in gibanje. V srednjem veku plesa niso učili kot umetnosti, ampak je imel večjo vlogo v religiji; šele pozneje je skozi *kabuki* dobil status umetnosti (Akasaki 2004: 147–148).
Na Japonskem izraža učenje plesa, predvsem *nihon buyō*, pripadnost srednjemu razredu, ki si lahko privošči, da se njihove hčerke izpopolnjujejo v eni od klasičnih umetniških oblik, kot so *odori* ('ples'), *ikebana* ('urejanje cvetlic'), 'klasična glasba' (*koto*, *shamisen*, itd.) in *sadō* ('čajna ceremonija'). Učenje umetniških disciplin je velik strošek za starše, saj si morajo plesalke zagotoviti svoja oblačila za vaje in nastope, pripomočke (pahljače, žoge, klobuke, ipd.), poučevanje in odrski nastop.
Cilj staršev je, da skozi študij naštetih umetnosti pripravijo svoje hčerke za odgovornosti, ki jih čakajo v življenju. Verjeli so tudi, da jim bo učenje umetniških disciplin pomagalo pri iskanju bolj privlačnega poročnega partnerja. Kot učenke umetniških disciplin naj bi hčerke razvile *seishin* ali 'duhovno moč', kvaliteto, ki jim bo pomagala pri soočanju z »zahtevami in realnostjo vsakodnevnega življenja« (Sellers-Young 1994: 20). Kvalitete, ki naj bi se jih plesalke naučile v šoli in studiu, so dolžnost, sprejemanje in igrivost; med učnimi urami naj bi se naučile kinetskega zavedanja in inteligence, pozornosti za podrobnosti, fizične tišine, koncentracije in osredotočanja in pozornosti na trenutek (Sellers-Young 1994: 91). Hkrati pa poskušajo doseči tudi *yūgen* ali 'skrivnostno subtilnost', ki poleg prikrivanja, zavijanja, zlaganja in povezovanja izraža estetiko japonske umetnosti (Hahn 2007: 54).
Tomie Hahn (2007: 158) si je za razlago vloge plesa v japonski družbi sposodila koncepte iz lingvistične teorije[4] in analize pre-

4 Raziskave o menjavi kod v lingvistiki in socialni antropologiji so pripo-

Recital plesne šole Shiho Fujima-kai.
Foto: Nataša Visočnik, Kanazawa, 10. 6. 2007

Vsakoletni plesni festival Hyakuman goku matsuri.
Foto: Nataša Visočnik, Kanazawa, 2. 6. 2007

nesla v koreografski plesni jezik. Tako je spoznala, da praksa menjavanja identitet med plesom ni improvizacija, tako kot je to lahko v vsakdanjem govoru. Kot je vidno v nekaterih plesih, ki zahtevajo večkratno menjavo karakterjev, je ta menjava zavestna in kodificirana formula za izražanje pripovedi in je tako tudi praksa, ki se jo vtrenira v telo. Ugotovila je, da je uteleseno menjavanje in menjavanje kod med karakterji v plesu metaforično ogledalo družbene koordinacije posameznikovega jaza, ki je prisoten v vsakodnevnem življenju na Japonskem. Jasno zarisana meja med družbenimi krogi, moškim in žensko, mladimi in starejšimi, odseva v improviziranem govoru in vedenju. V antropoloških raziskavah sebstva v zadnjih dveh desetletjih na Japonskem socialni antropologi ugotavljajo, da konceptualna fleksibilnost sebstva omogoča posameznikom orientacijo in medsebojno vplivanje na večjo raznolikost družbenih plasti. Preklapljanje ali menjavanje vlog, ki sta značilna za japonsko družbo, se identificirata z igranjem in menjavanjem vlog, ki jih plesalec pri japonskem plesu izraža z gibanjem.

Praksa spreminjanja kod v vsakodnevnem življenju se na Japonskem lahko opazuje tudi na področju govora, kjer uporabljajo njegove različne stopnje, od formalnih in neformalnih, ki so izbrani glede na situacijo, kot tudi glede na višino govora, oblačenje, telesno govorico (kot je priklanjanje in druge družbene uskladitve znotraj prostora) in tudi glede na različna imena (*natori*),[5] ki jih posameznik dobi v svoji umetniški praksi. V plesu se, tako kot v vsakodnevnem življenju, vzorci spreminjanja kod prenašajo skozi uteleseno prakso, skozi treniranje telesa. Pri tem kot komunikacijo uporabljajo določen fizični, ekspresivni slovar in tako kot v vsakodnevnem življenju menjavanje kod skozi metafore izraža družbeno strukturo. Vsestranska rahločutnost, ki je potrebna v nasprotujočih se družbenih odnosih v vsakodnevnem življenju, oblikuje temelje koreografske strukture v številnih plesih *nihon buyō*. Plesi rabijo kot model za vrednotenje utelesenih metafor, ki poročajo, kako so tehnike telesa in gibanja kulturno in zgodovinsko situirane (Hahn 2007: 159).

Mojstrica, ki je učila Hahnovo (2007: 155), poroča, da »brez izkušnje v življenju, brez osebnosti ni plesa, ni *kokoro* ('srca, duše') in si neviden …, če pa se zavedaš sebe, lahko na odru postaneš kdorkoli – ženska, mlad fant, star možak«, in s tem konceptualno povezuje nastop z obliko plesalkine identitete. Ples je vedno človeški, koreografijo vedno ustvarimo s posameznimi telesi in z osebnostmi, s katerimi komuniciramo (Macrell 2005: 6). Tako Hahnova verjame, da je povezava med mojstričino idejo stabilnega, a fleksibilnega sebe, metaforiko, menjavanjem sebe v plesu in japonskim filozofsko-duhovnim pojmovanjem sebe, ki se je sposoben spremeniti (Hahn 2007: 155). Pri tem gre tudi za 'doživete izkušnje' (*taiken* ali *keiken*) oziroma doživljanje plesa in življenja skozi telo in um. Za dosego izkušenj je potreben skupni trening telesa in razuma, kar poteka skozi *shugyō* ali 'treniranje samega sebe', kot pravi japonski filozof Yasuo Yuasa (1987: 85–86), v katerem posameznik išče pot za razvijanje zavedanja *ki* energije, kajti le tako se lahko doseže razcvet in razvoj svobodnega gibanja telesa in duha skupaj s *ki* energijo.

»Nihon buyō«

Dobesedni prevod izraza *nihon buyō* je 'japonski ples', pojavlja pa se tudi poimenovanje 'japonski klasični ples'. *Nihon buyō* je umetniški ples, ki temelji na tradiciji klasičnih tehnik, prenesenih iz predhodnih oblik 'zabaviščnih umetnosti' (*nōgaku*)[6] s kombinacijo izboljšane osnovne tehnike različnih ljudskih umetnosti. V skoraj štiristoletni zgodovini je *nihon buyō* doživel več preobrazb, danes pa se izraža v oblikah *kabuki buyō*, ki ga plešejo v *kabuki* gledališču, *kamigata mai* in *kyo mai*, ki se plešeta v *zashiki* (prostor s *tatamiji*) in se imenujeta tudi *zashiki mai*, ter *sosaku buyō*, ki označuje izvirni ustvarjalni ples (Akasaka

mogle k razumevanju procesa menjave karakterjev v plesu. Raziskava tako odkriva, da vzorci verbalne menjave kod omogočajo posameznikom dostop do mnogih družbenih identitet. V kulturi, kjer je menjava kod prevladujoča, se posamezniki pogajajo za mnogovrstne sisteme odnosov z mnogovrstnimi vlogami in odnosi znotraj družbe (Hahn 2007: 168).

5 *Natori* pomeni 'pridobitev naziva'. Učenka po dolgih letih učnih ur na glavnem sedežu šole (v primeru Fujima kai je sedež v Tokiu) naredi izpit, kjer zapleše nekaj koreografij. Po uspešno opravljenem izpitu plesalka pridobi certifikat, da lahko uči, in novo umetniško ime, sestavljeno iz imena šole, in imena, ki označuje osebno ime ali posebne plesalkine lastnosti.

6 Na primer: *bugaku* je obredna predstava vladarskega sodišča, katere zametke lahko najdemo v Indiji in Srednji Aziji, in *nōgaku*, ki izhaja iz *nō* gledališča, *kabuki*, *bungaku* (Fukuta in Miyata 1983: 170).

Učna ura v Kei Fujima studiu.
Foto: Tsune Matsumiya, Kanazawa, 13. 3. 2008

Tekmovalni del yosakoi soran.
Foto: Nataša Visočnik, Kanazawa, 29. 4. 2007

2004: 104). *Buyō*, kot ga poznamo v sedanji, ločeni obliki, se je oblikoval ob koncu 19. in začetku 20. stoletja (Kodama 2007: 252–253). Nekatere šole so povezane z znanimi *kabuki* igralci in koreografi, druge so se razvile iz dvornih in ljudskih oblik gibanja, spet druge pa so stranske veje prvih dveh. Za nekatere japonske tradicionalne umetnosti (predvsem *kabuki*) je značilno, da v njih nastopajo le moški igralci oziroma plesalci. *Buyō* je posebnost med njimi, saj ne diskriminira ženskega spola. V njegovi koreografiji lahko z igranjem različnih vlog nastopajo tako ženske kot moški. Kljub temu je običajno, da so ženske tiste, ki igrajo ženske in tudi moške vloge, saj se v plesu *buyō* pojavlja več žensk kot pa moških (razen pri plesu v *kabukiju*).

Številne znane šole *nihon buyō* delujejo pod sistemom *iemoto*,[7] ki temelji na odnosu med mojstrico (glavno učiteljico ali vodjo šole) ter učenko. Družbeno strukturo, ki jo označujemo s sistemom *iemoto* ali 'vodja', srečamo v številnih tradicionalnih umetnostih na Japonskem, kot so čajna ceremonija, glasba, jahanje, 'gledališče' (*nō*), ikebana in borilne veščine (Hahn 2007: 33). Hierarhični sistem ohranja kot tudi regulira prenašanje umetniških oblik znotraj šole. Skozi življenje in urjenje znotraj okolja strogo kodificiranega sistema *iemoto* se učenke naučijo vedenja, ki je pomembno orodje za komuniciranje v vsakdanjem življenju.

Pri plesu so pomembni tudi elementi in pripomočki, ki prav tako kot ples posnemajo življenje in naravo. Japonska oblačila (kimono) so tesno povezana z japonskim plesom; barva in vzorci se pogosto ujemajo z v plesu izraženo tematiko. Kimono, ki dobesedno zavija telo, včasih tudi v več plasteh, ter 'pasovi' (*obi*) v japonski družbi skrbijo za komunikacijo (Hendry 1993: 162). Končni rezultat zavijanja telesa v kimono nudi estetski užitek, predvsem pa višjo stopnjo vljudnosti in formalnosti, saj kimono ne omogoča neformalnega gibanja telesa. Med plesne elemente spada tudi 'pahljača' (*sensu*), ki je med osnovnimi pripomočki, ki jih plesalec uporablja med plesom. *Sensu* je aluzija na razne predmete (cvetovi, semena, kozarci, veslo, meč, lok, glasbeni inštrumenti), hkrati pa namiguje na različne motive iz narave (veter, sneg, valovi, vrh gore). Glede na osebnost, ki jo predstavlja zgodba (moški, ženske, mladenič, starec), lahko pahljača dobi različne vloge. Ob določenih priložnostih lahko pahljačo zamenjajo drugi elementi, kot na primer sončnik, žoga, cvetoča veja češnje in breskve, zvitek in drugo (Hahn 2007: 14–16).

Nihon buyō vedno spremlja japonska tradicionalna glasba ali *nagauta* ('dolga pesem'). Gre za japonsko pripovedno pesem (*jōruri*), ki jo recitirajo 'pevci ali pevke' (*dayū*) ob spremljavi *shamisena*, treh različnih vrst bobnov (*otsuzumi, kotsuzumi, taiko*), 'flavte' (*nokan*) in 'flavte iz bambusa' (*takebue*). Glasba na recitalih plesnih šol (vsaki dve leti) je ponavadi posneta, medtem ko na večjih predstavah izvajajo glasbo tudi v živo.[8] Teme, ki jih opevajo v pesmih in upodabljajo v plesu, opisujejo japonsko življenje in kulturne vrednote. Večina plesov je nastala v obdobju Tokugawa (1600–1868), zato sta na oblikovanje koreografij vplivali takratni mitologija in zgodovina. Tako plesi največkrat upodabljajo življenje »plavajočega sveta«, v katerem so bili glavne osebe gejše in samuraji (Sellers-Young 1993: 103–104).

»Minbu«

Ljudski ples je lažja oblika japonskega plesa. To je predvsem kolektivni ples, ki ga pleše večja ali manjša skupina ljudi, med njimi je tudi več moških plesalcev kot pa pri *nihon buyō*. Ljudski plesi se največkrat plešejo na raznih prireditvah, kot so festivali (*Obon*, *Tanabata*, *Oshogatsu*) (Uchida 2003) in praznovanja, kjer se zbere večja množica ljudi. To so plesi, ki so za določeno obdobje značilni za najširše plasti ljudstva. Izvirajo iz izročila,

7 Besedo *iemoto* sestavljata dve 'kitajski pismenki' (*kanji*): *ie* in *moto*, kjer *ie* predstavlja hišo in hkrati družino, ki je osnovna družbena enota na Japonskem. Dobesedni prevod je 'izvor hiše', označuje pa ime osebe, ki ima ta naslov, in ime pedagoškega sistema. Pozicija se tradicionalno prenaša z dedovanjem, v primeru, da ni naslednika, najboljši učenec prevzame naslov. Sistem *iemoto* je hierarhično razdeljen. Najvišje na lestvici je vodja, ki skrbi za vse posle v šoli, njena glavna vloga je prenašanje tradicije. Na hierarhični lestvici si sledijo učiteljice, učenke, ki se učijo za pridobitev naslova *natori*, navadne učenke ter začetnice, ki zapolnjujejo dno hierarhične lestvice. *Iemoto* sistem je deloval kot nekakšna velika družina, v kateri je imel vsak član svoje pravice in dolžnosti (Hahn 2007; Sellers-Young 1993).

8 Primer takšne prireditve je nastop gejš iz treh zabaviščnih četrti v Kanazawi (Higashi Chaya, Nishi Chaya in Kazue-machi Chaya) leta 2007, ko so gejše prikazale nastop v plesu, petju in igranju na tradicionalne instrumente.

ki je lahko podedovano iz davnine in ga časovno ni mogoče natančno opredeliti, ali pa so bili v nekem času zavestno prevzeti od drugod in so se nato priložnostno širili naprej ter se v novem okolju spreminjali in prilagajali gibnosti prevzemnika (Ramovš 1980: 13). So tudi živ proces, saj nove koreografije nastajajo še danes in se širijo naprej. Kot pravita Fukuta in Miyata (1983: 170), je ljudskih plesov zelo veliko, saj ima skoraj vsak večji kraj svoj ples, ki ga plešejo in predstavljajo na festivalih.
Tudi v svetu *minbu* poznajo hierarhični sistem, na vrhu katerega je vodja plesne šole, sledijo pa ji 'glavne učiteljice ali inštruktorice' (*shinan*), za njimi so njihove 'asistentke' (*junshihan*), nato pa učiteljice z naslovom *natori*. Šole ljudskega plesa, kot je Kitakawa kai v Kanazawi, vsaki dve leti naučeno predstavijo na recitalu. Na recitalih *minbu* ponavadi plešejo na živo glasbo, glasbeniki in pevci pa imajo tudi svoje točke (te prireditve lahko trajajo tudi po tri do štiri ure).
Zaradi večjega števila plesalk morajo imeti vse plesalke enak kostum. To so različne preprostejše izvedbe kimona, za poletne festivale pa si oblečejo 'bombažni kimono' ali *yukata*, ki ga nosijo tudi na vajah. Med drugimi pripomočki pogosto uporabijo 'plesno pahljačo' (*sensu*), ki je večja od običajne, uporabljajo pa tudi klobuke, trakove, vejice in druge pripomočke, ki posnemajo realni svet (šop riževih stebel). Na vajah plesalke plešejo na glasbo, posneto na kasetah in zgoščenkah, na predstavah pa pogosto na živo glasbo. Pod šole *minbu* spadajo tudi učne ure petja in igranja na *shamisen*, *flavte* in druge ljudske instrumente, ki so vedno del nastopa. 'Ljudske pesmi' (*minyō*) pojejo o naravi, bogovih,[9] vsakodnevnem življenju Japoncev: o delu, poljedelstvu, ribištvu, rojstvu, smrti, bogovih (Fukuta 2006: 541); za vse življenjske cikluse, letne, vojno, mir in nesreče so obstajali določeni plesi, ki so z gibi in s pozami poskušali posnemati realno in nerealno življenje (Havelock 1992: 10).

Proces poučevanja in učenja

Za japonski ples je značilno, da izvira iz *mimosa* ali 'posnemanja življenja'. Tako tudi v procesu poučevanja številnih sodobnih japonskih klasičnih in ljudskih plesov prevladuje mimetični aspekt. Sistem učenja in prenašanja informacij v vzhodnem sistemu bolj privilegira neverbalne kot pa verbalne oblike komunikacije, kar je v nasprotju z zahodnim sistemom, ki ne zaupa senzoričnim informacijam. Poseben proces poučevanja je posledica dolgotrajne tradicije individualnega prenosa kulturnih informacij, tako v gledališču kot pri plesu, ki na treningih vključuje vse tri (slušno, vizualno, kinetično) in ne samo ene modalnosti. Phillip Zarrilli poimenuje ta način učenja 'učenje v telo' (*in-body learning*). Ta način učenja sledi učenju 'poti' (*dō*) in strogega odnosa mojstrica – učenka, ki je značilen za vsakovrstne tradicionalne umetnosti. Učenje skupka gibalnih fraz (*kata*) skozi fizično imitacijo in ne verbalno opisovanje pomaga učenkam razviti visoko stopnjo somatičnega zavedanja. Povečana stopnja zavedanja ima prednost pri absorbiranju večje količine neverbalnih namigov pri plesu kot tudi v vsakodnevnih družbenih situacijah (Sellers-Young 1993: 9–11).
Najbolj primarna oblika poučevanja in prenašanja plesa je učna ura, kjer se plesne tehnike in teorije prenašajo neposredno z učiteljice na učenko. Pri takšnem načinu ima najpomembnejšo vlogo učiteljica, ki je bodisi ples ustvarila ali pa ga samo prenaša na svojo učenko, ki ples sprejema. Neposredni prenos je najbolj osebni proces poučevanja in učenja, saj se dotakne skoraj celotnega telesnega in čustvenega aspekta posameznika, in zajema vizualno, tipno ter ustno in slušno polje. Je tudi najbolj razširjena metoda.
Za vizualni prenos so pomembni vizualna podoba plesalke, kostumografija, scenografija in tudi plesno gibanje. Pri tem učiteljica pokaže učenki plesne gibe, in učenka, ki stoji diagonalno za učiteljico, jo vizualno spremlja in nato za njo ponavlja. Nove gibe se tako uči postopoma skozi vsak ples posebej. Pri tem mora imeti učenka zelo dobro vizualno sposobnost, prav tako pa tudi sposobnost pozornega sledenja, kajti le s povečano sposobnostjo vizualnega zavedanja lahko učenka razume vlogo temeljev plesa, kot so strukturalni elementi gibanja, kinetska senzibilnost, prostorsko zavedanje, ravnanje s pripomočki in z oblačili, kostume in gibanje v tradicionalnih kostumih (Hahn 2007: 88).
Tudi dotik je aktiven, neposreden način učenja plesa. Ima vlogo agenta gibanja, družbenih informacij, povezanih s kinetiko in prostorsko orientacijo. Taktilno zaznavanje poteka skozi celotno telo, ki je velik organ tipa. Skozi dotik lahko hkrati zaznamo gibanje/kinetiko, gibanje zraka, temperaturo, pritisk in teksturo predmeta ali človeka, ki pride v stik z našim telesom. Za prenos plesa je najpomembnejši občutek gibanja, saj se dotik le redko zgodi brez gibanja. Ponavadi se učiteljica dotakne učenke, da jo popravi v gibanju, skoraj nikoli ni obratno; učiteljica vedno aktivno izvaja dotik kot prenašalka informacij in učenka pasivno sprejme dotik in s tem povezano gibanje (Hahn 2007: 100–112).
Pri učenju pa ne gre brez zvoka. Obdajajo nas najrazličnejši zvoki, ki nam prinašajo informacije o stanju sveta okrog nas. Na zvok se odzove tudi plesalkino telo, saj ta sprejema navodila preko zvoka, ki prihaja od učiteljice, in pleše na glasbo, ki prihaja iz kasetofona ali od glasbenika. Z ustnimi navodili učiteljica učenki sporoča osnovne plesne gibe, koreografijo, pripovedno linijo zgodbe, čustveni naboj in glasbo. Vse to pa učenke sprejemajo skozi čut sluha in to poskušajo čim bolje dojeti in izraziti s telesom (Hahn 2007: 114–133).
Pred razvojem moderne tehnike sta imela pomembnejši vlogi zapisovanje plesov z besedo in risanje poz. Phillipa Polenz (1949: 428) omenja težave, ki jih je imela antropologija pri raziskovanju plesov v neevropskih deželah v petdesetih letih dvajsetega stoletja. Skozi opise plesov, ki so bili takrat na razpolago v literaturi, so lahko opazovali in spoznavali predvsem podrobnosti o kostumih, kraju in pomenu, le malo pa so se posvečali analiziranju gibanja. Večina raziskovalcev je bila takrat omejena na besedne opise, ki pa so bili pomanjkljivi, predvsem pa nerazumljivi zahodnemu bralcu. To stanje se je spremenilo, ko so začeli uporabljati ilustrativne metode, ki so jih najprej uporabili za zapisovanje zahodnih plesov, pozneje pa še plesov neevropskih

9 Ples je bil prvotno namenjen bogovom, s plesnim gibanjem so se jim posvečali, se jim zahvaljevali za dobro letino, obilje, se jim opravičevali za slaba dela, jih prosili za dobro letino, zdravje in srečo družine. *Kagura* ali 'plesi, posvečeni bogovom', so se izvajali v šintoističnih svetiščih, kjer so plesalke *miko* preko plesa posredovale prošnje, zahvale in opravičila bogovom. Pozneje se je ples začel pojavljati tudi v čast budizma, kot je na primer *nenbutsu odori* ali *bon odori*. Veliko pa je tudi plesov z 'maskami' (*kamen*), ki ponazarjajo najrazličnejše duhove in demone (Fukuta in Miyata 1983: 171–177).

družb, in so zagotavljali bolj natančen zapis plesa.[10]
Danes, kot omenja Hahnova (2007: 135), se zapisi uporabljajo le v dveh situacijah: za zasebne zapiske, ki jih naredijo posamezne plesalke, da si bolje zapomnijo ples, in kot dokumenti, ustvarjene koreografije, ki jih *iemoto* za nadaljnje poučevanje razdeli med učiteljice. Tako učenke kot učiteljice pa poudarjajo, da se samo iz takšnih zapisov[11] ni mogoče popolnoma naučiti plesa, saj jim manjka »uteleseni duh« (Hahn 2007: 142).
Ker je zapisovanje lahko precej dolgotrajno, je v veliko pomoč snemanje z videokamerami, delčkom sodobne tehnike, brez katere si danes ne moremo predstavljati življenja. Metodo snemanja danes večkrat uporabljajo učiteljice, da si pravilno zapomnijo korake, in ne toliko študentke, da bi se naučile plesati. Iz pogovora z učenkami *nihon buya* in tudi *minbu* pa so opazne majhne razlike. Medtem ko je raba medijev med učenkami, ki plešejo *nihon buyō*, minimalna, pa učenke *minbu* večkrat uporabijo kakšno zgoščenko. Razlog za to je razlika v ceni in tudi zahtevnosti, ki sta v primeru *nihon buya* višji in večji.[12] Poleg tega je tudi dostop do videoposnetkov v primeru japonskega klasičnega plesa bolj omejen, saj se pedagoških ur in nastopov ne sme snemati; to ne velja le za za to pristojne organizacije. Plesi, ki jih ustvarijo mojstrice in učiteljice japonskega plesa, so ponavadi izključna lastnina učiteljice, se pravi šole, katere del je. Protokol zahteva, da je treba v primeru, ko ne gre za skupni recital ali projekt šole, učiteljico prositi za dovoljenje, da se zapleše določen ples. Ker ima vsaka šola svoj slog, se tudi plesni koraki med njimi lahko razlikujejo; vse pa varujejo svojo intelektualno lastnino. V primeru ljudskih plesov pa je drugače, saj se ti plesi plešejo na festivalih, kjer se jih lahko naučijo tudi gledalci; razlike v koreografijah različnih šol niso tako velike. Pri snemanju pa se poleg dovoljenja pojavljajo tudi druge težave, ki vplivajo na kakovost posnetega materiala: vremenski pogoji, svetloba, elektrika, topografija in človeški element. Gotovo je najlaže snemati predstave, kar pa je zaradi dovoljenj zelo oteženo (Peterson 2000: 53).
Strahu pred zlorabo avtorskih pravic se pridružuje še ena skrb. Medtem ko so plesalke večje zagovornice videokaset, pa imajo učiteljice drugačno mnenje. »*Res je, da se plesalka lahko nauči korakov in gibanja, saj video nudi vizualno podobo, ampak le osebni kontakt prinese čustva in individualno nianso*,« pravi učiteljica Shiho Fujima. Na to opozarja tudi Hahnova (2007: 142–143), ki pravi, da ima video številne slabosti. Ples na videu je namreč ločen od telesa in se razlikuje od doživete izkušnje. Pri gledanju ploščate podobe pa se izgubi tudi prostorska kakovost plesa. Pričujoči medij je omejen na vizualne in slušne čute, medtem ko se druge čutne izkušnje (voh in tip) ne morejo izraziti. Predvsem starejše učiteljice vidijo v učenki, ki se je naučila plesati preko videa, plešočega robota brez čustev (Hahn 2007: 143). Vendar pa imajo posnetki plesa pomembno vlogo za učenke, ki so fizično oddaljene od šole in učiteljice. Samo v teh primerih je dovoljeno snemanje celotnega plesa za namen učenja. Sicer se mora plesalka ples najprej naučiti osebno in šele nato lahko za lažje pomnjenje uporablja posnetke. Učenke pa tudi učiteljice namreč skrbi, da bi plesalka na videoposnetek plesa ne odplesala pravilno in bi se naučila napačne korake, kar pa seveda ni izključeno.
Naslednja stopnja zapisovanja in učenja plesa se razvija znotraj projekta NANA,[13] ki se ukvarja z zbiranjem podatkov o najrazličnejših plesih. Glede na to, da so celoten projekt sestavili leta 2006 in je zastavljen zelo na široko, je še v precej začetni fazi in še ni večjih rezultatov. Gre za projekt, ki se ukvarja z raziskovanjem plesov *nihon buyō*, kar pomeni, da je »glavni cilj projekta NANA raziskava o sistemu izobraževanja in urjenja plesa *nihon buyō* z literarnega, umetniškega in znanstvenega pristopa. Z raziskavo plesa *nihon buyō* in drugih azijskih plesov je naš cilj razviti in promovirati izmenjavo med njimi.«[14]
Projekt ima tri cilje, ki so osredotočeni na nove načine učenja in poučevanja klasičnega plesa. V konvencionalnem sistemu urjenja *nihon buyō* naj bi imele učenke včasih težave pri razumevanju učiteljičinih navodil, zato bi lahko pri pedagoškem procesu uporabili informacijsko tehnologijo, ki lahko preveri, ali plešoče telo pravilno izvaja gibe in tako omogoča jasno znanstveno analizo plesnega gibanja. Znotraj tega projekta obstaja šest skupin, ki ima vsaka svojo nalogo: od raziskovanja konvencionalnih in tradicionalnih plesov do oblikovanja digitalnega arhiva kostumov in organiziranja mednarodnih srečanj na omenjeno temo, zapisovanja gibanja in tridimenzionalnega prikazovanja plesnega gibanja. Skupina, ki snema gibanje, razvija tehnološko metodo, ki bo preverjala osnovne veščine plesnega gibanja. Z opremo bodo lahko posneli tridimenzionalno gibanje ramen, prsi, pasu in naklon sklepov. Ta sistem naj bi jim omogočil preverjanje osnovnih napak v področju pasu ali hrbta. Nadalje bi te podatke gibanja telesa spremenili v animirane podobe. Sistem naj bi predstavljal animirane podobe, ki plešejo na kakršnokoli glasbo.[15]
Ta tehnologija je že precej razširjena predvsem v zabavni industriji, kjer obstajajo najrazličnejše videoigrice, ki se s pomočjo vgrajenih kamer in senzorjev odzivajo na celotno igralčevo telo. Zelo popularni pa so postali tudi celovečerni animirani filmi, ki posnemajo vsak gib človeškega telesa in tako ustvarijo animirano podobo, ki je zelo blizu človeški. Tehniko so tako začeli uporabljati tudi za namene plesnega sveta. Rezultat rabe te tehnologije je tudi zgoščenka z naslovom Kokiriko, ki poleg jasne predstavitve zgodovine kraja Gokayama v prefekturi Toyama, zgodovine in pomena festivala Kokiriko, tradicionalnih inštrumentov, besedil pesmi in razlage plesov vsebuje tudi podrobno

10 Poznamo različne metode zapisovanja plesnega gibanja, ki so se razvijale skozi stoletja: Arbeaujeva Orchesografija 1588, Raul Feuillet, Choregraphie ou l'Art de d'ecrire la Dance 1701, Saint-Leon, Stenochoregraphie 1852, Labanotacija – Rudolf von Laban 1954, Beneshejev zapis – Jaoan in Rudolf Benesh ter Effortova oblika (Peterson 2000: 8–51).

11 Na področju zapisovanja plesa na Japonskem je pomembno delo avtorice Kasho Machida *Hyōjun nihon buyō fu* (Standardni zapisi *nihon buyō*), kljub temu, da zgodovina zapisovanja japonskih plesov ni tako dobro dokumentirana. Tudi znotraj japonskega sistema obstajajo številni slogi zapisovanja. Med njimi je zelo pomemben slog, ki ga je uvedla Chiyo Hanayagi in uporablja zapis *ningyo* ('paličaste figure'), drugače pa je slog zapisovanja lahko odvisen tudi od šole (Hahn 2007).

12 Cene za videokaseto ali zgoščenko za *nihon buyō* se gibljejo od 35 evrov (5.250 yenov) za en ples. Začetniški osnovni videi so najdražji (na primer set 5 trakov stane več kot 500 evrov http://www.nihonbuyo.com/video/other01.html, 30. 6. 2007), pri *minbu* se cena vrti od 25 EUR (3.990 yenov) navzgor.

13 Okrajšava naslova Nihon University College of Art, Nihon Buyo and Asian Dance, http://www.orc-nana.jp/en/about/destination.html, 30. 6. 2007.

14 http://www.orc-nana.jp/en/about/destination.html, 30. 6. 2007.

15 Isti internetni vir.

predstavitev plesov. Plesa namreč ne predstavljajo samo ljudje, ampak tudi grafična podoba, animacija, ki natančno z vseh možnih zornih kotov ponazarja potek gibanja. Skozi takšno predstavitev se je mogoče z opazovanjem posnete učiteljice in animiranega plesalca naučiti ples *Kokiriko*, ki ga plešejo na festivalu z istim imenom. Ponavadi se ljudje lahko naučijo plesa kar na kraju festivala, kjer se pridružijo profesionalnim plesalcem in jim sledijo.

Svet plesa v Kanazawi

Kakšna pa je realnost v Kanazawi? V Kanazawi je kar nekaj plesnih šol, tako *nihon buyō* kot tudi *minbu* različnih slogov. Etnografska raziskava je potekala znotraj dveh šol Fujima kai za *nihon buyō* in šole Kitakawa kai za *minbu*. Slog Fujima kai je eden starejših na Japonskem in je še danes zelo razširjen. Tudi v Kanazawi je kar nekaj učiteljic sloga Fujima kai s svojimi šolami. Prvo šolo vodita Shiho Fujima in njen sin Shinnosuke Fujima, pomembno vlogo pa ima tudi Chinatsu Fujima, ki jima pomaga pri poučevanju. Vsi trije poučujejo tudi v drugih krajih zunaj Kanazawe, med njimi pa je najbolj aktiven Shinnosuke Fujima, ki ima več plesnih studiev po Japonskem, tudi v Kyotu in Tokiu ter v prefekturah Fukushima in Fukui. Je tudi med tistimi, ki poskušajo *nihon buyō* vnesti tudi v splošni izobraževalni sistem in zato poučuje v vrtcih, šolah in na univerzah.[16] Drugi kraj, kjer sta potekala učenje plesa in terensko delo, je plesna šola učiteljice Kei Fujima, ki je zelo aktivna tudi na področju učenja in prostovoljnih dejavnosti, poučuje tudi zunaj Kanazawe na polotoku Nōto in drugih krajih v okolici Kanazawe.

Obe šoli imata zelo podoben sistem poučevanja, treningi potekajo na domovih obeh učiteljic, kjer sta urejena plesna studia. Vsem učiteljem je skupen tradicionalni način poučevanja skozi neposreden stik in interakcijo med učiteljico in učenko. Sicer uporabljajo videozapise kot pripomoček za boljše pomnjenje korakov, ne pa kot del učne ure. V plesnih dvoranah namreč ni televizije ali računalnika, ki bi to omogočala. Pri vseh sta najpomembnejša interakcija in dotik, saj so mnenja, da je nemogoče dojeti in posnemati dušo plesa samo z učenjem z videokaset. Shinnosuke Fujima, najmlajši od vseh, je edini, ki je pri svojem pedagoškem delu uporabil videokaseto, ampak le kot neke vrste ogledalo samemu plesalcu. Posneli so namreč trening ali nastop določene plesalke in si nato skupaj ogledali plesne figure in iskali napake.

Podobno situacijo je mogoče najti v učnem procesu ljudskih plesov. Tudi na urah *minbu* plesov v šoli Kitakawa kai prevladuje neposreden kontakt med učiteljico in učenko pod vodstvom Sachiko Fudetani in njene hčerke Kaori Kitakawa, ki ima pridobljen *natori*. Zaradi večjega števila plesalk, ki jih je lahko tudi po deset ali več, pa učenje ni tako osebno kot pri *nihon buyō*. Učiteljica namreč ne more biti pozorna na gibe vseh učenk, bolj pomembno je usklajeno gibanje vseh plesalcev, ki naj bi ustvarjali enotno podobo. Ljudski plesi so po zahtevnosti lažji in krajši, skupek *kat* se ponovi kar nekajkrat, zato je tudi učenje lažje.

16 http://fujima-shinnosuke.blogspot.com/2006/08/profile-of-shinnosuke-fujima.html, 30. 6. 2007.

Učne ure

Podobnosti 'učnih ur' (*keiko*[17]) med *nihon buyō* in *minbu* je kar nekaj, so pa med njimi tudi razlike. Na splošno se učne ure japonskih plesov precej razlikujejo tudi od učnih ur zahodnih plesov, tako v slogu gibanja kot tudi v načinu poučevanja. Razlika je tudi v velikosti za učno uro potrebnega plesnega studia, saj plesoče telo ne potrebuje veliko prostora. Plesi ne temeljijo na stegnjenih gibih udov in trupa, ampak na nežnih, komaj opaznih gibih udov in glave ter skoraj nepremičnem torzu.

Za *nihon buyō* je predvsem značilna stroga formalnost, ki traja vse od začetka vstopa v plesni studio do konca treninga. Povprečna ura vadbe, ki se odvija od štiri- do šestkrat mesečno, traja pol ure. Celoten čas je posvečen učenju delčka plesa ali plesa v celoti. Če učenka še ne pozna plesa (še ni opazovala drugih pri učenju plesa), učiteljica vedno začne poučevati le en del plesa, ki ga nekajkrat ponovi, medtem ko poje besedilo ali si skupaj s posneto glasbo mrmra melodijo. Učiteljica včasih, zato da nakaže pozicijo noge ali giba roke in dlani, izreče kratka navodila. K učenki s težavami pristopi učiteljica in postavi njeno telo v primerno tridimenzionalno pozo (Sellers-Young 1993: 73), ki je del *buyō* repertoarja. Ples se uči del za delom, dokler ga plesalka ne obvlada v celoti.

Učna ura pa se ne začne z vstopom v plesni studio, ampak že z vstopom v stavbo, v kateri se studio nahaja. To so lahko hiše plesnih učiteljic, lahko pa so tudi večje stavbe, kjer so poleg plesa še druge aktivnosti krajevne skupnosti (glej tudi Sellers-Young 1993; Hahn 2007). Po prihodu v učiteljičino hišo v Kanazawi pri vhodu učenka najprej pozdravi in si sezuje čevlje. Sledi vstop v delno pregrajen prostor, ki je hkrati čakalnica in oblačilnica. Iz tega prehodnega prostora vodijo vrata v plesni studio. Učenka najprej odloži plašč, jakno, kapo in vse, kar bi jo lahko oviralo pri pozdravu. V premoru med enim in drugim ponavljanjem plesa odpre drsna vrata, se v sedečem položaju prikloni in pozdravi z *ohayō gozaimasu* ('dobro jutro') najprej učiteljico, pozneje še vse preostale prisotne, ki gledajo vajo (mame in babice, ki čakajo svoje otroke, ali učenko, ki je na vrsti naslednja). Nato učenka zapre vrata, da se plesna ura lahko nadaljuje, se iz navadnih zahodnih oblačil poleti preobleče v *yukato*, pozimi pa namesto *yukate* obleče preprostejši *kimono* iz najrazličnejših materialov. Poleg *kimona* sta del oprave tudi 'pas' (*obi*) ter 'nogavice' (*tabi*). Oblečena se pomakne v plesni studio, ob strani sede v *seiza* in čaka, da predhodnica konča učno uro.

Pri plesni uri se od učenk pričakuje, da pokažejo spoštovanje, ponižnost in predanost v sedenju *seiza* ves čas, ko se učiteljica ne posveča njim. Način sedenja v *seiza* (sedenje na petah in spodvitih kolenih), ki pomeni 'pravilno sedenje', je značilno predvsem za čajno ceremonijo, iz katere se je tudi razvilo in razširilo na vse ceremonialne in formalne dogodke. Pri *nihon buyō* se spoštovanje izraža tako, da učenka sedi obrnjena s telesom proti učiteljici, medtem ko so njena stopala vedno obrnjena proč od učiteljice. Ko učiteljica nakaže, da je pripravljena na naslednjo učenko, gre ta na sredino studia, ponovno sede v *seiza*, pred sabo vodoravno

17 *Keiko* je splošna beseda, ki se uporablja za najrazličnejše umetnosti; *kabuki*, 'čajno ceremonijo' (*chadō* ali *sadō*), 'kaligrafijo' (*shodō*) in drugo in označuje 'učiti se preteklosti'. Japoncem se je vedno zdelo pomembno, da iščejo temelje izpopolnjevanja stvari. Zadnja leta pa se na televiziji in drugod pojavlja tudi beseda *riha-saru* iz angleške besede *rehearsal* ('ponovitev, ponavljanje') (Akasaka 2004: 94).

položi *sensu*, se prikloni z dlanmi na tleh in reče *onegai shimasu* (vljudnostna oblika 'prosim'). Učiteljica nakaže, da je pripravljena na začetek, učenka pa se postavi v pozo za začetek kombinacije in počaka na glasbo. Ples se nekajkrat ponovi, vmes učiteljica glasbo tudi ustavi in učenko popravi. Ko učiteljica spozna, da je učenka usvojila tekočo snov, reče *hai* (kar v tem kontekstu pomeni 'dovolj za danes'), takrat se učenka ponovno usede v *seiza*, se prikloni in zahvali z *domo arigatō gozaimashita* ('najlepša hvala').

Učenka ve, da je prešla na naslednjo stopnjo, ko učiteljica ne pleše več z njo, ampak sedi pred njo na stolu. Na tej točki učiteljica sedeč sledi plesalkinemu gibanju in z besedo ter zgornjim delom telesa nakaže učenki plesno gibanje, da ne izgubi ritma. Zadnja stopnja je dosežena, ko *sensei* vklopi glasbo in počaka, da učenka cel ples zapleše sama brez pomoči. Na koncu plesa učiteljica popravi napake, ki jih je učenka naredila med plesom, predvsem pozicijo telesa in časovno usklajenost z glasbo. Vsak ples namreč pripoveduje zgodbo, zato je nujno, da se plesalka giblje v ritmu s pevcem ali pevko. Da se lahko telo primerno odzove, je potrebno fizično zavedanje glasbe in besedila, saj je, kot pravi Furuido Hideo (2000: 10–11), »najprej nastalo besedilo, pozneje melodija in nato ples«.

Kljub temu, da je proces učenja pri *minbu* podoben kot pri *nihon buyō*, sam sistem ni tako strog. Poučevanje sicer vključuje vse vrste izražanja spoštovanja do učiteljice s pozdravi, sedenjem v *seiza*, vendar gre ponavadi za kolektivno in ne individualno učenje kot pri *nihon buyō*. Hkrati učiteljica uči več učenk, ki sledijo njenemu gibanju in potezam. Druga razlika je v dolžini materiala v kombinaciji. Za ljudski ples je namreč značilno, da je sestavljen iz več 'skupkov gibalnih fraz' ali *kata*, ki se skozi ples ponavljajo. Glede na glasbo se lahko ponovijo po tri- ali štirikrat, ob živi glasbi pa tudi po pet- ali šestkrat. Zato so ti plesi tako po zahtevnosti kot tudi ceni dostopni širši množici ljudi, ki se lahko plesa nauči ne samo v plesni šoli, ampak tudi preko videa ali pa kar na festivalu.

Učenje plesa na mestu samem je gotovo najmanj formalen slog učenja. Vsakoletni festivali, kot so Hyakuman goku matsuri v Kanazawi ali Yamanakabushi v Yamanakashi, in plesna tekmovanja, kot je bilo Haru mai hirosaka 2007 v Kanazawi, kjer so tekmovali v *Yosakoi Soran* (*show dance*, ki izhaja iz promenad, kjer so plesali *minbu*, vendar je bolj pisan in moderen), omogočajo, da si ljudje lahko ples zapomnijo na enostaven način. Za vse festivale, kjer se pleše po ulicah na promenadi ali v krogu okoli odra, je značilno, da po koncu nastopa profesionalnih skupin k plesu povabijo tudi gledalke. Gledalke se pridružijo profesionalnim plesalkam in se od njih naučijo dveh ali treh plesov, značilnih za kraj festivala, in uživajo. Seveda so tudi rezultati najbolj neformalnega učenja hitro pozabljeni, saj si po le nekajkratnih ponovitvah ljudje težko zapomnijo ples do naslednjega leta.

Sklep

Na Japonskem so vedno obstajale različne vrste učenja, od najbolj formalnega za izbran krog ljudi, ki so se učili plesati zaradi uspešnejšega vključevanja v družbeno hierarhijo, do najmanj formalnega za širše množice ljudi, ki so plesali zaradi zabave in izražanja svojih čustev in doživetij v vsakdanjem življenju. Skozi najbolj formalen način učenja se ohranja tudi tradicija stoletja dolgo ohranjenih koreografij plesov, procesov poučevanja, hierarhije in strogo določenih odnosov med ljudmi. V procesu poučevanja plesa se odraža tudi poučevanje družbene strukture, ki pa se tako kot način življenja počasi, a vztrajno spreminja. Medtem ko se japonski klasični ples strogo oklepa tradicionalnega načina poučevanja, pa je svet ljudskih plesov bolj sproščen in omogoča večjo rabo najrazličnejših pripomočkov za njegovo učenje, ki so bolj primerne za širše množice.

V svetu plesa se že nekaj časa soočajo s spremembami tako na področju tehnologije kot tudi pedagoškega procesa, povzroča pa jih raba sodobne tehnologije. Tako so opazne spremembe tudi v načinih poučevanja in odnosih med učiteljicami in učenkami, saj je tehnična oprema že nujni del tudi plesnega sveta, ki je odsev življenjskega okolja. Zaradi nestrinjanja o njeni rabi tako prihaja do nesoglasij med generacijami učiteljic in učenk. Proces učenja je namreč po mnenju vseh, ki izvajajo in obiskujejo vaje, večstopenjsko doživetje. Vključuje strog hierarhičen odnos med učiteljico in učenko kot del organizacijske hierarhije šole in družbe, njun medsebojni odnos med vajami in javno predstavitvijo plesov, ki jih izbere učiteljica. Vse namreč priznajo, da je moderna tehnologija zelo uporabna v procesu učenja in ponavljanja plesnih gibov, saj olajša marsikatero težavo zaradi oddaljenosti ali nezmožnosti obiskovanja vaj, vendar pa nič ne more nadomestiti komunikacije in odnosa med učiteljico in učenko. Le skozi tak odnos se lahko prenašajo tudi kulturne kode. Ples je nekaj tipično človeškega in samo človek lahko pleše z dušo in s telesom in se tako tudi uči od drugega telesa. Ne moremo se zanašati na robote, da si zapomnijo, kar bi moralo znati naše telo, niti na animirane plesalce, ki nam kažejo, česa naj se naučimo. Osebno in neposredno prenašanje tako ostaja še naprej med najbolj priznanimi, odobravanimi in vitalnimi oblikami učenja in poučevanja.

Viri in literatura

AKASAKA, Chiseki: *Kabuki: Kotoba no tamatebako*. *Tokio*: Yūraku Shuppansha, 2004.

BOURDIEU, Pierre: *Praktični čut I in II*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2002.

FLANDERS, Crosby Jill: The Dancer's Way of Knowing: Merging Practice and Theory in the Doing and Writing of Ethnography. *Etnofoor* 10(1/2), 1997, 65–81.

FUKUTA, Ajio idr.: *Nihon Minzoku Jiten*. Tokio: Yoshikawa Bōbunkan, 2006.

FUKUTA, Ajio in Noburo Miyata: *Nihon Minzokugaku Gairon*. Tokio: Yoshikawa Kōbunkan, 1983.

FURUIDO, Hideo: *Buyō Techō*. Tokio: Shinshokan, 2000.

GRŽINIĆ, Marina: Japonska: telo, identiteta, roboti in virtualno oko. *Maska*: *časopis za scenske umetnosti* 8(3–4), 1999, 66–68.

HAHN, Tomie: *Sensational Knowledge*: *Embodying Culture through Japanese Dance*. Middletown: Wesleyan University Press, 2007.

HAVELOCK, Ellis: *Filozofija plesa*. Zagreb: Naklada MD, 1992.

HENDRY, Joy: *Wrapping Culture*: *Politeness, Presentation, and Power in Japan and other Societies*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

HODGENS, Pauline: Interpreting Dance. V: Janet Adshead (ur.), *Dance Analysis*: *Theory and Practice*. London: Dance Books, 1988, 60–89.

JUŽNIČ, Stane: *Človekov telo med naravo in kulturo*. Ljubljana: FDV, 1998.

KODAMA, Shōko: *Eigo de hanasu* (*Nihon no dentōgeinō*): *The Complete Guide to Traditional Japanese Performing Arts*. Tokio: Kodansha, 2007 (2000).

MACRELL, Judith: *Razumevanje plesa*. Ljubljana: Forma 7, 2005.

MALETIĆ Ana: *Knjiga o plesu*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, 1986.

RAMOVŠ, Mirko: *Plesat me pelji*: *plesno izročilo na Slovenskem*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1980.

POLLENZ, Philippa: Methods for the Comparative Study of the Dance. *American Anthropologists*, New Series 51(3), 1949, 428–435. http://links.jstor.org/sici?sici=0002-729428194907%2F09%292%3A51%3A3%3C428%3AMFTCSO%3E2.O.C0%3B2-P

ROYCE, Anya Peterson: *The Anthropology of Dance*. Hampshire: Dance Books Ltd, 2002 (1977).

SELLERS-YOUNG, Barbara: *Teaching Personality with Gracefulness*: *The Transmission of Japanese Cultural Values Through Japanese Dance Theatre*. Lanham, New York in London: University Press of America, 1993.

SPENCER, Paul (ur.): Introduction: Interpretations of the Dance in Anthropology. V: *Society and the Dance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 1–46.

TELBAN, Borut (ur.): Ples kulture in kultura plesa: primeri iz Nove Gvineje in širšega Pacifika. V: Ples življenja, ples smrti. *Poligrafi*. *Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 7(27–28), 2002, 3–30.

THORNBURY, Barbara E.: *The Folk Performing Arts*: *Traditional Culture in Contemporary Japan*. Albany: State University of New York Press, 1997.

TURNER, Bryan S.: Recent Developments in the Theory of the Body. V: M. Featherstone, M. Hepworth in B. S. Turner (ur.), *The Body*: *Social Process and Cultural Theory*. London idr.: Sage Publications Ltd London idr., 1991, 1–35.

UCHIDA, Tadayashi: Matsuri – Kurashi no naka no matsuri to chiiki he no tenkai. V: Takanori Shintani idr. (ur.), *Kurashi no naka no minzokugaku 2*. *Ichinen*. Tokio: Yoshikawa Kōbunkan, 1993, 159–186.

VALENTINE, James: Models of Performance: Space, Time and Social Organization in Japanese Dance. V: Joy Hendry (ur.), *Interpreting Japanese Society*: *Anthropological Approaches*. London in New York: Routledge, 1998, 259–281.

VISOČNIK, Nataša: Percepcija telesa v butu. *Etnolog* 15, 2005, 161–175.

YUASA, Yasuo: *The Body*: *Toward an Eastern Mind-Body Theory*. New York: State University of New York Press, 1987.

DVD – Kokiriko. Toyamaken Gokayama. DVD de manabu, oboeru. Ecchu Gokayama Kokirikoba Hozonkai.

Informatorji

Shiho Fujima, Shinnosuke Fujima, Chinatsu Fujima, Kei Fujima, Sachiko Fudetani, Kaori Kitakawa

Plesalke in plesalci plesnih šol Fujima Shiho kai, Fujima Kei kai in Kitakawa kai.

Učiteljice in študentke v mednarodnem klubu v Kanazawi (Kokusai kōryū loungi).

Teachers or Robots? The Dance Instruction Process in Japan

Examined are methods of dance instruction in the town of Kanazawa, Japan, which has a number of dance schools with a variety of dance programs. Special emphasis is placed upon various methods of teaching classical, or *nihon buyō*, and folk (*minbu*) dance and the part that these dances occupy in the lives of the Japanese. Explained is also the significance of the educational function of dance as well as of the educational process, both of which represent a complex sum of symbolic information. The specific process of dance instruction is the result of a long tradition of transmittance of culture-specific information on an individual basis. Dance lessons include all three aspects (the auditory, the visual, and the kinetic). The method of *inbody learning* follows the teaching of »the path« (*do*) and includes a rather strict relationship between the master and her (likewise female) students, which is typical of traditional arts instruction in Japan.
In order to transmit her expert knowledge and theories to the next generation each teacher had in the past her own circle of select students who learned how to translate her theories in word and movement. In addition to this method, there are also other methods of transmitting this type of knowledge, for example the written word or the use of modern technical devices that are presently available. Teachers are thus faced with the dilemma whether to use only narrative and imitation techniques, or make use of state-of-the-art appliances such as cameras, compact discs, computers, animation, robots, and the internet. All of these can facilitate the process of learning and inspire an interest in this traditional art in a larger number of people. The application of these novelties alter the traditional teaching methods and, along with them, the relation between the teacher and her students. They may also disagree about the use of modern devices, which results in a certain degree of discord. According to the opinion of all informants, be it teachers or students in the dance schools of Kanazawa, the learning process entails several levels. All agree that modern technology is highly useful in the process of learning and of continuous repetition of dance movements. At the same time it alleviates a number of problems that may arise if the school is situated too far or if a student is unable to attend classes regularly. However, all of them simultaneously feel that nothing can replace the communication and the special relation between the teacher and the student.

KRIŽI IN TEŽAVE
Nekaj pogledov na sakralno pokrajino Makedonije

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Članek obravnava dogodke, ki so v zadnjih nekaj letih na poseben način zaznamovali Makedonijo: postavljanje križev nad makedonskimi mesti in v pokrajino. Interpretira jih s pomočjo fenomenologije krščanskega svetega prostora, primerjave s podobnimi primeri iz tujine in kontekstualizira z zgodovino etničnega konflikta v Makedoniji.

Ključne besede: sveti prostor, sakralna pokrajina, simboli, teritorializacija, politična mitologija, krščanstvo, etnična identiteta, etnični konflikti, Balkan, Makedonija

Abstract: Examined are certain events that have recently left a specific mark upon Macedonia, namely the erection of crosses above Macedonian towns and in the countryside. Interpreted from the aspect of phenomenology of the Christian sacred space, these events have been compared to similar ones abroad and analyzed within the context of the history of ethnic conflicts in Macedonia.

Key Words: sacred space, sacred landscape, symbols, territorialization, political mythology, Christianity, ethnic identity, ethnic conflict, the Balkans, Macedonia

Uvod

Postavljanje različnih verskih obeležij v pokrajini je bilo v antropološki literaturi navadno obravnavano pod skupnim imenovalcem *sveti kraj* (Holm in Bowker 1994), ki ga ne razumemo le kot kraj čaščenja in rituala, temveč vedno v kontekstu specifičnih historičnih pomenov, v katerih je nastal in se spreminjal. Pri tem je bila vedno pomembna tudi njegova temeljna vez s ključnimi svetimi kraji posameznih svetovnih religij (npr. Jeruzalem v Izraelu, Meka v Savdski Arabiji, Bodhgaya v Indiji, itd.). Od tam naj bi namreč vsakokratni lokalni sveti kraj črpal simbolno moč. S *svetimi kraji* so praviloma povezane tudi številne napetosti, tako med verskimi voditelji in verniki kot tudi med različnimi denominacijami. V prvem primeru verniki pogosto bolj poudarjajo fizični prostor kot pa njegov spiritualni pomen, v drugem pa so bolj v ospredju politični poudarki svetih krajev in njihova uporaba v tekmovanju za politično moč med različnimi verskimi skupinami (Davies 1994: 1–4). Povezovanju med »ontološkim« in družbenim pomenom svetih krajev po vsem svetu lahko sledimo v številnih antropoloških delih (npr. Fernandez 2003; Santos-Granero 2004; Basso 1996).

O »*ontološkem*« *pomenu* svetega kraja lahko razmišljamo v okvirih večje ali manjše esencialnosti svetosti posameznih krajev, ki pri ljudeh vzbujajo strahospoštovanje (glej Otto 1993). Izraža se v verovanjih številnih lokalnih različic svetovnih religij kot vera v kraj svetosti, ki je simbol srečanja kozmičnih sfer sveta: zemlje, neba in podzemlja. Kot takega ga razumemo kot arhetipski center ali »popek sveta« (Eliade 1991: 27–56). Med najbolj univerzalnimi simboli tovrstnega razumevanja svetih krajev je gora, ki izraža potencialni most med nebom in zemljo in je torej hkrati kraj strahospoštovanja in kraj moči. V tem smislu smo goro pogosto obravnavali kot temeljni in univerzalni mitološki simbol (Šmitek 1998). Splošno organizacijo človekovega življenjskega prostora je mogoče nadalje razumeti tudi kot njegovo konceptualiziranje v smislu podomačevanja prostora. Prvi korak v tem procesu »ustvarjanja mikrokozmosa« je definiranje centra, ki loči »naš« svet od »tujega« sveta. Ta center seveda v hierarhiji življenjskega prostora prepoznavamo kot sveti kraj (Risteski 2001: 155–163; prim. Eliade 1992).

Družbeni pomen svetega kraja pa je del nekoliko bolj zapletene in raznolike problematike. Govor o svetem kraju se namreč z dimenzijo družbenega pravzaprav šele zares začne, saj so številni vidiki njegovega nastanka odvisni izključno od procesov »družbene konstrukcije realnosti« (Berger in Luckmann 1991). V tem smislu je dialektika med univerzalnim in partikularnim tukaj ključnega pomena, saj imajo številni nastanki posameznih svetih krajev referenčne točke v imaginarijih in mitih o tem, kakšna je arhitektura svetega kraja. Ti pa se pogosto navezujejo na dejanske ključne lokacije, ki so postale *umišljene* in s tem transformirane v narativno oziroma mitično obliko. Tako je v primeru krščanstva takšen že imaginarij Jeruzalema kot podobe »Svete dežele«, ki sama po sebi ni nič drugega kot »avtentičen« prostor biblične naracije. V smislu fizičnega prostora je Jeruzalem kot romarska lokacija kraj svetopisemskih znakov. Krščanstvo je že iz samega »originala« ustvarilo tekstualno entiteto. Simbolizirani Jeruzalem je tako razdeljen na številne pojavne oblike, ki so lahko razširjene po prostoru tako, da so prepoznavne kot svetopisemska ikonografija (glej Bowman 1991).

Kako pa se je struktura Jeruzalema dejansko razširila po ekspanzijskem prostoru krščanstva, je vprašanje, ki zajema vsako lokacijo posebej. Multiplikacija krščanskega prostorskega modela namreč ni le vzpostavljanje ene in iste hierarhije simbolov povsod, kjer je to mogoče, temveč je hkrati tudi vzpostavljanje možnosti za to. In pri simbolnem označevanju prostora je to vsakič drugačna zgodba glede na različne kraje, različne čase in različne družbene ter politične okoliščine. Povedano drugače: »/…/ sveto ni nekaj, kar je zunaj vpliva kulturnega; zamišljeno, definirano in artikulirano je znotraj kulturnega delovanja« (Bowman 1991: 120).

Tako se zgodbe vzpostavljanja krščanstva v prostor kljub očitni povezavi, ki jo imajo s ključnimi ali z »izvornimi« svetimi kraji, razlikujejo po lokalni pomembnosti. Ti so pravzaprav potisnjeni v sfero samoumevnega; prav nič posebnega ni, če se na primer vsaka tretja nekoliko večja luknja ali konkavna stena z vodnim izvirom na slovenskem podeželju imenuje »Lurdska jama«, v

* Mag. Boštjan Kravanja, asistent za kulturno antropologijo na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. 1000 Ljubljana, Zavetiška 5, E-naslov: bostjan.kravanja@guest.arnes.si

njej pa je kipec lurdske Marije. Prav tako ni posebno pomembno, da je po svetu na tisoče manjših ali večjih »Golgot«, opremljenih s postajami križevega pota, kot tudi milijoni multiplikacij cerkva, džamij, templjev, minaretov, stolpov, oltarjev, bogov, demonov, polbogov, svastik, polmesecev, mandal, križev, itd. Bolj zanimivo vprašanje v zvezi z omenjenim simbolizmom je, na kakšen način se ob »sakraliziranju prostora« vzporedno pojavi in uveljavi takšna ali drugačna »zgodovina« oziroma *zgodovinska mitologija*. Navidez je to, da se zgodovinsko-mitološki diskurzi artikulirajo tudi v simboličnih oblikah, izrazito odprtim različnim interpretacijam, nekaj povsem običajnega, ko pa pogledamo zgodovino delovanja krščanstva v svetu, vidimo, da je v simboliziranju s križem hkrati vgrajen diskurz, uporaben za prilaščanje teritorija v kateremkoli imenu, ne le v imenu Cerkve. Pri svetem kraju so torej izrazito pomembni tudi njegovi kulturnopolitični pomeni.

Krščanska doktrina se je kot rezultat misijonarskega delovanja vedno znova dopolnjevala in gradila na račun domačih »poganskih« religioznih sistemov. Misijonarji so se morali prilagajati in »poganske« svete kraje praviloma postopno podrediti svojim idiomom sakralnega[1] kraja, ki je multipliciral osrednje kraje *njihove* in mitične zgodovine. Seveda je bilo v realnosti odvisno, v kako (vojaško) močna ali šibka okolja so se podali. Pokristjanjevanje šibkih je bilo praviloma bolj grobo, vendar gre pri celotni zgodovini nastajanja krščanske doktrine v lokalnih okoljih v največji meri za dvojni proces, na eni strani *kristjanizacije lokalne skupnosti* in na drugi *indigenizacije krščanskega svetega prostora* (prim. Kravanja 2007; Kravanja 2005). V tem smislu imamo tukaj opraviti s srečanjem in prepletom dveh ali več (zgodovinskih) mitologij. Enako je s prilagajanjem krščanskih praks in prostorov danes. Naj gre za posamezne nacionalne cerkve, sodobne misijone, katoliško mladino ali gradnjo »verskih centrov«, dialektika med obema procesoma se bolj ali manj uspešno prepleta, pri čemer ima simbolna prisotnost enih in drugih ključni pomen.

In kaj je bolj prikladnega ter v zavesti evropskega človeka bolj globoko vsajenega kot podoba križa, prečne linije, ki se pod pravim kotom sreča s pokončno na gornji polovici in s tem podobno kot križišče zaustavlja tok poti?[2] Križ je kot pojavna oblika dramatičen že brez Jezusove podobe. V percepciji krščanskega (zahodnega) sveta Jezus na križu niti ni več potreben. »Vidimo« ga tudi, ko ga ni, ker to spada v podobo celotne drame pasijona kot inicialnega mita »stvarjenja novega kraljestva«, ki se še tik pred zadnjim izdihom starega konča z »močnim klicem« (Mt 27, 45–56; Mr 15, 21–32) ali z besedami o izročitvi duha v Očetove roke (Lk 24, 36–49) oziroma z besedami »izpolnjeno je« (Jn 19, 28–30). Križ je dramatičen simbol, ki na arhetipski ravni deluje kot trenutek spremembe, ne pa kot simbol kozmosa (kot npr. mandale). Kot tak je metafora za način delovanja krščanstva, njegova postavitev v pokrajino pa implicira na eni strani smrt starega, na drugi pa neizpolnjeno obljubo novega. Prav v tem smislu ga razumem kot arhetipsko metaforo diskurza moči, ki je uporaben tudi brez eksplicitne reference na Krščansko cerkev.

Postavitev križa ali spomenika ustvarja in potrjuje nov teritorij ali celo novo solidarnost

Simboliko in politične implikacije postavljanja križev v pokrajino bom – preden se posvetim makedonskemu primeru – osvetlil s pomočjo članka Grażyne Kubice (2002), ki na primeru poljske pokrajine prikazuje, kako se iz tovrstnega »svetega prostora« v katoliškem okolju prej ali slej izvaja pomene, ki vključujejo predvsem teritorialni način razumevanja prostora. Križi so v poljski pokrajini videti kot njen neločljivi in tipični del:[3] »Križi in svetišča so tako očitni in trajni elementi pokrajine, da jo popolnoma zakrijejo. V bistvu so nevidni in nezaznavni« (Kubica 2002: 93).

Kljub njihovi tedanji »očitnosti« in »nevidnosti« imajo katoliški križi na Poljskem različne simbolične vloge: prva je vloga križev ob cestah kot znakov avtomobilskih nesreč. Hkrati so bili postavljeni kot označevalci nevarnih krajev in krajev smrti – glede na skrb prizadetih svojcev funkcionirajo torej enako kot grobovi. Nevarni kraji so torej – kot drugo – obeleženi s križi na različnih križiščih, robovih vasi kot označevalci meja med svetovi. Na drugih ključnih mestih se – kot tretje – pojavljajo poleg cerkva, da prinašajo slavo donatorjem, ki so bili pogosto kar celotne skupnosti (Kubica 2002: 94).

Vse tri funkcije, opozorilo na nevarnost ali srečanje z »numinoznim« (glej Otto 1993), varovanje meja in slavljenje donatorjev so historični podporniki percepcije križa v pokrajini kot navidezno utrjenega in nespremenljivega simbola. Križev ljudje ne zanemarjajo, ampak jih avtomatično in samoumevno obnavljajo, krasijo in ob ustreznih vsakoletnih priložnostih tudi slavijo (Kubica 2002: 94–5). Kljub njihovi navidezni »večnosti« se pomembna funkcija križev v pokrajini pokaže že ob pobudi za postavitev *novega križa*. Primer take pobude je iz bližine muzeja v Auschwitzu. Tam so sicer med drugimi umrli predvsem številni Judje, vendar so tako imenovani »papeški križ« tu postavili katoliki, s čimer se marsikdo od drugih ni identificiral. Postavitev križa je namreč »samoumevna« navada katolikov povsod tam, kjer se je zgodila neka tragedija, ker je nagrobna oziroma spričo kultov mučenikov in svetnikov »pogrebna« že bazična doktrina krščanskega spomenika (Kravanja 2007: 32). Grażyna Kubica pa je ob tem navedla tudi naslednji pomemben zorni kot postavljanja križev v pokrajino:

> Postavitev križev in drugih religioznih simbolov v pokrajino razumem kot *priključitev* teritorija. Tu se razkriva krščanska ekspanzivnost. Čeprav je bila ekspanzija Cerkve v sedanjem obdobju omejena, je dediščina zgodovine jasna: stoletja je prisotnost križev označevala avtoriteto

1 Med sakralnim in svetim je bistvena razlika: prvega deklaracija o svetem obeležuje navzven, drugemu pa je svetost imanentna. Dihotomijo izvajam iz latinskega para *sacer – sanctus* in je podobna razliki med nacijo in narodom ali pa med koncipiranjem in mišljenjem (več o tem glej v Kravanja 2007: 56; Hribar 1990; Hribar 2001).

2 Simbolike in pojavne oblike križa so sicer globoko zakoreninjene na številnih ravneh človeškega religioznega življenja, ne le v krščanstvu. Tako simbolika križa implicira drevo ali goro kot *axis mundi* in simbolizem centra ter štiri smeri neba kot izraz človekove želje po orientaciji in transformiranju kaosa v kozmos. V krščanstvu pomeni *crucifix* konec judaizma in radikalen odmik od poganskih kultov – v tem smislu je znak zmage. Celotni simbolni sistem križa pa je s krščanstvom uokvirjen tudi v teologiji kreacije in odrešitve – v tem smislu združuje kozmično, biblično in odrešitveno dimenzijo. Podrobno o tem glej v: Ries 1987.

3 Podobno je za predstavo o tipični slovenski krajini med drugim značilno, da je med njenimi bistvenimi elementi cerkvica na hribu. Glej Kučan 1998.

> Cerkve /…/ To je izraz krščanskega triumfalizma /…/ Za Jude je to moteč simbol, ki ga tradicionalno razumejo kot znak grožnje (Kubica 2002: 96).

Tudi protestanti so po navedbah avtorice na eni od vaških lokacij na Poljskem sicer katoliške križe razumeli kot orientacijske točke v pokrajini, vendar hkrati kot tujek »magičnega obravnavanja prostora in tako ne ravno v skladu z doktrino, v katero so verjeli« (Kubica 2002: 96). Križi so bili katoliški, (socialna) pokrajina pa protestantska.

Zgodba o Auschwitzu se je nadaljevala tako, da so ob javni zahtevi po odstranitvi križa s strani Judov katoliki ustanovili »Gibanje branilcev Križa« in pred križem uprizorili gladovno stavko. Kot solidarnostna reakcija so se v okolici pojavili številni novi večji ali manjši križi. Ko se je število križev naraslo na dvesto, jih je morala v naslednjih mesecih policija zaradi številnih napetosti in reakcij odstraniti, razen seveda inicialnega »papeškega križa«. Pri tem je seveda pomembno, da je križ čim večji, saj velikost simbola glede na okolico in njeno percepcijo nikakor ni zanemarljiva, ker se s tem doseže pomemben učinek: »Ni simbol tisti, ki je pomemben, ampak je to z njim povezana pokrajina« (Kubica 2002: 98).

Postavljanje križev v pokrajino je v opisanem poljskem primeru vsebovalo jasen politični pomen vzpostavljanja ločnic med katoliki in drugimi, markiranja ključnih prostorov, po potrebi opravičenega s »teološkim« argumentom, da je vsaka tragedija vredna obeleženja s simbolom povezave s transcendentnim ali pa preprosto z vztrajanjem pri »drobni« simbolni oznaki, ko je šlo za priključitev imovine, odvzete s strani komunističnih oblasti. S pomočjo simboličnega označevanja pokrajine so sistematično izključevali druge (predvsem Jude) tako, da so vsak nov križ, kapelica ali drugi krščanski simboli pomenili tudi priključevanje teritorija in utrjevanje poljske solidarnosti (Kubica 2002: 99).

Podobno etnografsko študijo je opravil Mart Bax (1992) blizu bosanskega romarskega centra Medjugorje o hribu Šipovac, ki mu domačini pravijo Križevac. Avtor je sledil procesu njegove sakralizacije, ki ga vidi kot »relativno avtonomen proces s svojo lastno dinamiko« (Bax 1992: 116). Borba za sakralni monopol, definicijo in dominacijo nad hribom Šipovac je tekla skozi stoletja:

> Inicialno je bil to žrtveni kraj kvaziavtonomnih lokalnih klanov, katerih nekaj starešin ga je samo periodično obiskovalo, da so pomirili panteističnega boga. Šipovac se je spremenil v krščanski kraj spreobrnitve farske narave, potem pa se je transformiral v široko obiskano mednarodno sakralno »postajo moči« (Bax 1992: 123).

V opisanem boju za religiozno in politično integracijo ljudi v širše družbene sfere avtor pri svojem primeru ugotavlja, da nasprotujoče si elite najlažje privlačijo in ohranjajo pozornost svoje klientele tako, da spreminjajo *materialne* simbolične reprezentacije prostora. Enako je najbolj učinkovito oslabiti nasprotnikove *materialne* simbolične instrumente moči in jih nadomestiti z lastnimi.

> V Evropi in Južni Ameriki se cerkve gradi na predkrščanskih svetiščih, križe ali nacionalne spomenike pa se postavlja na svetih gorah /…/ Nadomestitev enega materialnega simbola z drugim pa ni nujno, da spremeni reprezentacije v glavah ljudi. Materialne reprezentacije je enostavneje spremeniti kot religiozne ideje (Bax 1992: 124).

V navidez drugačnem kontekstu je postavljanje javnih spomenikov analiziral Božidar Jezernik (1997; prim. Jezernik 1998). Temeljna postavka, ki sem jo nakazal že v uvodnem delu pričujočega besedila s terminom *zgodovinska mitologija*, je bila pri postavljanju spomenikov herojem po Jezerniku izraz »zavestnega povezovanja preteklosti s sedanjostjo« (1997: 7), pri rušenju spomenikov pa izraz »zamenjevanja ene mitologije z drugo« (Jezernik 1997: 9). Pri sledenju neprestanega rušenja in vnovičnega postavljanja spomenikov v Ljubljani skozi »zgodovino« je Jezernik ugotavljal, da je »zgodovina Slovencev neke vrste zgodovina retuširanja, zgodovina mitologije. Med nami in našimi davnimi predniki ni zgodovine, je le nepretrgana nit hrepenenja po Državi« (Jezernik 1997: 9).

Vsaka nova postavitev javnih simbolov je hkrati poskus vzpostavitve trajne referenčne točke, ki bi zakoličila identiteto »novih« lastnikov teritorija ali pa zgolj utrdila morebiti zamajano oziroma negotovo identiteto njegovih »starih« lastnikov. Glede na implikacije poljskega primera ne gre samo za identiteto lastnikov, temveč predvsem za identiteto teritorija oziroma pokrajine, v bosanskem primeru se želja po politični hegemoniji nad ljudmi kaže v procesu sakralizacije kraja prek spreminjanja njegovih materialnih reprezentacij, v primeru spomenikov v Ljubljani pa je večji poudarek na vsakokratnih spremembah (nacionalne) mitologije, ki se artikulirajo v rušenju ter postavljanju spomenikov. Vsi trije pristopi, »priključitev teritorija«, »proces sakralizacije na polju materialnega« in »(nacionalne in druge) mitologije«, kot tudi v uvodnem delu nakazani pomeni svetega kraja (ontološki, družbeni, »kulturni« in »arhetipski«) nam lahko rabijo pri razumevanju postavitve sodobnih križev nad makedonskimi mesti ali v njihovi okolici.

Vprašanje pomena milenijskega križa nad Skopjem

Kljub temu da je bila postavitev ogromnega križa na hribu Vodno nad Skopjem konec avgusta leta 2002 s strani javnosti takoj prepoznana kot – prvič – nedvomno prozorna predvolilna poteza takratnega premiera Ljubča Georgievskega in – drugič – kot provokacija, namenjena albanskim prebivalcem Makedonije, pomeni takšno kolosalno obeležje na prvi pogled tako bizarno koncipiranje javnega prostora, da mu doslej vsaj na območju nekdanje Jugoslavije še ni bilo para.

Križ je visok šestinšestdeset metrov, razpon njegovih stranskih krakov je štirideset metrov. Njegovo železno konstrukcijo podpirajo štirje desetmetrski betonski stebri, v notranjosti pa naj bi v prihodnosti zgradili stopnišče, dvigalo in restavracijo. V dveh letih njegove gradnje so zanj porabili štiristo ton železa in šestdeset tisoč železnih zagozd. Milenijski križ naj bi bil »največji na Balkanu«, osvetljuje ga petsto petdeset reflektorjev, ki naj bi ob pravoslavnih praznikih svetili v različnih barvah. Postavljeni so v višini dveh metrov, tako da poleg samega križa, ki obeležuje dva tisoč let krščanstva v Makedoniji, simbolizirajo Kristusova leta.[4]

Ob slovesnosti ob koncu gradnje križa so bili poleg premiera Ljubča Georgievskega prisotni še ministri njegove vlade, patriarh makedonske cerkve Štefan ter več tisoč drugih obiskovalcev.

4 Slovenska tiskovna agencija, *66-metrski križ nad Skopjem*, Skopje, 31. 8. 2002, na: http://24ur.com/naslovnica/zanimivosti/20020831_2013572.php, 22. 11. 2004.

Križ pri vasi Pesočani.
Foto: Boštjan Kravanja, julij 2007

Nova džamija v vasi ob Prespanskem jezeru.
Foto: Jože Rehberger Ogrin, Krani, november 2006

Premier je v svojem govoru rekel: »Križ je naša molitev za zmago in zdravje Makedonije in za varovanje Makedoncev, ki živijo v težkih časih.«[5] Seveda so »težke čase« za premiera pomenile predvsem prihajajoče volitve, za katere so se ob še živem spominu na medetnično vojno v letu 2001 bali, da bodo med drugim sprožile nove težave in nasilje. Napovedovali so jih številni incidenti po državi, ki so spremljali predvolilno kampanjo (Jokić 2002b).

Kljub temu da so državljani Georgievskemu v dotedanjem mandatu očitali slabo gospodarjenje in s tem povečanje brezposelnosti, korupcije ter razprodaje državnih dobrin, je bilo po ukazu vlade iz državnih rezerv za volitve namenjenih dvajset milijonov evrov. Poleg milenijskega križa na hribu Vodno, tega »orjaškega krščanskega simbola«, od koder bo v sončnih dneh videti »vso Makedonijo in še dlje« in po katerem bo »makedonska prestolnica v prihodnje najbolj prepoznavna«, je bila s proračunskimi sredstvi obnovljena tudi cerkev sv. Klimenta na Ohridu, financirane pa so bile tudi številne cerkvenopolitične slovesnosti. »Georgievski je v svojem rojstnem kraju Delčevu na jugu države osebno financiral gradnjo cerkve, njegova žena Snežana pa cerkev v bolnišničnem kompleksu v Skopju« (Jokić 2002b).

To nam sicer lahko kaže na povsem osebne preference premiera, da je pač financiral nekaj krščanskih objektov po državi in s tem poskušal zbuditi zanimanje in nagovarjati volivce in volivke za lastno promocijo. Vendar je problematika vzpostavljanja makedonske države vse preveč zapletena, da bi jo lahko reducirali zgolj na preprosto arbitrarno poigravanje s simboli. Vprašanje namreč je, kako so lahko postavitev milenijskega križa, ki so ji posledično sledile še postavitve »milenijskih križev« v številnih drugih makedonskih mestih (npr. Prilepu, Velesu,[6] Štipu, Strumici, Bitoli, Prespi (dva križa), Ohridu (dva križa) in Kumanovem), sprejeli prebivalci Makedonije, če vemo, da se idiom nacionalističnih diskurzov pogosto utrjuje tudi z mobiliziranjem religijske identitete? Kakšne posledice ima sprejetje krščanskega križa v medetnično napeti situaciji; kjer v prostoru stoji nekomu v ponos, drugemu v spomin, tretjemu v opomin? Ali je postavitev križa v tem primeru priključitev teritorija, proces sakralizacije na polju materialnega, z upanjem, da to pomeni tudi znak spremembe na polju ideološkega, ali izraz (nacionalne ali kakšne druge) mitologije ali vse hkrati?

Makedonska država in njena nikoli dokončana zgodba

Ni nujno, da za političnimi odločitvami na polju simbolnega stojijo kakršnekoli strateške analize ali načrtovanje. Glede na druge doslej obravnavane primere označevanja prostora je ta gotovo izraz ustaljenih diskurzov makedonskih političnih strank. V sklopu gradnje nacionalne mitologije je »zgodovina makedonskega naroda« ena tistih, ki združuje tako etnične (slovanske), politične kot tudi religiozne entitete. Območje je bilo v okviru provinc Turčije zaznano, glede na regulacije miletskega sistema, predvsem kot religiozna skupnost vzhodnih kristjanov (Risteski 2003: 154). Po drugi balkanski vojni (1913), ki je bila boj za »osvobojene« dele prejšnje turške države, je bila Makedonija razdeljena med Grčijo (Egejska Makedonija), Srbijo (Vardarska Makedonija) in Bolgarijo (Pirinska Makedonija) (Risteski 2003: 156). Kmalu nato se je Makedonija v okviru Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev soočila s kolonizirajočimi politikami prostora, kjer so bile vasi iz makedonskih in turških preimenovane v srbske. Podobno se je godilo tudi Pirinski in Egejski Makedoniji; imena mest in vasi, toponime in slovanske religiozne napise v cerkvah se je sistematično brisalo iz makedonske pokrajine (Riseski 2003: 157–9).

Po drugi svetovni vojni je bila ustanovljena Ljudska republika Makedonija z lastno neodvisnostjo v okviru jugoslovanske federacije. Konec osemdesetih let se je začel razpad Jugoslavije:

> /…/ etnične identitete različnih skupnosti so funkcionirale in bile pogosto podprte z elementi religioznih čustev /…/ čutiti je bilo etnične in nacionalistične impulze ter rivalstvo med skupnostmi /…/ mediji, posebno tisti, ki so jih kontrolirale republiške vlade, so prenašali ideje nacionalne zavesti, bombardirali javnost z vrednotami lastnih ljudi in lastne religije, poudarjali zgodovino. Preteklost in tradicija sta bili edini vrednoti /…/ (Risteski 2003: 162).

Tukaj je na mestu, da navedem izraze religijsko-nacionalne mitologije srbske pravoslavne duhovščine po kosovski bitki, ki jih

5 Isti internetni vir.

6 Makedonsko Radio – Radio Makedonija, Bilten vesti, Skopje 2. 8. 2004, na: http://www.mr.com.mk/, 10. 12. 2004.

je Mitja Velikonja (1999) poimenoval »nacionalna kristiada«:

> Podoba Kneza Lazarja se je postopoma spreminjala v lik *Jezusa Kristusa*, postavljen je sredi skupine sodelavcev kot *apostolov*; pri zadnji *večerji,* na predvečer spopada, ga kot *Judež* izda Vuk Branković; Miloš Obilić je prikazan kot *apostol Peter*. O Kosovu se odtlej vztrajno govori, da je to *srbska Golgota, srbska Palestina, Sinaj* oziroma *srbski Jeruzalem, sveta srbska zemlja, srbsko bitje, zibelka srbstva*, ipd. Razvili so mit, da so *nebeški narod*, tisti, ki za *Kristusovo vero trpijo bolj kot drugi narodi*, da na Kosovu prihaja do *križanja* srbskega naroda (Velikonja 1999: 96).

Neodvisna Republika Makedonija je na podlagi referenduma leta 1991 razglasila samostojnost, vendar je »redefinicija etničnih identitet, ki se je takrat že začela, odprla ali poudarila številne probleme, ki so bili do tistega trenutka skriti«. V naslednjem desetletju »je bila večina političnih strank oblikovana glede na etnične in religijske razlike« (Risteski 2003: 164). Oblikovala sta se tako makedonski kot albanski blok in po tem principu pravoslavno-krščanski in muslimanski blok. Med obema načinoma delitve je bolj ali manj mogoče potegniti enačaj, čeprav znotraj vsakega bloka obstaja še delitev na levo in desno krilo, ki se je odražala v večji ali manjši rabi folklornih tradicionalnih in etničnih elementov v političnih diskurzih. Kljub tem delitvam in poudarkom je bilo glede na zunanjo podobo Makedonije stanje navzven videti dokaj »unificirano«:

> V desetletju po tem, ko je dosegla svojo neodvisnost, je Makedonija neprestano pod velikimi tujimi in notranjimi pritiski, iniciiranimi s strani etničnih in nacionalističnih čustev, ki so zgolj izraz vseh skupnosti, živečih v njej in njeni soseščini (Risteski 2003: 165).

Ne glede na stran, iz katere je prihajala ta ali ona pobuda, je Makedonija po neodvisnosti živela v vse globlji napetosti, ki se je odražala v jezikovni getoizaciji etničnih skupnosti v šolah ter v težnjah po bivanju v »čistih« etničnih okoljih. Izoliranost med etničnimi skupnostmi so redno pospeševale politične stranke. Pomembnost posamezne skupnosti, ki so jo zastopale, so redno poudarjale z osredotočanjem na etnične, religijske in nacionalne teme. Vprašanja političnega diskurza so se vrtela okoli etničnega okolja, etničnih simbolov in simbolov strank, niso pa zadevala dejanskih življenjskih razmer državljanov, ki so se spričo stalnega izčrpavanja proračuna, korupcije in naraščajoče brezposelnosti hitro slabšali in poglabljali splošno gospodarsko krizo (Risteski 2003: 167).

Poglabljal pa se je tudi razkol med albansko in makedonsko stranjo, ki se je med letoma 2001 in 2004 drastično zaostril v oboroženih medetničnih spopadih (Risteski 2003: 171–5). V tem sklopu »nacionalne in etnične mitologije« ne preseneča, da so se pritiski s strani albanskih strank nanašali tudi na makedonsko pravoslavno cerkev. V predlogu ustavnih sprememb so novembra leta 2001 zahtevali, naj bo »izenačena z drugimi cerkvenimi skupnostmi« (Jokić 2001), čeprav je to spričo dejstva, da je državljanska vojna trajala več kot šest mesecev, terjala nekaj sto mrtvih in ranjenih, porušene in požgane vasi, uničene kulturno-zgodovinske spomenike ter propadlo gospodarstvo, zgolj eden med številnimi dejavniki veliko globljega konflikta. Ta korenini v želji albanske manjšine po pridobitvi večjih pravic na državni ravni (Jokić 2001a; Jokić 2002) in vsaj nekoliko izboljšanih razmerah v njej ne najbolj naklonjenem okolju.

Volitve 25. septembra 2002 so potekale v znamenju številnih medetničnih incidentov, v okviru katerih so Makedonci navajali številne simbolične akcije Albancev v javnih prostorih, kot so »stihijsko brisanje imen ulic in ustanov«, ki da pri tem »'mečejo iz zgodovine' znane makedonske osebnosti in nazive zamenjujejo z imeni iz albanske 'splošne' zgodovine. Prav tako 'brišejo' makedonski jezik in vse pišejo le v albanščini« (Jokić 2002a). Predstavljeni volilni programi so postali »svojevrstna 'zabava za ljudstvo'«, ker so »potiskali v ozadje gospodarske težave in čedalje hujšo revščino prebivalstva« (Jokić 2002a). Zaradi tega je bil premier Georgievski, ki je poleg gradnje milenijskega križa na hribu Vodno nad Skopjem imel na vesti še celo vrsto odobritev za gradnje zasebnih stanovanjskih objektov, prodaj različnih podjetij tujcem in drugih transakcij, na septembrskih volitvah leta 2002 poražen. Očitali so mu odgovornost za dotlej najhujšo gospodarsko-socialno negotovost, v kateri so se znašli makedonski prebivalci (Jokić 2002c).

Na pobudo te iste opozicijske stranke so 7. novembra 2004 v Makedoniji izvedli referendum o razveljavitvi zakona o »decentralizaciji oblasti«, v skladu s katerim so območja v Makedoniji, kjer živi več kot dvajset odstotkov Albancev, dvojezična, vključno z glavnim mestom Skopjem.[7] Zakon o decentralizaciji, ki ga je makedonska vlada sprejela 15. julija 2004, je med drugim pomenil tudi temelj za članstvo Makedonije v Evropski uniji (Jokić 2004a). Referendum ni uspel, kar pa se je hkrati izkristaliziralo v tem okviru, je bila uradna pritožba Grčije, ker je pred referendumom Washington uradno priznal Makedonijo pod njenim ustavnim imenom, češ da to lahko sproži nacionalistične izgrede med pripadniki Makedoncev v Grčiji, ki pod pokrajinskim imenom »Makedonija« živijo v severni grški pokrajini[8] (Jokić 2004).

Makedonija se je v preteklih letih znašla pod velikim pritiskom sosednjih držav. Medtem ko Grki nasprotujejo priznanju njenega imena v mednarodnih odnosih, Srbija zavrača priznanje avtonomnosti makedonske cerkve,[9] Bolgarija pa ime države sicer priznava, a zavrača obstoj makedonskega jezika in makedonskega naroda.[10]

Sklep

Glede na tri sklope, ki so rdeča nit pričujočega besedila – »teritorialnost«, »proces sakralizacije« in »zgodovinska mitologija« – so bili v dnevnem tisku in literaturi o makedonskih političnih dogodkih iz zadnjih nekaj let najbolj izraženi diskurzi o regionalnih, nacionalnih ter etničnih ravneh makedonskega življenja. To se kaže tudi v postavitvi številnih milenijskih križev nad makedonskimi mesti, ki so zaradi svoje mogočnosti spričo vse

7 Uredništvo Mladina On-line, *Množično zborovanje opozicije pred referendumom o decentralizaciji Makedonije*, Skopje, 4. 11. 2004, na: http://www.mladina.si/dnevnik/54126/, 22. 11. 2004.

8 Uredništvo Mladina On-line, *ZDA naj bi priznale ustavno ime Makedonije*, Skopje, 4. 11. 2004, na: http://www.mladina.si/dnevnik/54138/, 22. 11. 2004.

9 Tako samovoljno odcepljena avtokefalna makedonska pravoslavna cerkev že od leta 1967 še vedno uradno čaka na priznanje (Velikonja 1999: 104).

10 Uredništvo Mladina On-line, *ZDA naj bi priznale ustavno ime Makedonije*, Skopje, 4. 11. 2004, na: http://www.mladina.si/dnevnik/54138/, 22. 11. 2004.

globlje gospodarske ter socialne krize v državi na eni strani na prvi pogled bizarna obeležja, na drugi pa je njihova pojavnost svojevrstni spomenik obdobju med letoma 2002 in 2004. Če sledimo logiki postavljanja križev s strani različnih krščanskih cerkva v preteklosti in danes, je ta vedno imela v ospredju vsake nove postavitve načelo »teritorialnosti«. S postavitvijo križa je zemlja in pokrajina, ki ji je pripadala, postala krščanska. Pri tem 'logika pokrajinskega pogleda' (angl. *land-scape*) nikoli ni bila zanemarljiva. Na drugi strani so milenijski križi nad mesti ter milenijski mostovi po letu 2000 zrasli po celotni Evropi (npr. Hungerford Millenium, Gateshead Millenium, milenijski most v Londonu ter Millenium Lanchester, če navedem le primere iz Velike Britanije). Moda križev in mostov ter raznovrstnih drugih milenarizmov je vidna tudi v osvetljevanju cerkva in historičnih zgradb – osvetljuje se »zgodovino«, ki se na ta način bodisi potrjuje bodisi redefinira. Po tej strani milenijski križ nad Skopjem implicira tudi postavitev spomenika »po zahodnih vzorih«, da dežela pokaže svojo pripadnost »evropski civilizaciji«. Prvemu milenijskemu križu nad Skopjem so v Makedoniji sledili številni drugi. Kot smo videli zgoraj tudi v primeru Auschwitza, so ob krizi, ki je nastala zaradi negodovanja ob postavitvi enega križa, sledili številni drugi. V našem primeru se na postavitvi »preprostega« križa prepletajo številne nepredvidljive logike: grandiozna logika zahodnega vzora, logika religiozno-nacionalnega esencializma, kolektivizacije ter homogenizacije, logika fenomenologije postavljanja krščanskih križev ter logika fenomenologije postavljanja spomenikov. Pri tem je ironično, da javnost ob tem kljub transparentnosti zlorabe moči vladajoče stranke ni mogla storiti nič. Prav ta transparentnost je tista, ki današnji čas ločuje od časa, ko so bile posamezne samovoljne poteze moči vladajočih javnosti bolj ali manj prikrite ali vsaj zakodirane v posameznih ideologijah (prim. Milohnić 2004).

Slednje pa nas navaja na »kulturne« učinke milenijskega križa nad Skopjem. Hkrati je zaradi megalomanske velikosti avantgardna in na nek način uporniško-provokativna metafora, ki se v tujih medijih uvršča pod »zanimivosti«, vendar tudi že v trenutku odprtja populističen, prozoren in nemočen izraz stupidnega političnega kulturalizma. Če gre tu za poskus vzpostavitve imanentne prisotnosti »kulture« v »prostoru«, gre to z roko v roki s številnimi požganimi in uničenimi džamijami po Makedoniji.[11] Če gre torej – ne glede na izbor simbola – za prozoren *kulturalizem* (glej Milohnić 2004), ki je – v makedonskem primeru postavitve križa nad Skopjem cepljen na »versko nedolžno« zaščito naroda v kriznih časih – je to morda v simbolnem polju celo nevarnejša gesta od grobega etnicizma ali tako imenovanega »etnonacionalizma« (glej Rizman 1991).

Proces »sakralizacije pokrajine« se lahko udejanji samo kot refleks na prisotnost Drugih. Vendar ko je teritorij enkrat indeksiran, ostaja podvržen vzgibom uporabnikov prostora v času. »Nemi« spomeniki, kot so v Makedoniji postavljeni križi, so zgolj materialne ostaline, katerih inicialni pomen, če so ga sploh kdajkoli eksplicitno imele, je spričo apolitičnega življenja ljudi, ki jih skrbi vsakdanje preživetje, popolnoma irelevanten. Ne glede na to, zakaj in v kakšnih okoliščinah je križ kdajkoli postavljen v pokrajino, se kot »univerzalni« simbol umešča v kognitivne zemljevide uporabnikov vsakokratnega prostora – bodisi kot domači bodisi kot tuji prostor. Njegova »univerzalnost« je seveda bistveno determinirana z »zgodovino«, ki je v našem primeru »zgodovina zahodne civilizacije« v nasprotju z »zgodovino turškega imperija«. Če je slednji prepoznal zgolj religiozne denominacije svojih podanikov (Risteski 2003: 154), potem tovrstno urejanje prostora na subtilnejši ravni bolj sledi šeriatskemu pravu in otomanskemu načinu percepcije prostora, da bi bilo jasnejše tistim, katerim je namenjeno. V isti sapi pa se tovrstno urejanje prostora naslanja na modne trende zahodnih mest, ki jim s svojimi zgledi želi biti podobno in všečno.

Na ravni posameznika pomen križa v pokrajini mimo njegove banalizacije (kot npr. njegove redukcije na turistično atrakcijo ali zgolj občasnega producenta kičastih razpoloženj) še vedno ostaja kraj svarila, meje med svetovi in slave donatorjev (celotne skupnosti). V tem smislu govori njegova »univerzalnost« v prid konceptu »vprašljive identitete« (Schwartz 2003), ki se artikulira skozi izživete prakse ne glede na mobilizirajoče ideje, ki jih občasno obdajajo. V tem smislu tudi upam, da se bodo kolosalni križ nad Skopjem in drugi makedonski križi čim bolj jasno umestili v perceptivni zemljevid partikularne, ne pa »mitične« zgodovine. Naj torej spomeniki ostanejo spomeniki.

11 Tukaj moram poudariti, da se v omenjenih procesih od obdobja neodvisnosti v Makedoniji enako intenzivno gradijo tudi nove džamije z bolj ali manj visokimi minareti. Če poleg novih križev torej rastejo tudi nove džamije, me to vodi k raziskovanju procesov resemiologizacije makedonske pokrajine v celoti. Raziskavo, ki že poteka oziroma se nadaljuje, usmerjam tudi na druge sakralne in spominske objekte, kot so npr. nove sufijske tekije, državni spominski kompleksi in novi spomeniki kot tudi njihova poimenovanja.

Viri in literatura

BASSO, Keith H.: Wisdom Sits in Places: Notes on a Western Apache Landscape. V: Steven Feld in Keith H. Basso (ur.), *Senses of Place*. Santa Fe in New Mexico: School of American Research Press, 1996, 53–90.

BAX, Martin: How the Mountain Became Sacred: The Politics of Sacralization on a Former Yugoslav Community. *Ethnologia Europaea* 22, 1992, 115–125.

BERGER, Peter L. in Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality*: *A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1991 (1967).

BOWMAN, Glenn: Christian Ideology and the Image of a Holy Land: the Place of Jerusalem Pilgrimage in the various Christianities. V: John Eade in Michael J. Sallnow (ur.), *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. London in New York: Routledge, 1991, 98–121.

DIX, G.: *The Shape of the Liturgy*. Westminster: Dacre Press, 1945.

DOUGLAS, Davies: Introduction: Raising the Issues. V: Jean Holm in John Bowker (ur.), *Sacred Place*. London in New York: Continuum, 1994, 1–7.

ELIADE, Mircea: *Images and Symbols*: *Studies in Religious Symbolism*. Princeton in New Yersey: Princeton University Press, 1991 (1952).

ELIADE, Mircea: The World, the City, the House. V: Twiss B. Sumner in Conser H. Walter (ur.), *Experience of the Sacred*: *Readings in the Phenomenology of Religion*. Hanover in London: Brown University Press, 1992, 188–200.

FERNANDEZ, James: Emergence nad Convergence in some African Sacred Places. V: Settha M. Low in Denise Lawrence-Zúñiga (ur.), *The Anthropology of Space nad Place*: *Locating Culture*. Malden, Oxford, Carlton in Berlin: Blackwell Publishing, 2003, 187–203.

HOLM, Jean in John Bowker (ur.): *Sacred Place*. London in New York: Continuum, 1994.

HRIBAR, Tine: *O svetem na Slovenskem: uvod v zgodovino svetega 1*. Maribor: Založba Obzorja, 1990.

HRIBAR, Tine: Evroslovenstvo: iz 20. v 21. stoletje. *Sobotna priloga Dela*, 15. december, 2001, 22–23.

JEZERNIK, Božidar: Spomeniki v vetru sprememb. V: *Glasnik SED* 37/3, 1997, 7–10.

JEZERNIK, Božidar: Monuments in the Winds of Change. V: *International Journal of Urban and Regional Research* 22/4, 1998, 582–588.

JOKIĆ, Branko: Ohridski sporazum ogrožen. *Delo*, 13. november 2001.

JOKIĆ, Branko: Strah pred »drugim polčasom«. *Delo*, 28. december 2001a.

JOKIĆ, Branko: Strah pred pomladjo. *Delo*, 28. februar 2002.

JOKIĆ, Branko: Volitve kot preizkus trdnosti države. *Delo*, 31. julij 2002a.

JOKIĆ, Branko: V strahu in negotovosti. *Delo*, 14. september 2002b.

JOKIĆ, Branko: Iz afere v politične spore. *Delo*, 20. december 2002c.

JOKIĆ, Branko: Še en balkanski Ciper? *Delo*, 5. november 2004.

JOKIĆ, Branko: Uspešen korak proti EU. *Delo*, 11. november 2004a.

KRAVANJA, Boštjan: *Sveti svet*: *topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota.* Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2007.

KRAVANJA, Boštjan: Sacred Meaning: The Significance of Extraordinary Places in Ordinary Settings. V: Peter Simonič (ur.), *Ethnography of Protected Areas*: *Endangered Habitats – Endangered Cultures*. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2006, 49–70.

KUBICA, Grażyna: Catholic Crosses, and Jewish Void: The Polish Landscape and Its Religious Dimension. V: Bojan Baskar in Irena Weber (ur.) *Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 4, Piran/Pirano, Slovenia 1999 in 2000. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2002, 91–100.

KUČAN, Ana: *Krajina kot nacionalni simbol*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1998.

LAWRENCE, Denise L.: Transcendence of Place: The Role of La Placeta in Valencia's Las Fallas. V: Irwin Altman in Setha M. Low (ur.), *Place Attachment*: *A Conceptual Inquiry*. New York: Plenum Press, 1992, 211–30.

MILOHNIĆ, Aldo: Pogovor z Borisom Budnom. V: *Svet umetnosti*: *šola za sodobno umetnost 5/World of Art: School bor Contemporary Arts 5*, 2004, 20–25.

OTTO, Rudolf: *Sveto*: *o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega.* Ljubljana: Hieron, 1993 (1917).

RIES, Julien: Cross. V: Mircea Eliade (ur.), *The Encyclopedia of Religion* 4. New York in London: Macmillan, 1987, 155–166.

RISTESKI, Ljupcho S.: Space and Boundaries Between the Worlds. V: *Etno-AntropoZoom. Journal of the Department of Ethnology* 1. Skopje: Department of Ethnology, Faculty of Natural Sciences and Mathematics, Institute of Geography, 2001, 155–179.

RISTESKI, Ljupčo S.: Is the Macedonian Knot Becoming a »Dog's Knot«? V: Rajko Muršič in Irena Weber (ur.), *Mediterranean Ethnological Summer School,* Vol. 5, Piran/Pirano, Slovenia 2001 in 2002. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2003, 151–177 .

RIZMAN, Rudi (ur.): *Študije o etnonacionalizmu*. Ljubljana: Krt, 1991.

SANTOS-GRANERO, Fernando: Arawakan Sacred Landscapes: Emplaced Myths, Place Rituals, and the Production of Locality in Western Amazonia. V: Ernst Halbmayer in Elke Mader (ur.), *Kultur, Raum, Landschaft*: *Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität* (*Jahrbuch des Österreichischen Latinamerika-Institutes. Band 6*). Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag GmbH, 2004, 93–122.

SVETO PISMO. Stare in Nove zaveze: *slovenski standardni prevod*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1997.

SCHWARTZ, Jonathan, Contested Identity, or »Ethnic War«? The Endurance Test in the Republic of Macedonia. V: Rajko Muršič in Irena Weber (ur)., *Mediterranean Ethnological Summer School,* Vol. 5, Piran/Pirano, Slovenia 2001 in 2002. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2003, 179–194.

ŠMITEK, Zmago: *Kristalna gora*: *mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Forma 7, 1998.

VELIKONJA, Mitja: Religizirani narod vs. nacionalizirana religija: verski vidiki kosovske krize. *Časopis za kritiko znanosti* 27/195–6, 1999, 91–106.

Crosses and Tribulations

Several Aspects of the Sacred Landscape of Macedonia

By looking closely at the recent custom of erecting crosses in the Macedonian landscape the article presents several perspectives upon the present political situation in Macedonia. Triggering the erection of a number of similar crosses, the first cross, called the Millennium Cross, was set up on Vodno Hill above Skopje. The text initially discusses the meaning of the study of the sacred space and its perception and realization in Christianity. Presented are several case studies of the symbolic struggle within the public space, or, to put it differently, the symbolic struggle for marking key points within a territory. Erection of monuments in human environment is tightly embedded in the processes of creating »mental maps« that serve as a basis for recognizing certain spaces and locations as the ones in which we feel »at home«. Initially, the creation in Macedonia of such identification points seems a rather astonishing deed. However, once such an erection of the Christian cross in a certain locality is examined from the perspective of phenomenology and compared with the current religious, economic, and political situation in Macedonia, it acquires yet another dimension. This symbolic act implies an intricate web of ethnic, religious, public opinion, and political discourses, acting as a medium for providing an insight into a part of modern Macedonian reality. These public events are examined through the concepts of »territoriality«, »the process of sacralization«, and »historic mythology«.

PRAZNIKI IN TVORJENJE SKUPNOSTI

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Avtorica v prispevku izhaja iz teze, da se sodobno raziskovanje praznikov, ritualov oziroma šeg osredotoča na procese njihovega ustvarjanja, izvajanja in izkušnje oziroma na z njimi povezano tvornost. Med več njenimi vidiki poudarja vlogo, ki jo imajo prazniki pri tvorjenju, tj. vzpostavljanju in osmišljanju skupnosti ter identificiranju posameznikov z njo. V prispevku na podlagi gradiva o prvih desetletjih po drugi svetovni vojni[1] analizira, kako so koledarski prazniki pripomogli k vzpostavljanju in zavedanju lokalne skupnosti.

Ključne besede: prazniki, skupnost, tvornost, postsocializem, Brežice

Abstract: The author posits that modern research of holidays, rituals, and customs focuses on the process of their creation, implementation, and experience. She emphasizes the role of holidays in the formation and validation of a community and an individual's identification with that community. On the basis of data on the first decades after the Second World War the author analyzes how much, and in what manner, yearly holidays had contributed to the formation of the local community in Brežice and to its members' awareness of its existence.

Key Words: holidays, community, formation, postsocialism, Brežice

Mnogi avtorji so že pred desetletji ugotavljali, da je govor o preteklosti vedno in predvsem govor o sedanjosti (gl. npr. Lowenthal 1995, za socializem prim. Pittaway in Swain 2003: [12] in Vodopivec 2006), kar se je kot rdeča nit vleklo tudi ob zbiranju gradiva o praznikih v Brežicah. Vedno se je kot najpomembnejši pri spominjanju praznikov in sploh preteklosti kazal odnos posameznikov do izbranih obdobij preteklosti, predvsem druge svetovne vojne in let po njej. Še danes se tako ena prvih informacij, ki jih starejši največkrat kar sami povedo o sebi, nanaša na to, ali so bili med drugo svetovno vojno izgnani[2] oziroma ali so (lahko) ostali v Brežicah. Spomini o organizatorjih, izvajalcih in tistih, ki so se udeleževali posameznih koledarskih praznikov, so se za predvojna leta sicer enotno nanašali predvsem na lokalne predstavnike sokola in Cerkve, njihovo delovanje pa so ljudje vrednotili različno. Tudi vrednotenje drugih predvojnih prazničnih akterjev, lokalne zveze Slovenskih fantov,[3] v Brežicah živečih Nemcev ter predstavnikov frančiškanske in farne cerkve je bilo največkrat odvisno od osebnih med- in povojnih izkušenj. Zdi se, da so štele predvsem izkušnje o meji, za katero je vsakdo sam presodil, kdaj njen prestop že pomeni sodelovanje z aktualno oblastjo in s tem tudi (morebitno) poseganje v osebno življenje – v denimo dostop do službe, materialnih dobrin ali v ženitvene strategije. V očeh sogovornikov je bilo tako denimo pomembno, ali so bili sami ali pa ljudje, o katerih so v zvezi s prazniki govorili, kakorkoli soudeleženi v predvojnem komunističnem delovanju,[4] ali so se med drugo svetovno vojno pridružili partizanom, ali so jih izgnali oziroma jim zaradi »koristnosti« nemškemu rajhu in prišlekom s Kočevskega dovolili ostati v Brežicah, ali so se po drugi svetovni vojni v Brežicah naselili zaradi državne službe in sodelovali pri vzpostavljanju nove, povojne (lokalne) oblasti ter kakorkoli pripomogli k razliki med civilnim prebivalstvom, »civili«, in družbeno-ekonomsko priviligiranimi prišleki, »vojsko«.[5]

Toda različnih vrednotenj preteklosti niso določale le različne življenjske zgodbe, saj tudi pripovedi o praznikih v Brežicah niso nastajale v nekem dozdevno raziskovalno objektivnem ali nevtralnem vakuumu. Ker sem namreč rojena v Brežicah, ker sem tam živela do svojega osemnajstega leta, ker še danes tam bivajo moji najožji sorodniki in nekateri prijatelji in ker sem v mestu že raziskovala (Habinc 1998 in Habinc 2001), bi lahko sklenila, da je šlo za domač teren (gl. Stanonik 1991). Kar pa ni bil občutek, ki bi ga imela tudi sama. S koledarskimi prazniki celega leta in več družbenih sistemov, pa tudi z različnimi koncepti, povezanimi z njihovim raziskovanjem, sem se srečevala več ali manj prvič. Pogosto se mi je ob pogovorih zdelo, da ker raziskujem čas, »ko se še niti rodila nisem,« ga (kot tujo, nedoumljivo deželo, Lowenthal 1995; prim. van de Port 1999) s perspektive sogovornikov tudi ne morem zares razumeti. A to se, spet, nanaša predvsem na povojna leta, saj se je pri analizi gradiva izkazalo, da sta bila govora o praznikih v pred- in povojnih letih precej različna. Kot bi v zvezi z leti pred drugo svetovno

1 Gradivo, analizirano v prispevku, je avtorica zbrala za doktorsko disertacijo o praznikih predvsem državnega in šolskih ter le deloma (rimskokatoliškega) verskega koledarja v Brežicah v letih 1933–1941 in 1945–1963. Disertacija je nastala na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani pod mentorstvom prof. dr. Janeza Bogataja (gl. Habinc 2006).

2 Med drugo svetovno vojno, do 30. julija 1942, so Nemci iz Posavja in Obsotelja izgnali približno 37 tisoč ljudi in na njihove domove naselili Kočevarje. Šest tisoč posameznikov je pobegnilo, okoli tri tisoč ljudi pa je ostalo doma (Ferenc 1993: 68).

3 Kakor so skupino poleg z oznakami orli, klerikalci, desničarji poimenovali sogovorniki. V okviru društev katoliške Prosvetne zveze so po razpustu jugoslovanske Orlovske zveze decembra 1929 začeli ustanavljati fantovske odseke, ki so se ukvarjali zlasti s športom. Po razpustu Prosvetne zveze so ti od leta 1933 ponekod delovali v okviru Katoliške akcije, z letom 1935 so spet oživeli. Oktobra 1937 pa so ustanovili Zvezo fantovskih odsekov, ki je leta 1938 dobila položaj samostojne telesnovzgojne organizacije in se najbolj razvijala do leta 1939 (Vidovič-Miklavčič 1989: 86).

4 Tega so sogovorniki, ki so zanj v predvojnih letih sploh vedeli, enačili s predhodnikom partizanstva. Šlo je za nelegalne in preganjane akcije posameznikov predvsem ob obletnici oktobrske revolucije in ob prvem maju (Habinc 2006: 197).

5 Takšno ločevanje med »civili« in »vojsko« povzemam po sogovornikih, pri čemer narekovaje uporabljam, če gre za skupino prebivalcev Brežic, sicer (v splošnejšem pomenu) pa ne.

* Doc. dr. Mateja Habinc, univ. dipl. etnol. in kult. antrop., docentka na Fakulteti za humanistične študije. 5000 Koper, Titov trg 5, E-naslov: mateja.habinc@guest.arnes.si

vojno šlo za nek z današnjega zornega kota sicer ekonomsko težak, a kljub temu nerealno lep, neproblematičen in nepolitičen čas medsebojnega razumevanja, »dobre stare čase« (Brumen 2001), v zvezi s katerimi tudi ni kaj veliko za razumeti – sploh ne v primerjavi z razumevanjem obdobij, ki so sledila. Političnosti se je večina spominov na praznovanja tako navzela šele za medvojni čas ali leta po njem. V reformno obdobje nove socialistične države je večina mojih sogovornikov namreč stopila kot mladostnikov, nekateri so nova družbena razmerja moči tudi pomagali krojiti. Predvojnemu »času drugih«, večinoma njihovih staršev, je sledil »njihov čas«, čas, v katerem so nekateri imeli vsaj lokalne vzvode političnega odločanja v svojih rokah, s čimer so vplivali tudi na življenja drugih (someščanov). Po več desetletjih, ki so pretekla od takrat, so mnogi sicer poudarjali tako pozitivne kot negativne izkušnje »svojega obdobja«,[6] a prah z »ne še čisto zgodovine« se vsaj v Brežicah občasno vedno znova dviguje, denimo med mojim terenskim delom najpogosteje ob vprašanju izbrisanih.[7] Ti so v Brežicah največkrat prišleki (ali njihovi potomci) iz nekdanjih jugoslovanskih republik, ki so bili po drugi svetovni vojni zaposleni na bližnjem vojaškem letališču v Cerkljah ob Krki. Po mnenju mnogih naj bi Brežice še danes ne bile to, kar pravijo, da tudi po zaslugi omenjenega letališča zdaj so – upravno in trgovsko središče. Drugi (kritiki) temu dodajajo, da bodo tako kot v preteklosti bivališče zaposlenih v JLA, tudi po njihovi zaslugi kmalu dom tujcev z vseh koncev Evrope, zaposlenih v morebitni nastajajoči letalski bazi zveze Nato v Cerkljah.[8] In čemur tretji v isti sapi dodajajo, da vse s tem v zvezi pa mogoče le ni tako slabo, saj je na letališču še danes zaposlenega veliko lokalnega prebivalstva, obetajo pa se tudi prepotrebna nova delovna mesta. In tako »vojaška« preteklost mesta še vedno močno kroji njegovo sedanjost.

Zdi se, da je, če ne že (politično, nacionalno, versko idr.) prepričanje, vsaj ta dvojnost osebnih prednosti in slabosti bližine letališča v različnih družbenih sistemih krojila marsikatero vsaj začetno zagato sogovornikov v naših pogovorih. Zaradi sorodstvenih povezav in družbenih mrež[9] sem namreč, kot se zdi, tistim, s katerimi še nisem imela stika ob prejšnjih raziskavah, pomenila tudi potencialno »domačijsko nevarnost« denimo razkrinkanja osebnih, politično (ne)korektnih mnenj in še najbolj podatkov o tem, kdo o kom kaj govori. Ta nevarnost opravljanja (prim. Ramšak 2003a: 151) se je kazala v nezaupanju in samocenzuriranju nekaterih sogovornikov. Čeprav je želja po olepševanju, idealiziranju lokalne oziroma osebne preteklosti po Ramšakovi precej značilna za diskurz o mladosti na sploh (2003: 107), se je cenzura v večini pogovorov nanašala predvsem na vrednotenje praznikov, ki kaže posameznikov odnos do polpretekle zgodovine. Pomembno pa je bilo tudi dejstvo, da se je bolj asociativno kot kronološko spominjanje socializma (Pittaway in Swain 2003: [12]) opiralo na konkretne, večinoma še žive someščane ali njihove potomce. Nekateri potencialni sogovorniki, a po van de Portu trmasto (vztrajno) 'Drugi' (*obstinate others*), nepopravljivi, zakrknjeni *spoilsports*[10] (1999: 26) oziroma 'špilferderberji'[11] so mi tudi sporočili, da v raziskavi ne želijo sodelovati. Ali zaradi bolezni ali pa zato, ker o povojni preteklosti niso želeli govoriti. V vseh takih primerih je šlo za nekdaj zaposlene v JLA, priseljene iz nekdanjih republik Jugoslavije, za ljudi, katerih družbeni, največkrat pa tudi ekonomski položaj se je po osamosvojitvi Slovenije spremenil na slabše. Torej ni šlo za slabo preteklost, o kateri niso želeli govoriti, ampak nasprotno – za v primerjavi s sodobnostjo lepšo preteklost, ki pa jim greni sedanjost.

Tvorjenje skupnosti

Zaradi dejstva, da vse gradivo, navedeno v nadaljevanju, tako še največ pove o sodobnosti tistih, s katerimi sem se pogovarjala, skuša prispevek ponazoriti, kako lahko prazniki prispevajo k vzpostavljanju individualiziranih posameznikov v skupnosti, tj. v družbene in prostorske dispozicije, ki lahko pripomorejo k identifikaciji (Kravanja 2007: 46). Menim namreč, da niso le skupnosti kot skupine posameznikov z (npr. politično) močjo tiste, ki tvorijo (določajo) praznike, kot je to na sodobnem slovenskem primeru pokazal Simonič (2006), ampak da lahko tudi prazniki pripomorejo k tvorbi, tj. vzpostavljanju, opredeljevanju in osmišljanju posameznikov v skupine in skupnosti. Lokalno skupnost namreč razumem kot na isti lokaciji bivajoče ljudi, ki se zavedajo samih sebe kot skupnosti in ki to svojo zavest kažejo v izražanju mnenj in v skupinskem mišljenju o kakršnemkoli, tujem ali domačem obnašanju. Njihov skupni slovar vrednot in skupni simbolni kapital namreč dopuščata diskurz, ob katerem se člani združujejo, ko naletijo na ločnico od zunaj ali (in) med seboj ter s tem diskurzom potrjujejo lastno identiteto. Ta slovar vrednot in simbolni kapital pa nista definirana enkrat za vselej, ampak nastajata ob različnih temah, denimo tudi ob ali v zvezi s prazniki (Cohen 1985: 98, citirano po Kravanja 2007: 45). Tako me v prispevku zanima, katere mi-skupnosti (Elwert 1996) so v prvih desetletjih po drugi svetovni vojni v Brežicah nastajale

6 O »svojem času«, o tem, da naj bi vsaka generacija Brežičanov »mestu nekaj dala«, so govorili sogovorniki sami, saj naj bi denimo, po izjavah enega, mesto v vsakem obdobju zaznamovali posamezniki, ki so bili »pojem za kraj« (Habinc 2006: 217).

7 Leta 1992 je bilo več tisoč državljanov izbrisanih iz registra stalnega prebivalstva Republike Slovenije, s čimer jim je bila odvzeta pravica do bivanja, dela, socialnega in zdravstvenega zavarovanja. Šele dvanajst let pozneje, leta 2004, sta njihov status in morebitna odškodnina postala politični vprašanji (gl. npr. Dedić, Jalušič in Zorn 2003).

8 Čeprav uradni viri to zanikajo in poudarjajo, da bo imelo letališče svoj vojaški in civilni del, zraven njega pa naj bi zgradili tudi gospodarsko središče Phoenix. Posodobitev letališča naj bi sofinancirali Slovenska vojska in zveza Nato, ki naj bi ga uporabljala le »v primeru zelo resne krize v bližini tega območja« ([b. n. a.] 2007).

9 A te so imele tudi svoje pozitivne plati – denimo to, da sem do nekaj sogovornikov zaradi omenjenih mrež in neformalnih informacij, kljub temu, da tega sprva nisem želela in da sem se osebno vedno najlažje pogovarjala z neznanci, sploh prišla.

10 Kot kvaritelji veselja, sitneži.

11 Oziroma nem. *die Spielverderbern*, tj. 'zgage'. Kakorkoli poimenovani, gre za nasprotje »kooperativnim drugim« oziroma 'ne-najbolj-drugim' (*not-so-others*), ki v neki skupnosti funkcionirajo oziroma ki jih ta skupnost izbere za opravke s tujci. Dialogu s tujci se ti »kooperativci« sicer odprejo, a omejitev nanje po van de Portu pomeni zapiranje v ozek krog, »kar je lahko tudi poraz discipline, ki se pretvarja, da lahko pojasni drugačnost« (1999: 26). V Brežicah so bili ti ne-najbolj-drugi predvsem posamezniki, ki so soustvarjali javna praznovanja in po mnenju katerih (ali po mnenju meščanov) naj bi celota brez njihove zgodbe ne bila »popolna« in »pravilna« – ali kot sem zapisala ob enem takih pogovorov: »*Mislim, da je bil ta pogovor z njo kot neka obvezna 'stopnička' do drugih informatorjev oz. kot neka obveznost, mimo katere (po mnenju domačinov – npr. U., ki je želel pogovor potem, ko bi ga z njo že imela) že zgolj zaradi funkcije ge. A. ni možno*« (TD 2004: 7).

ob praznikih. Spraševala sem se, kako so si posamezne skupine predstavljale svojo pripadnost lokalni skupnosti glede na kulturne Druge (Barth 1969). Zanimalo me je, kdo so bili ti kulturno Drugi znotraj lokalne skupnosti in kako so simbolne konstrukcije, denimo jezik, preteklost, ozemlje ter (tradicionalna) kultura (Gellner 1983, Hobsbawm in Ranger (ur.) 1983) vplivali na vzpostavljanje posameznih skupin. Konkretno sem s tem v zvezi skušala opazovati vlogo (praznične) preteklosti Brežic ali splošneje, poznavanja in življenja »tradicionalne brežiške kulture«. Praznikov podobno kot šeg oziroma ritualov v prispevku tako ne razumem kot npr. simbolnih dejanj, ki združujejo člane homogene skupnosti in govorijo o njenih vrednotah, ampak sem skušala opazovati predvsem njihovo vlogo v razmerjih moči ter se jim posvečati kot viru, za katerega so tekmovale in ga različno uporabljale različne skupine (več o tem gl. Habinc 2008 – v tisku). Praznike vidim kot prakse, del kulture oziroma njenega tvorjenja (prim. Muršič 2006: 53), 'gradnje' (*culture building*), tudi invencije oziroma odkrivanja in kreiranja (Hobsbawm in Ranger (ur.) 1983; Boissevain 1992), po Löfgrenu in Frykmanu »ločene realnosti« (1996: 17), značilne za del skupnosti, ki jih (ima moč) sproži(ti) (Baumann 1993: 98 in 109). V nadaljevanju prispevka bom zato poskušala kronološko ponazoriti, kdo so bili praznični akterji v povojnih Brežicah ter kako se je njihovo delovanje umeščalo v lokalno mrežo družbene moči.

Prazniki in družbena moč

Večina tistih, ki se je po drugi svetovni vojni vrnila v Brežice iz izgnanstva, nad novo oblastjo naj ne bi bila preveč navdušena oziroma naj bi bila politično precej apatična. To naj bi se denimo pokazalo leta 1945 ob preseljevanju okraja iz Brežic:

> Tako je moral priti na pomoč za selitev okraja predsednik vlade Miha Marinko. Zato so tovariši z okraja, tako smo jih radi poimenovali ob različnih priložnostih, sklicali uradno sestanek Brežičanov. Sestanka se je udeležilo malo ljudi. Večina prebivalstva je bila namreč apatična. To pa je pojem, ki pomeni duševno otopelost, človeka brez volje, ki je brezčuten in top. Nič jih ni zanimalo. Najprej so jih izgnali v Nemčijo ali na Hrvaško, v Srbijo ali kam drugam. Ko so se po štirih letih vrnili domov, ni bilo več tako kot prej. Kočevarji, ki so poselili domove izgnancev, so njihovo premoženje uspešno uničevali. Nacionaliziranje ali preprosto povedano odvzem zasebne lastnine seveda ljudi ni uspelo pritegniti k novemu družbenemu sistemu. Vedno bolj so postajali nezaupljivi (Graul 1998: 11).

Nezaupanje in strah so povečevali tudi poboji in pregoni, saj naj bi predvojni brežiški Nemci[12] iz mesta dejansko izginili: »*Partizani. Kako so, te družine, ti so pobiti, ne. L.-S., družine, tam nekje v jarku, dol, proti Mostecu. To so, Brežice so počistili. Krive in nedolžne, ne*« (T 2003/04: 41).

Struktura mestnega prebivalstva se je po letu 1945 tako močno spremenila: »*Vsi drugi, vsi drugi, ni bilo nič več, pa starih Brežičanov, ne vem, če jih je bilo nas enih deset. Vse drugo je, ostali so bili vsi, ki so prišli od nekod*« (T 2003/04: 304). Brežičani so se zato od takrat med sabo razlikovali ne le po tem, ali so med vojno ostali na svojih domovih ali ne, ampak so se v odnosu do drugih tudi ob praznikih postavljali s svojim meščanskim poreklom. Pomembneje je bilo, ali so v kraju sami ali njihovi sorodniki bivali že pred drugo svetovno vojno ali pa so se vanj preselili šele po njej. Za prve, »stare Brežičane« so bila povojna leta z besedami ene med sogovornicami »maščevanje vasi nad mestom«, ki naj bi se kazalo tudi ob proslavah in praznikih:

> A, pri nas je bila pa norišnica. To je bilo pa takoj po osvoboditvi. No, potem pa ta prva zabava v Narodnem domu. To je bilo tako ljudi, da si komaj hodil. To je, ples, to sploh ni bilo plesu podobno. To je, to je bilo samo kakšno mencanje na mestu, ne. Pol je bil tudi kdaj kak ples v Viteški dvorani (brežiškega gradu – op. p.). Samo recimo, o kakšnem bontonu ni bilo govora. Se spomnim tle v gradu dol, smo enkrat bile, pa je kdo hotel po tebe priti, pa je tako te poklical (pokaže s prstom – op. p.). Pol si pa gledal levo, desno, pa nisi vedel, ne, koga se to tiče. Torej, lepo vas prosim, to smo, za nezaslišano se nam je to takrat zdelo, ne! Prej so te učili leta in leta, kako se obnašaj (T 2003/04: 87–88).

Kljub temu so ob množici novosti, negotovosti in sprememb takratne praznike vsaj nekateri prikazali kot redke »otoke« znanega in vsaj delne kontinuitete s preteklostjo. Javno delovanje Cerkve ob (verskih) praznikih je bilo denimo še prvih nekaj let po drugi svetovni vojni vedno zelo močno, v telovadnem oziroma fizkulturnem društvu Razlag oziroma društvu Partizan pa še danes marsikdo vidi naslednika predvojnega sokola. Dan zmage leta 1946 so tako v Brežicah proslavili tudi s praznično mašo, silvestrovo istega leta s polnočnico, po mestnih ulicah so za telovo še nekaj let šle procesije, leta 1949 pa so verniki skušali organizirati tudi cvetnonedeljsko procesijo, ki je viri pred letom 1945 ne omenjajo (Habinc 2006: 210–211). Podobno naj bi bili še prvih nekaj let po drugi svetovni vojni v športnem društvu najbolj dejavni že predvojni sokolski telovadci ali njihovi potomci. Tako so »med razne oblike dela« športnega društva Razlag ali pozneje Partizan[13] sodili tudi Titova štafeta, množični ter letni nastopi: »*Društvo, fizkulturno to društvo Razlag je pol sodelovalo na vseh štafetah*« (T 2003/04: 217; prim. Avsec 1994: [15]).

Že pri prvih prenosih štafete 25. maja konec štiridesetih let prejšnjega stoletja so sodelovali tudi predvojni telovadci, na primer nekdanji predsednik brežiških sokolov: »*Zvezna (štafeta – op. p.) skozi. In zmeraj, zmeraj je šla skozi Brežice. In zmeraj je H. zadnji tekel proti (Hrvatom – op. p.), to je znano, ne, on jo je predajal*« (T 2003/04: 38).

Podobnost s predvojnim časom so nekateri še v začetku petdesetih let prejšnjega stoletja videli tudi v načrtnem sodelovanju društva oziroma športa s šolami: »Tudi s kadri v tem času ni bilo

12 Brežice so bile med drugo svetovno vojno nacistično središče za Obsavje in Obsotelje (Ferenc 1993a: 31), nekateri v mestu živeči Nemci pa naj bi nacizem takrat odkrito podpirali (Graul 1998: 16). Kot je razvidno iz odlomka pripovedi, priimkov in imen oseb, o katerih so pričali viri, ne izpisujem.

13 Zadnji zbor slovenskih sokolov je bil leta 1945, ko so »morali 'prostovoljno' sprejeti sklep, da se razidejo. Člani so se vključili v nova društva, organizirana v Fizkulturnem odboru Slovenije. Leta 1952 se je Fizkulturna zveza Slovenije preimenovala v Zvezo za telesno vzgojo Partizan« (Uršič in Gregorič 1994: [2]). V Brežicah so Telovadno društvo Radoslava Razlaga ustanovili 14. maja 1946, poleg s splošno telesno vadbo so se njegovi člani ukvarjali s hokejem, z nogometom, s smučanjem, z namiznim tenisom, s košarko, z drsanjem in orodno telovadbo. Maja 1948 se je društvo preimenovalo v Fizkulturno društvo, leta 1950 oziroma po Kerinu in Gregoriču leta 1952 (1994: [22]) pa v društvo Partizan Brežice (Avsec 1994: [12]).

težav, saj so v društvu še vedno aktivno delali nekdanji vodniki brežiškega sokola, pa tudi profesorji in učitelji telesne vzgoje na gimnaziji so se vključevali v delo društva« (Avsec 1994: [12]).[14]

Gibalo povojnega kulturnega življenja, v katerega je sodilo tudi dogajanje ob praznikih, naj bi sploh bila brežiška gimnazija (prim. npr. Zapisnik otvoritvene …: 4, 5).[15] Vtis kontinuitete pa niso ustvarjali le domnevno isti organizatorji, ampak naj bi obstajal tudi zaradi načina prirejanja proslav – akademije ob sicer pred in po drugi svetovni vojni različnih priložnostih naj bi si bile vsebinsko precej podobne, podobno naj bi bilo tudi prirejanje povork oziroma baklad: »*Baklade, baklade pa to so bile, so imele pa že v Brežicah tradicijo še prej od sokolov*« (T 2003/04: 143; o načrtnosti metamorfoz religijskega in tradicionalnega simbolizma prim. npr. Makarovič 1995: 320 in Rihtman Auguštin 2000).

Če povzamem, se zdi, da so si kontinuiteto ob praznikih po drugi svetovni vojni želeli tako ljudje, kot jo je po drugi strani z metodo mehkega prehoda vsaj prvih nekaj let po drugi svetovni vojni dopuščal tudi sistem (prim. Rozman, Melik in Repe 1999: 146). In del slednjega so do petdesetih let prejšnjega stoletja kot (vsaj lokalni) funkcionarji posameznih organizacij postali tudi nekateri »stari Brežičani«. Z vzvodi (lokalne) oblasti v svojih rokah so med drugim skušali odločati tudi o kulturnem oziroma prazničnem dogajanju v mestu, ki naj bi temeljilo na »tradiciji«. »Folklora« oziroma predkrščanska, poganska ljudska duhovna kultura je namreč tudi v Brežicah v podobi pusta v novem ateističnem sistemu postala oportunizem Cerkvi, pa tudi »varnostni ventil« (Main 2003), ko so si ljudje dali duška in bili vsaj enkrat letno – čeprav le do družbeno dopustne meje – tudi kritični (o folkloriziranju tradicije gl. Kaneff 2004).[16] Dopustnost pusta pa je v prvih letih po drugi svetovni vojni v Brežicah pomenila še dvoje: po eni strani to, da so »tradicionalnost« utemeljevali »stari Brežičani«, organizirali in izvajali pa so pustovanja predvsem priseljenci – »civili«. Po drugi strani pa so »fašnku« nasprotovali prišleki – »vojska«, ki so takrat poosebljali ne le lokalno, ampak oblast na sploh in so se v mestu začeli številčneje naseljevati ravno ob razmahu teženj po organiziranju pustovanj. Tako se je denimo sredi petdesetih let prejšnjega stoletja v lokalnem časopisu za pust v Brežicah zavzemal eden izmed »starih Brežičanov«, ki je bil takrat že lokalni, pozneje pa tudi republiški in zvezni politični veljak:

> Mnenje posameznih ljudi, da je pustovanje z maškeradami ostanek mističnih navad in da baje zaradi tega ni sodobno, ne bo držalo. Kurentovanje je na Slovenskem prastar običaj. Značilno je, da prav verskim krogom norenje pustnih šem nikoli ni bilo po volji. Vsi dobri poznavalci zgodovine vedo, da so pustni običaji pri nas sestavni del ljudske folklore in je prav, da te običaje podpiramo in jih kot narodno blago ohranimo zanamcem ([b. n. a.] 1955).[17]

Priseljenci iz okoliških, podeželskih krajev ali »po službeni dolžnosti« iz drugih slovenskih mest oziroma »celo« iz Ljubljane so bili v okviru svojih služb ali prostega časa že sicer lahko dejavni kot npr. sindikalisti, šolski uslužbenci, člani športnih društev, lokalnih izpostav Antifašistične fronte žensk (AFŽ), Društva prijateljev mladine (DPM) ali denimo Ljudske mladine Slovenije (LMS). A predvsem z organizacijo dogodka, ki ga niso organizirale niti omenjene (državne) družbene organizacije niti (vsaj sprva) Cerkev so v svojih in v očeh someščanov postajali tudi del skupnosti mi-Brežičani. V prvih povojnih letih so pustovanja v Brežicah tako organizirali predvsem trgovci: »*To je bila ena skupina teh trgovcev, veš, pomočnikov ali pa poslovodij pa tega, ker so vsako leto nekaj; in časopis so izdali in to povorko organizirali pa te maškerade*« (T 2003/04: 33).

Šlo je za vedno iste posameznike, ki naj bi se poznali že sicer, a kot prebivalce novega mestnega okolja naj bi jih družila predvsem organizacija pusta – skupaj so pripravljali kostume, pustni program in vsako leto v pustnem parlamentu največkrat igrali iste vloge.

»Vojska« pa je bila po izjavah »civilov« vsaj prvo povojno desetletje od someščanov sistematično ločena. Sogovorniki so govorili o »kastah« oziroma o »dveh vrstah« meščanov: »*Oni so bili, seveda, več so bili. Piloti pa tudi ono drugo osebje. Vse se je smatralo mi, samo mi, ne*« (T 2003/04: 139).

Do konca petdesetih let prejšnjega stoletja, ko so v mestu zgradili nove, vojski namenjene stanovanjske bloke, so v Brežicah sicer bivali le redki uslužbenci JLA in marsikomu je bila premestitev na cerkljansko letališče tudi svojevrstna kazen: »*Kdorkoli je prišel sem, mi smo rekli, da je to kazensko letališče. In da vam tudi tako pošteno priznam, jaz tu tudi prvič živim na vasi. In to težko pade. Ampak, kaj jaz vem, na začetku je težko, moraš se naučiti. Kot se reče, 'ko vol na batinu'*« (T 2003/04: 277).[18]

14 Tudi predvojno Sokolsko društvo Brežice, ustanovljeno leta 1904, je pri pripravljanju proslav sodelovalo predvsem z učitelji brežiške meščanske šole (gl. npr. Habinc 2006: 172).

15 Zanimivo ob tem je, da je v petdesetih letih prejšnjega stoletja v Brežicah obstajala tudi vajeniška oziroma trgovska šola, ki pa je viri skorajda ne omenjajo. Bolj kot stalni prebivalci mesta naj bi jo obiskovali okoličani in dijaki iz drugih delov Slovenije, tudi pri organizaciji praznikov in proslav naj bi ta šola ne bila posebno dejavna. Tako eno od poročil navaja: »Večjih kulturnih prireditev šola ni prirejala pač pa so učenci vsako leto proslavili z manjšim programom: Prešernov dan, 27. april, 1. maj, 25. maj, 29. november in zaključek šolskega leta« (Izvestje …: [1]). Povezave dijakov z obeh šol ali dijakov vajeniške šole z mestom sploh so t. i. družbene organizacije sicer spodbujale, a so bile kljub temu redke, vsako prizadevanje zanje pa so zato še toliko bolj pohvalili (Habinc 2006: 180).

16 Sogovorniki so se tako denimo spomnili pustnega smešenja Cerkve oziroma katoliške vere, konkretneje zveze med lokalnim kaplanom in medicinsko sestro ter smešenja zdravnika, ki se ni želel odreči javnemu izražanju svoje veroizpovedi, pa tudi mask, povezanih s širšimi družbenimi vprašanji, npr. maske zadnjega kralja (pozneje »bratsko neuvrščenega«) Egipta, Faruka (Habinc 2006: 195).

17 Tradicionalnost (pusta) tu razumem kot dejstvo, da se dogodek (npr. pustna povorka) dogaja že dlje časa (npr. vsaj že od let pred drugo svetovno vojno). Če naj bi se tradicionalnost povezovala s kontinuiteto, je na predstavljenem primeru vidno, kako jo je (vedno znova) treba dopustiti in zagotoviti. A zanimivo je, da so viri tudi rokovo opredelili kot praznik, po katerem naj bi bile Brežice pred drugo svetovno vojno znane: množična romanja k cerkvi sv. Roka naj bi bila znana že vsaj od srede 18. stoletja (Kemperl 2003: 174), teden okoli 16. avgusta pa naj bi bil zaradi Rokovega sejma ekonomsko in družabno pomemben tako za domačine kot romarje. To bi lahko bila kriterija, po katerih bi ob tradicionalnosti določili tudi »pomembnost« priložnosti. A rokovo kot cerkveni praznik po drugi svetovni vojni dejansko ni niti imelo možnosti za uvrstitev v takratni izbor »pomembnih in tradicionalnih brežiških praznikov«.

18 Pri transkribiranju pogovorov v slovenščini sem govorjeni jezik skušala prirediti v pisnega oziroma ga (iz narečja) prenesti v bolj ali manj knjižnemu jeziku približan (pokrajinski) pogovorni jezik (Smole 1994: 152–153). Z nekaterimi sogovorniki, priseljenci iz nekdanjih jugoslovan-

Ločevanje na prvo- in drugorazredne meščane, kot so dejali »civili«, naj bi slednje postavljalo v ekonomsko in družbeno podrejen položaj, ki naj bi ga »čutili vsak dan«: »vojska« je morala nositi uniforme tudi v svojem prostem času, v mestu so le zanjo odprli (dobro založene) trgovine, Brežičanom je poleg tega tudi odvzela, kot so se izrazili »civili«, osrednji prireditveni prostor, predvojni sokolski Narodni dom, in ga spremenila v Dom JLA. Prireditve ob državnih praznikih so bile v tamkajšnji dvorani sprva tudi ločene na prireditve za zaposlene v vojski in na prireditve za civilno prebivalstvo.

V takšnem lokalnem kontekstu so pustu kot »tradiciji« najvišji lokalni vojaški predstavniki odkrito nasprotovali, a večina zaposlenih v JLA naj bi dogajanje predvsem opazovala in se vanj ne vmešavala. Kot »ventil« pa so pustovanja postala predvsem odraz navedenih razmerij v mestu in obojestranskega nezadovoljstva tako »civilov« kot »vojske«, s pomočjo alkohola, glasbe in zabave pa so se tudi najlažje izrazila; denimo:

> Za pusta sem bila jaz pri Lukežu (gostilna – op. p.) oblečena v ciganko. Samo, jaz sem se oblekla tako, seksi. Malo migam tako, pa se hočem, sem rekla, se bom pa usedla. Tisti oficir je pa tle sedel, je pa šel, veš, mi je pa takole stol spodmaknil. Jaz, ko sem se tako hotela usesti, pa je bil na mizi liter vina. Pa sem se lovila, pa sem tisti liter vina polila. In seveda, to se je pa zlilo po mizi pa na tistega družeta tam, ne. Ampak, ko sem jaz to padala, sem tega družeta po ksihtu udarila. In jaz, ko sem prišla ven, mene je eden za roke prijel, »A znaš koga si ti udarila?« Sem rekla, »Pa če bi bil Tito, jaz bi ga udarila!« »A ti znaš, da si vojno lice, ja sam kapetan, ti si mene udarila!« Ampak on je pol začel vpiti »Prokleta slovenska kurva, sad ču te bacit u Savu!« /…/ D. mu je bilo ime, da me bo tožil. Pol sem pa jaz šla na sodišče. G. je bil predsednik sodišča. Je rekel, »počakajte, da on vas toži, ko pa boste dobila tožbo, boste pa vi njega tožila za razžaljenje časti. Če si slovenska kurva, pa vojak vam je to rekel. Samo gospa, dvajset jurjev kazni ali pa tri dni v arest.« Tudi jaz. Ne smeš, ne (T 2003/04: 272–275).

Do sporov med »civili« in »vojsko« naj bi tudi sicer prihajalo vse pogosteje: »*Nekaj časa, smo imeli težave na začetku, da so se po gostilnah tepli. Tam nekje do petdesetega, do petinpetdesetega je bilo te gužve dosti*« (T 2003/04: 316). »Civile« naj bi motilo predvsem, da se je vojska le ideološko vpletala v življenje mesta, za katerega ji sicer naj ne bi bilo mar:

> Enkrat je na tem delu Marofa (del Brežic – op. p.), kjer imajo vojaki, so imeli te stanovanjske bloke. Je bil en problem. Ali je bila kanalizacija ali vodovod ali ceste urediti, skratka, bil je problem. Nikdar vojska ni hodila na sestanke krajevne skupnosti. Jih ni bilo. Ali pa če so bili dva, trije. Takrat je bilo v dvorani več vojakov, ne, kot (nedokončana misel – op. p.) … in so prav vehementno tam branili te svoje zahteve, pa jaz vstanem, pa pravim: »Ne, tovariši, to je čisto navadna invazija zdaj, vojaška.« A ni bila partijska konferenca v Narodnem domu, je Stane Kavčič prišel dol in so mene klicali na odgovornost (T 2003/04: 27–28).

Vsaj od konca petdesetih let prejšnjega stoletja pa naj bi vojska začela bolj slediti »svojemu konceptu«: »*Ker mi smo bili, to je po konceptu bilo, kajne. Kot narodna in ljudska armada. Da smo se vklopili v življenje kraja*« (T 2003/04: 312). (Lokalno) vojaško vodstvo, oblast in posamezniki so si vse bolj prizadevali za zbliževanje zaposlenih na letališču z drugimi prebivalci Brežic. Zaželeno je postalo, da so se zaposleni v vojski vključevali v vse pore družbenega življenja v mestu, v politične in »družbene dejavnosti« ter sploh v šport, zaradi »sodelovanja s terenom« pa naj bi bil poslej tudi poveljnik letališča vedno Slovenec. A tudi takšno načrtno zbliževanje z vojsko, podobno kot prej ločevanje, marsikateremu »civilu« ni bilo všeč:

> In pol so pa kar nekako začeli pa so oficirje rinili v nogometni klub. Saj so mogoče oni v Cerkljah igrali, ampak z nami niso trenirali, ne. In se nam je pa zamalo zdelo, ne. Sem se oblekel, zdaj bo pa on namesto mene igral! To smo pa, smo bili proti. No, ampak to ni uspelo, da bi nas oficirji zamenjali, Brežičane, to pa nismo pustili, ne (T 2003/04: 50–51).

Po principu kruha in iger so k zbliževanju prebivalstva skušali prispevati tudi prazniki. Vse od konca petdesetih let je praznične dogodke v večji meri pomagala organizirati in izvesti tudi vojska. Svoje vloge ni omejevala več na navduševanje nad vojaškimi poklici, ampak je s splošnostjo prireditev v Domu JLA prispevala tudi k družabnosti odraslih, kar vsaj nekateri »civili« še danes cenijo. Tako je denimo proslave ob vojaških praznikih, dnevu JLA (22. december) in dnevu jugoslovanskega vojnega letalstva (21. maj) vojska organizirala že vse od prvih povojnih let: dan jugoslovanskega vojnega letalstva je bil s poudarjanjem tehnike in napredka že leta 1949 namenjen promociji vojaškega poklica, od leta 1952 pa so za šolarje ob prazniku odprli tudi letališče. Podobno je bil dan JLA do začetka petdesetih let predvsem šolski praznik, pozneje so na ta dan na letališče vabili tudi šolarje, od začetka šestdesetih let prejšnjega stoletja pa so ob prazniku v Domu JLA prirejali družabne večere tudi za meščane. Vojska je poslej izdatneje prispevala tudi k programu ob državnih praznikih, denimo dnevu republike in dnevu mladosti.[19] Kot enega prvih skupnih nastopov športnikov »civilov« in vojske so tako nekateri viri omenili telovadni nastop ob 25. maju 1954:[20] »*Je vojska organizirala, da je helikopter ali pa avion, kaj je že*

skih republik in v preteklosti zaposlenimi na letališču v Cerkljah, pa sem se pogovarjala v slovenščini in v bolj ali manj s slovenščino pomešanem srbskem, hrvaškem oziroma srbohrvaškem jeziku. Te dvo- ali večjezičnosti, ki je v Brežicah vsaj v posameznih primerih še vedno stalna praksa tako javnega kot zasebnega sporazumevanja, pa zaradi lažjega razumevanja v besedilu ne ohranjam. Bolj ali manj s slovenščino pomešan srbski, hrvaški oziroma srbohrvaški jezik sogovornikov sem v slovenščino prevedla »po posluhu« in ohranila le posamezne pogoste pogovorne izraze.

19 Dan mladosti (25. maj) oziroma domnevni Titov rojstni dan naj bi po Maji Brkljačić razglasili za državni praznik leta 1957 (2006: 182). Toda 25. maj ni bil nikoli zakonsko razglašen za državni praznik, ampak ga je Centralni komite Saveza komunističke omladine Jugoslavije (CK SKOJ), Zveze socialistične mladine Jugoslavije (pozneje Ljudske mladine Jugoslavije), leta 1945 razglasil za praznik praznovanja Titovega rojstnega dne (Dan mladosti 2008). Leta 1956 pa naj bi si Tito zaželel, da bi 25. maj postal dan športa jugoslovanske mladine, dan fizične in duhovne *smotre* ('preveritve'), zaradi česar so ga poimenovali za dan mladosti (Stefanović idr. (ur. odbor) 1989: 1).

20 Verjetneje gre za leto 1958, saj drugi (pisni) viri tega dogodka za leto 1954 ne omenjajo, med večjimi prireditvami lokalnega TVD Partizan pa je leta 1958 naveden tudi večji telovadni nastop na stadionu, na katerem so sodelovali mladinci in mladinke iz osnovnih šol Artiče in Cerklje ter pripadniki JLA Garnizona Cerklje (Avsec 1994: [15]).

vrag bil, prišel in je zastavo na sredi igrišča spustil. In nastop vojske. Oni so imeli svoje vaje in je bil njihov prvi nastop, ne. Res, nekaj enkratnega, ne« (T 2003/04: 127).

Od šestdesetih let prejšnjega stoletja se je vojska vključila tudi v proslavo občinskega praznika: »*Oni so sodelovali pri množičnem* (planinskem – op. p.) *pohodu. In tudi pri organizaciji so sodelovali, ne*« (T 2003/04: 263). Formalno so bili torej sodelovanje in stiki »vojske« s »civili« omogočeni z vključitvijo v različne organizacije in tudi ob praznikih, toda zdi se, da se tako »civili« kot »vojska« zbliževanj spomnijo predvsem prek osebnih koristi oziroma škode. H koristim in škodi pa je med drugim sodilo tudi to,[21] da so se »civili« z vojsko od sredine, še bolj pa konca petdesetih let prejšnjega stoletja spoznavali in družili tudi na plesih, ki jih je v Domu JLA organizirala vojska in ki so pogosto sledili praznični proslavam: *»Imeli smo tu en fini džez orkester, vojska je imela svojega. To so vsi prihajali«* (T 2003/04: 285).

Vojaške prireditve so bile med drugim tudi bolj poceni: »*A veš, zakaj ni bilo tako drago? Zato, ker smo plačali samo to hrano. Tiste prostore, to so bili vojaški. Orkester, pevci, ki so prišli, to je Dom armije plačal*« (T 2003/04: 321). In kolikor je družabnost po eni strani pomenila korist, naj bi po drugi po mnenju tako »starih« kot priseljenih Brežičanov predvsem moške tudi ogrožala:

> Te ženske, ki so načrtovale poroko, to so gledale, da ulovijo kakšno vojno lice. Hitro dobiš stanovanje, hitreje to, hitreje ono. Veš, kako je, ljudje niso imeli denarja, da bi zidali hiše. Moški so znali biti malo ljubosumni na nas. Ampak to so bili samo posamezni primeri, da so se prepirali. So se pa tudi pretepali! Nekateri so, tisti, ki nimajo širine, so znali reči, »Ja, pa vi ste nam odvzemali najlepše punce, pa vi ste to, pa vi ste ono, zato ker ste imeli veliko denarja« (T 2003/04: 285).

In to, da so »imeli veliko denarja« se še danes drži marsikaterega sina ali hčerke generacije, s katero sem se pogovarjala. »Polni denarja«, »nikoli jim nič ni bilo treba delati« ipd. so sodobne oznake in razlage za nekatere »luzerje«, ki niso »nič naredili iz sebe«. Še danes dostikrat ostro vzpostavljanje razlike med »mi« in »oni«[22] tako priča, da je že v prvih desetletjih po drugi svetovni vojni v Brežicah obstajalo več mi-skupnosti, ki so se vzpostavljale tudi v zvezi s prazniki. Gre vsaj za »stare Brežičane«, prišleke – »civile« in prišleke – »vojsko«, ki so danes morda tudi najbolj glasne skupine, ob katerih so glasovi vseh drugih, denimo med vojno izgnanih ali ostalih na svojih domovih, po vojni pregnanih ali pobitih brežiških Nemcev in v socializmu ne le »praktičnih kristjanov«,[23] bolj kot ne neslišni. Zdi se, da so si povojni prišleki – »civili« zaradi njihove (nove) identifikacije, a seveda s tem tudi uveljavljanja lastnih interesov in ciljev, želeli predvsem, da bi jih »stari Brežičani« sprejeli medse. Eden od najpogostejših načinov za uveljavljanje skupnih (materialnih, družbenih, oblastnih ipd.) ciljev pa je bil v tem prvem obdobju po drugi svetovni vojni tudi skupen nastop proti skupnemu notranjemu in hkrati zunanjemu Drugemu – »vojski«. Prazniki so pri tem rabili predvsem kot odskočna deska, kot argument, da ker je skupina (npr. trgovci) »nekaj prispevala« k dogajanju v mestu, ima zato tudi »večjo pravico pri odločanju« o širših krajevnih vprašanjih (npr. vlogi trgovine v mestu). Če je namreč vojska predstavljala novo socialistično oblast in državo, potem se zdi, da je civilno prebivalstvo v svojih rokah želelo ohraniti vsaj lokalne vzvode oblasti. Toda navedene mi-skupnosti niso bile niti homogene niti ni bil njihov položaj v razmerjih moči dokončen. Vsaj nekateri prišleki – »civili« so po svojih službenih dolžnostih morali prispevati tudi k uveljavljanju novega sistema in potrjevanju državne oblasti, ki je prav tako niso odklanjali vsi »stari Brežičani«. Nekateri so ji »bili lojalni«, drugi pa so svojo ne le lokalno oblastno moč utemeljevali tudi s svojim poreklom. In tudi zaposleni na vojaškem letališču so se z lokalnim prebivalstvom spoznavali in si želeli sprejetja, sploh potem, ko so v novih vojaških stanovanjih v mestu lahko tudi ostali.

Epilog: praznična »dirty togetherness«?

Že pred drugo svetovno vojno delujoča klerikalnejša mi-skupnost je vsaj od začetka petdesetih let prejšnjega stoletja svoje praznično delovanje tudi v Brežicah morala umakniti v zasebnost oziroma cerkvene prostore. Liberalnejših »praktičnih kristjanov«, kot so se v zvezi s predvojnim obdobjem poimenovali tisti, ki so v cerkev hodili predvsem zaradi šolske obveznosti, ob nedeljah ter večjih cerkvenih praznikih pa »iz navade« (Habinc 2006: 174), je bilo po drugi svetovni vojni več kot pred njo. Novi sistem je bil namreč dobrodošel izgovor, da so svoje javno versko dejavnost omejili na »najnujnejše obveznosti«, denimo na zakramente ali obiske cerkve za božič in veliko noč. Po letu 1945 so se ob njih ali v istih osebah pojavili tudi »praktični komunisti«, kot so izraz uporabili sogovorniki: »*Pri nas doma nismo bili, smo bili, kako bi rekel, bolj lojalni vsemu*« (T 2003/04: 151).

Ti so svojo partijsko dejavnost, če ne že zaradi koristi, pa vsaj zato, ker »škoditi ne more«, prav tako omejevali na »najnujnejše«, denimo članstvo v Zvezi komunistov Jugoslavije (ZKJ) ter udeleževanje posameznih sestankov, državnih proslav in zabav. Toda vsem skupna »praktičnost«, izogibanje »nenujnemu« ali po Prici *dirty togetherness* (2004), prežeta s solidarnostjo ter z vrednostnim sistemom, ki je cenil tiste, ki so formalni sistem znali bolje pretentati (Luthar in Zei 2003: [15]), je bila po mojem mnenju drugačna kot pozneje. Tudi ob praznikih se je po drugi svetovni vojni norma razlikovala od prakse. Tudi v Brežicah so tako denimo vzpostavljali na eni strani državne praznike in »tradicijo« oziroma »folkloro«, na drugi pa religijo ter verske, »tradicionalne« in ideološke priložnosti (vsaj zasebno) praznovali vzporedno (prim. npr. Rihtman Auguštin 2000). Toda tudi zaradi soobstoja več mi-skupnosti je po mojem mnenju vsaj v obravnavanem obdobju težje govoriti o takrat vsem skupni praznični *dirty togetherness*. Eni so denimo odločali o tem, katere dneve lahko (ne le) Brežičani javno praznujejo in katerih ne, sodelovali pri organizaciji in izvedbi (državnih) praznikov, drugi pa so se teh morda udeleževali predvsem v izogib nevšečnostim, zato,

21 Tako »civili« kot zaposleni v JLA so najpogosteje govorili predvsem o ekonomskih koristih, ki so jih s pomočjo slednjih imeli »civili«. V vojaških trgovinah so jim denimo kupovali sicer težje dosegljive stvari (npr. cigarete, najlonke, usnjene plašče) in bili vse do 90. let 20. stoletja znani kot popravljalci radiev in televizij, čeprav uradno nič od tega ne bi smeli početi (Habinc 2006: 185).

22 Nanj kaže tudi to, da so nekateri posamezniki, v preteklosti zaposleni na vojaškem letališču v Cerkljah, še po več kot štirih desetletjih bivanja v mestu o Brežičanih in sebi govorili z vzpostavljanjem razlike vi – mi. Ko je tako denimo sogovornik govoril o upanju nekaterih someščanov, da bo Slovenija po osamosvojitvi postala druga Švica, je povedal, da jih zdaj sprašuje, »*Kako kaj živite v Švici*« in da mu ti odgovarjajo: »*Zdaj švicamo*« (T 2003/04: 289).

23 Več o pojmu gl. v nadaljevanju.

ker sta tako terjali šola ali služba ali pa bolj kot ne zaradi potrebe po družabnosti, »dogajanju« in »varnostnem ventilu«. Morda je bila *dirty togetherness* še najbolj povezana s tem, kako pretentati formalni sistem, ki je enakopravnost sicer deklariral, a je sam s priviligiranjem vojaškega dela prebivalstva vsaj v Brežicah ni tudi udejanil. Zato pa so enakopravnost, kot danes pričajo mikrozgodbe, ljudje vsaj za nekatera področja terjali sami. Morda sicer predvsem zaradi praktičnih razlogov lažjega sobivanja, a ne glede na razlog se zdi zanimivo, kako so sistem s tem »prinesli okoli«, saj so vsaj z lokalnim toleriranjem kulturno Drugih njegov ideal skušali uresničiti sami.

Viri in literatura

AVSEC, Roman: Sokolsko gibanje pri nas in delo društev. V: Marjan Gregorič (ur.), *90 let Sokola in športne vzgoje v Brežicah*. Brežice: Posavski muzej Brežice, 1994, [8–20].

BARTH, Fredrik (ur.): *Ethnic Groups and Boundaries*: *The Social Organization of Culture Difference*. Bergen in Oslo: Universitets Forlaget, 1969.

BAUMANN, Gerd: Ritual implicates »Others«: Rereading Durkheim in a Plural Society. V: Daniel de Coppet (ur.), *Understanding Rituals*. London in New York: Routledge, 1993, 97–116.

[b. n. a.] 1955 = Pust, oj pust, ti čas presneti … *Posavski tednik*, 26. februar 1955, 4.

[b. n. a.] 2007 = Podpisali dva protokola za letališče Cerklje ob Krki, 6. december 2007. Spletni vir: *http://www.lokalno.si/si/aktualno/ljudje/?id=2543*, 30. 7. 2008.

BOISSEVAIN, Jeremy: Introduction. V: isti (ur.), *Revitalising European Rituals*. London in New York: Routledge, 1992, 1–19.

BRKLJAČIĆ, Maja: Svinjska glava: priča o djetinstvu. V: Lada Čale Feldman in Ines Prica (ur.), *Devijacije i promašaji*: *etnografija domaćeg socijalizma*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2006, 179–203.

BRUMEN, Borut: Umišljena tradicija »dobrih starih časov«. V: Zmago Šmitek in Borut Brumen (ur.), *Zemljevidi časa = Maps of Time*: *Zbornik ob 60. obletnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2001, 193–207.

COHEN, Anthony P.: *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Horwood, 1985.

DAN MLADOSTI 2008 = Spletni vir: *http://sl.wikipedia.org/wiki/Dan_mladosti*, 4. 8. 2008.

DEDIĆ, Jasminka, Vlasta JALUŠIČ in Jelka ZORN: *Izbrisani*: *organizirana nedolžnost in politike izključevanja*. Ljubljana: Mirovni inštitut, 2003.

ELWERT, Georg: Boundaries, Cohesion and Switching: On We-Groups in Ethnic, National and Religious Form. V: Borut Brumen in Zmago Šmitek (ur.), *Mess, Mediterranean Ethnological Summer School* zv. 1. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 1996, 105–121.

FERENC, Tone: Množično izganjanje Slovencev med drugo svetovno vojno. V: Franc Šetinc (ur.), *Izgnanci*: [*Zbornik slovenskih izgnancev 1941–1945*]. Ljubljana: Društvo izgnancev Slovenije, 1993, 19–107.

FERENC, Mitja: *Kočevska – izgubljena kulturna dediščina kočevskih Nemcev*. Ljubljana: Ministrstvo za kulturo, Zavod Republike Slovenije za varstvo naravne in kulturne dediščine, 1993a.

GELLNER, Ernest: *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

GRAUL, Ivo: *Spomini ne dajo miru*. Ljubljana: Samozaložba, 1998.

HABINC, Mateja: »*Gresta v nedeljo popoldne na pokopališče*?« *O skrbi za grobove in njihovem obiskovanju na primeru brežiških pokopališč od tridesetih let 20. stoletja do danes*. [Neobjavljena diplomska naloga.] Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 1998.

HABINC, Mateja: »*Spominjam se te, 20. stoletje*«: *etnološka analiza ohranjanja osebnih spominov na Slovenskem*. [Neobjavljeno magistrsko delo.] Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2001.

HABINC, Mateja: *Posledice spreminjanja prazničnega koledarja v načinu življenja Brežičanov*. [Neobjavljena doktorska disertacija.] Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2006.

HABINC, Mateja: Koledarski prazniki: Niko Kuret, tvornost in političnost praznikov. *Traditiones* 37, 2008 – v tisku.

HOBSBAWM, Eric in Terence RANGER (ur.): *The Invention of Tradition*. Cambridge, New York idr.: Cambridge University Press, 1983.

IZVESTJE … = Slovenski šolski muzej, *Izvestje vajeniške šole v Brežicah od leta 1945 do 1952. leta*.

KANEFF, Deema: *Who Owns the Past? The Politics of Time in a »model« Bulgarian Village*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2004.

KEMPERL, Metoda: Umetnostnozgodovinski oris romarske cerkve sv. Roka v Brežicah. V: Jože Škofljanec (ur.), *Župnija sv. Lovrenca v Brežicah*: *ob 220-letnici župnijske cerkve*. Brežice: Župnijski urad Brežice, 2003, 167–177.

KERIN, Božo in Marjan Gregorič: Športno društvo Razlag Brežice. V: Marjan Gregorič (ur.), *90 let Sokola in športne vzgoje v Brežicah*. Brežice: Posavski muzej Brežice, 1994, [21–22].

KRAVANJA, Boštjan: Transformacije odnosa »znotraj – zunaj«. V: isti, *Sveti svet*: *topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2007, 37–47.

LÖFGREN, Orvar in Jonas Frykman: Introduction: The Study of Swedish Customs and Habits. V: ista (ur.), *Force of Habit*: *Exploring everyday Culture*. Lund: Lund University Press, 1996, 5–19.

LOWENTHAL, David: *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, New York in Melbourne: Cambridge University Press, 1995.

LUTHAR, Breda in Vida Zei: Shopping accros the Border: Yugoslav Shopping Expeditions to Trieste (draft version). [Neobjavljen prispevek na konferenci Everyday Socialism: States and Social Transformation in Eastern Europe 1945–1965. London: The Open University, 24.–26. april 2003.]

MAIN, Izabella: The celebration of the 10th Anniversary of the Polish People's Republic, its Popular Perception and Memory. [Neobjavljen prispevek na konferenci Everyday Socialism: States and Social Transformation in Eastern Europe 1945–1965. London: The Open University, 24.–26. april 2003.]

MAKAROVIČ, Gorazd: *Slovenci in čas*: *odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja*. Ljubljana: Krtina, 1995.

MURŠIČ, Rajko: Nova paradigma antropologije prostora: prostorjenje in človeška tvornost. *Glasnik SED* 46/3–4, 2006, 48–54.

PITTAWAY, Mark in Nigel Swain: Everyday Socialism: States and Social Transformation in Eastern Europe, 1945–65, A Position Paper. [Neobjavljen prispevek na konferenci Everyday Socialism: States and Social Transformation in Eastern Europe 1945–1965. London: The Open University, 24.–26. april 2003.]

van de PORT, Mattijs: »It Takes a Serb to Know a Serb«. *Critique of Anthropology* 19/1, 1999, 7–30.

PRICA, Ines: Prije post-socializma: neke dileme antropološke konceptualizacije socializma (s naglaskom na jugoslavensko razdoblje). [Neobjavljeno predavanje na kongresu hrvaško-slovenskih etnoloških vzporednic. Motovun: Slovensko etnološko društvo in Hrvatsko etnološko društvo, 3. april 2004].

RAMŠAK, Mojca: Kritika virov. V: ista, *Portret glasov*: *raziskave življenjskih zgodb v etnologiji – na primeru koroških Slovencev*. Ljubljana: Društvo za preučevanje zgodovine, antropologije in književnosti, 2003, 97–125.

RAMŠAK, Mojca: Zmuzljive diskretne nediskretnosti (1. del). *Časopis za zgodovino in narodopisje* 39/1–2, 2003a, 143–169.

RIHTMAN AUGUŠTIN, Dunja: *Ulice moga grada*: *antropologija domačeg terena*. Beograd: Biblioteka XX. vek, 2000.

ROZMAN, Franc, Vasilij Melik in Božo Repe: *Zastave vihrajo*: *spominski dnevi in praznovanja na Slovenskem od sredine 19. stoletja do danes*. Ljubljana: Modrijan, 1999.

SIMONIČ, Peter: *Slovensko praznovanje državnosti v historičnoantropološki perspektivi*. [Neobjavljena doktorska disertacija.] Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2006.

SMOLE, Vera: Folklorist med prevajanjem in zapisovanjem. *Traditiones* 23, 1994, 143–154.

STANONIK, Marija: Etnolog in domači kraj. *Loški razgledi* 38, 1991, 171–184.

STEFANOVIĆ, Momčilo idr. (ur. odbor): *Titova štafeta mladosti*. 2. izdaja. Beograd: Mladost, 1989.

T 2003/04 = Transkripti pogovorov iz let 2003 in 2004.

TD 2004 = Terenski dnevnik avtorice iz leta 2004.

URŠIČ, Marjan in Marjan Gregorič: Sokol. V: Marjan Gregorič (ur.), *90 let Sokola in športne vzgoje v Brežicah*. Brežice: Posavski muzej Brežice, 1994, [1–7].

VIDOVIČ-MIKLAVČIČ, Alenka: Fantovski odseki. V: Marjan Javornik (ur.), *Enciklopedija Slovenije 3*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1989, 86.

VODOPIVEC, Nina: *Antropološka analiza konstrukcije preteklosti in pripadnosti*: *primer Predilnica Litija*. [Neobjavljena doktorska disertacija.] Ljubljana: ISH, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 2006.

ZAPISNIK OTVORITVENE … = ARS 231 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Ministrstvo za prosveto LRS 1945–1951, fasc. 119, Zapisnik otvoritvene seje profesorskega zbora za šolsko leto 1948/49 z državne gimnazije v Brežicah (30. september 1948).

Holidays and the Creation of Community

During the first decades after the Second World War the local community of Brežice contained several groups whose origin was, among other factors, connected with holidays. The most prominent among them were the following three groups: »the natives of Brežice«, consisting of individuals and relatives who had lived in the small town already before the war; newcomers, also called »the civilians«, most of whom had relocated to Brežice from its rural vicinity, but also from other Slovene towns, because the town offered more employment opportunities; and »the army«; personifying the new state authorities and ideology, these newcomers were employed at the nearby military airport in Cerklje by the Krka. Wanting to create a new identification for themselves and, at the same time, promote their own interests and aims, »the civilians« wished to be accepted by the »natives of Brežice«. One of the prevalent methods of promoting common (material, social, authoritative, etc.) interests during this initial postwar period was to join the forces of the »natives« and the »civilians« for the common good and against their common internal, as well as external, Other, namely »the army«. Public celebrations of holidays served mainly as a springboard toward desired goals and as an argument maintaining that a group that had »contributed« toward organizing an event in the town has earned the right to »have more say« in local life; one of the examples is the group of merchants who had organized Carnival festivities, therefore feeling that they were entitled more than others to determine the role of trade and business activities in Brežice. It is the belief of this author that the so-called *dirty togetherness*, an informal practice imbued with solidarity and a shared system of values setting great store by those who were able to deceive the formal system, was rather different from the *dirty togetherness* of later years. The prescribed norm concerning the celebration of holidays frequently differed from the practice. State holidays, which went hand in hand with »tradition« (or »folklore«) were celebrated parallel to »traditional« religious holidays, although the latter often privately. Yet it is difficult to speak in this context of a shared *dirty togetherness*, especially since the nonhomogeneous local community consisted of several groups. There were people who had the power to determine which days could be officially celebrated and which not; they also participated in the organization of state holidays, thus affecting the lives of their fellow townsmen. Others, whose political power was considerably smaller, had their own motives for participating in the celebrations of officially designated holidays: possibly they wished to avoid potential trouble in case they had decided not to attend; they were obliged to attend because they had received directives to do so by their school or workplace; last but not least, they were there because they felt the need to socialize and to »let off steam«. In this context, the concept of *dirty togetherness* probably refers to attempts to deceive the authorities which, although publicly declaring equality, granted special privileges to the military segment of the population in Brežice. A number of micro stories recounted by informants bear witness to the fact that, at least in certain spheres of life, the less privileged inhabitants of Brežice tried to implement the concept of equality by themselves, by way of deceiving the authorities.

ETIČNA PROBLEMATIKA MEDKULTURNIH RAZISKAV IN POSTKOLONIALNE ŠTUDIJE

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Vse od začetka globalnih procesov v postkolonialnem svetu so postajali koncepti multikulturalizma in medkulturnih dialogov vse pomembnejši, in sicer ne samo na ravni mednarodnih odnosov in politike, temveč tudi na ravni aksiologije metodoloških raziskav v humanistiki in družboslovju. Žal pa je v sodobnih medkulturnih raziskavah še vedno precej običajno prenašanje vsebinskih in kategorialnih paradigem iz dominantnega kulturnega kroga v kulturni kontekst, ki se raziskuje. Pričujoči članek poudarja določene najrelevantnejše probleme, povezane s temi vprašanji; avtorica poskuša bralcem predstaviti nekatere specifične pristope k spoznavanju in razumevanju transkulturne realnosti, ki so nastali v kontekstih postkolonialnih diskurzov, in predlaga določene alternativne načine njihovega razumevanja, ki naj bi presegli omejitve posamičnih kulturno pogojenih oblik dojemanja stvarnosti.

Ključne besede: multikulturalizem, medkulturne raziskave, socialna etika, vrednote

Abstract: Since the beginning of globalization in the postcolonial world, the concepts of multiculturalism and intercultural dialogue have become increasingly important not only on the level of international relations and politics but also on the axiological level of methodological research in social sciences and in the humanities. It is unfortunately still common in current intercultural research to project the contents and category-related paradigms from dominant political (and thus also economic) powers upon the cultural context that is the focus of research. In view of this, the author attempts to point out some crucial issues connected with these problems and to draw attention towards certain specific epistemological approaches, developed in postcolonial discourses, to our understanding of transcultural reality. She therefore proposes alternative ways of understanding this reality that go beyond the limitations of individual, culturally conditioned modes of perception.

Key Words: multiculturalism, intercultural research, social ethics, values

Morda pa gre konec koncev tudi tu predvsem za moralno vprašanje. To domnevo lahko sprejmemo že, če pomislimo na to, kako neznatna in omejena je naša vloga v zgodovini človeštva. Samo aroganca ali kakšna druga oblika moralnega primanjkljaja nas lahko prikrajšata za tako spoznanje. Toda tisto, kar nam ta domneva nalaga, niso brezpogojne in neavtentične sodbe o domnevni enakovrednosti, temveč pripravljenost na takšno odprtost pri primerjalnih študijah različnih kultur, ki bo razširila naše dojemanje sveta in ga zlila z drugimi obzorji.

Charles Taylor

Multikulturalizem v sodobnih družbah

V procesu globalnih razvojev smo vsi ljudje v vse večjem obsegu soočeni z osebami, ki izhajajo iz kulturnih krogov in tradicij, v marsikaterem pogledu različnih od tistih, ki prevladujejo v našem življenjskem okolju. V zadnjih letih je pojem multikulturalizma nadvse moderen. Za praporom omenjenega slogana, temelječega na predpostavki, da smo vsi različni, pa vendar vsi enakopravni, pa čestokrat naletimo na globoka brezna nerazumevanja in predsodkov, ki temeljijo na postulatih dominantne kulture. Tudi če pustimo izključno materialne vidike te problematike ob strani, imajo mnogi med nami pri tem težave z iskanjem pristnega in pozitivnega stika, saj je ob poskusih komuniciranja s pripadniki »tujih« kultur zelo težko ohraniti človeške razsežnosti soočanja. Vprašanje o tem, ali je premostitev različnosti, ki je plod različnih tradicij, mogoča vsaj do mere, ki dopušča enakovredno posredovanje in sprejemanje vrednot, je torej povezano s sprejemanjem dejstva, da živimo v različnih svetovih. Šele na podlagi tega zavedanja lahko navežemo pristne medsebojne stike. Uresničenje takšnih stikov pa je spet dokaz za to, da živimo vsi v enem, enotnem svetu. Tovrstni stiki temeljijo na težnji po egalitarnem sobivanju različnih kultur v globalnem svetu. Med osrednjimi problemi, s katerimi smo soočeni v kontekstu multikulturalizma, je torej problem vrednot. Kljub najrazličnejšim kulturnim ozadjem lahko pri tem izhajamo iz spoštovanja človečnosti kot zavesti o nedotakljivosti tistega temeljnega dostojanstva, ki ga zasluži vsako človeško bitje že samo s tem, da je na svetu in s tem osmišljeno.

Utilitarizem spoznanja in medkulturna etika

> Tako se je zgodilo, da se je hrabri raziskovalec spotaknil ob pleme eksotičnih kreatur. Malo so spominjale na zajce, malo pa na pujse; pravzaprav pa bi lahko sodile tudi k opicam ali morda k hienam. »Aha,« je vzkliknil raziskovalec, »odkritje! Pomembno odkritje! Postal bom slaven!« Hitro je izdelal nekaj fotografij, za katere so figure prijazno, četudi nekoliko plašno, pozirale – nato pa je odhitel nazaj v civilizacijo. Tam je nameraval prepričati milijonarje, naj omogočijo ekspedicijo. Toda milijonarji so bili skeptični. – »Čemu pa te kreature služijo?« so previdno spraševali. Raziskovalec se je počutil zares bedasto; na to sploh ni bil pomislil. Zato se je vrnil k opicam, no, morda so bili pujski, in jih vprašal: – »Čemu služite?« Ti pa so se samo v zadregi spogledali in niso odgovorili. Raziskovalec je postal nestrpen: – »Mislim, ali je vaše meso užitno? Ali je vaša dlaka topla?« – »Ne,« so odvrnili in se kislo nasmehnili, »ne, ne, sploh ne!« – »No, kaj pa vaš pragozd? V tej množici prekipevajočega zelenja bo gotovo najti kaj kori-

* Dr. Jana S. Rošker, predstojnica katedre za sinologijo na Oddelku za azijske in afriške študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Ljubljana, Aškerčeva 2, E-naslov: jana.rosker@guest.arnes.si

> stnega?!« Bil je že več kot nestrpen, pujsi pa so ga samo zmedeno gledali. Plašno so se smehljali, zakaj radi bi mu bili pomagali. »Kaj pa sploh ste?« je zavpil raziskovalec. »Kaj sploh počnete?« – »O – pesniki in pesnice smo,« so navdušeno odvrnili, srečni, da so končno našli odgovor. »Prav nič koristnega ne počnemo.« Tako jih je raziskovalec zapustil in nikoli več se ni vrnil. Kolikor vem, žive brezkoristne pande, no, mogoče gre za luskavce, še danes v miru in sreči ... (Namyoshi 1990: 109).

Pričujoči citat daje misliti tudi nam, raziskovalcem in raziskovalkam neevropskih kultur, ki se večkrat precej neskromno postavljamo s tem, da želimo svojo energijo, svoje sposobnosti, celo svoja življenja postaviti v službo graditve novih mostov med različnimi svetovi. Etične premise nam ob tem po eni strani nalagajo dolžnost kontinuiranega prevpraševanja in utemeljevanja smisla našega dela, pri čemer abstraktno idealistične fraze o duhovni obogatitvi kot plodu medkulturnih sintez, ki so večkrat predmet našega hrepenenja in pogonska sila naših raziskav, še zdaleč ne zadoščajo. Po drugi strani pa so prav etične premise tisti dejavnik, ki v nas vzbudi občutek nelagodja prav v trenutku, ko to zahtevano stvarno utemeljitev najdemo. Ta nerazrešljiva dilema se toliko jasneje pokaže, ko gre za soočanja z deželami t. i. tretjega sveta. Berninghausen in Kernstan menita, da se

> v deželah tretjega sveta raziskovalci in raziskovani vselej srečujejo tudi kot inkarnacije izkoriščancev in izkoriščanih. Ne glede na to, kako tesen je stik med njimi, tega realnega razmerja oblasti ni mogoče nikoli popolnoma izključiti (Berninghausen in Kerstan 1990: 109).

Tudi raziskovalci, ki smo se zavestno odrekli tistim vidikom družboslovne znanosti, ki v bistvu izhajajo iz evropske imperialistične tradicije, se večkrat znajdemo v položaju, ko izvajamo neke vrste politiko eksotike oziroma kulturni voajerizem. Niti, s katerimi želimo povezati najbolj oddaljeno, so zelo tanke. Življenje in delo v tujih kulturah pa sta vselej mešanica evforije in frustracije, odtujenosti in zaupanja, obogatitve in razlaščanja. Tako se srečanja največkrat dogajajo v zaporu podob. Pri globljem spoznavanju tujega življenja dobi šablonska podoba tuje kulture individualne poteze. Ko iščemo objekte raziskovalnega dela, naletimo na ljudi iz mesa in krvi. Pri tem je težko ohraniti objektivnost in akademsko distanco.

Antropologija postavljanja mostov

Erdheim in Nadig zato od raziskovalcev tujih kultur zahtevata t. i. »kulturno smrt« (1990:12), ki naj bi bila edina možnost premostitve lastnega kulturnega centrizma in z njim povezanih determinacij. Ta kulturni centrizem seveda ni specifično zahodna oziroma evropska posebnost, ampak mednarodni in medkulturni pojav. Kljub temu pa se evrocentrizem razlikuje od drugih etnocentrizmov, saj izhaja iz ponotranjenega občutka kolonialne premoči. Vendar pa pojma socialne smrti, v katerem se nedvomno skriva tudi etnopsihološka varianta iluzije takšnega koncepta znanosti, ki je zmožen objektivirati vsakršno objektivnost, nikakor ne gre jemati brez kritičnih zadržkov. Identitete, ki je med drugim tudi plod večdesetletne socializacije, ne moremo odložiti kot obleke, ki je prišla iz mode. Zato se v tem kontekstu zdi bolj smiselno prestrukturiranje izkušenj in sistema vrednot, zakaj ogrodje identitete, ki izhaja iz lastne tradicije, lahko – če je očiščeno predsodkov in šablonskih predstav – vendarle rabi kot temelj tiste odprtosti, ki po eni strani omogoča osvoboditev iz kalupov privzgojene determiniranosti duha, po drugi pa tudi nepogrešljivo podlago za pridobitev in sprejemanje kvalitativno novih vidikov stvarnosti.

Poskus konstituiranja bližine v vsakdanjem življenju in dialogu je to, kar Maria Mies imenuje »delna identifikacija« (prim. Mies 1989: 13.) Gre za poskus delitve izkušenj in problemov kljub različnim sociokulturnim kontekstom. Tovrstno soočanje seveda poteka ob upoštevanju specifičnih kulturnih dejavnikov, tako glede »obravnavanega« civilizacijskega prostora kot tudi glede subjektivne determinacije raziskovalcev in raziskovalk. Vendar pa samo upoštevanje teh dejavnikov seveda še ne pomeni, da je led nerazumevanja in nesposobnosti posredovanja že prebit. Kljub etabliranju navedene premise, ki je v bistvu le ljubek teoretičen izraz dobrovoljnih namenov, se namreč na ravni praktičnih raziskav soočamo z obsežnimi težavami. Sposobnost premostitve vključuje iskanje načinov razumevanja in posredovanja, ki temeljijo na epistemoloških temeljih, drugačnih od diskurzov, oblikovanih v sklopu evropske kulturne tradicije.

Če se želimo pri soočanju s tako imenovanimi »tujimi kulturami« zavestno odreči kolonialističnim pristopom, katerih ključni motiv je neposredno kavzalno razmerje med znanjem in oblastjo v smislu postavke, ki pravi, »če si hočemo nekaj podjarmiti, potem moramo to najprej poznati«, se je namreč dobro vprašati, zakaj se potem sploh še ukvarjamo z raziskovanjem tujih kultur (ali s kakršnimkoli raziskovanjem nasploh). Gonilna sila, ki nas kljub vsem uvidom v problematiko znanosti, njenih političnih funkcij in mehanizmov ter pogosti vprašljivosti njenih družbenih aplikacij žene v takšna soočanja, je lahko tudi zgolj radovednost v smislu želje po novih spoznanjih. Nova spoznanja so namreč vselej lahko tudi plod dialogov, ki presegajo kalupe strukturnih zakonitosti določene tradicije, jezika ali določenih, socializacijsko pogojenih in utečenih mehanizmov dojemanja in interpretacije.

Epistemologija in njene kolonije

Čeprav radovednosti kot izključni pogonski sili raziskav v tem smislu torej ne moremo ničesar oporekati – saj vendar vsi vemo, da je radovednost lepa čednost – pa se je vsaj občasno dobro vprašati, na kakšen način bomo to svojo radovednost zadovoljevali. Prav način zadovoljevanja radovednosti ali, bolj elegantno, prav spoznavna metoda sama lahko v sebi skriva kopico zank, ki nas v samem procesu raziskovanja lahko avtomatično privede do točke, na kateri se zavemo, da smo nehote skozi zadnja vrata spet vstopili v tisto hišo, ki smo jo na začetku odločno in skozi prednja vrata zapustili.

Če se torej že na samem začetku soočanja ne sprašujemo o njegovih metodah, smislu in družbeni funkciji, če torej ostajamo pri radovednosti kot izrazito subjektivnem, apolitičnem motivu želje po spoznanju, se bomo slej ko prej ponovno znašli v labirintu kolonialnih diskurzov, ki jih diktirajo kriteriji nadvlade in premoči. Nobeno soočenje s kakršnimkoli predmetom raziskave nikakor ne more ostati subjektivna in zasebna zadeva, še manj seveda, kadar gre za soočanje s tako imenovanimi tujimi kulturami, in še toliko manj, kadar se to soočanje dogaja v okviru znanosti in njenih metod. Vsaka znanstvena disciplina je torej nujno politična, ne zgolj zato, ker živi od družbenega proračuna, temveč zlasti zato, ker imajo vsi njeni izsledki znotraj družbe določeno aplikativno funkcijo. To še toliko bolj velja za tiste izsledke oziroma

znanstvena spoznanja, katerih sporočilo je izrazito apolitično. V tem smislu sta vsaka znanstvenica in vsak znanstvenik odgovorna za rezultate svojih raziskav: če jih ne bosta voljna politično interpretirati sama, jih bodo v interesu oblasti interpretirali tisti, ki razpolagajo z njenimi vzvodi.

Politični kontekst – dihotomija neenakih razmerij

To si še najlaže predstavljamo na primeru mednarodnega prava, ki naj bi domnevno ščitilo vse članice velike svetovne družine – zlasti seveda najšibkejše in zato najbolj pomoči potrebne. V resnici je žal ravno obratno, kajti zdi se, da mednarodno pravo ene kriterije uporablja za močne, druge pa za šibke države.

Tako so ZDA leta 1898, ko jim je Španija odstopila Kubo, izumile pojem »gnusnih dolgov«. Ameriška vlada je ugotovila, da je bila njihova nova kolonija močno zadolžena v španskih bankah. Vlada ZDA se je njihovemu plačilu uprla z argumentom, da gre pri tem za dolgove, ki naj bi bili prebivalstvu Kube vsiljeni z orožjem in proti njegovi volji. S tem so v mednarodno pravo vpeljali novo doktrino, po kateri za »gnusne dolgove« prejšnjih, diktatorskih režimov določene države ne odgovarja niti njeno prebivalstvo, še manj pa njena nova vlada.

Ali si lahko predstavljamo, da bi se današnje revne države sklicevale na to doktrino? Spomnimo se primera Južne Afrike; Združeni narodi so tamkajšnji apartheid označile kot »zločin proti človeštvu«. Težko bi torej našli dolgove, ki bi bili »gnusnejši« od tistih, ki jih je, skupaj z južnoafriškim ljudstvom, podedoval Nelson Mandela, ko je postal predsednik države. Pri tem je šlo za znesek, ki je presegal 18 milijard dolarjev. Vendar je Mednarodni denarni sklad Južni Afriki takoj po spremembi politične ureditve zagrozil z mednarodno izolacijo, če teh dolgov ne bi prevzela in »pošteno« odplačala. Denar, ki bi ga lahko veliko bolje uporabili za gradnjo šol in stanovanj, ustvarjanje novih delovnih mest in popravo ekološke škode, se je namesto tega stekal nazaj v ameriške, britanske in švicarske banke, ki so vsa prejšnja leta financirale apartheid. Vsi smo torej drugačni, ampak eni bolj kot drugi ...

Medkulturne študije torej izhajajo iz dejstev, ki sicer primerno opredeljujejo dani trenutek našega planeta, vendar jih večina ljudi – zlasti tisti iz »centra« – ne more ozavestiti. Sem sodi na primer dejstvo, da porabijo industrializirane in postindustrializirane države sedem osmin vse pridobljene energije in surovin našega planeta (prim. Bruges 2006: 112). Dvema tretjinama svetovnega prebivalstva, ki živita v tako imenovanih »deželah v razvoju«, ostaja torej cela osmina bogastva našega planeta, čeprav iz svoje zemlje pridobijo več kot polovico naravnih surovin. Trideset odstotkov svetovnega prebivalstva, ki živi v materialno najrazvitejših deželah Evrope, Severne Amerike, Avstralije in Japonske, porabi preko dvainosemdeset odstotkov celotne svetovne proizvodnje, preko enaindevetdeset odstotkov vsega svetovnega izvoza in osemindevetdeset odstotkov vseh investicij, vloženih v raziskave in tehnološki razvoj. Izdatki, ki jih te materialno najrazvitejše dežele postindustrijskega obdobja porabijo samo za oboroževanje, so večji od celotnega bruto družbenega proizvoda Afrike in centralne Azije skupaj.

Družbena kritika je v medkulturnih študijah usmerjena zlasti proti naraščajoči socialni in ekonomski neenakosti, tudi če se ta pospešeno globalizira in se socialna nasprotja iz posameznih držav prenašajo na svetovno raven. Vsi smo priča metamorfozi internih, z mejami posameznih držav omejenih socialnih nasprotij v nasprotje, katerega pola določata center akumulacije kapitala in oblasti (t. i. prvi svet) na eni, in politično, ekonomsko ter kulturno stigmatizirana in diskriminirana periferija (t. i. tretji svet) na drugi strani.

Centri so tisti prostori v visoko diferenciranih družbenih sistemih oziroma materialno razvitih državah, kjer se v velikih količinah kopičijo industrija, kapital, prebivalstvo in oblast. Posledice kopičenja so jasno vidne v betonskih pokrajinah, ekoloških problemih in upadanju kakovosti življenja. Centri modernega razvoja z nebrzdano naglico rastejo tudi v tako imenovanem tretjem svetu. Tudi tam lahko občudujemo sodobno industrijo, zahodni življenjski standard in zahodno kulturo. Delno ti centri igrajo tudi vlogo izvoznih posrednikov poljedelskih sektorjev. Pojem periferije je mogoče razumeti tako v zemljepisnem (odročna območja z »zastarelo« ali »neučinkovito«, zlasti kmetijsko proizvodnjo in gospodarsko infrastrukturo) kot tudi socialnem smislu (marginalne skupine, starci, invalidi, tujci, brezposelni, begunci s podeželja, itd).

Rast, modernizacija, razvoj na eni, naraščajoča beda, razpad tradicionalnih struktur in stagnacija ali celo nazadovanje na drugi strani. Obe sta zgolj dve plati ene in iste medalje, dva vidika enega in istega procesa. V prostorih z najhitrejšim, najsvobodnejšim in najsodobnejšim gospodarskim razvojem bomo nujno naleteli tudi na največje število ljudi, ki jih je ta razvoj enostavno »povozil« in jih izrinil v bedo na obrobju družbe. Tradicionalno poljedelstvo in tradicionalna obrt, na primer, se v korist sodobnih proizvodnih metod in industrije po kratkem postopku odstavita na stranski tir (razen tistega neznatnega odstotka, ki ima srečo, da lahko životari v kakšnem folklorističnem turističnem kotičku). Visoki dohodki in dobički industrijskih in postindustrijskih proizvodov ter storitev povzročajo nizke dohodke v rokodelstvu in obrti, ki z »realnimi« cenami svojih proizvodov in storitev ne bi bili več konkurenčni. Relativno – ali tudi absolutno – osiromašenje periferije je nekakšen stranski proizvod neenakomerne, linearno »naprej« usmerjene rasti.

Ekonomska in politična odvisnost, v kateri se je znašla večina nekdanjih kolonializiranih območij, je namreč za seboj potegnila tudi kulturno odvisnost. Centri, te »višje sile« razvitega kapitala, pa ne nadzorujejo samo cen mleka, kruha in opija, temveč tudi količino in kakovost razpoložljive duhovne hrane. Tudi kultura, razvedrilo in izobrazba so že zdavnaj postali blago in hkrati tudi instrument nadzora. Že v sedemdesetih letih so ZDA v tujino letno izvozile kar 150.000 ur televizijskih oddaj – od tega prek tri četrtine v dežele tako imenovanega tretjega sveta. Na drugem mestu se bohoti Velika Britanija z okrog 25.000 urami izvožene sreče in solza, na tretjem pa Francija z okrog 18.000 izvoženimi urami (prim. Bruges 2006: 102).

V mnogih »deželah v razvoju« zasedajo programi tujih televizij več kot polovico vsega oddajnega časa. V Gvatemali, na primer, je uvoženih 84 odstotkov programov, v Singapuru 78, v Zambiji 64, v Nigeriji 63, v Urugvaju 62, v Mehiki pa 39 odstotkov, itd. (prim. prav tam). Velikodušnost razvitega sveta je pri tem domala neverjetna: medijski producenti izvažajo svoje programe v nerazviti svet čestokrat skoraj ali pa celo popolnoma zastonj. Pa ne samo to: izobraževalni programi, predavateljice, učinkoviti in smotrni načini razmišljanja – vse to je predmet masovnega izvoza iz razvitega v nerazviti svet. Razširjanje »razvitih« in »naprednih« vrednot, vzorov, norm, potreb in potrošniških predstav v »nerazviti« in »zaostali« svet je pomemben dejavnik kulturne

dominacije, s katero velesile vladajo »nerazvitemu svetu«, enako kot oblastniški sloji centrov velesil vladajo svojim periferijam. Prevladujoče vrednote so torej vrednote vladajočih.

Metodološka refleksija

Pri obravnavanju kateregakoli segmenta neevropskih kulturnojezikovnih krogov se teoretska dilema, povezana z obstojem tovrstnih političnih razmerij, nakaže že v začetni odločitvi glede tega, na kakšen način bomo poskušali reševati kvadraturo kroga. Ta se pokaže ob uporabi znanstvenih metod, ki same po sebi izhajajo iz premis evropske miselne tradicije, v sociokulturnih kontekstih družb, ki – vsaj delno – temeljijo na drugačnih premisah dojemanja in izražanja stvarnosti. Če se bomo pri tem torej omejili na apolitično radovednost kot radovednost, ki je zasebna stvar posameznice ali posameznika, bo vsako novo spoznanje v smislu dojemanja nečesa, kar je drugačno od tistega, kar smo vedeli že prej, vnaprej zakoličeno kot odstop od normalnosti, deviacija, eksotika ali folklorizem. Vsaka interpretacija spoznanj, ki nastajajo na tej podlagi, ostaja torej konec koncev nujno reinterpretacija tistega, kar je že spoznano kot pravilno, dobro, učinkovito in normalno. Resnično nova spoznanja so lahko torej samo politična v smislu kritičnega prevpraševanja obstoječe realnosti in zlasti njenega običajnega načina dojemanja. Pri tem so v okviru medkulturnih raziskav, ki so na ta ali oni način še vedno vselej znova prisiljene soočati se z dediščino kolonialnih diskurzov, še posebno pomembne kritične refleksije orientalizma in postkolonialne študije.

Orientalizem

Znanje ni nepristransko, temveč je vselej tesno povezano z delovanjem oblasti. To Foucaultovo izhodišče je navdihnilo temeljno delo Edwarda Saida, namreč knjigo *Orientalizem*, v kateri je avtor poudaril dejstvo, da je bilo takšno »poznavanje orienta«, kakršno je bilo ustvarjeno in je prevladovalo na Zahodu, ideološko orodje kolonialne »oblasti«. Pričujoča knjiga ne govori o nezahodnih kulturah, temveč o zahodnih reprezentacijah teh kultur, zlasti tistih, ki so bile ustvarjene v okviru akademske discipline, imenovane orientalizem. Said je pokazal, kako se je disciplina oblikovala vzporedno z evropskim vdiranjem na »Bližnji vzhod« in kako so jo podpirale ter dopolnjevale različne druge discipline, kot na primer filologija, zgodovina, antropologija, filozofija, arheologija in književnost.

V *Orientalizmu* je Said za preoblikovanje študija kolonializma uporabil koncept diskurza. Raziskal je, na kakšen način je formalni študij »orienta« (t. j. območja, ki mu danes pravimo »Srednji vzhod«) skupaj z osrednjimi tovrstnimi literarnimi in kulturološkimi besedili ustvaril določene načine dojemanja in mišljenja, ki so prispevala k ohranjanju in razvoju kolonialne oblasti. Pri tem ne gre za material, kakršnega so uporabljali tradicionalni analitiki kolonializma. Prav *Orientalizmu* in zgoraj omenjenemu novemu razumevanju ideologije se lahko zahvalimo za to, da je pričujoči material postal ključno orodje vzpostavljanja in delovanja kolonialnih družb. Said obrazloži, da temelje določena besedila na

> avtoriteti akademikov, inštitucij in vlad ... Najpomembneje pa je to, da takšna besedila ne ustvarjajo samo znanja, temveč tudi realnost, katero domnevno opisujejo. V teku časa to znanje in ta realnost ustvarita tradicijo oziroma tisto, čemur pravi Michel Foucault diskurz. In prav materialna prisotnost oziroma teža tega diskurza je tista, ki je resnično odgovorna za besedila, ki nastajajo v njegovem okviru. Izvirnost posameznega avtorja pri tem sploh ni pomembna (Said 1995: 94).

Lahko rečemo, da je *Orientalizem* pionirsko delo v kontekstu novega razumevanja kolonializma. Said izhaja iz predpostavke, po kateri so reprezentacije »orienta« v evropskih literarnih besedilih, potopisih in drugih delih veliko prispevale k vzpostavitvi dihotomije med Evropo in njenimi »drugimi«. Ta dihotomija je bila osrednjega pomena za kreacijo evropske kulture in tudi ohranjanje ter širitev evropske hegemonije nad drugimi deželami. Said nam pokaže, na kakšen način je bilo »znanje« o neevropskih kulturah in ljudeh povezano s procesom prevladovanja nad njimi. Na tak način je demistificiral status »znanja« in zabrisal ločnice med objektivnim prikazom in ideologijo. Ne glede na njen splošni pomen pa je *Orientalizem* postal tudi predmet številnih kritik. Številni teoretiki, ki so nadgrajevali tovrstne medkulturne diskurze, so Saidu očitali pretirano homogenizacijo kategorij orienta in zahoda (Ahmed 1992), pomanjkljivo upoštevanje zgodovinskih nians znotraj obravnavanih medkulturnih stikov (Porter 2001), predvsem pa neupoštevanje samoreprezentacij kolonializiranih (Bhabba 1983). Zato novejše diskurzivne študije kolonializma niso več omejene na delinearizacijo delovanja oblasti, temveč poskušajo, ne glede na njihovo uspešnost, poleg tega locirati in teoretizirati opozicije, odporniška gibanja in revolte kolonializirancev. Vsekakor pa lahko v določenem pogledu trdimo, da so aktualne postkolonialne študije nadgradnja Saidove idejne dediščine.

Pojmovni okvir poskolonializma

Izraz postkolonializem je še vedno predmet vročih debat. Lahko bi pomislili, da je ta termin nastal, ker je doba kolonializma končana in potomci kolonializiranih ljudi žive po vsem svetu – v tem smislu je ves svet postkolonialen. Pa vendar se okoli njega krešejo burne polemike. Že sama predpona »post« zadevo precej zaplete, saj nakazuje, da gre za posledice nečesa. Te posledice pa so lahko dvojne: prvič, časovne, in torej nakazujejo nekaj, kar obstaja po nečem drugem, drugič pa ideološke v smislu nečesa, kar je izpodrinilo nekaj drugega. Večina kritikov tega termina meni, da je sporna predvsem slednja konotacija. Če neenakosti, ki jih je povzročil kolonializem, še vedno niso odstranjene, potem je morda prezgodaj, da bi razglašali konec kolonializma. Določena država je lahko hkrati postkolonialna (v smislu formalne neodvisnosti) in neokolonialna (v smislu še naprej obstoječe ekonomske in kulturne odvisnosti). Ne moremo prezreti pomembnosti formalne dekolonializacije na eni, in dejstva, da so neenaka razmerja oblasti prenešena na sodobno nesorazmerje med državami »prvega« in »tretjega« sveta na drugi strani. Novi globalni red ni odvisen od neposredne oblasti. Kljub temu pa dopušča ekonomsko, kulturno in – do določene stopnje – celo politično prevlado posameznih držav nad drugimi. Zato je vprašanje o tem, ali lahko na nekdanje kolonije dejansko gledamo kot na »postkolonialne«, še vedno odprto (prim. Loomba 2005: 65).

Postkolonialne študije

Postkolonialne študije so struja, ki je znotraj medkulturnih študij pomembna prav zaradi svoje utemeljenosti na zavestni reflek-

siji in poskusih reševanja problemov, povezanih s soočanjem s tako imenovanimi »tujimi kulturami«. Postkolonializem je pri tem nekakšen osrednji pojem, ki zaobjema široko paleto političnih in umetniških gibanj, razvojnih, ekonomsko-socialnih ter raziskovalnih projektov, ki so se razvili vzporedno z nastankom postmodernih diskurzov, in ki zaznamujejo konec kolonialnega obdobja. Tako ne obstaja nikakršen konsenz, na podlagi katerega bi bilo mogoče podati nedvoumno in splošno sprejemljivo definicijo značilnosti, ki naj bi merodajno določale samo obdobje postkolonializma. Po postopnem zatonu kolonialnih odnosov, v katerem so bile neenakosti med kolonializatorji ter kolonializiranimi državami evidentne in formalnopravno zakoličene, so se neokolonialni odnosi v svojem bistvu ohranili: med prebivalkami tako imenovanega prvega in tretjega sveta so še vedno vladala razmerja enostranske odvisnosti oziroma izkoriščanja.

> V nekdanjih kolonijah so se neokolonialni odnosi odvisnosti često ohranili tudi po tranziciji, ki je privedla k politični samostojnosti; zelo redko naletimo na postkolonialne probleme, ki ne bi koreninili v obdobju kolonializma (Calhoun, Dictionary of the Social Sciences – Postcolonialism 2000: 373).

Pri tem je treba opozoriti na dejstvo, da so tudi protikolonialna gibanja sama zelo redko predstavljala interese vseh državljanov neke kolonije. Po osamosvojitvi postanejo te razlike očitne. Zato ni presenetljivo, da so se, podobno kot njihovi indijski kolegi, afriški pisci po letu 1960 »čestokrat oddaljili od svojega naroda« (prim. Loomba 2005: 60). Nova, neodvisna država omogoča, da se sadovi osvoboditve porazdelijo selektivno in neenakomerno. Razgaljenje kolonialnega ustroja oblasti v nekdanjih kolonializiranih državah še ne pomeni nujno izboljšanja položaja žensk, delavskega razreda ali kmetov. »Kolonializem« torej ni zgolj nekaj, kar naj bi prihajalo samo od zunaj, torej nekaj, kar temelji na tajnem dogovoru z notranjimi elitami, temveč je pojav, ki ga je mogoče reproducirati tudi znotraj same države. Zato tudi sam »postkolonializem« še zdaleč ni termin, ki bi ga bilo mogoče uporabljati kar vsevprek, ne glede na vsa protislovja in specifične situacije, ki ga povzročajo.

Nekateri kritiki postkolonialnih študij[1] trdijo, da sta vztrajanje pri večplastnosti mnogoterih zgodovin in fragmentacija, ki jo povzroča, zelo škodljiva za razmišljanje o tem, na kakšen način se soočati s sodobnim globalnim kapitalizmom. Vse hujša fragmentacija in mobilnost skupnosti in ljudi namreč zahtevata novo kontekstualizacijo načinov in metod njegovega delovanja. Če danes še vedno vztrajamo pri argumentu mnogoterih zgodovin, nam tak vidik zamegli vpogled v mehanizem, s katerim se te zgodovine ponovno povezujejo v globalno delujoč ustroj multinacionalnega kapitala. Če nimamo uvida v ta mehanizem, ne bomo sposobni videti globalnih neravnovesij v porazdelitvi moči; na ta način postane svet »navidezno brezobličen« (prim. prav tam). Prehitra razširitev termina postkolonializem lahko dejansko na paradoksalen način zamegli tako nekdanje kot tudi sedanje situacije. Zato ne moremo trditi, da so vsi diskurzi in vse prakse »podrejanja« v vseh časih in povsod po svetu enaki. Sicer je mogoče, da sodobni imperializem restrukturira nekdanje kolonialne oblasti, vendar obojega še zdaleč ne moremo enačiti. Na čelu upora proti kolonialni prevladi so bile specifične oblike nacionalnih bojev, ki ne morejo rabiti kot model boja proti neenakostim, s kakršnimi je opredeljen sodobni svetovni red. Mnogo uporov v postkolonialnem svetu je bilo namreč usmerjenih proti prav tistim silam in diskurzom, ki so v preteklosti botrovali formalni dekolonializaciji.

Zato se ne bomo spraševali samo o tem, kdaj se je postkolonializem zares začel, temveč tudi o tem, kje ga lahko najdemo. Čeprav »manjšina« ljudi, živečih na Zahodu (ki morda sploh ni manjšina v dobesednem smislu), morda deli z ljudmi, živečimi v deželah »tretjega sveta«, skupno zgodovino kolonialnega izkoriščanja, čeprav imajo oboji skupne kulturne korenine in čeprav oboje druži skupni upor proti dediščini kolonialne prevlade, pa moramo vendar upoštevati tudi dejstvo, da imajo oboji tudi različno zgodovino in trenutno živijo v različnih situacijah. Vzemimo kot primer Afroameričane in temnopolte državljane Južnoafriške republike; čeprav si oboji prizadevajo za rekonstrukcijo svojih izvornih kultur, pri tem ne moremo mimo dejstva, da so slednji marginalizirana večina prebivalstva v svoji državi, medtem ko so prvi državljani najmočnejše države sveta, pa čeprav je njihov položaj znotraj nje zgolj marginalen.

Paralelizmi diskurzov postkolonializma, spola in razreda

Iz omenjenega torej sledi, da je postkolonializem beseda, ki je koristna zgolj, če jo uporabljamo previdno in v razumnem okviru. V tem smislu jo lahko primerjamo s konceptom »patriarhata« v feministični miselnosti. Omenjeni koncept je uporaben tako dolgo, dokler z njim označujemo prevlado moških nad ženskami. Vendar pri tem ne smemo pozabiti dejstva, da so bile ideologije in prakse moške prevlade nad ženskami kulturno pogojene in različne. Patriarhalne strukture so bile v Angliji 16. stoletja drugačne kot danes. V obeh obdobjih pa so se med seboj še dodatno razlikovale glede na posamezne družbene razrede. Vse omenjene različne oblike angleških patriarhatov se zopet bistveno razlikujejo od patriarhatov na Kitajskem, ki se med seboj prav tako razlikujejo glede na različna obdobja in različne družbene skupine. Kljub temu pa imajo vsi ti patriarhati tudi nekaj skupnega, zato so morale feministične teorije krmariti med analizami univerzalnosti in posebnostmi zatiranja žensk. Tako je beseda patriarhat izraz, ki je koristen, dokler povzema določeno strukturo neenakosti, pri čemer pa nikakor ne smemo pozabiti dejstva, da je koncept patriarhata v konkretni družbeni stvarnosti vselej tesno povezan z drugimi družbenimi strukturami. Podobno je tudi z besedo »postkolonialno«: to je izraz, ki je koristen kot splošni termin, vendar samo tako dolgo, dokler ostaja omejen na »proces osvobajanja od celotnega kolonialnega sindroma, ki se pojavlja v najrazličnejših oblikah, in kateremu se ne more izogniti nihče, čigar svet je bil zaznamovan s tovrstnimi pojavi: »postkolonialno je (oziroma bi moral biti) termin, ki rabi zgolj opisovanju in ne vsebuje nikakršnega vrednotenja« (Loomba 2005: 74).

Podobne debate so zaznamovale tudi razmerje med razredom in spolom. Čeprav je bil že Marx precej pozoren na zatiranje žensk, ni zmogel teoretizirati specifike spolnega zatiranja. Za feministke je bilo vprašanje kulture in ideologij pomembno iz več razlogov: pred njimi je namreč večina teoretikov zatiranje žensk razumela zgolj kot nekaj, kar je kulturno opredeljeno in se dogaja samo znotraj družine. Kot poudarja Ania Loomba (prav tam), je bilo izkoriščanje ženske delovne sile dojeto kot del splošnega izkoriščanja; ekonomske analize dotlej niso upoštevale specifike spola, temveč so se osredotočale zgolj na razredne razlike. Po

1 Tukaj je treba omeniti teoretike, kot so Alva, Dirlik in Spivakova.

drugi strani pa se pred feminističnimi študijami nihče ni resno ukvarjal z analizo družine ali s kulturo spolnosti oziroma z vprašanji o tem, na kakšen način so bile ženske pravzaprav marginalizirane. Žensko vprašanje je bilo v marksizmu v bistvu prezrto in seveda velja isto tudi za širšo intelektualno sfero takratnega časa. Tako je ostalo ključno vprašanje o tem, na kakšen način je zatiranje žensk povezano z delovanjem kapitalizma (ali drugih ekonomskih sistemov), odprto vse dotlej, dokler niso feministke začele povezovati ekonomskih in ideoloških vidikov zatiranja žensk. Iz podobnih razlogov so tudi vprašanja povezave rase in kolonializma zahtevala nov pristop. Vpliv kolonializma na različne kulture je neločljivo povezan z ekonomskimi procesi, ki jih vnaša v kolonije. Vendar je za razumevanje njune povezave treba podrobno raziskati tudi kulturne procese, ne zgolj ekonomskih. Vprašanje omenjene povezave je v zadnjih letih privedlo do ostrih sporov med različnimi teoretiki. Tisti iz kolonializiranih držav so vztrajno opozarjali na vprašanja, povezana z njihovimi izvornimi kulturami. Pri tem so poudarjali dejstvo, da so bile te kulture predmet kolonialnega zatiranja, po drugi strani pa so poudarjali tudi njihovo funkcijo v protikolonialnih uporih. Zato vsaka resna analiza kolonializma zahteva preoblikovanje kategorij, ki so bile vzpostavljene za razumevanje kapitalizma (kakršna je npr. kategorija razreda), in tudi ponoven razmislek o razmerju med sfero »kulture« ali »ideologije« na eni in sfero »ekonomije« ali »materialne stvarnosti« na drugi strani.

Že Franz Fanon, eden utemeljiteljev in osrednjih predstavnikov postkolonialnih študij, ki se je v 50. in 60. letih 20. stoletja tudi osebno udeležil alžirske vojne za neodvisnost, je nacionalizem obravnaval kot nujni in edini razpoložljivi vzvod kolektivne mobilizacije in osvoboditve. Še pred Saidom je opozoril na očitnost in nujnost zveze med ekonomskimi in socialnimi procesi ter preoblikovanjem znanja. Celo razvoj in reprodukcija sistemov znanja, ki so na prvi pogled preveč abstraktni, da bi jih lahko okužila kakršnakoli ideologija, denimo razvoj matematike, je namreč mogoče povezati z imperialističnimi projekti. Do te mere lahko trdimo, da so vsi diskurzi kolonialni. V tem kontekstu se nam pokaže tudi, da ideje družbenih sistemov niso zgolj odražale in opisovale, temveč so jih hkrati tudi (so)ustvarjale.

Problemi aplikacije postkolonialnih izhodišč

Postkolonialne študije so vsekakor pomemben in dragocen element medkulturnih raziskav. Nudijo nam specifično poznavanje političnih ozadij ter konceptualnih povezav med različnimi kulturami in hkrati opozarjajo na bistvena vprašanja oziroma jih odpirajo. Ta vprašanja razkrivajo večplastnost in mnogovrstnost metodoloških predpostavk, ki jih moramo pri tem upoštevati. Kljub vsem kritičnim pristopom, na katerih ta diskurz temelji in iz katerih izhaja, pa ostaja v svojem bistvu vendarle eden od diskurzov Zahoda; zato ne moremo mimo dejstva, da je večina postkolonialnih študij opredeljena tudi z določeno mero idejnega paternalizma[2] in da se pogosto osredotoča na koncepte, ki so pomembnejši za zahodne kot »nezahodne« kulture:

> To, kar je ostalo za kolonializmom, je svet kompleksnih hegemonialnih struktur, ki ga ne moremo popolnoma opredeliti s tem, čemur pravimo neokolonialna ekonomska in politična razmerja. Celoten subjektivni svet, katerega ta koncept ne zaobjema, je kulturno tako kompleksen, da nas ne more čuditi, če se na postkolonializem gleda kot na nekakšen literarni konjiček. Mi smo tisti, ki se pogovarjamo o knjigah in uživamo v umetnosti ter v najrazličnejših kulturnih produktih, ki krasijo naše knjižne police. Mi jih prebiramo in o njih razmišljamo, in ne toliko tisti, ki so dejansko predmet neokolonialnega izkoriščanja. In pri branju se še posebej osredotočamo na probleme neokolonialnega vzpostavljanja subjektov. Kot kaže, je nenehno ukvarjanje s problemi subjektivnosti privilegij Zahoda; prav to pa je konec koncev tudi osrednja obsedenost, ki merodajno določa postkolonialne debate (Siikala 1999: 48).

Čeprav so odnosi med t. i. zahodnjaki in predstavniki različnih kulturnih tradicij znotraj t. i. periferije opredeljeni z enostranskim in neenakim razmerjem politične in ekonomske premoči prvih, pa nam lahko prav vzorci prevladujočih okcidentalističnih predstav o »Zahodu« in »zahodnjakih« nudijo možnost vzpostavitve nove paradigme aktualnih medkulturnih dialogov, ki bi lahko prispevali k preseganju ustaljenih, na prej omenjenem razmerju nadvlade in podrejanja temelječih okvirov orientalističnega dojemanja in interpretacije t. i. »Nezahodnih« kultur in tradicij. Rezultati terenskih raziskav Sarah Lunaček (2008: 8), denimo, so nazorno pokazali na temeljne razlike med vzorci orientalistično in okcidentalistično pogojenega dojemanja »drugega«. Medtem ko gre pri prvih za skripturalno opredeljene, statične in v sebi zaokrožene paradigme, se predstave obravnavane populacije o Zahodu oblikujejo na podlagi ustno posredovanih osebnih izkušenj, kar omogoča večjo odprtost za dinamiko sprememb, reevalvacij in reinterpretacij na podlagi novih izkušenj. Pri tem velja opozoriti predvsem na dejstvo, da lahko okcidentalizem nastopa tudi v funkciji potrjevanja in pozitivnega dojemanja lastne kulturne identitete predstavnikov obravnavanih kultur. Ta uvid je dragocen doprinos za pluralizacijo perspektiv in deetnocentralizacijo znanstvenega diskurza. Na podlagi prepoznavanja in upoštevanja političnoobla stne strukture (znanstvene) vednosti je zato mogoče poudariti in evalvirati tudi nove možnosti, ki jih za aktualne teoretske struje prinaša upoštevanje dialoškosti in samodekoloniziranja vzorcev oblikovanja spoznanja. Kompleksna narava nas pri tem med drugim sooča tudi s problematiko kulturne pogojenosti aksioloških sistemov, ki rabijo kot idejno vezivo različnih tradicij in družbenih stvarnosti. Kako torej najti pot do vzajemnega razumevanja?

Vsi različni, a eni bolj kot drugi

Odnos med kapitalističnimi in predkapitalističnimi oblikami proizvodnje ni zgolj koeksistenčen, temveč je odraz različnih načinov proizvodnje, ki se strukturirajo v določenih razmerjih prevlade in podrejanja. Tovrstna analiza je nadvse koristna za razumevanje vprašanja o tem, zakaj kapitalizem ni povsod enostavno odstranil vseh predkapitalističnih formacij in razmerij. V interesu kapitalizma samega je namreč, da se določene starejše družbene strukture ne transformirajo popolnoma in da se določene starejše na rasnih in etničnih hierarhijah temelječe oblike izkoriščanja še naprej ohranjajo in zagotavljajo poceni delovno

2 To bi lahko v določeni meri trdili tudi za tiste avtorice, ki prihajajo iz tako imenovanega tretjega sveta oziroma s »perifernih območij«; čeprav bi jih lahko opredelili kot 'glasove prizadetih' (*voices of teh affected*), gre pri njih večinoma za na Zahodu izobražene osebe, ki pišejo v zahodnih jezikih in uporabljajo metode zahodne znanosti.

silo. V preteklosti je suženjsko delo na plantažah zagotavljalo najcenejšo delovno silo; danes igra podobno vlogo nekapitalistični sektor. Kapitalizem obstaja vzporedno z drugimi oblikami proizvodnje, ki ga hkrati »odražajo«.

Alternativo za reševanje neenakih razmerij oblasti v globalnem smislu je postavil Samir Amin v delu *Evrocentrizem*, v katerem perifernim območjem predlaga strategijo *delinkinga*, s čimer razume emancipacijo in osvoboditev izpod ekonomske in kulturne podrejenosti, v kateri se je znašla večina nekdanjih kolonij ali semikolonij. Iniciativo za *delinking* bi morala prevzeti patriotska, vendar nehierarhično in nenacionalistično organizirana gibanja s samih območij globalne periferije. Motivacijo za ponovno vzpostavitev specifične kulturne identitete in sovpadajočega vrednostnega sistema bi morala ta gibanja črpati iz pozitivnih vidikov lastne tradicije.

Vprašanje o tem, na kakšen način se z naštetimi problemi soočamo raziskovalci, je povezano z vprašanjem naših zmožnosti sprejemanja dejstva, da s soočanjem z drugačnostjo širimo svoja obzorja. Kot pravi Charles Taylor, pa je pri tem še pomembnejše priznanje dejstva, da smo tudi sami še precej oddaljeni od tistega poslednjega obzorja, na katerem se dejansko lahko razkrije relativnost našega sveta različnih kultur.

Seveda tudi takšno preučevanje konec koncev (nujno) še vedno izhaja iz premis tradicionalnega evropskega družboslovja in humanistike. Vendar njegov osrednji motiv ni zgolj v spoznavanju nekakšne »tuje kulture«, temveč tudi v relativizaciji sistemov vrednot in struktur dojemanja. Ta relativizacija se prikazuje in hkrati izhaja iz uvida v notranjo zaključenost konkretnih zgodovinskih, ekonomskih, političnih in kulturnih sklopov, ki tvorijo materialne in idejne temelje obravnavane družbene stvarnosti. Tovrstni splošni uvidi so prvi pogoj za vsakršno resnično medkulturno študijo, hkrati pa tudi za vsakršen pristni medkulturni dialog. To pa zahteva ne samo veliko časa in potrpljenja, temveč predvsem dobršno mero rahločutnosti. Le tako smemo upati, da v soočanju s kulturnimi tradicijami »drugih« ne bomo samo kar naprej strumno korakali po poti najsmotrnejše racionalnosti in se počasi, a zanesljivo spremenili v strokovnjake in strokovnjakinje brez duha, ampak da bomo nekoč resnično lahko dokazali sposobnost, ki je v tem pogledu morda najpomembnejša: sposobnost neobremenjenega učenja.

Literatura

AHMED, Leila: *Women and Gender in Islam*: *Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.

AMIN, Samir: *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press, 1989.

APPIAH, Anthony K.: Identiteta, avtentičnost, preživetje: multikulturne družbe in družbena reprodukcija. V: Nikolai Jeffs (ur.), *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana: Krtina, 2007, 339–353.

BERNINGHAUSEN, Jutta in Birgit Kerstan: Warum in die Ferne schweifen? – Zu unserem Verständnis als Forscherinnen. V: Sozialwiss. Forschungen zu Frauen (ur.), *Beiträge* 1990: 27. Köln: samozaložba, 1990, 109–119.

BHABHA, Homi K.: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism. V: Francis Barker idr. (ur.), *The Politics of Theory*. Colchester: University of Essex, 1983, 189–200.

BRUGES, James: *Das Kleine Buch der Erde*. München: Rieman, 2006.

CALHOUN, Craig (ur.): *Dictionary of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

ERDHEIM, Mario in Maja Nadig: Größenphantasien und sozialer Tod. V: Sozialwiss. Forschungen zu Frauen (ur.), *Beiträge* 1990: 27. Köln: samozaložba, 1990, 10–27.

LOOMBA, Ania: *Colonialism, Postcolonialism*. London: Routledge, 2005.

LUNAČEK, Sarah: Percepcija Evropejcev in Američanov ter predstave o Zahodu v Agadezu (Niger). Doktorska disertacija. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Univerze v Ljubljani, 2008.

MIES, Maria: Frauenforschung oder feministische Forschung? V: Sozialwiss. Forschungen zu Frauen (ur.), *Beiträge* 1989: 11. Köln: samozaložba, 1989, 11–26.

NAMJOSHI, Suniti in Gillian Handscombe: Lost Species. V: Sozialwiss. Forschungen zu Frauen (ur.), *Beiträge* 1990: 27. Köln: samozaložba, 1990, 109–119.

PORTER, Denis: Orientalism and its' Problems. V: Peter J. Cain in Mark Harrison (ur.), *Imperialism – Critical Concepts in Historical Studies*. London: Routledge in Taylor and Francis, 2001, 60–73.

SAID, Edward W.: *Orientalism – Western Conceptions of the Orient*, 4. izd., Middlesex in Harmondsworth: Penguin Books (1. izd.: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1978), 1995.

SIIKALA, Jukka: Writings between Cultures. V: Jopi Nyman in John A. Stotesbury (ur.), *Postcolonialism and Cultural Resistance*. Joensuu: Joensuun yliopiston humanistinen tiedekunta, 1999, 48–58.

TAYLOR, Charles: Politika priznavanja. V: Nikolai Jeffs (ur.) *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana: Krtina, 2007, 291–337.

Ethical Issues in Intercultural Research and Postcolonial Studies

The problems of intercultural communication have no longer been reduced only to theoretical issues but seem to become increasingly embedded into our everyday life. We have been confronted with the necessity of establishing intercultural dialogue in various institutional, as well as non-governmental, activities and practices. When social, economic, and political problems are viewed as being culturally determined this may result in a biased transmission of dominant values; it namely helps to construct an alleged cultural superiority of the dominant cultural milieu, therefore presenting its values as the sole criteria of progress. Instead of abolishing them, such practices therefore continue to uphold inequality and stigmatization. A basic understanding of intercultural interactions is therefore of central importance for the establishment of new social ethics suited to the global world of today. In view of this, the article introduces theoretical paradigms which determine such interactions, and indicates new possibilities of transcending the cultural and ideological dichotomies of the center-periphery model. The central subject has been placed within the context of postcolonial theoretical discourses and of a critical examination of orientalism. The article also points out a careless application of some crucial paradigms in current postcolonial discourses. It warns against persistent perseverance on the many layers of histories and stresses the fragmentation resulting from such perseverance, which may be rather harmful if we want to reconsider how to face the modern world of global capitalism. The article shows that discourses and practices of »subordination« are definitely not the same in every part of the world not at any time. The theoretical framework of this article is based on a critical distance and a rigorous examination of prevailing epistemological, methodological, and cultural presumptions in the study of »non-European« and »non-Western« societies.

NAŠA LATINSKA SESTRA

Romunija in Italija v italijanskih medijih med obema vojnama

Izvirni znanstveni članek | 1. 01

Izvleček: Avtorica v besedilu analizira članke o Romuniji in Italiji, ki so med obema vojnama izhajali v italijanskem tisku. Takrat sta Italija in Romunija gradili svojo identiteto in civilizacijski diskurz tako, da sta revitalizirali dediščino rimskega imperija ter tako poskušali utemeljevati svoje ekspanzionistične in druge skupne težnje. Italija je svoje civilizacijsko poslanstvo oblikovala na konceptu *romanità* ('rimstva'), v Romuniji pa so s pojmom latinstvo utemeljevali ločnico med Vzhodom in Zahodom ter se tako poskušali razlikovati od Slovanov, Madžarov in Turkov. Pri tem sta si državi zamišljali, da ju veže sorodstvena vez, izhajajoča iz skupnega prednika, to je rimskega imperija. Sorodstvena vez, ki so jo oblikovali mediji (intelektualne elite), je naturalizirala in objektivizirala odnose ter skupne težnje med Romuni in Italijani.

Ključne besede: Italija, Romunija, Transilvanija, civilizacija, kultura, *romanità* ('rimstvo'), *latinità* ('latinstvo'), nacionalna identiteta

Abstract: Analyzed are articles on Romania and Italy that had been published in Italian printed media between the First and the Second World Wars. This was the period in which in order to justify their shared expansionistic and other tendencies both countries were constructing their identity and civilizational discourse by revitalizing the heritage of the Roman Empire. While Italy constructed its civilizational mission on the concept of the *romanità* (the essence of being Roman) Romania used the conception of the *latinità* (the essence of being Latin) to justify the divide between the East and the West and to try to prove being different from Slavs, Hungarians, and Turks. The two countries imagined to share a common tie based on their common ancestor, the Roman Empire. Constructed by the media (the intellectual elites), family ties between the Romanians and the Italians naturalized and objectivized their relations and common goals.

Key Words: Italy, Romania, Transylvania, civilization, culture, *romanita*, *latinità*, national identity

... Acum ori niciodată să dăm dovezi în lume
Că-n aste mâini mai curge un sânge de roman,
Şi că-n a noastre piepturi păstram cu fală-un nume
Triumfător în lupte, un nume de Traian! ...

... Sedaj ali nikoli, je čas, da pokažemo svetu,
da v teh rokah še vedno teče romanska kri,
in da v naših srcih s ponosom nosimo ime,
zmagovito v bitkah, ime Trajana! ...

Del romunske himne DEŞTEAPTĂTE ROMÂNE
(VSTANITE/SPAMETUJTE SE, ROMUNI)
Besedilo Andrei Muresan (1816–1863)

Neljubi dogodki in kriminalizacija Romunov, ki so nedavno odmevali v italijanskem tisku, potrebujejo premislek in vpogled v zgodovino odnosov med državama. Mednarodni odnosi ali »pogledi od zunaj« na določeno državo in njene državljane so namreč pomemben del oblikovanja nacionalne identitete in zavesti.

Podobno kot danes so tudi v preteklosti politiki in intelektualci preko medijev izražali svoja stališča in tako oblikovali mišljenje in usmerjali delovanje ljudi. Po Benedictu Andersonu (1998) je razvoj kapitalizma in novih tehnologij, predvsem tiska, konec 18. stoletja oblikoval novo obliko »zamišljenih skupnosti«, naroda ali nacije. Po francoski in industrijski revoluciji so se tako v Evropi vzpostavljale nove lojalnosti do držav, nacij in narodov kot tudi nove oblike sodelovanja med posameznimi državami, narodi in nacijami in pozneje dodobra spremenile političnogeografsko sliko kontinenta, predvsem pa življenja ljudi.

Za lažje razumevanje tistega, kar je zapisano v nadaljevanju, naj opozorim na vzporedne pojave v našem prostoru, ki sta jih v drugi polovici 19. stoletja vzbudili združitvi Nemčije in Italije. Pod vedno močnejšimi pritiski rastočega nemškega in deloma tudi italijanskega nacionalizma v habsburški monarhiji, predvsem pa nemških združevalnih teženj v velikonemškem projektu, se je začel vzdigovati tudi slovanski del monarhije, združen v mitu o Slovanih in panslovanskih idejah. Slovansko govoreče elite v monarhiji so se združevale in utemeljevale pravico do narodne samobitnosti pod geslom »svoji k svojim«, saj je bila politična moč uravnotežena s številčnostjo. Slovenskim bralcem pa je manj znano, da so po podobnem principu in na podlagi skupne preteklosti utemeljevale svoje pravice tudi druge nacije, med drugim Romuni in Italijani, ki so svojo vzajemnost v 20. stoletju oblikovali na skupni rimski imperialni preteklosti, kot želim pokazati v nadaljevanju.

Odnosi med Romunijo in Italijo so bili še pred omenjenim 20. stoletjem intenzivni. Ob Črnem morju so se ustalila pristanišča ter trgovske poti Benečanov. V 17. in 18. stoletju so iz Italije v Romunijo prihajali katoliški misijonarji. Obratno pa so v začetku 17. stoletja odhajali v Rim verski eruditi Transilvanske šole (*Şcoala Aredleană*), ki so raziskovali rimsko preteklost in obenem oblikovali latinsko identiteto Romunov tako, da so romunski jezik očistili slovanskih besed.[1] Po oblikovanju države Romunije[2] je bil proces latinizacije romunščine skoraj končan

1 Slovanski elementi so v romunskem jeziku od srednjega veka celo prevladovali (Guida 2005:10).

2 Neodvisna država Romunija je nastala leta 1877 po koncu turško-ruskega konflikta z mirom v San Stefanu, vendar je bila mednarodno priznana šele na Berlinskem kongresu leta 1878 oziroma leta 1880, ko so Francija, Velika Britanija in Nemčija priznale njeno neodvisnost. Leta 1881 je Romunija postala kraljestvo s kronanjem kralja Carla (Karel) I. Hohenzollrna – Sigmaringna, ki je bil že leta 1866 z referendumom izbran za vladarja Romunije.

* Urša Valič, dipl. etnol. in kult. antrop. 1000 Ljubljana, Kamnogoriška cesta 41, E-pošta: ursa.valic@gmail.com

(Guida 2005: 10). Oblikovanje latinske zavesti Romunov pa so še dodatno okrepili politični in kulturni projekti, ki sta si jih izmenjavali novonastali državi Romunija in Italija tudi s preseljevanjem prebivalstva. Tako so na primer konec 19. stoletja prebivalci iz severne Italije prihajali delat na romunska polja in v kamnolome. Italijanska vlada je skrbela za svoje državljane v Romuniji: nudila jim je državno pomoč, s katero so se učili italijanski jezik in zgodovino, otroci pa so se lahko udeleževali poletnih taborov in obiskovali Italijo (Ştiucă 2007: 205–215). Skrb za italijanske državljane v tujini so prevzeli številni inštituti in društva, spremljevalci italijanskih predstavništev v tujini. V časopisu *Corriere di Trieste* z dne 26. oktobra 1922 lahko preberemo o italijanskem predavanju v Bukarešti: »Italijanski novinar Arturo Calza je imel ob prisotnosti več sto Italijanov in romunskih simpatizerjev zanimivo predavanje o političnem položaju, ob tem pa je poudaril pomen dela Italijanske zveze za varstvo Italijanov v tujini. Govorca je pozdravil živahen aplavz.«

Pasquale Buonincontro piše, da je Italija oziroma njena vlada med obema vojnama »sledila /zunanji italijanski politiki/ z namenom, da bi v balkansko-donavski regiji ustvarila politično-ekonomski sistem pod italijanskim vplivom« (1988: 97). Tako je z Romunijo podpisala pakt o italijansko-romunskem prijateljstvu (1926) ter podprla protokol iz leta 1920, ki je Romuniji določil Besarabijo (1927). O intenzivnosti stikov med letoma 1923 in 1943 pa najbolje pričajo številni prispevki o Romuniji v italijanskih kulturnih in strokovnih revijah (Buonincontro 1988: 94–99). Omenjeno pisanje je vplivalo na oblikovanje italijanske zavesti o Romuniji ter delovalo tudi vzvratno, tako da je oblikovalo romunsko nacionalno zavest v odnosu z Italijo. Za boljše razumevanje pričujočega odnosa sem pregledala več številk določene lokalne, nacionalne, politične in kulturne/strokovne periodike v Italiji, ki je izhajala med letoma 1921 in 1944 in je dosegljiva v knjižnici Biblioteca Statale Isontina v Gorici. Analizirala sem članke o Romuniji v regionalnih političnih časopisih *L'Azione* (1921–1922) in *Il Friuli* (1922–1923), lokalnih časopisih *Corriere di Gorizia* (1922–1923) in *Corriere di Trieste* (1922), državnem nedeljskem podlistku *La domenica del Corriere* (1932–1933, 1940–1942), mesečni reviji Nacionalnega fašističnega inštituta za kulturo (Instituto nazionale fascista di cultura) *Civiltà Fascista* (1934–1942) ter mesečni reviji Inštituta za Vzhodno Evropo (Instituto per L'Europa Orientale) v Rimu *L'Europa Orientale* (1921–1922, 1926, 1928–1941, 1943–1944). Lokalni in regionalni časopisi kot tudi podlistki so Romunijo le redko omenjali. Najpogosteje so o Romuniji lahko brali naročniki mesečne revije Inštituta za Vzhodno Evropo. Nekaj prispevkov o Romuniji je objavila tudi *Civiltà Fascista,* v kateri so pisali tudi nekateri avtorji iz *L'Europa Orientale*.

Italija, novi svetilnik civilizacije: predstava o vlogi Italije v svetu med fašizmom

Obdobje med obema vojnama je bilo ambivalentno: na eni strani mirovni sporazumi in pacifizem, na drugi pa nemir in negotovost. Po prvi svetovni vojni, ki je dokončno potolkla imperije v Jugovzhodni Evropi (avstro-ogrskega, ruskega in otomanskega), so se začele ponovno risati meje nacionalnih držav, kar je spodbudilo agresivne politike, iredentizem in revizionizem. Romano Cagese je v članku Evropa brez miru v časopisu *L'Azione* (10. oktobra 1921) opisal mednarodno stanje ob pripravah na Washingtonski kongres za razorožitev in omejevanje oboroževanja. Izrazil je skepticizem do tovrstnih pacifističnih kongresov in traktatov, saj je bil položaj v Evropi »neznosen«; težko je bilo govoriti o »evropskem miru« (1921: 1), ker so številne države nerazumno veliko denarja vlagale v oborožitev.[3] Poleg večjih zmagovitih antantnih sil naj bi se tudi manjše države na Balkanu oboroževale in pripravljale za domnevne napade. Po avtorjevem mnenju naj bi se Grčija, ki je bila v vojni s Turčijo, z denarjem Velike Britanije podajala na nori podvig. Na mir še ni bila pripravljena pristati niti Srbija, kljub sreči in tragedijam, ki jih je proizvedla in prestala, saj je bila bodisi izzivalka konflikta bodisi tarča napadov – ob tem je avtor dodal, da je to v »navadi balkanskih ljudstev od leta 1908«. »Bolgari, Albanci, Črnogorci, Romuni – različno obravnavani in nadzorovani s strani antante ter različno nesrečni – kažejo zobe v pričakovanju neljubega dogodka, ki jim bo dovolil, da bodo skočili za vrat sovražnikom« (1921: 1). V tem napetem mednarodnem vzdušju je nastala Velika Romunija (*Romania Mare*). Leta 1918 so se združile kneževine Transilvanije, Bukovine, dela Banata in Besarabije s kraljestvom Romunije (*Regat*), ki sta ga sestavljali kneževini Moldavija in Vlaška. Novonastala Romunija je podvojila svoje ozemlje in število prebivalstva ter tako dosegla največji obseg v svoji zgodovini, kar je oteževalo restavracijo države. Poleg tega so pridružene kneževine v preteklosti pripadale različnim političnim tvorbam ali imperijem in so zato imele različne administrativne, izobraževalne in jezikovne tradicije. Osrednja skrb nove države je bilo tudi poenotenje administrativnega sistema, državne organizacije in šolstva, zaradi česar je prišlo do potrebe po preoblikovanju nacionalne identitete in zavesti Romunov. Na oblikovanje romunske nacionalne identitete pa je vplival tudi nov mednarodni politični položaj, v katerega je Romunija sicer vstopila kot zmagovalka, a hkrati tudi revizionistična država, kar je zahtevalo iskanje novih zavezništev.

Prav tako je v nova mednarodna razmerja vstopila sicer povečana, a vendar revizionistična in iredentistična država Italija, ki si je prizadevala z izvozom lastne kulture in civilizacije kot tudi konstruirane, izmišljene preteklosti, kolonizirati ali podrediti Jug (Afriko) in Vzhod (Balkan). Italija je svojo civilizacijo izvažala s pomočjo različnih kulturnopolitičnih društev, še posebno pa preko inštitutov za italijansko kulturo v tujini,[4] ki so bili podaljšana roka Ministrstva za zunanje zadeve, natančneje organa Centralne pisarne za inštitute italijanske kulture v tujini. Leta 1933 so vrata inštituta odprli tudi v Bukarešti. Namen inštitutov je bilo razvijanje in izvajanje raznih kulturnih aktivnosti v tujini, poučevanje italijanskega jezika in širjenje italijanskega tiska (knjig), promocija italijanske umetnosti in znanosti. Njihova funkcija naj bi bila tudi 'civilizacijska' (*funzione civile*), saj naj bi vedno bolj

3 Avtor v članku omenja, da je Italija v letih 1921–22 iz proračuna namenila 3.712 milijona lir za oborožitev in mornarico, kar naj bi bila več kot ena tretjina celotnega proračuna. Za javna dela naj bi porabili 880 milijonov, za izobraževanje 810 milijonov, za kmetijstvo 69 milijonov, za zunanje zadeve pa 49 milijonov. Obenem je avtor zelo kritičen do rabe sredstev za 'oboroženi mir' (*pace armata*), saj naj bi imela Italija na letni ravni od pet do šest milijard javnega dolga, medtem ko ima država pol milijona brezposelnih kot tudi enega najvišjih odstotkov nepismenosti v Evropi. Prav tako naj bi po avtorjevem mnenju Francija in Velika Britanija vložili več kot 15 milijard za oborožitev.

4 Italijanski inštituti za kulturo so še vedno aktivni spremljevalci italijanskih ministrstev za zunanje zadeve; v Sloveniji je Italijanski inštitut za kulturo v Ljubljani.

postajali »organi, primerni in dovršeni, da širijo med različnimi ljudmi neprecenljivo dediščino naše tradicije in našega vsakdanjega/sodobnega socialnega in intelektualnega življenja ter vedno znova potrjujejo univerzalni karakter italijanskega značaja in kulture« (Costa di Sanseverino 1935: 717).

Podobno stališče in vlogo pri širjenju italijanskega civilizacijskega poslanstva je v svojem glasilu *L'Europa Orientale* zastopal tudi Inštitut za Vzhodno Evropo. V prvi številki je Nicola Festa, eden od urednikov, pojasnjeval, da sta tako revija kot tudi Inštitut namenjena »kulturni izmenjavi«, »kulturni prenovi«, saj je ta nujna podlaga napredku (1921: 1–3). Vzhodna Evropa naj bi po mnenju uredništva delila usodo z Italijo. 'Prva svetovna vojna' (*la Grande Guerra*) naj bi prinesla novosti na evropski politični zemljevid z nastankom novih držav, ki so bile tako kot Italija pred 'preporodom' (*risorgimento*) pod jarmom večjih imperijev. Narodi, ki so se izpod tega jarma osvobodili, so se začeli zgledovati po 'državi' (*patria*) »Mazzinija in Garibaldija«, ki je bila tudi 'država' (*paese*) s sanjami »o svobodi in neodvisnosti za vse nacije« ter je »prelila neizmerno veliko krvi svojih sinov zato, da bi sen postal resničnost, kot je danes tudi postal«. Neodvisne nacionalne države so po mnenju Feste »nujno potrebovale gravitacijski center«, ki ga niso našle niti v kralju »moskovskega imperija« niti v »germanski civilizaciji«, ki je bila v krizi, niti v velikih zahodnih državah, ki so bile zanje »oddaljene tako prostorsko kot po svojih tradicijah« (Festa 1921: 2).

Ne brez razloga torej, se oči obračajo z vseh strani na stari/antični svetilnik civilizacije, ki je skozi stoletja razsvetljeval nemirne valove zgodovine: (obračajo se – op. a.) k Rimu, ki je bil razdeljevalec življenja in luči, pozneje postal krščanski, se podvojil v Novem Rimu na Bosporju /.../ tako je prinesel med slovanska ljudstva religijo, pravo in družbeno življenje, vsak narod spodbudil k razvoju kulture, ki je ustrezala njegovemu nacionalnemu duhu /.../ v zadnjem času sam vstaja v novo življenje, želi kraljestvo pravice in svobode v svetu ter oddaljuje vsakršne zahteve po vrhovni oblasti in opazuje odkrito solidarnost svobodnih nacij z namenom skupnega napredka« (Festa 1921: 2–3).

Fašistična doktrina (Valitutti 1936: 651–666), kot se je kazala v *Civiltà Fascista,* je rešitev ekonomskih in socialnih težav videla na ravni države kot notranjo, državno zaupnost in ne v mednarodnih solidarnostih (kot jih je ponujal komunizem) ali demokratičnih parlamentarnih rešitvah (po zgledu Francije in Velike Britanije). Benito Mussolini in fašizem kot ideologija ter korporativizem kot politična, državna ureditev so bili v tistem času revolucionarna sila, ki je obljubljala alternativo obstoječim sistemom. Fašizem po razlagah fašističnih piscev ni bil teorija, »temveč novo nacionalno življenje, ki na vseh področjih slavi zmago« (Romano 1936: 428). V fašističnem korporativizmu je ideja 'naroda, ljudstva' (*popolo*) sovpadala z 'nacijo' (*nazione*) v skupnem okviru 'države' (*stato*); Mussolini kot vrhovni vodja ter fašisti kot nacionalna politična stranka pa so bili projekcija enotnosti italijanskega naroda. Vsakršna kritika korporativizma in fašizma je bila razumljena kot kritika države, še več, kot kritika nacije in naroda. Fašizem je takrat za večino Italijanov pomenil nov red in s tem tudi nove vrednote. Ideologija, ki je postala ideologija države, je s tem postala tudi kolektivna ideologija, saj kot piše Sirus, »ideologija ne more napredovati in se razširiti, če z njo ne napredujeta in se širita vpliv ter nadzor države, ki jo je sprejela« (Sirus 1937: 14).

Fašistična ideologija je rehabilitirala ideale in simbole antičnega Rima. V luči rimske imperialne dediščine ali »kontinuitete Rima« (De Francisci 1935: 13–26) je konstruirala podobo sodobne Italije ter njene vloge v svetu in Evropi. »S fašizmom je Italija pravzaprav vstopila v aktivno življenje Evrope ... Funkcija Italije pri vzdrževanju ravnovesja v Evropi počiva na njenih tradicijah in v strukturi duha njenih ljudi, na njeni civilizacijski plemenitosti in evropski zavesti njenega zgodovinskega poslanstva« (Romano 1936: 427). Pri tem se je često predstavljala kot nosilka civilizacije, utemeljene na imperialnem konceptu Rima, katerega namen je bil

> osvojiti barbarska in puščavska ozemlja, pretočiti vanje svoje človeške moči, svoje delo, ves zaklad svoje civilizacije ter tam roditi in razcveteti življenje v izbranih izrazih. Rimske kolonije so vladale osvojenim ozemljem z orožjem; vendar so tam postavile korenine s svojim konstruktivnim in organizatorskim duhom; in barbarski teritoriji so bili sanirani, poseljeni, okrašeni z akvadukti, amfiteatri, s termami, stadioni, z bazilikami, s slavoloki, stebri, in nova mesta so rasla povsod; osvojeni ljudje so spremljali tok civilizacije ali ene najvišjih civilizacij. Delo Rima je bilo delo zase in za celoten svet (Romano 1936: 426).

Fašistična demagogija je poudarjala civilizacijsko poslanstvo Italije: »... Italija je bila poklicana, da prispeva k evropskemu preporodu ...« (Bastianini 1937: 882). Fašizem je po mnenju Giuseppa Bastianinija prispeval Evropi »preproste ideje« in »kompleksen program«, ki sta izhajala iz potreb ljudstva in nacije (1937: 883). Ponujali so idejo civilizacije kot univerzalno rešitev za narode Evrope: »'Domovina' (*patria*) in družina, avtoriteta, zasebna in kolektivna morala, pravice in dolžnosti, principi in zakoni ... Ne samo za Italijo, temveč za vse« (1937: 884). Fašistične vrednote in ideje so predstavljali kot univerzalne ideje Evrope, ki naj bi imela po njihovem mnenju pravico, da zaradi svoje »superiornosti« postane »univerzalna civilizacija« (1937: 886).

Italijanski fašistični intelektualci in državniki pa so svojo ideologijo »civilizacijskega poslanstva« izvažali ne samo preko medijev, temveč so jo uresničevali tudi z izvažanjem simbolov. Italijanska država oziroma mesto Rim je podaril petim romunskim mestom (Bukarešti, Cluju, Temišvaru, Targu-Murešu in Kišinavu[5]) kopije kapitolske volkulje (z Romulom in Remom). Skulpture volkulje naj bi simbolizirale združitev Romunov in poudarjale njihovo latinstvo, z detajli pa so želeli poudariti vez med Italijani in Romuni.

Podest kipa v Cluju, kamor ga je prinesla delegacija dvestotih Italijanov (večinoma študentov), krasita relief Trajana in napis »*Alla citta di Cluj, Roma Madre, MCMXXI*« (Mestu Cluj, mati Rim,[6] 1921). Kip je razgrnil na trgu Uniri ('Trg združitve') pred kipom Matije Korvina, 28. septembra 1921, prvi romunski župan Cluja, Iulian Pop, ob prisotnosti 25.000 someščanov. Kraj, na katerem so kip postavili (danes stoji nekaj metrov stran, na bulvarju Eroilor), ni bil naključno izbran, saj se ime trga, ki je še danes osrednji prostor v Cluju, nedvoumno nanaša na združitev Romunov. Še močnejši pomen pa je imela postavitev kipa pred Matijo Korvina, ki je simboliziral moč nekdanje Ogrske in Mad-

5 Danes je Kišinav prestolnica države Moldavije.

6 'Rim' je v italijanščini *Roma* in torej ženskega spola, zato ga povezujejo z materjo in ne očetom.

žarov, s katerimi so bili Romuni v sporu zaradi Transilvanije.[7] Kip so s prvotne lokacije večkrat prenesli na različne prostore v mestu, nazadnje pa so ga postavili na sredo bulvarja Eroilor ('Bulvar junakov').

Volkuljo pa je mesto Rim leta 1906 podarilo Bukarešti ob praznovanju 40-letnice kronanja kralja Karla I. in 2000-letnici prihoda rimskih legij v Dakijo. Pod kipom volkulje je relief rimskega grba z napisom S. P. Q. R.[8] (*Senatus Populusque Romanus* – Senat in ljudje Rima). Tako kakor v Cluju so tudi kip v Bukarešti prestavljali na različne lokacije. Nazadnje so ga leta 1997 postavili na Rimski trg ter mu dodali ploščo z napisom v romunskem in italijanskem jeziku: »Postavljena dne 5. maja 1997 ob prisotnosti predsednika sveta Republike Italije in predsednika vlade Romunije kot večna priča prijateljstvu med dvema narodoma« – s pripisom: »Sponzor ITALSTRADE s. p. a.« Določena obdobja, različne vlade in različne zunanje politične orientacije so s seboj prinašale tudi prestavljanje spomenika. Ob tem so se spreminjali tudi diskurzi in druge prakse, ki so spremljale njegovo »gibanje«. Določene prakse in diskurzi pa so se prenesli, ali bolje, rehabilitirali z namenom, da bi sedanjosti tudi služili.[9]

Prav tako je tudi Romunija Italiji podarila pomemben simbol. *Il Friuli* je 22. marca 1923 poročal, da je romunski minister Lahovary v Rimu podaril Mussoliniju znak velikega križa reda romunske zvezde, kar je bilo najbolj prestižno odlikovanje Romunije, ki ga je podeljeval kralj Ferdinand. Mussolini se je preko ministra zahvalil kralju Ferdinandu, saj je bilo to prvo priznanje in »simpatični simbol«, ki ga je prejel. Članek ne omenja, za kakšne zasluge je bilo odlikovanje podeljeno, vseeno pa ga razumemo kot poskus prijateljske pozornosti ali sklenjenega zavezništva.

Civilizacija : Kultura – Romanità : Latinità

Norbert Elias predstavlja razmerje med civilizacijo in kulturo kot antitezo med francoskim ter britanskim pojmovanjem »civilizacije« na eni ter nemškim pojmovanjem »kulture« na drugi strani (2000: 71–144). Civilizacija je izraz »samozavedanja zahodnega sveta« (2000: 71), v čemer zahodne družbe vidijo svojo prednost oziroma superiornost nad preostalimi deli sveta. »Francoski in angleški pojem 'civilizacije' se nanaša na politična ali gospodarska, religiozna ali tehnična, moralna ali družbena dejstva. Nemški pojem 'kulture' pa bistveno napotuje na duhovna, umetnostna, religiozna dejstva …« (2000: 72). Pojem »civilizacije« se predstavlja kot nekaj univerzalnega, skupnega, nekaj kar ignorira nacionalne razlike in je izraz »nenehne ekspanzionistične težnje kolonizirajočih skupin in nacij« (2000: 74), medtem ko se v pojmu »kulture« zrcali samozavedanje nacije in poudarja nacionalne razlike (2000: 73–74).

Italijanski pojem »prinašanje civilizacije« ima, kot piše Bojan Baskar (2008), osrednjo vlogo pri »ideologiji legitimacije italijanskega kolonializma«.

> Dva osnovna razloga sta pomembna za to osrednjo lego: prvič, s kompleksom »civilizacijske superiornosti« je Italija nadomeščala relativno pomanjkanje ekonomske moči in učinkovitosti; drugič, domači diskurz civilizacije ali *civilità*, nasproten pojmu barbarstva ali inferiorne kulture, je odigral pomembno vlogo pri oblikovanju italijanske lokalne in nacionalne identitete (Baskar 2008).

Beseda *civiltà* naj bi ne imela eksaktnega ekvivalenta v angleščini, primarno pomeni 'civilizacijo', vendar je povezana tudi s pojmom 'civiliziranega'. »Referira na ideje, povezane s civiliziranim načinom življenja in vedno implicira urbani način življenja«; iz česar izhaja tudi dihotomija med urbanim in ruralnim, pri čemer je ruralno »izven civiltà« (Baskar 2008).

V različnih izdajah *Civiltà Fascista* so številni avtorji (Sperduti 1934; Bastiniani 1937; De Francisci 1938; Pelizzi 1940; M. F. 1942) razpravljali o pojmu 'civilizacije' (*civiltà*) ali 'kulture' (*cultura*), pri čemer so pojem civilizacije enačili z *romanità* ('rimstvo') in pojem kulture z *latinità* ('latinstvo'). *Romanità* je pomenila skupek moralnopravnih idej in političnoekonomske organizacije, izhajajoče iz rimskega imperija, katolicizma in italijanskega humanizma. Rimstvo je bilo po mnenju piscev naloženo v 'duhu' (*spirito*) ljudstva in je zadevalo kolektiv. Latinstvo pa je predstavljalo kulturo (v ožjem smislu umetnosti, filozofije, znanosti, predvsem pa jezika) in je bilo izraz individualnega prizadevanja. Italija si je v fašističnem času predstavljala/zamišljala svojo vlogo v Evropi kot nosilka civilizacije in gradila svoj imperij kot multikulturni imperij narodov s skupnimi težnjami (na primer mir), ki ga povezujejo rimsko pravo, katoliška morala ter ideje humanizma. Italijansko ekspanzijo na Vzhod (Balkan) in Jug (Afrika) je vedno spremljal civilizacijski dikurz, ki je predpostavljal, da so se narodi degradirali zaradi barbarskih vdorov oziroma da so se barbarizirali (v Romuniji so bili barbari Slovani). Edina, ki bi jim civilizacijo lahko prinesla ali povrnila, je bila Italija, in to zaradi zgodovinske izkušnje Rima ter 'duha rimstva' (*spirito della romanità*).

Najbolj nazorno je pojma *latinità* in *romanità* definiral Pietro de Francisci v članku Romanità in latinità (1938). Pojma, ki ju večkrat zamenjujejo in sta nejasna, je razločil v luči »vsebine in zgodovine« (1938: 877). Rim kot imperij ni bil sestavljen samo iz jedra »Latinov«, temveč je politični sistem kolonij ter 'mestnih uprav' (*sistema municipale*) omogočal visoko stopnjo enotnosti ter uniformiranosti kljub številnim raznolikim priključenim ali podjarmljenim ljudstvom. Latinski jezik je bil vez in medij med omenjenimi skupinami ljudi (med *civis* in *socius italicus*). *Romanità* po njegovem mnenju predstavlja »civilizacijo Rima in izključno Rima, ne pa vseh Latinov ali drugih latinskih mest« (1938: 878), kljub temu da je »afirmacijo rimstva spremljala difuzija latinskega jezika, preko katerega so se širile ideje, običaji, rimski duh ...« (1938: 879). Vse kar je bil 'Rim' (*Roma*), »skupna mati vseh ljudi« s »politično in civilno univerzalno organizacijo«, lahko opišemo s pojmom *romanità*, čeprav se je ta »organizacija sveta« širila skupaj z 'latinstvom' (*latinità*) jezika (1938: 880). Termina *civiltà romana* in *civiltà latina* ali *romanità* in *latinità* je treba razlikovati, saj »prvi predstavlja res tip, sistem civilizacije, ki je s svetovno ekspanzijo prekoračila koncept latinstva: ta je navsezadnje, če smo natančni, le lingvistični in literarni izraz« (1938: 880–881). »In rimska civilizacija je zasidrana v duhu, ne v slovarju« (1938: 881).

Kako pa je Romunija razumela vlogo Italije kot nosilke civilizacije in latinstva? Irina Livezeanu v svoji knjigi navaja primer sorbonskega izobraženca z doktoratom iz filologije, ki je učil

7 O konstrukciji rimske preteklosti in pomenu latinstva v Transilvaniji ter romunsko-madžarskem sporu bom pisala v nadaljevanju.

8 Mesto Rim ima še vedno grb s kraticami S. P. Q. R.

9 Italstrade je italijansko podjetje za gradnjo cest, ki v Romuniji sodeluje pri gradnji avtocest.

italijanski jezik v mestu Bârlad v zahodni Moldaviji in se je leta 1918 prijavil za delo v Besarabiji, kjer je želel poučevati francoščino in italijanščino. »Argumentiral je, da bi dobro poznavanje francoščine rusificiranim Romunom in ruski buržoaziji v regiji približalo romunski jezik in kulturo moderne Romunije, na katero je močno vplivala francoska civilizacija, medtem ko bi italijanski jezik, podoben latinskemu in romunskemu, lahko rabil afirmaciji 'latinstva' (Latinity), ki je tako potrebno v Besarabiji, kjer boj proti slovanstvu/slavizmu ni enostaven« (Livezeanu 1995: 108; podčrtala avtorica U. V.). Tako glede na ta primer kot tudi v primeru pisanj zahodnih popotnikov o Romuniji (glej Jezernik 1998; 2004) lahko domnevamo, da je imela v Romuniji večjo težo Francija, medtem ko se je z latinstvom izražalo nasprotovanje slovanstvu (predvidevam tudi madžarstvu) in se ga je uporabljalo v jezikovnem kontekstu in kontekstu historične izkušnje kratkotrajne vladavine rimskega imperija.

Transilvanija: romunska teorija dako- (rimsko-) romunske kontinutete in madžarska teorija migracij

Da bi bolje razumeli pomen latinstva v Romuniji, si poglejmo njegovo rabo v zgodovinopisju ter instrumentalizacijo v politiki, in sicer na primeru Transilvanije. Državno zgodovinopisje preteklost etnične skupine, naroda, nacije, konstruira kot linearno, sukcesivno in povezano, pri čemer pretekli dogodki kulminirajo v sedanjosti oziroma sedanjost razlagajo. Stelian Brezeanu v knjigi *Dako-romunska kontinuiteta: znanost in politika* (1984) pokaže, kako sta se na podlagi spekulacije z viri razvili dve teoriji o izvoru Romunov v Transilvaniji: madžarska *teorija migracij* in romunska *teorija kontinuitete*. Obe spekulativni teoriji o izvoru Romunov sta bili plod političnih aspiracij in sta rabili legitimaciji apropriacije Transilvanije bodisi Romunov ali Madžarov. Teoriji sta hoteli dokazati, da so bili Madžari na eni ali Romuni na drugi strani prvi na omenjenem teritoriju.[10]

Romunsko zgodovinopisje pravi, da je bilo območje današnje Romunije od Panonske do Donavske nižine ob Črnem morju naseljeno z ljudstvi trakijske družine, Dako-Geti, in je bilo znano z imenom Dakija (Dacia). Leta 107 jo je osvojil cesar Trajan po zmagi nad dakijskim kraljem Decebalom.[11] Trajan je Dakijo naselil s priseljenci iz rimske province Dalmacije in tudi iz notranjosti Italije, ki so bili vojaki, trgovci, rokodelci in uradniki. V tem obdobju se je v provinci utrdil latinski jezik – vulgarna latinščina cesarskega obdobja, ki je bila v splošni rabi med latinskim prebivalstvom (Eliade 1998: 24), čeprav naj bi bila latinščina že znan jezik med dakijskimi ljudstvi, ki so trgovala z rimskimi koloni južno od Donave, v provinci Meziji (Eliade 1998: 14–15). V drugem stoletju našega štetja se je cesar Avrelij odločil, da se bo zaradi neprestanih vpadov Gotov, Karpov in svobodnih Dakov umaknil iz rimske province Dakije. Evakuiral je vojsko in uradništvo, odselili pa so se tudi trgovci.

Po odhodu Rimljanov naj bi na območje prihajala druga ljudstva, kot na primer Huni, Germani (Gepidi), Langobardi, Slovani, Avari, Tatari, Turki. Prihod Slovanov v 7. stoletju je dodobra spremenil percepcijo dakijskega prebivalstva tako med samimi Daki kot tudi sosednjimi ljudstvi. Po prihodu Slovanov[12] so bili viri o prebivalcih Dakije redki (vsaj pod tem imenom) vse do 11. stoletja, ko so začele nastajati prve romunske kneževine.

Prav to pomanjkanje ali »črna luknja« v virih je pustila praznino, ki jo je bilo pozneje mogoče zapolnjevati z interpretacijami, ki jih lahko uokvirimo v dve »teoriji«:

1. Romunska teorija dako-rimsko-romunske kontinuitete, katere vsebino smo opisali zgoraj, pravi, da so Romuni potomci in dediči antičnih Dakov in priseljencev Rimljanov. Dediščina Trajanove kolonizacije pa se kaže v ohranjenima latinskem jeziku in družbeni organizaciji.
2. Madžarska teorija migracije pa zastopa stališče, da je bilo območje Dakije/Transilvanije ob naselitvi Madžarov v 11. stoletju nenaseljeno. Romuni oziroma Vlahi naj bi bili nomadsko ljudstvo, ki je živelo v gorah in se šele v 13. stoletju od tam preseljevalo v doline med sedentarno madžarsko prebivalstvo. Naseljeni Madžari naj bi Vlahe oziroma nomadske Romune naučili za sedentarna ljudstva značilne politične strukture in organizacije.

Pri slednji »teoriji« lahko opazimo vpliv kulturnega evolucionizma 19. stoletja, ki je populacije razvrščal po unilinearni razvojni lestvici, ki prehaja od lovcev in nabiralcev preko nomadov do sedentarnih ljudstev. Izražena pa je tudi civilizacijska ločnica med barbari in nomadi ter sedentarnimi ljudstvi in civilizacijo. Problematičnost omenjenih kategorij je pravzaprav njihova valorizacija (civilizirani : necivilizirani; organizirani : neorganizirani) kot politizacija teh razmerij za namen prisvajanja teritorija.

Prav tako pa je problematična tudi ideja kontinuitete, saj prisotnost neke skupine ljudi skozi čas in prostor pravzaprav ni gibanje ljudi kot biološke populacije v času in prostoru, temveč, kot pokaže Malcolm Chapman, predvsem gibanje samodefinicij in samoidentifikacij (1992: 43–44). Tisto kar se premika v času (kot tudi v prostoru) kot kontinuiteta, so 'kulturna srečevanja in klasifikacijske motnje' (*culture-meeting and classificatory disturbance*) (1992: 157). Skupine gradijo v okviru definiranja svojih meja svoj kognitivni in moralni red kot objektiven, naraven. »V naravi socialnih klasifikacij je, da producirajo razlike, kategorije, opozicije in distinkcije, ki jih pripadniki družbe 'živijo kot resnične' (*lived as real*)« (1992: 156). Ob srečanju dveh ali več skupin med sabo trčijo urejene kognitivne klasifikacije oziroma red, kar pripelje do izpraševanja o naturalizaciji tega reda kakor tudi o meji skupine ter posledično do redefiniranja identitete in samoidentifikacije (1992: 146–164).

Konec 19. stoletja, ko je Romunija postala kraljestvo, v katerem so krepili modernizacijo in industrializacijo po zahodnem modelu, so želeli Romuni pokazati, da so pripadali in pripadajo bolj Zahodu kot Vzhodu oziroma orientaliziranim Otomanom, Slovanom (Rusom) in tudi Madžarom (ki naj bi prišli iz centralne Azije kot ugrofinsko ljudstvo), pri čemer je rehabilitacija dakoromunske kontinuitete rabila dokazovanju latinskega izvora romunskega jezika. Latinski jezik in latinstvo sta bila razlikovalni element proti Madžarom, Nemcem (Avstrijcem in Saksoncem,

10 Podobne primere lahko najdemo povsod, Albanci na primer so dokazovali, da so potomci Ilirov ter tako avtohtoni prebivalci na Balkanu; Slovenci pa nenehno rehabilitiramo Karantanijo kot prvo politično tvorbo Slovencev in s tem jezimo Avstrijce.

11 Prizore iz Trajanove osvojitve Dakije lahko vidimo na Trajanovem stebru v Rimu. Kopijo Trajanovega stebra z razlagami posameznih prizorov pa si lahko ogledamo tudi v Muzeju nacionalne zgodovine v Bukarešti.

12 Mircea Eliade piše, da so Slovani razbili etnično in jezikovno entiteto Romunov, vendar tudi, da jih je avtohtono prebivalstvo asimiliralo preko »kulture, jezika in porok« (1998: 22*)*. Romuni naj bi bili že takrat »romanski otok v slovanskem morju« (1998: 23).

ki so živeli v Transilvaniji), Turkom ter Slovanom. Latinski element je ostal močan razlikovalni dejavnik romunske identitete še posebno po prvi svetovni vojni, ko so se kneževine združile v Veliko Romunijo in je unifikacija države (administracije) gradila na temelju skupnega jezika in prepoznavanja skupne rimske preteklosti. Vasile Paravan je leta 1920 povedal, da je ideja romunske kulture pravzaprav ideja Rima in da se je nacionalna kultura Romunije začela v trenutku, ko so ponovno odkrili Rim (Mihailescu 1991: internetni vir).

O nadaljevanju romunsko-madžarskega nasprotovanja med obema vojnama lahko beremo tudi v *L'Europa Orientale* in *Civiltà Fascista.* Obe reviji sta redno objavljali recenzije knjig o Romuniji, romunski zgodovini in kulturi (literaturi), ki so jih izdajali v Romuniji ali Italiji tako romunski kot italijanski avtorji. V *L'Europa Orientale* je bilo tudi nekaj člankov iz zgodovine romunsko-italijanskih odnosov (na primer zgodovinar Nicola Iorga je pisal o Benečanih v Romuniji (1929: 1–24)).

Med letoma 1928 in 1929 so se zvrstili trije članki o zgodovini Romunije: najprej recenzija italijanskega avtorja Lilia Cialdee Romunija v luči lastne zgodovine (maj–junij 1928) o novoizdani knjigi Nicole Iorga v Italiji, odgovoril mu je madžarski pisec Jancsó Benedetto (Benedek) s člankom Nekatera kritična opažanja o antični zgodovini romunskega ljudstva (julij–avgust 1929), slednjemu pa je repliciral romunski zgodovinar Nicola Iorga s člankom »Poezija« ali zgodovinska resnica (november–december 1929). Jabolko spora je bilo pisanje o kolonizaciji rimskega imperija in latinstvu Romunov.

Lilio Cialdea je v recenziji napisal, da je rimska kolonizacija Dakije pustila močan latinski vtis v romunski družbi, ki je kljub »barbarskim vdorom« ostala 'rimska' (*romana*). »Njihovo življenje je ostalo rimsko: od hiš do polja, vse nosi pečat latinstva, ki se še danes v besednjaku manifestira tudi v poimenovanju orodij in pripomočkov, ki so spremljali življenje v njegovih temeljnih manifestacijah: šele pozneje so sledili slovanski in bizantinski vplivi, ki pa niso uspeli zasenčiti srca trako-rimske rase« (1928: 191).

Jancsó Benedek je označil Iorgovo zgodovino Romunov kot »zgodovinski roman, ne pa kot objektivno kritično zgodovino romunske nacije«, in kot ponoven poskus, s katerim želijo Romuni upravičiti madžarska, avstrijska in ruska ozemlja, ki so jih pridobili s Pariško mirovno konferenco. Po njegovem mnenju gre le za nadaljevanje teorije dako-romunske kontinuitete, ki jo je najbolj vestno zagovarjal Iorga. Vendar pa ni nobenih virov, ki bi dokazovali, da so Romuni obstajali pred 13. stoletjem. Tudi rimski kolonizatorji, ki so naselili Dakijo, niso bili »latinskega jezika ali nacionalnosti«, temveč mešanica ibersko-španske, britanske, germanske, trakijske, večinoma semitske rase iz Azije ter berberske iz Afrike.

Od takrat, ko je prvič stopilo na madžarsko/ogrsko zemljo, je bilo romunsko ljudstvo skladišče moralnega koncepta primitivne kulture balkanskih narodov. Velika sta bila cena dela in napor, ki so ga administrativne avtoritete madžarske/ogrske države vložile, da so prilagodile ta ljudski, balkanski, napol nomadski element socialnemu in pravnemu redu evropske – zahodne države Ogrske (1929: 257).

Na vse obtožbe Iorga ni mogel ostati dolžan, še istega leta je odgovoril Benedku in ga označil kot »madžarskega pisca, ki je zelo znan po svojem sovraštvu do Romunov« (1929: 413). »Gospod Jancsó Benedek ni bil nikoli zgodovinar: mislim da je filolog, in njegovo poslanstvo je bilo, da je nadlegoval Romune ogrskega kraljestva s svojimi znanstvenimi 'kritikami', katerih vrednost so večkrat kritizirale osebe, ki jih ne moremo sumiti nacionalnih ali osebnih predsodkov in interesov« (1929: 413). »Rimski imperij,« piše Iorga, »se je raztezal južno in severno od Donave, torej je še pred Trajanom med območji obstajala jezikovna (latinska) povezava. Kontinuiteta z rimsko kolonizacijo se kaže v latinski nomenklaturi, poimenovanju prostorov (rek, krajev) kot tudi opravil in pripomočkov, povezanih s kmetijstvom (kar naj bi kazalo tudi na to, da Romuni niso bili nomadi).« Nazadnje se je dotaknil tudi politike: »Romunski kmet je živel bolje pod madžarskim režimom kot v svoji državi. Da, hvala avstrijski dominaciji, tu in tam, ampak nobena romunska regija ne prikazuje kmetov tako revnih kot so tisti s transilvanijskega zahoda!« (1929: 418).

Članke, predvsem Benedkovega in Iorgovega, lahko razumemo v luči kontinuitete madžarsko-romunskega spora med teorijami migracij in teorijami dako-rimsko-romunske kontinuitete. Objavljanje tega spora v tujih, italijanskih medijih pa pritegovanje mednarodne javnosti in pridobivanje mednarodne podpore pri nacionalističnih, političnih aspiracijah.

Romunija v optiki italijanskih medijev med obema vojnama: metafora družine in narod

Nazadnje pa preletimo še italijanske časopise in njihovo pisanje o Romuniji, v katerih se zrcalijo interesi lokalnih, regionalnih ali nacionalnih italijanskih oblasti v Romuniji. V *Corriere di Gorizia* (1922, 1923) o Romuniji ni pisalo nič, najverjetneje zaradi lokalne narave časopisa. *Corriere di Trieste* (1922) je kljub svoji lokalni naravi objavil nekatere z Romunijo povezane novice: 19. oktobra 1922 o železniški nesreči med dvema vlakoma na progi med Kostanco in Bukarešto; 24. oktobra 1922 v Trgovskih obvestilih (*Notiziario commerciale*) o »potrebah Jugoslavije«, ki naj bi v juliju izvozila žito, nafto, les in sol iz Romunije; v enako naslovljenih obvestilih 5. novembra 1922 o poljsko-romunskem sodelovanju pri železnici. Novice o železniški nesreči ter o poljsko-romunskem sodelovanju so bile povezane s pomembnimi prometnimi informacijami, saj je železnica poleg plovne Donave[13] in morja v prvi vrsti pomenila pretok in mobilnost dobrin, kar je bilo pomembno za nekatere trgujoče tržaške prebivalce. Sodelovanje med Poljsko in Romunijo ter Jugoslavijo in Romunijo zadeva tudi malo antanto, ki je pod francoskim pokroviteljstvom nastala po prvi svetovni vojni (v 20. letih) kot ravnovesje sil na Balkanu. Malo antanto so sestavljale Jugoslavija, Romunija, Češkoslovaška, v povezavo, nastalo na podlagi bilateralnih sporazumov, pa so države za obrambo pred Rusi oziroma boljševizmom snubile tudi Poljsko. Mala antanta je bila trn v peti iredentističnim težnjam Italije – ta seveda ni želela močne, združene sile na Balkanu, ki bi omejevala njeno ekspanzijo. Zaščitnica male antante pa je bila Francija,[14] ki je Italija prav tako ni želela na Balkanu.

Najbolj zanimiv vir je podlistek državnega časopisa *Domenica*

13 O internacionalizaciji plovbe po Donavi je leta 1941 pisal v *Civiltà Fascista* tudi Lilio Cialdea. Cialdea je pisal tudi za *L'Europa Orientale,* najpogosteje, kot smo videli zgoraj, članke o Transilvaniji.

14 Države male antante so se k Franciji in njenim modelom obračale vse od francoske revolucije in Napoleona. Obrat je povzročil poraz Francozov proti Nemcem po letu 1940 – od takrat so balkanske države začele sodelovati z nacistično Nemčijo in pristopale k nemškemu rajhu.

del Corriere (1932–1933, 1940–1942). Lahkotna vsebina časopisa, kombinacija vizualnega materiala (fotografij, ilustracij) in besedila ter način ekskluzivnega, lahkotnega poročanja o sebi in drugih je najverjetneje segla globje v miselnost bralcev kot drugi časopisi. Stopnja nepismenosti po prvi svetovni vojni je bila kljub razmahu tiska in obveznem, brezplačnem osnovnem šolanju še vedno precej visoka. Slikovno in ilustrativno gradivo, čeprav s širokim razponom interpretacije, pa je lahko »bral« vsak. V lahkotnem poljudnem tonu je *Domenica del Corriere* poročala tudi o Romuniji. Pod naslovom/razdelkom I Cesari (cesarji) so dne 8. maja 1932 objavili prispevek o Trajanu in njegovem osvajanju Dakije. Daki so bili predstavljeni kot barbari, ki so vdirali v rimsko provinco Mezijo. Po Trajanovi zmagi in nastanku rimske province Dakije so prihajali rimski koloni z vseh strani imperija, da bi jo naselili in »civilizirali«. Avtor sklene, da je Romunija še danes država, »nacija, ki dolguje Trajanu lastno civilizacijo, lasten jezik, svoje ime, tako lepo in zveneče«.

La Domenica del Corriere je predvsem skozi fotografije poročala tudi o sodobnem dogajanju v Romuniji: na primer leta 1932 o praznovanju 500-letnice smrti Aleksandra Dobrega, na katerem se je pojavil kralj Karel II. s sinom Mihaelom, dogodku pa naj bi dal prav poseben pečat ortodoksni kler z bogato okrašenimi rekviziti; leta 1940 o begu kralja Karla II. in njegove žene Elene Lupescu; leta 1940 o vojskovanju na rusko-romunski fronti pod generalom Antonescujem ter o prihodu nemško-romunskih čet v Odeso; spet leta 1940 o manjšini Sekeleji (*Siculi*) v Transilvaniji. S krajšim besedilom in fotografijo je bilo ovekovečeno tudi odprtje novega sedeža romunske akademije v Rimu (v navzočnosti Duceja) leta 1933.

Poseben apetit je imela italijanska vlada po romunski nafti, saj je tako v dnevnem, lokalnem in državnem časopisju ter v politično-kulturnih časopisih *L'Europa Orientale* in *Civiltà Fascista* večkrat poročala o romunski industriji (črpanju in predelavi) nafte. Nafta je bila med obema vojnama pomembna surovina – energija, ki je v prvi vrsti premikala tanke. Romunska naftna industrija je bila po vojni v deprivilegiranem položaju, saj je bila večina objektov poškodovanih in se ni mogla obnoviti samo z lastnim, romunskim kapitalom. V njen razvoj so vlagale tuje države: Francija, Velika Britanija, Nizozemska, ZDA ter tako povzročale posredno odvisnost Romunije od tujega kapitala. Italijanske medije sta zanimala produkcija in izvoz romunske nafte, ki sta se iz leta v leto povečevala.[15] Poleg izvoza nafte so italijanski mediji z zanimanjem spremljali tudi pridelavo in izvoz žita.[16]

V razdelku Rassegna politica (politični obzornik) so v reviji *L'Europa Orientale* spremljali politične spremembe v romunski vladi, ki so bile izjemno pogoste v medvojnem obdobju predvsem zaradi samovolje kralja Karla II., ki je imel moč, da je odstavljal vlado in postavljal njemu bolj naklonjeno. Revija pa je objavljala tudi nekatere dokumente v zvezi z malo antanto in dogajanjem v njej.

V komentatorskem članku Romunske kronike v regionalnem časopisu *Il Friuli* avtor piše o dogodkih v Romuniji v letu 1922 (neuspeli delavski protest, izključitev judovskih študentov z medicinske fakultete v Cluju) in jo poimenuje »*tale naša latinska sestra*« (i. n. m. 1923: 1). O Romuniji se je v italijanskih medijih med obema vojnama pisalo kot o sestri, mlajši sestri ali sestrični Italije. Videli smo tudi, da na podstavku kipa volkulje v Cluju piše '*Alla citta di Cluj, Roma Madre'* (Mestu Cluj, mati Rim). Čestokrat naletimo na družinsko/sorodstveno poimenovanje odnosov med državami, nacijami, narodi. Iz slovenske izkušnje na primer poznamo izraz *južni bratje* za prebivalce nekdanje Jugoslavije ter malce starejši izraz *mati Rusija*. Prenesen pomen in poimenovanje sorodstvenih/družinskih odnosov med narodi, nacijami, državami sem poimenovala metafora družine, s pomočjo katere si lahko razložimo hierarhične odnose moči med posameznimi državami.[17]

Za razumevanje metafore je treba potegniti vzporednico z družino ali vsaj s predstavami o njej. Prikaz družine, njenega izvora in odnosov med družinskimi člani kot model družinskega drevesa ali dendritičen (vejast, razvejan) model predpostavlja, da je v preteklosti (na nekem davnem začetku) obstajal skupni sorodnik (praprednik, praoče ali pramati), iz katerega izhajajo posamezne ožje družine in posamezniki. V političnem diskurzu med obema vojnama v Italiji in Romuniji se je kot skupni prednik pojavljal rimski imperij, ki sta si ga državi razlagali vsaka po svoje, kar smo lahko videli v civilizacijskem diskurzu v Italiji ter dako-rimsko-romunski kontinuiteti v Romuniji. Italija je Romunijo predstavljala kot mlajšo sestro ali sestrično, in če primerjamo odnose ali želene odnose med državama z odnosi v evropskih patriarhalnih družinah, bi to lahko pomenilo, da se mlajša sestra lahko veliko nauči od starejše ali pa da skupaj tvorita zavezništvo pri skupnih aspiracijah. Tudi če pogledamo frazo francoske revolucije, se svoboda in enakost povezujeta z bratstvom; po jugoslovanski različici pa je bratstvo povezano z enotnostjo. Odnosi v isti generaciji so metaforično pravzaprav egalitarni odnosi, medtem ko so odnosi med generacijami (mati in oče glede na otroke, sinove, hčere) ali starostno opredeljeni odnosi (mlajši : starejši) v isti generaciji bolj hierarhično strukturirani.

Narod ali nacijo tudi pogosto povezujemo z družino, rodom oziroma s krvjo – narod kot tisti, v katerega se na-rodimo ali v katerega se rodimo. Ideja, da je narod nekaj, kar je povezano s krvjo in z rodom/sorodstvom, daje občutek naturalizacije in objektivizacije odnosov med ljudmi v okviru naroda, nacije ali države kot tudi med državami. V romunsko-slovenskem slovarju najdemo besedo *neam*, ki pomeni tako 'narod' kot 'rod' ali 'rodbina'; obstajajo seveda še drugi izrazi za 'narod': *națiune*, *popor*, 'narodnost': *naționalitate* ali 'nacionalen': *național*.

Narod pa ni povezan z ljudmi iz mesa in krvi, temveč obstaja le kot kulturna konstrukcija ali »zamišljena skupnost / v predstavi živeča skupnost« (Anderson 1998), pojavil pa se je konec 18. stoletja pod vplivom kodifikacije in unifikacije kulture[18] oziroma simbolnega sistema. Simbolni sistem in unifikacijo kulture z »izumljanjem tradicij« (Hobsbawm 1993: 1–14) so izobra-

15 Dokler viri niso presahnili. V sedemdesetih letih 20. stoletja (naftna kriza) je morala Romunija zaradi potreb lastne industrije surovo nafto uvažati, pa tudi zato, da so imele novozgrajene rafinerije delo (Guida 2005: 271). Ceaușescu se niti leta 1989, po usodnem dogodku v Temišvaru, ni odrekel obisku v Iranu, kjer se je dogovarjal o sodelovanju naftnega sektorja – uvozu surove nafte za predelavo v romunskih industrijskih obratih (Guida 2005: 284).

16 Zgoraj smo že omenili trgovino med Jugoslavijo in Romunijo.

17 Vselej ko govorim o posameznih državah (Romunija, Italija, Francija) ali naciji (Romuni, Italijani, Francozi), mislim na vlado oziroma na tisti del, ki razpolaga z oblastjo in močjo.

18 Kultura je, po Gellnerju, vsota vseh možnih orodij/vse možne opreme, ki ga/jo ljudje uporabljajo pri medsebojni komunikaciji (1995: 85).

žene elite ustvarjale od konca 18. stoletja. Te so v medsebojni konkurenci za vire in moč elaborirale tudi simbolne sisteme, s katerimi so lahko »pridobile 'srca in misli ljudi'«, oblikovale so ideologijo, ki je definirala »cilje/namene, v katere bosta vloženi ekonomska razdelitev in politična podpora« (Cole in Wolf 1999: 268). Vendar pa je ideologija[19] lahko uspešna le tedaj, ko se posameznik v njej prepozna kot subjekt in vanjo tudi verjame. »Da bi se torej občevalci lahko pogojno identificirali s subjekti, za katere se predpostavlja, da verjamejo 'v' različne ideološke obrazce, v razna verovanjska ozadja, se morajo najprej brezpogojno identificirati s subjektom, ki se zanje predpostavlja, da ve – s subjektom, pripisanim nacionalni ničti instituciji« (Močnik 1999: 96). Da pa lahko razumemo subjekt, v katerem naj bi se posameznik prepoznal,[20] je pomembno, da poznamo diskurz, ki nudi kognitivni okvir in omogoča oblikovanje subjektnih pozicij. Saj je diskurz »tudi socialna akcija in praksa, diskurz družbo 'upomenja' in je hkrati tudi sociokulturna, politična in ideološka praksa v procesu definiranja socialnega sistema in njegove kulture« (Praprotnik 1999: 152).

Italijanska in romunska elita (intelektualci, novinarji, politiki) sta oblikovali ideologijo, ki je aktualizirala, revitalizirala in konstruirala preteklost rimskega imperija. Obe državi sta na rimski imperij gledali kot na nekega oddaljenega prednika. Italija je preteklo izkušnjo, dediščino Rima, vključila v ekspanzionistično, iredentistično zunanjo politiko tako, da se je predstavljala kot edina sposobna prinašati »civilizacijo« (*romanità*). Romuniji je rimska preteklost rabila kot diferencialni element proti mejnim Madžarom in Slovanom. Hkrati pa tudi kot element, ki je Romunijo (in Romune) umeščal na »Zahod«, v nasprotju z madžarskim ali s slovanskim »Vzhodom, Orientom«. Latinstvo je Italijo in Romunijo predvsem pri doseganju lastnih teritorialnih teženj povezalo v namišljeno sorodstveno vez, s katero so utemeljevali romunsko-italijansko prijateljstvo oziroma zavezništvo.

Literatura in viri

ANDERSON, Benedict: *Zamišljene skupnosti*: *o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1998.

ALTHUSSER, Louis: Ideologija in ideološki aparati države. V: Zoja Skušek-Močnik (ur.), *Ideologija in estetski učinek.* Ljubljana: Cankarjeva založba, 1980, 35–99.

BASDEVANT, Denise: *Terres Roumaines*: *Contre Vents et Marées*. Paris: Les Editions De L'Epargne, 1961.

BASKAR, Bojan: »*That Most Beautiful Part of Italy*«: *Memories of the Fascist Empire-Building in Adriatic,* 2008 (članek v uredniškem postopku).

BREZEANU, Stelian: *La Continuité Daco-Roumaine: Science et Politique*. Bucarest: Editura Ştiinţifică şi enciclopedică, 1984.

BUONINCONTRO, Pasquale: La Romania nei periodici italiani nel secolo XX. V: *La Romania nella coscienza intelletuale Italiana, 19.–20.secolo: Atti di Convegno tenuto a Milano 1986*. Milano: Centro Italo-Romeno di studi storici, 1988, 94–99.

CASTELLAN, Georges: *Storia dei Balcani XIV–XX secolo*. Lecce: Argo, 1996 [1991].

CHAPMAN, Malcolm: *The Celts*: *The Construction of a Myth*. London: The MacMillan Press Ltd., 1992.

COLE, John W. in Eric R. Wolf: *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Berkley, Los Angeles in London: University of California Press, 1999.

ELIADE, Mircea: *Romuni: kratka zgodovina*. Koper: Založba Informinwest, 1998.

ELIAS, Norbert: *O procesu civiliziranja: sociogenetske in psihogenetske raziskave. Prvi zvezek: Vedenjske spremembe v posvetnih višjih slojih zahodnega sveta*. Ljubljana: */cf, 2000.

ELWERT, Georg: Boundaries, Cohesion and Switching: On we-groups in ethnic, national and religious form. V: Borut Brumen in Zmago Šmitek (ur.), *MESS – Mediterranean Ethnological Summer School, Piran, Slovenia.* Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 1995, 105–119.

GELLNER, Ernest: On nations and nationalism. V: Borut Brumen in Zmago Šmitek (ur.), *MESS – Mediterranean Ethnological Summer School, Piran, Slovenia.* Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 1995, 85–96.

GUIDA, Francesco: *Romania*. Milano: Unicopli, 2005.

HOBSBAWM, Eric J.: *Nacije in nacionalizem po letu 1780: program, mit in resničnost*. Ljubljana: Založba /*cf, 2007.

HOBSBAWM, Eric J.: Introduction: Inventing Traditions. V: Eric Hobsbawm in Terence Ranger (ur.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 1–14.

HOBSBAWM, Eric J.: Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914. V: Eric Hobsbawm in Terence Ranger (ur.), *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 263–307.

JEZERNIK, Božidar: *Dežela, kjer je vse narobe: prispevki k etnologiji Balkana*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče (Sophia), 1998.

JEZERNIK, Božidar: Little Parises and Large Bucharests. V: *Wild Europe: The Balcans in the Gaze of Western Travellers*. London: Saqi Books in The Bossnian Institute, 2004, 206–233.

LA ROMANIA nella coscienza intelletuale Italiana, 19.–20. secolo, Atti del Convegno tenuto a Milano 1986. Milano: Centro Italo-Romeno di studi storici, 1988.

LIVEZEANU, Irina: *Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation Building & Ethnic Struggle, 1918–1930*. New York: Cornell University Press, 1995.

MASSON, Danièle: Villages de Roumanie: Identités en péril. *Terrain–Boire*, št. 13, http://terrain.revues.org/document2966.html, 5. 1. 2008.

MIHAILESCU, Vintila: Nationalité et nationalisme en Roumanie. *Terrain – En Europe, les nations*, št. 17, http://terrain.revues.org/document3015.html, 5. 1. 2008.

MISHKOVA, Diana: The Uses of Tradition and National Identity in the Balkans. V: Maria Todorova (ur.), *Balkan Identities: Nation and Memory*. London: Hrust & Company, 2004, 269–293.

MOČNIK, Rastko: *3 teorije: ideologija, nacija, institucija*. Ljubljana: Založba /*cf, 1999.

PRAPROTNIK, Tadej: Nacionalna identiteta ni zapisana v genih, ampak v diskurzu. *Časopis za kritiko znanosti* 27/197, 1999, 151–174.

ŞTIUCĂ, Narcisa: Ethnic and Civic: Identity of an Italian Community from Romanian Dobruja. V: Božidar Jezernik, Rajko Muršič in Alenka Bartulović (ur.), *Europe and its Others: Notes on the Balkans*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2007 (Zupaničeva knjižnica; 20), 205–215.

Časopisni članki

L'azione: *Giornale politico della provincia* (1921, 1922):
CAGGESE, Romolo: L'Europa senza pace. *L'Azione* 1/30 (10. oktober), 1921, 1–2.

Il Friuli (1922, 1923):

19 Po Althusserju (1980) ideologija interpelira posameznike v subjekte s pomočjo ideoloških aparatov države, kot so mediji, politika, družine in podobno.

20 *Samo-definicija* in *samo-identifikacija* pa seveda nista dovolj, saj se identitete oblikujejo ne samo na podlagi tega, kako se sami vidimo oziroma kakšni bi radi bili (emski vidik), ampak tudi, kako nas vidijo drugi (etski vidik).

La Gran Croce della Stella di Romania all' on: Mussolini. *Il Friuli* 68 (22. marec), 1923, 1.

i. n. m.: Cronache Rumene. *Il Friuli* 109 (3. maj), 1923, 1.

Corriere di Trieste (1922):
Scontro Ferroviario. *Corriere di Trieste* 1(5), (19. oktober), 1922, 1.

Notiziario commerciale: I Bisogni della Jugoslavia. *Corriere di Trieste* 1(9) (24. oktober), 1922, 4.

Una conferenza italiana a Bucarest. *Corriere di Trieste* 1(11) (26. oktober), 1922, 1.

Notiziario commerciale: La Rumania e la Polonia hanno firmato un convenzione ferroviaria. *Corriere di Trieste* 1(19) (5. november), 1922, 8.

La Domenica del Corriere (1932–1933, 1940–1942):
DORCIUS: I Cesari: Il Conquistatore della Dacia. *La Domenica del Corriere* 19 (8. maj), 1932, 6.

Una fastosa commemorazione. *La Domenica del Corriere* 48 (27. november), 1932, 13.

La nuova sede dell'Accademia di Romania in Roma, inaugurata alla presenza del Duce. *La Domenica del Corriere* 4 (22. januar), 1933, 10 (fotografija).

IL VIAGGIATORE: La Romania e il suo petrolio. *La Domenica del Corriere* 14 (31. marec), 1940, 5.

Gente che ha ritrovato la patria: Gli Székely di Transilvania. *La Domenica del Corriere* 38 (15. september), 1940, 5.

OR.: Dopo la fuga di re Carol: Il nido della Lupescu. *La Domenica del Corriere* 26 (10. november), 1940, 9.

Capi di eserciti al campo: Il generale Antonescu, Conducador della Romania e generalissimo, segue al periscopio le vicende di un attacco. *La Domenica del Corriere* 43 (26. oktober), 1941, 5 (fotografija).

Le salme di un generale romeno caduto sul fronte d'Ucraina, trasportata dal campo di bataglia in aeroplano. Acompagnano il feretero quatro sacerdoti ortodossi. *La Domenica del Corriere* 44 (2. november), 1941, 5 (fotografija).

Nelle vie di Odessa. Dopo l'entrata delle truppe tedesco-romene, una donna ritorna alla sua casa portando faticosamente un po' di masserizie. *La Domenica del Corriere* 44 (2. november), 1941, 5 (fotografija).

L'Europa Orientale (1921–1922, 1926, 1928–1933, 1934–1941, 1943–1944):

(Med besedilom so tudi citirani in povzeti posamezni prispevki o politiki in ekonomiji v Romuniji, zato jih tukaj ne navajam.)

BENEDETTO (BENEDEK), Jancsó: Alcune osservazioni critiche sulla storia antica del popolo Romeno. *L'Europa Orientale* IX(7–8), 1929, 245–261.

CIALDEA, Lilio: La Romania nella luce della sua storia. *L'Europa Orientale* VIII(5–6), 1928, 190–196.

FESTA, Nicola: Prefazione/Introduzione. *L'Europa Orientale* I(1), 1921, 1–3.

IORGA, Nicola: Venezia ed i Romeni. *L'Europa Orientale* IX(1–2), 1929, 1–24.

IORGA, Nicola: »Poesia« o verità storica? *L'Europa Orientale* IX(1–12), 1929, 413–418.

Civiltà Fascista (1934–1942):
BASTIANINI, Giuseppe: Il Fascismo e i valori della civiltà Europea. *Civiltà Fascista* IV, 1937, 879–889.

CIALDEA, Lilio: Il regime internazionale del Danubio. *Civiltà Fascista* X, 1941, 250–264.

COSTA DI SANSEVERINO, Principe Francesco: Gli Instituti di Cultura Italiana all'Estero. *Civiltà Fascista* II, 1935, 716–720.

DE FRANCISCI, Pietro: Continuità di Roma. *Civiltà Fascista* II, 1935, 13–26.

DE FRANCISCI, Pietro: Romanità e latinità. *Civiltà Fascista* V, 193, 877–881.

M. F.: Cultura e civiltà. *Civiltà Fascista* IX, 1942, 123–124.

PELLIZZI, Camillo: Razza e civiltà. *Civiltà Fascista* VII, 1940, 825–831.

ROMANO, Michele: La funzione dell' Italia nell' equilibrio Europeo. *Civiltà Fascista* III, 1936, 417–429.

SIRUS: Funzione imperiale delle ideologie. *Civiltà Fascista* IV, 1937, 1–14.

SPERDUTI, Giuseppe: La rinascita Europea. *Civiltà Fascista* I, 1934, 1113–1122.

VALITUTTI, Salvatore: Aspetti storici e ideali della dottrina del Fascismo. *Civiltà Fascista* III, 1936, 650–666.

Vira o kipih/spomenikih volkulje

CAPITOLINE WOLF STATUE, CLUJ-NAPOCA,

http://en.wikipedia.org/wiki/Capitoline_Wolf_Statue,_Cluj-Napoca, 15. 5. 2008.

SHE-WOLF WITH CUBS or SHE-WOLF STATUE,

http://www.summitbucharest.ro/en/71.html, 15. 5. 2008.

Our Latin Sister: Romania and Italy as Portrayed by the Italian Media during the Period between the First and the Second World Wars

Analyzed are articles on Romania and Italy that had been published in Italian printed media between the First and the Second World Wars, thereby constructing the national awareness and identity of each nation. Both revitalized and actualized the heritage of the great Roman Empire, using it to justify irredentist and other tendencies shared by both countries. During the period of fascism Italy transformed its Roman past into an ideology of civilization encompassed in the concept of the *romanità* (the essence of being Roman). Trying to advance its civilizational mission Italy tried to gain prominence in the East also by employing symbols such as a statue of a she-wolf both in Cluj and in Bucharest. Romania, on the other hand, chose the concept of the *latinità* (the essence of being Latin), which placed it in the Western sphere, thus separating it from the neighboring, »Eastern« Hungarians, Slavs, and Turks. The two countries imagined to share a common tie based on their common ancestor, the Roman Empire. The idea that the concept of nation consists of blood and lineage/kinship ties creates a feeling of naturalization and objectivization of relations among people within the framework of a nation or a state, as well as among different states. Far more that ties of flesh and blood, however, a nation is also an ideology fabricated by the elite (or in this case by the authors of newspaper articles).

INTEGRACIJA PRISILNIH PRISELJENCEV V JUGOVZHODNI EVROPI: OVIRE IN PRIPOROČILA[1]

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Naselitev v tretji državi, repatriacija in integracija v državo sprejema so tri trajne rešitve begunskega vprašanja; v pričujočem članku se avtorica osredotoča na integracijo. Namen članka je teoretizirati integracijo, ugotoviti stanje integracije prisilnih priseljencev v Jugovzhodni Evropi v novem tisočletju, ugotoviti ovire, ki integracijo v omenjeni regiji preprečujejo, ter podati priporočila za krepitev integracijskih procesov. Po mnenju avtorice bi tako vladne kot medvladne organizacije in civilna družba morale integraciji posvečati več pozornosti, saj je integracijskih programov v regiji še vedno premalo, ne glede na to, da se je diskurz o integraciji v novem tisočletju okrepil.

Ključne besede: integracija, prisilni priseljenci, človekove pravice, Jugovzhodna Evropa, migracijski tokovi

Abstract: Resettlement to the third country, repatriation, and integration in the receiving country are three permanent solutions to the refugee question. Focusing on integration, the principal aim of this paper is to theorize integration, establish the degree of integration of forced migrants in Southeastern Europe in the new millennium, discover obstacles that prevent integration, and provide recommendations for intensification of integration processes. Since integration programs in the region are still insufficient despite the fact that in the new millennium the discourse on integration intensified the author argues that governmental and intergovernmental organizations, along with the civil society, should pay more attention to the process of integration.

Key Words: integration, forced migrants, human rights, Southeastern Europe, migration flows

Uvod

Termin begunec se po 1. členu Ženevske konvencije o statusu begunca iz leta 1951 (v nadaljevanju: Ženevska konvencija) nanaša na osebe, ki so izkusile strah pred preganjanjem zaradi pripadnosti določeni veri, rasi, socialni skupini, narodu ali svojega političnega prepričanja in so prebežale v drugo državo, v svojo pa se zaradi omenjenega strahu ne morejo ali nočejo vrniti. V besedilu namesto koncepta begunec uporabljam izraz prisilni priseljenec, ki je prvega začel izpodrivati v devetdesetih letih prejšnjega stoletja; koncepta begunec se namreč drži konotacija pasivne žrtve. V Sloveniji na primer begunci iz Bosne in Hercegovine niso želeli biti poimenovani s tem imenom, sami pa so se poimenovali begunci, kadar so se sklicevali na pravice, ki jim pripadajo. Podobni trendi so tudi v svetu. Tako se še danes npr. Grki iz Pontije radi poimenujejo begunci, saj želijo v Grčiji – ko se iz Rusije vračajo v domovino – dobiti status begunca po Ženevski konvenciji. Status begunca želijo pridobiti zaradi pravic, ki jih ta status omogoča (Voutira v tisku). Po koncu hladne vojne je termin begunec pogosto povezan z negativnimi konotacijami: med hladno vojno med ZDA in nekdanjo Sovjetsko zvezo pa so na begunce, ki so s socialističnega Vzhoda bežali na Zahod (glej tudi Levenex 1999), gledali kot na moralni kapital. Termin prisilni priseljenec pa je širši in se poleg na begunce nanaša tudi na notranje razseljene osebe, ki so se bile prisiljene prisilno preseliti, a so ostale znotraj svoje države. Opredelitev prisilnega priseljenca Arthurja Heltona (1999), nekdanjega direktorja Projekta o prisilnih migracijah Open Society Instituta v Budimpešti, je liberalnejša od že omenjene opredelitve begunca, saj se nanaša tudi na prebege zaradi naravnih katastrof in kršitev človekovih pravic, zato pomembno dopolnjuje Ženevsko konvencijo. Koncept begunec se ohranja tudi zato, ker je pravni termin, medtem ko prisilni priseljenec še ni vključen v zakonodajo. Slednji dobiva vedno večjo veljavo tudi v akademskih krogih, kjer so nekatere oddelke za begunske študije na univerzah po svetu že preimenovali v oddelke za prisilne migracije, preimenovale pa so se tudi nekatere strokovne in znanstvene revije, raziskovalni centri, itd.

Metodologija raziskave

Terensko delo med prisilno priseljenimi iz Bosne in Hercegovine v Slovenijo sem začela opravljati avgusta 1992, kmalu po njihovem prihodu. Od avgusta 1992 do februarja 1995 sem terensko delo opravljala v Celju, med letoma 1995 in 2006 pa v Ljubljani. Obiskala sem tudi zbirni center v Mariboru. Še vedno imam stike z nekaterimi informatorji iz Celja in Ljubljane. Novembra 2002 sem teden dni opravljala terensko delo v Sarajevu v Bosni in Hercegovini, kjer sem tudi svetovala nevladnim in vladnim organizacijam. Pri raziskovanju sem uporabljala tudi metodo primerjalne analize.

Teoretizacija integracije

Opredelitve integracije se med seboj razlikujejo, vsi avtorji pa se strinjajo, da gre za dvosmerne družbene in kulturne procese vključevanja priseljencev v državo sprejema na način, da priseljenci lahko v javni sferi prakticirajo kulturo države izvora. Pri

1 Del raziskave, ki je podlaga pričujočega članka, je potekal v okviru projekta Blue Bird, ki ga je financiral konzorcij mednarodnih donatorjev v okviru Central European University (CEU). V pričujočem članku izražena mnenja so mnenja avtorice, ki ne izražajo nujno mnenja CEU ali Blue Bird projekta. Krajša različica članka je bila predstavljena na mednarodni konferenci v Dubrovniku (4.–7. oktober 2001). Konferenco je organizirala avtorica članka v sodelovanju z drugimi člani skupine za socialno vključevanje Blue Bird projekta. – V okvir Jugovzhodne Evrope štejem naslednje države: Slovenijo, Romunijo, Bolgarijo, Hrvaško, Črno goro, Srbijo, Nekdanjo jugoslovansko republiko Makedonijo, Bosno in Hercegovino, Kosovo, Turčijo, Albanijo in Grčijo.

* Dr. Natalija Vrečer, univ. dipl. etnol. in prof. angl. jezika s knjiž., doktorica socialne antropologije, raziskovalka, Andragoški center RS. 1000 Ljubljana, Šmartinska 134a, E-naslov: natalija.vrecer@guest.arnes.si

integraciji ne vpliva samo država na prisilno priseljene, temveč tudi slednji na državo. Gre za koncept učečih se kultur. Pri asimilaciji pa je proces enosmeren: samo dominantna kultura države sprejema vpliva na kulturo prisilnih priseljencev, le slednja se uči od dominantne, medtem ko se dominantna kultura ne uči od kulture priseljencev. V žargonu UNHCR-a integracijo poimenujejo lokalna integracija. Leta 1996 je Paul Stubbs dopolnil opredelitev integracije Barbare Harrel-Bond iz leta 1986, ki je bila prej med najbolj citiranimi. Po Stubbsu se integracija nanaša na »… poskus delitve ekonomskih in družbenih virov, enakopravnost političnih in teritorialnih pravic in razvoj kulturnih izmenjav in novih kulturnih oblik med prisilnimi priseljenci in drugimi člani družbe. Na lokalni ravni vsebuje proces integracije vse sektorje skupnosti z namenom zmanjšanja družbene distance in krepitve komunikacije in sodelovanja v ustvarjalnih pogajanjih, ki ustvarjajo nove družbene pomene« (1996: 36). Pomemben poudarek Stubbsove definicije je torej v razumevanju prisilno priseljenih kot človeškega kapitala, ki prinaša kulturne izmenjave, te pa bogatijo tako kulturo priseljencev kot kulturo države sprejema.

Kadar govorimo o integraciji, po mnenju Frechettove (1994) mislimo na različne stopnje interakcije med dominantno etnično skupino države sprejema in etnično skupino priseljencev. Vendar pa tudi države sprejema niso homogene in jih sestavlja več etničnih skupin (prim. Šumi 2000), lahko pa predvidevamo, da so v državi sprejema za priseljence ključne interakcije z dominantno etnično skupino. Frechettova (1994) meni, da je za preučevanje integracije potreben multidisciplinarni pristop. Menim, da zgolj multidisciplinarni pristop ne zadostuje. Da bi razumeli integracijske procese, potrebujemo celosten pristop z upoštevanjem raznih dejavnikov, ki vplivajo na človeka (sociokulturnih, psiholoških, zgodovinskih, geografskih, bioloških, ekonomskih, političnih), ter različnih faz integracijskega procesa (kot so prihod, nastanitev, stalno bivanje, državljanstvo). Ker antropologija preučuje vpliv omenjenih dejavnikov na človeka, je za preučevanje integracije kot disciplina zelo primerna.

Lahko torej govorimo vsaj o politični, ekonomski, psihološki ter sociokulturni integraciji; slednja obsega izobraževanje, zdravstvo in versko integracijo. Ekonomska integracija je prvi pogoj vseh preostalih integracij, saj se brez finančnih sredstev in zaposlitve prisilno priseljeni ne morejo vključevati v druge sfere življenja in so zato druge integracije okrnjene. Psihološka integracija pa je kazalnik učinkovitosti integracije. Iz medkulturnih raziskav je razvidno, da nam šele kvalitativna analiza pokaže, ali se prisilno priseljeni počutijo integrirane ali ne. Zgolj statistični podatki o stopnji zaposlenosti ter vključenosti v zdravstveni, izobraževalni, volilni in socialni sistem ne zadoščajo, da bi lahko sklepali o učinkovitosti integracije (prisilnih) priseljencev v državi sprejema. Pri ugotavljanju psihološke integracije se antropologija s terenskim delom spet pokaže kot nepogrešljiva za ugotavljanje odgovora na vprašanje, ali se prisilno priseljeni počutijo integrirane ali ne, v povezavi s tem pa tudi, ali je integracija učinkovita (več o teoretizaciji integracije glej Vrečer 2007).

Čeprav se danes ne govori več o asimilaciji, temveč o integraciji, saj asimilacija prisilno priseljenim povzroča psihološko in drugo škodo (pogoste so tudi identitetne krize), pa so na žalost prakse v pozni moderni še prepogosto asimilacijske, ne glede na to, da vse države poudarjajo pomen integracije in je beseda asimilacija izginila iz državnih politik. To stanje pa ni značilno zgolj za Jugovzhodno Evropo, temveč tudi za Evropsko unijo in celo za tradicionalne migracijske države, kot so Kanada, Avstralija, ZDA, ki so se že v šestdesetih letih prejšnjega stoletja prve zavedle pomena integracije za državo sprejema in migrante.

Svetovni trendi prisilnih migracij, ki ovirajo procese integracije prisilnih priseljencev v Jugovzhodni Evropi

V pričujočem podpoglavju bom predstavila nekaj svetovnih trendov prisilnih migracij, ki vplivajo na način življenja prisilno priseljenih v Jugovzhodni Evropi. Prvi trend, ki se je začel že v devetdesetih letih prejšnjega stoletja in traja še danes, lahko poimenujemo zmanjšanje begunske zaščite. Po koncu hladne vojne namreč begunci na Zahodu niso več tako zaželeni, saj zanj, v nasprotju s prejšnjimi leti, ne predstavljajo več moralnega kapitala. S tem se je zmanjšala odprtost do beguncev, vedno manj pa jih tudi pridobi status begunca po Ženevski konvenciji, ki so jo vlade začele zelo restriktivno interpretirati. Če so v osemdesetih letih prejšnjega stoletja še obstajale pobude za nadgraditev omenjene konvencije, so te v devetdesetih potihnile, trend pa se je zelo zaostril v negativno smer. Eden od razlogov je tudi v tem, da so države Evropske unije (vključno s Slovenijo in z drugimi državami v Jugovzhodni Evropi) začele podeljevati prisilno priseljenim druge statuse (kot je npr. B-status, subsidiarna zaščita, *exceptional leave to remain*,[2] itd.), za katere je značilno, da nudijo manj zaščite kot Ženevska konvencija. Eden od takih mehanizmov je tudi podeljevanje začasne zaščite, ki se uporablja zlasti pri masovnih prebegih. Tudi 1,2 milijona prisilno priseljenih iz Bosne in Hercegovine, ki so se razselili po svetu (vir: UNHCR),[3] je bilo začasno zaščitenih. Po Heinovi oceni je zgolj 10 odstotkov vseh po svetu prisilno priseljenih iz Bosne in Hercegovine dobilo status begunca po Ženevski konvenciji (v Westin, v Ager 1999). Sprejeti in nastanjeni so bili torej zgolj začasno, pri tem pa se je pozabilo, kar pogosto poudarja Barbara Harrell-Bond (1996), da so begunski problemi nekaj trajnega in ne izginejo čez noč. Še zlasti je njen poudarek relevanten za situacijo prisilno priseljenih iz Bosne in Hercegovine, saj je vojna v tej državi trajala več let in se ljudje niso mogli takoj po izbruhu nasilja vrniti v domovino, po nekaj letih bivanja v begunstvu pa so se delno že integrirali v novo okolje. Poleg tega se je v vojni spremenila etnična situacija in se tudi takoj po vojni nekatere manjšine še niso mogle vrniti na svoje ozemlje (kot npr. Muslimani v Republiko Srpsko). Vrnitev v Bosno in Hercegovino je po končani vojni preprečevala tudi približno 40-odstotna nezaposlenost,[4] ki je v tem predelu Jugovzhodne Evrope še vedno pereč problem. Leta 2001 je nastala Direktiva EU o minimalnih standardih pri dodeljevanju začasne zaščite, ki pa določa več pravic, kot so jih države do tedaj praviloma podeljevale prisilno priseljenim. Določeno je tudi prenehanje trajanja začasne zaščite po enem letu: lahko se sicer podaljša še za šest mesecev, vendar največ za eno leto, če pa razlogi še trajajo, pa še za eno leto. Omenjena direktiva pravi tudi, da morajo imeti začasno zaščiteni priseljenci ves čas bivanja tudi stalno bivališče. Ne glede na to, da Direktiva EU o minimalnih standardih pri dodeljevanju začasne zaščite določa več pravic, kot je bila dotedanja praksa začasne zaščite, pa ne bi smela nadomeščati Ženevske konvencije, čeprav se to v resnici še vedno dogaja.

2 Status, ki je značilen za Veliko Britanijo.

3 Vir: UNHCR, www.unhcr.org, (23. 8. 2005).

4 To je številka, ki se v medijih pojavlja že več kot desetletje.

Naslednji trend zmanjšanja begunske zaščite je v tem, da želijo nekateri pozabiti, da Ženevska konvencija sploh obstaja, in hočejo, da begunce ščitijo zgolj človekove pravice. To pa nikakor ne nadomesti statusa begunca po Ženevski konvenciji, temveč tako prihaja do zmanjšanja begunske zaščite. Trend, ko se namesto Ženevske konvencije uporabljajo zgolj človekove pravice, vpliva na poslabšanje razmer v begunstvu in bi ga veljalo preprečiti (prim. Chimni 2000).

Tudi vedno pogostejše podpisovanje bilateralnih sporazumov med državami je negativen trend, ki povzroča zmanjšanje begunske zaščite (glej tudi Chimni 2000; Lubbers 2001).[5] Ti sporazumi omogočajo državi, da vrne prisilno priseljenega v državo, s katero je podpisala sporazum, ne glede na to, ali je življenje prisilno priseljenega tam varno ali ne. Na ta način se krši načelo nevračanja, ki ga uzakonja Ženevska konvencija. Tudi države Jugovzhodne Evrope so podpisnice številnih omenjenih bilateralnih sporazumov.

Problem, ki znižuje begunsko zaščito v regiji, je tudi zapiranje prosilcev za azil v zbirne centre. Tudi države Jugovzhodne Evrope uveljavljajo prakso, da prosilci za azil ostajajo zaprti do konca postopka za pridobitev azila. Na žalost pa to prakso uveljavljajo tudi tradicionalne migracijske države, kot so Združene države Amerike, Avstralija in Kanada. Prosilci za azil pogosto ostajajo zaprti v zbirnih centrih tudi po več mesecev, zato so pod velikimi pritiski, nekateri izgubijo občutek za orientacijo, saj ne morejo načrtovati svoje prihodnosti, kot bi bilo to potrebno za njihovo življenje. V Bolgariji nevladne organizacije (zlasti Bulgarian Helsinki Committee) ves čas nadzorujejo pogoje v omenjenih zbirnih centrih, tudi v Sloveniji so nevladne organizacije že poročale o razmerah, v katerih živijo prosilci za azil, ponekod po svetu pa pogosto nevladnim organizacijam vstop v azilne domove sploh ni dovoljen.

Restrikcije v zaščiti beguncev se v države jugovzhodne evropske regije širijo tudi z zakonodajo Evropske unije, ki jo te prevzemajo in postaja za priseljence vedno bolj restriktivna. Vendar pa ostaja dejstvo, da so strategije, ki so nastale v Jugovzhodni Evropi, še bolj restriktivne kot tiste, ki nastajajo v Evropski uniji.

Po terorističnih napadih 11. septembra 2001 v Združenih državah Amerike se je položaj beguncev po svetu poslabšal. Povečal se je namreč strah pred tujci, tako tudi pred prosilci za azil in begunci. Mnogo ljudi je namreč zmotno začelo enačiti muslimane s teroristi, zaradi česar so muslimanski begunci postali manj zaželeni. Strahovi ljudi pred teroristi se pogosto odražajo v naraščajoči ksenofobiji in rasizmu. Po 11. septembru mnogi težje pridobijo vizo, okrepil pa se je tudi nadzor na mejah.

Tudi izvrševanje Dublinske konvencije v Evropski uniji lahko prištevamo med negativne trende, ki se širijo v Jugovzhodno Evropo. Po tej konvenciji mora namreč prosilec za azil zanj zaprositi na območju prve varne države, v katero vstopi; če tega ne stori, ga lahko druga država vrne v prvo državo. Za varne pa veljajo tiste države, ki ne kršijo človekovih pravic. V praksi pa ni tako, saj nekatere države, v katere se vrača prosilec za azil, vsaj občasno kršijo človekove pravice. Upravičena je kritika Nuale Mole, da je Dublinska konvencija diskriminatorna, saj imajo prosilci za azil v eni državi več pravic kot v drugi in je tako kršeno načelo enakopravnosti.[6]

V povezavi z integracijo je za Jugovzhodno Evropo značilen še en negativen trend, ki je podoben kot v drugih regijah v svetu, in sicer razkorak med potrebami in pomanjkanjem virov. Humanitarna pomoč namreč vse prepogosto zadovolji zgolj primarne potrebe (fizično zavetje, hrano, osnovno medicinsko pomoč). Ta pomoč ponavadi preneha še pred učinkovito integracijo. Tudi krize na Kosovu, v Afganistanu in Iraku, ki so sledile vojni v Bosni in Hercegovini in njeni rekonstrukciji po njej, so mnogo donatorjev odvrnile od tega, da bi še naprej nudili humanitarno pomoč v Bosni in Hercegovini, čeprav bi bilo to še potrebno. Pomoč se je začela umikati prehitro, še preden bi se lahko vračajoče prisilno priseljene ali notranje razseljene osebe uspešno reintegrirale, to pomeni, ponovno vključile v življenje v domovini.

Humanitarne organizacije imajo velik vpliv na oblikovanje politik. Leta 1986 je antropologinja Barbara Harrell-Bond v svoji knjigi *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees* podala kritiko humanitarnega režima. V knjigi opisuje številne krivice, storjene beguncem v okviru humanitarne pomoči. Avtorica se sicer osredotoča na ugandske begunce v južnem Sudanu, vendar pa podatki v knjigi veljajo tudi za druge regije in tudi za obdobje novega tisočletja. Po mnenju Harrell-Bondove je bila humanitarna pomoč po drugi svetovni vojni precej spolitizirana, kljub dejstvu, da je bila leta 1947 UNHCR ustanovljena kot nepolitična organizacija. Zaradi potrebe po depolitizaciji begunske pomoči so se države za pomoč beguncem obračale na Cerkve in prostovoljne organizacije. Če humanitarna organizacija od vlade prejme veliko denarja, težko ohranja nevtralnost in težko zagovarja interese beguncev, kadar so ti v nasprotju z interesi države donatorke. Avtorica tudi poudarja, da bi morali pri odločanju o vsebini humanitarne pomoči upoštevati potrebe beguncev in njihov glas. Dejstvo, da begunci niso aktivno vključeni v upravljanje njim namenjene pomoči, negativno vpliva na njihovo (samo) podobo brezmočnosti. Sporočilo omenjene avtorice je, da begunci humanitarno pomoč vsekakor potrebujejo, vendar jo je treba izboljšati.

Do upada begunske zaščite v sodobnem svetu je prišlo tudi zaradi t. i. mešanih tokov. Ekonomski migranti danes pogosto prosijo za azil, saj drugače ne morejo v zaželene države. Zaradi tega pa mnogi uradniki smatrajo vloge za azil kot lažne, tudi kadar jih podajo prosilci za azil, ki so res okusili strah pred preganjanjem zaradi vere, rase, pripadnosti določeni socialni ali etnični skupini ali političnega prepričanja. Ker pa njihove vloge pogosto smatrajo za lažne, resnični prosilci za azil pogosto potujejo ilegalno (skupaj z ekonomskimi migranti). Treba bi bilo omogočiti večjo odprtost do tistih, ki potujejo iz ekonomskih razlogov, zlasti liberalnejši vizni sistem, za tiste, ki so preganjani zaradi političnih razlogov, pa ohranitev begunske zaščite.

Vloga UNHCR-a in drugih mednarodnih organizacij, ki se ukvarjajo s prisilnimi priseljenci

Med vsemi medvladnimi organizacijami ima UNHCR največji vpliv. Čeprav imata IOM (International Organization for Migration) in ICMPD (International Centre for Migration and Policy Development) enak diplomatski status, je njun vpliv precej

5 Lubbers, nekdanji Visoki komisar Združenih narodov za begunce ob 50-letnici Ženevske konvencije leta 2001, UNHCR, Ženeva.

6 Nuala Mole, predavanje na poletni šoli Human Rights and Forced Displacement julija 1999 na Srednjeevropski univerzi v Budimpešti.

manjši. Ne glede na to, da je bil UNHCR ustanovljen kot nepolitična organizacija, imajo danes zahodne vlade nanj prevelik vpliv, kar dokazuje, da ni neodvisnega vira denarja. Zato ostaja UNHCR-u težka naloga ustvarjanja ravnovesja med potrebami beguncev in državnimi interesi. Omenjena organizacija pa se sooča tudi z vedno večjim zmanjševanjem finančnih sredstev. Ker UNHCR sodeluje s številnimi nevladnimi organizacijami, vedno bolj primanjkuje sredstev tudi za tovrstno sodelovanje.

Naslednji problem UNHCR-a je, da se v glavnem osredotoča na zagotavljanje zaščite beguncev, v čemer organizacija vidi tudi svojo prihodnost. Čeprav po mnenju Lubbersa »zaščita ni zaščita, če ne vodi v dolgoročne rešitve«,[7] UNHCR posveča manj pozornosti integraciji. Bolj poudarja naselitev v tretji državi in repatriacijo, do katere pod taktirko UNHCR-a pogosto prihaja prehitro, ko pogoji za vrnitev še niso zreli. Prav tako se UNHCR ne posveča preventivi, tega ne počne niti v nujnih primerih, kot je bilo v primeru Kosova, ko po naročilu Nata niso hoteli evakuirati kosovskih Albancev in je zato nastala velika kolateralna škoda.[8] Po mojem mnenju bi bilo delovanje UNHCR-a učinkovitejše, če bi se ta poleg zaščiti, naselitvi v tretji državi in repatriaciji posvečal tudi preventivi in integraciji. Za rešitev begunskih težav bi potrebovali celosten pristop UNHCR-a. Čeprav je mandat UNHCR-a uresničevanje Ženevske konvencije, pa ta v primeru, ko je države podpisnice ne spoštujejo, skoraj ne ukrepa. Ob ustanovitvi UNHCR-a je bilo med njegove naloge uvrščeno tudi nadzorovanje spoštovanja Ženevske konvencije (Goodwin-Gill 2000). Isti avtor tudi meni, da bi Evropa, če UNHCR te svoje vloge noče opravljati, potrebovala nov neodvisen in nepristranski nadzorni mehanizem (Goodwin-Gill 1997).

Čeprav IOM v tem tisočletju integraciji posveča nekoliko več pozornosti, to še vedno ni dovolj. Sicer se ta organizacija v glavnem posveča ekonomskim migrantom, beguncem pa le v primeru repatriacije. Podobno velja za ICMPD, ki je v začetku tega tisočletja nekoliko več pozornosti namenil integraciji.

Trdim, da je mogoče okrepiti procese integracije prisilnih priseljencev v Jugovzhodni Evropi, če omenjene medvladne organizacije integracijo v večji meri vključijo v svoje programe. V tem in v prejšnjih desetletjih namreč integraciji posvečajo manj pozornosti kot drugim omenjenim dolgoročnim rešitvam begunskega vprašanja. Menim, da se ne moremo nadejati večjega izboljšanja kakovosti življenja prisilnih priseljencev v Jugovzhodni Evropi, če bo, tako kot je to zdaj, vprašanje integracije prepuščeno zgolj vladam posameznih držav.

Nerešeni begunski problemi v Jugovzhodni Evropi

V devetdesetih letih prejšnjega stoletja je bila največja begunska kriza v Evropi v Jugovzhodni Evropi. Po podatkih Sveta Evrope (2002) je bilo konec decembra 2002 v Jugovzhodni Evropi še 1,2 milijona beguncev in notranje razseljenih oseb. Nekateri so bili v azilu več kot deset let. Leta 2001 je bila Republika Srpska proglašena za varno državo za vrnitev manjšin. Za varno državo jo je proglasil UNHCR. Med terenskim delom v Sarajevu novembra 2002 pa sem po pripovedovanju notranje razseljenih oseb[9] ugotovila, da vrnitev še ni bila popolnoma varna, saj je občasno še prihajalo do smrtnih primerov, prav tako so muslimanom v Republiki Srpski skrunili džamije in jih nemalokrat kot nezaželene tudi ustrahovali. Pričevanja notranje razseljenih oseb in povratnikov v Sarajevu je potrjevalo pisanje bosanskih medijev, ki so poročali o tovrstnih dogodkih. Ne glede na ta dejstva se je na svoje domove v letih 2001 in 2002 vrnilo več oseb kot vsa prejšnja povojna leta (po koncu leta 1995). Med glavnimi ovirami, ki preprečujejo vrnitev v Bosno in Hercegovino, so slabi ekonomski pogoji, saj je tam približno 40-odstotna nezaposlenost. Drugi problem je stanovanjski, vendar pa so do konca leta 2005 v sodelovanju z mednarodno skupnostjo rešili že 92,5 odstotka vlog za lastništvo (vir: UNHCR 2005). Naslednja ovira je tudi premajhno število programov strokovnega usposabljanja in prekvalificiranja, mnogi se namreč ne morejo zaposliti, ker se ne znajo sporazumevati v angleškem jeziku (večina se je v šoli učila ruščino) in nimajo informacijsko-komunikacijsko-tehnološkega znanja, ki sta danes dve ključni kompetenci, potrebni za uspešno vključevanje v sodobno družbo. Prisilno priseljeni iz Bosne in Hercegovine v Slovenijo, ki redno potujejo v svojo domovino, pa pripovedujejo, da se položaj ob koncu prvega desetletja 21. stoletja končno umirja. Muslimani se v Republiki Srpski počutijo že bolj varni, številni so že obnovili svoje hiše ali pa jih še obnavljajo, Srbi pa so se umaknili iz njihovih hiš. Izboljšujejo se tudi medsosedski odnosi med pripadniki različnih etničnih skupin. Medsebojno sodelovanje je večje kot v prvih povojnih letih, ljudje pa se trudijo pozabiti na to, kar se je zgodilo med vojno. Mediji so leta 2007 poročali o incidentih v nekaterih vaseh okoli Srebrenice, kjer je bilo že med vojno na tisoče žrtev in se muslimani še vedno ne počutijo popolnoma varni. Problem povratnikov in notranje razseljenih oseb v Bosni in Hercegovini je tudi v tem, da nimajo vsi enakopravnega dostopa do zdravstvenega sistema in mnogi ostajajo brez zdravstvenega varstva.

Ko se je konec devetdesetih let prejšnjega stoletja začel položaj v Bosni in Hercegovini umirjati, pa je leta 1999 prišlo do novih prisilnih preselitev, ko je s Kosova pobegnilo skoraj milijon ljudi. Do konca leta 2002 je ostalo prisilno preseljenih še 250.000 (vir: Svet Evrope 2002). Po razglasitvi neodvisnosti Kosova pa ostaja še vedno nerešen problem srbske manjšine, kosovskih Romov in drugih etničnih skupin. Problem je tudi v tem, da so hiše nekaterih pripadnikov manjšin zasedli Albanci. Glavni problem pa seveda ostaja varnost manjšin na Kosovu.

Leta 2000 je 140.000 oseb iskalo azil v Nekdanji jugoslovanski republiki Makedoniji (vir: Svet Evrope 2002), v kateri v prejšnjih letih ni bilo begunskih problemov, leta 2001 pa so se bili ljudje prisiljeni preseliti zaradi konflikta med Makedonci in Albanci. Položaj se je poslabšal maja 2001 in v naslednjih mesecih, ko je bilo 70.000 oseb notranje razseljenih, med njimi 60 odstotkov iz makedonske etnične skupine (vir: Svet Evrope 2002).

Leta 2000 je 20.000 ljudi iskalo azil v južni Srbiji (vir: Svet Evrope 2002). Med letoma 1991 in 1995 so se v Srbijo preseljevali v glavnem Srbi iz Bosne in Hercegovine in Hrvaške, od leta 1998 pa tudi Srbi s Kosova in iz južne Srbije, leta 2001 pa še iz Makedonije. Značilnost begunskih centrov v Srbiji so prenatrpa-

7 Sestanek UNHCR-a z nevladnimi organizacijami, Ženeva, 24.–26. september, 2001.

8 Po predavanju Arthurja Heltona na Srednjeevropski univerzi, Budimpešta, julij 1999.

9 To so osebe, ki so se bile prisiljene prisilno preseliti znotraj meja svoje domovine.

nost in slabi pogoji, pogosto je omejen dostop do čiste vode, to velja tudi za premajhno število stranišč. V Srbiji so pogoji težki zlasti za Rome, ki jih lokalne oblasti pogosto zavračajo, prav tako pa so v regiji pogosto diskriminirani. Po podatkih Srpskega saveta za izbeglice (2008) je bilo v Srbiji v začetku leta 2008 225.877 notranje razseljenih oseb s Kosova in Metohije. Večina jih je pripadala srbski etnični skupini (68 odstotkov), sledijo Romi (12 odstotkov) in Črnogorci (8 odstotkov). Ker so razseljeni znotraj svoje države, je zanje odgovorna srbska vlada. Le Črnogorci v Srbiji so postali begunci in niso več notranje razseljene osebe, saj sta Črna gora in Srbija že od leta 2006 dve državi. Leta 2002 je srbska vlada sprejela Nacionalno strategijo za reševanje problemov beguncev in notranje razseljenih oseb. Slednja predvideva, da se notranje razseljene osebe vrnejo na Kosovo in Metohijo. Notranje razseljene osebe imajo v Srbiji pravico do socialne pomoči, da pa jo dobijo, potrebujejo posebno izkaznico, ki jo lahko pridobijo na podlagi dokumentov; ker jih vsi nimajo, tako ostajajo brez socialne pomoči. Nekateri, zlasti Romi, zaradi pomanjkanja dokumentov ne morejo pridobiti državljanstva in tako imajo v svoji državi okrnjene možnosti integracije. Mnogi so zato, ker nimajo delovnih knjižic, prisiljeni delati ilegalno. Otroci notranje razseljenih oseb so vključeni v brezplačni sistem osnovnega šolanja, otroci albansko govorečih Romov pa nimajo možnosti šolanja v maternem jeziku, saj v Srbiji, razen na njenem južnem delu, ni šol v albanskem jeziku. Srbija je še vedno država z enim največjih številom beguncev v Evropi. V Srbiji je manj poudarka na integraciji, več na repatriaciji in naselitvi v tretji državi. Problem je tudi pomanjkanje azilne zakonodaje, pogosto se na begunce v Srbiji gleda kot na krivce za probleme. V Srbiji so poskušali in še vedno poskušajo marginalizirati begunske probleme, zlasti to velja za notranje razseljene osebe s Kosova in Metohije.[10]

Iz Hrvaške se je v konfliktu s tedanjo Zvezno republiko Jugoslavijo vanjo preselilo 297.000 Srbov, v obdobju 1996–2001 se jih je na Hrvaško vrnilo zgolj 50.000 (vir: Svet Evrope 2002). Nekateri so se preselili tudi v Bosno in Hercegovino in druge države. Na Hrvaškem se Srbi, ki so se vrnili, težko zaposlijo. Po podatkih UNHCR-a (2008) je bilo oktobra 2007 v Črni gori 24.000 beguncev in notranje razseljenih oseb iz Hrvaške, s Kosova in iz Bosne in Hercegovine, ki so se izognili političnemu preganjanju v devetdesetih letih prejšnjega stoletja. Zanje bi bilo treba poiskati dolgoročne rešitve, problem pa je, ker so nekateri še vedno brez dokumentov, številni pa tudi brez državljanstva.

Slovenija je 45.000 prisilno priseljenih iz Bosne in Hercegovine in Hrvaške po Zakonu o začasnem zatočišču iz leta 1997 sprejela kot osebe z začasnim zatočiščem. Bili so brez stalnega bivališča, prav tako se deset let niso smeli zaposliti, opravljali so lahko zgolj občasna in začasna dela (največ osem ur tedensko). Njihov položaj se je spremenil leta 2002, ko je bil sprejet Zakon o dopolnitvah Zakona o začasnem zatočišču, ko so prisilno priseljeni iz Bosne in Hercegovine dobili pravico do dela in stalnega bivanja (več o tem glej Vrečer 2007). V devetdesetih letih sta zgolj dva prisilno priseljena iz Bosne in Hercegovine dobila status begunca po Ženevski konvenciji. V novem tisočletju Slovenija status begunca po omenjeni konvenciji podeljuje bolj pogosto, a še vedno preredko. Po podatkih Ministrstva za notranje zadeve je imelo na dan 27. 3. 2009 115 oseb status mednarodne zaščite, 48 oseb status begunca po Ženevski konvenciji, 50 oseb azil iz humanitarnih razlogov, 17 oseb pa status subsidiarne zaščite.[11] Status begunca omogoča stalno bivanje, medtem ko subsidiarna zaščita omogoča začasno prebivanje. Za nastanitev beguncev sta v Sloveniji na voljo dve integracijski hiši v Mariboru in Ljubljani. Integracijska hiša v Mariboru sprejme 45 ljudi, v Ljubljani do 15. V februarju 2008 te kapacitete niso bile polno zasedene, marca 2009 so začeli integracijsko hišo v Ljubljani adaptirati, v Mariboru pa so bile v njej nastanjene tri osebe s statusom begunca ter 23 oseb z nekdanjim začasnim zatočiščem.[12] Nastanitev v integracijskih hišah je brezplačna, v njih lahko stanujejo do enega leta od pridobitve statusa, da si v tem času uredijo dokumente. Hrano si plačajo sami, saj imajo v primeru brezposelnosti pravico do socialne pomoči.

Novembra 2007 je bil v Sloveniji razglašen nov Zakon o mednarodni zaščiti. Mednarodna zaščita se nanaša na status begunca in status subsidiarne oblike zaščite (slednja velja za tiste, ki ne izpolnjujejo pogojev za status begunca). UNHCR je imel ob sprejetju tega zakona pomisleke, saj po njihovem mnenju zakon v Sloveniji znižuje pravne standarde pod mednarodno ravnjo in prosilcem za azil omejuje možnosti za zaščito.[13] UNHCR kritizira tudi povečano rabo pospešenega namesto rednega postopka, prvi bi namreč moral biti zgolj izjema za dobro opredeljene primere, ne pa bi smel biti tudi v razširjeni rabi. Problematična je tudi razširjena prepoved gibanja zunaj azilnega doma za prosilce za azil vključno z njihovimi družinami in otroki, kar omogoča novi zakon. Kritizirana je tudi odsotnost zadržanja izvršitve v zvezi s pritožbo v določenih točkah azilnega postopka, kar lahko vodi k vračanju prosilcev za azil. UNHCR pa je poudaril tudi pozitivni vidik Zakona o mednarodni zaščiti, in sicer možnost ponovne naselitve beguncev iz tretjih držav v Sloveniji, to pa je praksa, ki jo UNHCR zelo podpira. Po 56. členu omenjenega zakona lahko namreč državljan tretje države ali oseba brez državljanstva, ki mu je bila prošnja v Republiki Sloveniji že pravnomočno zavrnjena ali je prošnjo izrecno umaknil, vloži ponovno prošnjo, če predloži nove dokaze, da izpolnjuje pogoje za pridobitev mednarodne zaščite po tem zakonu.

Integracijski programi na območju Jugovzhodne Evrope so se pojavili pozno, šele po letu 2002. Pravzaprav v regiji še zdaj primanjkuje politične volje za učinkovite integracijske programe in njihovo implementacijo. Seveda pa do učinkovite integracije ne more priti, če ni ustreznih ekonomskih programov, zanje pa je nujna pomoč tujih donatorjev. Tudi zaradi odsotnosti učinkovitih dolgoročnih rešitev so Bosna in Hercegovina, Nekdanja jugoslovanska republika Makedonije in Srbija še vedno na vrhu seznamov držav, katerih državljani iščejo azil v Zahodni Evropi tudi po koncu balkanskih vojn.

10 Jovo Borić, Serbian Refugee Council. V: Newsletter, 2nd issue (september–november 2006): 7–8.

11 Ministrstvo za notranje zadeve, Služba za odnose z javnostmi, 27. 3. 2009, osebna korespondenca.

12 Ministrstvo za notranje zadeve, Služba za odnose z javnostmi, 27. 3. 2009, osebna korespondenca.

13 http://beta.siol.net/slovenija/novice/2008/01/unhcr_kritizira_slovenski_zakon_o_azilu.aspx, (2. 4. 2009).

Priporočila za okrepitev integracije prisilno priseljenih v Jugovzhodni Evropi

Konec prvega desetletja novega tisočletja države jugovzhodne evropske regije za integracijo ne namenjajo dovolj sredstev. Položaj se nekoliko izboljšuje v tistih državah omenjene regije, ki so članice Evropske unije. UNHCR bi moral v večji meri v svoj program umestiti integracijo, vlade posameznih držav pa spodbujati, da storijo podobno. Problem Jugovzhodne Evrope je tudi v pomanjkanju sodelovanja med UNHCR in drugimi institucijami Združenih narodov ter OVSE-jem. Namesto sodelovanja med njimi vse prepogosto vlada tekmovanje. Tekmovalnost pa je značilna tudi za odnose med institucijami Združenih narodov, vladami in civilno družbo.[14]

Kljub temu da je v primerjavi z osemdesetimi leti prejšnjega stoletja v devetdesetih letih prišlo do upada delovanja civilne družbe v Srednji, Vzhodni kot tudi Jugovzhodni Evropi, pa to ne velja za civilno družbo, ki se osredotoča na (prisilno) priseljene. Ta je bila med največjimi begunskimi krizami na Balkanu precej aktivna tako v Sloveniji kot v drugih državah Jugovzhodne Evrope. Čeprav vlade redkokdaj upoštevajo nasvete civilne družbe, je slednja na področju prisilnih migracij dosegla pomembne uspehe in doprinesla k večji kakovosti življenja prisilno priseljenih v regiji. Pomembno bi bilo, da bi civilna družba v regiji spodbujala diskurz o integraciji, katerega glavni element naj bi bil poudarek na krepitvi spoštovanja prisilno priseljenih. Najučinkoviteje bi bilo, če bi se prisilno priseljene obravnavalo kot kulturni, družbeni in ekonomski kapital. Če uporabim besede Harrell-Bondove (1986), je treba na prisilno priseljene gledati kot na potencial in ne kot na breme. Drugi element diskurza o integraciji pa je poudarjanje integracije kot dvosmernega procesa, ki omogoča *win-win* situacijo tako za državo sprejema kot za prisilno priseljene. Poudarjati bi bilo treba tudi celosten pristop k integraciji.

Drugo priporočilo za civilno družbo v regiji pa je, da bi morala v večji meri spodbujati diskurz o človekovih pravicah. Glavno vodilo diskurza o človekovih pravicah bi moralo biti, da so tudi prisilno priseljeni ljudje in da bi moral tudi zanje veljati standard človekovih pravic.[15]

Civilna družba naj bi v večji meri spodbujala protirasistični in protiksenofobni diskurz. Dejstvo je, da se po vsem svetu širi ksenofobija do prisilno priseljenih in ekonomskih migrantov. Zlasti po dogodkih 11. septembra 2001 ljudje nanje vse prepogosto gledajo kot na teroriste. Ksenofobija in rasizem sta veliki oviri za integracijo prisilno priseljenih v državo sprejema. Tudi nevladna organizacija ECRE (European Council for Refugees and Exiles) (1999) poudarja, da do integracije ponavadi ne pride, če javnost nanjo ni pripravljena. Politiki želijo biti namreč predvsem izvoljeni in se za integracijske ukrepe praviloma ne odločijo, če to škodi njihovim glasovom.

Civilna družba v Jugovzhodni Evropi, ki se ukvarja s prisilno priseljenimi, bi morala zavzeti bolj proaktiven pristop in v svoj program v večji meri uvrstiti tako pisanje strateških analiz kot tudi zagovorništvo. Pozitivna stran civilne družbe je tudi v tem, da mnogi njeni člani na področju prisilnih migracij delujejo dolgoročno in imajo veliko znanja, medtem ko se državni uradniki pogosto menjujejo, kar velja zlasti za uradnike UNHCR. Ti pogosto po nekaj letih zamenjajo državo, v kateri službujejo, in to še preden obvladajo jezik nove države.

Med pomembnimi nalogami civilne družbe je tudi pomoč pri razkrivanju, kdaj vlade v svojo zakonodajo vključijo pravice, pozneje pa ne najdejo virov za njihovo realizacijo.[16] Naslednji dve priporočili za civilno družbo, ki se ukvarja s prisilno priseljenimi, sta, naj spodbuja ustanavljanje organizacij prisilno priseljenih ter medkulturno sodelovanje civilnodružbenih organizacij, ki se ukvarjajo s prisilnimi priseljenci.

Sklep

Zgoraj opisana dejstva dokazujejo, da bi bilo treba v Jugovzhodni Evropi in tudi drugod po svetu kulturo begunske zaščite okrepiti, vendar pa tendence v pozni moderni[17] ne vodijo v to smer, saj so prisilno priseljeni vedno manj zaščiteni. Poudarek na integraciji je v novem tisočletju sicer večji, vendar pa še ne zadosten. Primanjkuje politične volje, države pa ne kažejo dovolj pripravljenosti za večjo prerazporeditev ekonomskih sredstev za integracijo. Položaj je nekoliko boljši v tistih državah jugovzhodne evropske regije, ki so v Evropski uniji, vendar tudi pri njih še ne moremo govoriti o učinkoviti integraciji prisilno priseljenih, ki bi bila v dobro slednjih in hkrati države. Pripravljenost države, da doseže učinkovito integracijo beguncev in notranje razseljenih oseb, pa lahko smatramo za enega od indikatorjev njene demokratične zrelosti.

Literatura in viri

CHIMNI, B. S.: *Globalisation, Humanitarianism and the Erosion of Refugee Protection,* RSC Working Paper No. 3. Oxford: Refugee Studies Centre, 2000.

ECRE (European Council for Refugees and Exiles), The Position on Integration of Refugees in Europe, september 1999.

EUROPEAN COUNCIL: European Council Directive 2001/55/EC of July 20, 2001 on minimum standards for giving temporary protection in the event of a mass influx of displaced persons and on measures promoting a balance of efforts between Member States in receiving such persons and bearing consequences thereof. *Official Journal of the European Communities*, 7. 8. 2001, 12–23.

FRECHETTE, A.: *Notes toward Development of a Multi-Disciplinary Model for Comparative Research on »Integration«*. Michaelmas Term Final Paper (predmet: Introduction to Forced Migration). Oxford: Refugee Studies Programme, 1994, neobjavljen material.

GOODWIN-GILL, G. S.: Who to Protect, How …, and the Future? *International Journal of Refugee Law* 9(1), 1997, 1–7.

GOODWIN-GILL G. S.: The International Protection of Refugees: What Future? *International Journal of Refugee Law* 12(1), 2000, 1–7.

HARRELL-BOND, B. E.: *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

14 Craig Senders, uradnik UNHCR-a. Sestanek z nevladnimi organizacijami pred 52. zasedanjem odbora izvršnega komiteja UNHCR-a, 24. septembra 2001.

15 To je bilo tudi eno glavnih sporočil poletne šole Človekove pravice in prisilno priseljeni: interdisciplinarni vidik, Srednjeevropska univerza, Budimpešta, julij 1999.

16 Ivan Krastev, osmi seminar International Policy Fellowship, Center for Policy Studies, Srednjeevropska univerza, Budimpešta, 24. februar 2001.

17 Raje kot izraz postmodernizem uporabljam izraz pozna moderna, saj se strinjam s tistimi avtorji, ki trdijo, da v primerjavi z moderno postmodernizem ne prinaša veliko radikalno novega (prim. Thomas Luckmann, predavanje na Teološki fakulteti v Ljubljani, 26. 3. 2008).

HELTON, A. in B. Nagy: Gradivo za poletno šolo Človekove pravice in prisilni priseljenci: interdisciplinarni vidik. Budimpešta: Srednjeevropska univerza, 1999 (neobjavljeno gradivo).

LAVENEX, S.: *Safe Third Countries: Extending the EU Asylum and Immigration Policies to Central and Eastern Europe*. Budapest: Central European University Press, 1999.

SRPSKI SAVET ZA IZBJEGLICE (SERBIAN REFUGEE COUNCIL), Access to rights, http://www.ssi.org.yu/content/view/25/37/lang.en/, (6. 4. 2008).

STUBBS, P.: Creative Negotiations: Concepts and Practice of Integration of Refugees, Displaced People and Local Communities in Croatia. V: R. Jambrešić Kirin in M. Povrzanović (ur.), *War, Exile and Everyday Life.* Zagreb: Institute of Ethnology and Folklore Research, 1996, 31–41.

SVET EVROPE (COUNCIL OF EUROPE): Population Displacement in South-Eastern Europe: Trends, Problems, Solutions, Doc. 9519 revised, 11. december 2002.

ŠUMI, I.: *Kultura, etničnost in mejnost: konstrukcije različnosti v antropološki presoji*. Ljubljana: Založba ZRC, 2000.

UNHCR: Update on the conditions for Return to Bosnia-Herzegovina. Bosna in Hercegovina: UNHCR, 2005.

UNHCR: 2007 Global Trends: Refugees, Asylum Seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless persons, junij 2008.

VOUTIRA, E.: Refugees: whose Term is it Anyway? Emic and Etic Constructions of »Refugees« in Modern Greek. V:. J. van Selm, K. Kamangra, J. Morrison idr. (ur.) *The Refugee Convention at Fifty: A View from Forced Migration Studies*. USA: Lexington Books, v tisku.

VREČER, N.: *Integracija kot človekova pravica: prisilno priseljeni iz Bosne in Hercegovine v Sloveniji.* Ljubljana: ZRC SAZU in Andragoški center Republike Slovenije, 2007.

WESTIN, C.: Regional Analysis of Refugee Movements: Origins and Response. V: A. Ager (ur.), *Refugees: Perspectives on the Experience of Forced Migration*. London: Pinter, 1999, 24–46.

The Integration of Forced Migrants in Southeastern Europe: Obstacles and Recommendations

The paper focuses on one of the three permanent solutions to the problems of (forced) migrants, namely on integration. The process of integration is problematic not only in the region of South East Europe but also around the world. The author argues that in order to advance integration of forced migrants in Southeastern Europe the concept of integration should be put more firmly on the agenda of intergovernmental organizations such as the Office of the United Nations High Commissioner for Refugees (the UNHCR), the International Organization of Migration (the IOM), and the International Centre for Migration and Policy Development (the ICMPD), as well as governmental organisations and those of the civil society.

Having initially defined the concepts of the refugee and the forced migrant the author concentrates on theoretical premises of integration. It is argued that since it focuses on a number of factors that influence people anthropology as a discipline is well-equipped to research integration. Thus it is possible to speak at least about psychological, political, and sociocultural integration (education, health, and religious integration), and about economic integration which is a precondition for all other integrations. After exploring trends that obstruct the processes of integration of forced migrants in Southeastern Europe the paper discusses the role of the UNHCR and of other international organisations dealing with forced migrants. This is followed by an investigation of unsolved refugee problems in Southeastern Europe, and particularly of the current state of integration of forced migrants in Serbia, Bosnia-Herzegovina, Croatia, Montenegro, Macedonia, Kosovo, and Slovenia. The last chapter brings recommendations for the strengthening of integration processes in Southeastern Europe.

Although in the new millennium the discourse on integration intensified there are still insufficient integration programs in Southeastern Europe. However, a state's willingness to achieve effective integration of refugees and internally displaced persons can be considered one of the indicators of its democratic maturity.

IN KAJ JE TA TRANSNACIONALIZEM?
Razmišljanja ob knjigi Jake Repiča »Po sledovih korenin«: transnacionalne migracije med Argentino in Evropo

Kratek znanstveni članek | 1.03

Izvleček: V prispevku In kaj je ta transnacionalizem? Ob razmišljanju o knjigi Jake Repiča »*Po sledovih korenin*«: *transnacionalne migracije med Argentino in Evropo* (2006) teče razprava o novih raziskovalnih problemih in pristopih v migracijskih študijah. V povezavi z večdisciplinarnostjo proučevanja migracij se odpirajo teoretsko kategorialno neskladje pa tudi metodološke zadrege in razhajanja. Največ pozornosti je posvečeno transnacionalnosti v migracijskih kontekstih.

Ključne besede: transnacionalizem, migracija, transmigracija, Slovenija, Argentina, Španija, mobilnost

Abstract: Using a book by Jaka Repič, »*Following the Roots*«*: Transnational Migration between Argentina and Europe* (2006) as an example the article explores new research problems and approaches in migration studies. The multidisciplinary character of migration stdies reveals theoretical categorical discrepancies as well as methodological predicaments and discord. The focus of this essay is on transnationality within the contexts of migration.

Key Words: transnationality, migration, transmigration, Slovenia, Argentina, Spain, mobility

Uvod

Kaj je transnacionalizem? Kaj so transnacionalne migracije v nasprotju z mednarodnimi migracijami? Kaj je migrant in kaj transnacionalni migrant? Temu dodajmo še preplet, ki ga vnaša teorija globalizacije. Migracijske študije kot večdisciplinarno raziskovalno polje so prepredene s poplavo terminov – istih ali podobnih, ki nosijo različne pomene, ali različnih z istim pomenom. Številne so tudi površne in nekoncizne rabe. Pa ne le v Sloveniji, tudi širše je pri kreiranju kategorialnega aparata minimalna komunikacija med različnimi disciplinarnimi pristopi. No, in v to situacijo v zadnjih letih dobivamo nove (modne) kategorije, če omenim le multikulturalizem, interkulturalizem, kozmopolitizem, transnacionalizem. Z izzivi, ki jih predstavlja zadnji, se je spopadel avtor knjige, ki leži pred menoj. Vložil je velik raziskovalni napor, da bi vnesel kanček reda v relacije med naštetimi področji, se osredotočil na transnacionalizem in ga utemeljeval s t. i. pristopom *bottom-up* na enem, trodimenzionalno skreiranem transnacionalnem kontekstu med Španijo, Argentino in Slovenijo.

Knjigo »*Po sledovih korenin*«: *transnacionalne migracije med Argentino in Evropo* lahko vsebinsko razdelimo na dva dela. V prvem avtor opredeli namen dela, raziskovalni problem, predstavi specifičnosti predmeta raziskave, metodološki pristop in se posveti utemeljitvi lastnega kategorialnega aparata. Skozi kritično držo do teoretičnega diskurza na polju migracij izoblikuje in jasno definira vse pomembne kategorije, ki jih uporablja v analizi v drugem delu, kjer ob vodilu raziskovalnih vprašanj ločeno in pozneje primerjalno interpretira migracijske, znotraj tega transnacionalne, kontekste, ki jih je izbral.

Temeljni namen, kot ga opredeli avtor, je pokazati kompleksnost transnacionalnih povezav med Argentino in Evropo ter raziskati povezave med migracijskimi procesi in oblikovanjem transnacionalnih skupnosti in identifikacij pri argentinskih priseljencih v Evropi oziroma slovenskih priseljencih v Argentini. Interpretacija sledi Ariadnini niti, ki jo pletejo številna med seboj bolj ali manj povezana raziskovalna vprašanja, ki si jih avtor zastavi: Kako migracijske izkušnje (pri selitvah Slovenija–Argentina–Evropa) in odnos migrantov do prvotne domovine, porekla vplivajo na (pre)oblikovanje njihovih temeljnih identifikacij? Kakšen je vpliv političnih in ekonomskih dejavnikov na te procese? Kakšna je pri teh procesih vloga migracijskih politik v državah priselitve in izselitve? Kako se pri tem globalni procesi prepletajo z vlogo posameznikov in socialnih mrež ter kakšno večplastnost osebnih in skupinskih identifikacij kreirajo? Skozi transnacionalno perspektivo, bolje rečeno, zaradi nje, ga zanima »simultana vpetost« migrantov v več družb (str. 11).

Z drugimi besedami, avtorja najprej zanimajo procesi resocializacije pri migrantih posameznikih, ali če uporabimo bolj antropološki pojem, procesi akulturacije na individualni ravni.[2] V nadaljevanju pa skozi kontekst interakcije med posamezniki in različnimi skupnostmi vpelje vprašanje o procesih akulturacije (Redfield 1956) oziroma kulturnega stika (Bauman 1984) predvsem na skupinski ravni. Skupinsko je v tem primeru izredno kompleksno, saj je vpeto v dinamiko odnosov znotraj nacionalnih skupnosti[3] in v transnacionalni perspektivi med etničnimi

1 Prispevek je nastal kot rezultat dela v programski skupini Narodna in kulturna identiteta slovenskega izseljenstva.

2 Pojma resocializacija in akulturacija sta se razvijala v različnih raziskovalnih področjih. V polje migracijskih študij sta bila naknadno implementirana, a mislim, da sta za obravnavane procese še vedno najprimernejša. Več o tem v Lukšič-Hacin (1995: 102–105).

3 Mišljena sta odnos med večino in manjšinami (v sociološkem pomenu besede) in delitev politične moči med njimi, kot jo konstituira politika oziroma država s svojo zakonodajo. Pojem nacionalno (nacija) vedno dojemam v povezavi z državnostjo, tako kot je definiran. Umanjkanje elementa države ali teženj po državnosti kot političnega vidika pri etničnosti nujno pripelje do rabe pojma narodno ali etnično.

* Izr. prof. dr. Marina Lukšič-Hacin, soc., predstojnica Inštituta za slovensko izseljenstvo in migracije ZRC SAZU, predavateljica na Fakulteti za humanistiko UNG, ZRC SAZU. 1000 Ljubljana, Novi trg 2, E-naslov: luksic@zrc-sazu.si

skupnostmi[4] v mednarodnem prostoru.[5] Slednje odpira vprašanja: o državljanstvu oziroma politični identiteti; predstavah o nacionalnosti, narodnosti, etničnosti in (nacionalni) kulturi; prevladujočih diskurzih o (multi)kulturalizmu; oblikovanju migrantskih in transnacionalnih skupnostih ter družbenih mrež; in aktivnosti med različnimi migracijskimi skupnostmi.

Izhodiščna avtorjeva predpostavka je, da je migracija »navsezadnje vedno odločitev in osebno dejanje vsakega posameznika, za njeno razumevanje pa moramo upoštevati večplastne kontekste, saj so migracijski konteksti odvisni od historičnih, lokalnih, (trans)nacionalnih, političnih in zlasti kulturnih dejavnikov« (str. 11). Moteč pri tem je poudarek na »zlasti kulturnih«, saj se avtor s tem izpostavi nevarnosti, da bo zašel v kulturalizem, ki ga v pričujoči knjigi sam skuša preseči skozi zajeten del svojega razmišljanja.

Analize migracij kažejo, da gre pri vzrokih za odločitev za migracijo vedno za preplet različnih dejavnikov, med katerimi so zelo pomembni tudi subjektivni, individualni emotivni in ne le racionalni, pa vendar so ekonomske in politične razmere ključni kreatorji emocionalnih subjektivnih (samo)doživljanj in (samo)dojemanj posameznika in njegovih potreb.[6] Razkorak med objektivnimi možnostmi in subjektivnimi predstavami[7] o človeka vrednem življenju pa je zaradi različnih doživljanj lastnih potreb tisti odločilni moment, ki sproducira odločitev za migracijo. Če se vrnemo nazaj na kulturo kot analitično kategorijo in njen pomen za migriranje, se ta povezuje z razumevanjem odnosa med kulturo, ekonomijo in politiko (kot analitičnimi kategorijami). Tudi sam avtor zmehča svojo predpostavko ali si celo pride v protislovje, ko v nadaljevanju v prvi plan postavi ekonomijo in politiko, ko pravi: »Poleg ekonomsko-političnih okoliščin v državah emigracije in imigracije ter njihovih migracijskih politik so migracijski procesi odvisni od družbenih in kulturnih dejavnikov« (str. 11).

Naslednja pomembna predpostavka, ki jo moramo omeniti, je, da so migracije premišljeno, namerno dejanje. Avtor pri tem poudarja predvsem vlogo posameznika kot akterja, in na prvi pogled bi lahko rekli, da trditev velja le za prostovoljne, ne pa tudi prisilne migracije. Vendar so tudi prisilne migracije, begunstvo in izgoni posledica premišljenih dejanj, le da v tem primeru ni akter posameznik, ki se seli, ampak so akterji nosilci politične moči, ki kreirajo razmere za begunstva in izgone. Se pravi, menjajo se akterji, ves čas pa so migracije na nek način (neposredne ali posredne) posledice premišljenih in načrtnih dejanj.

Predmet raziskave, metodološki pristop in kategorialni aparat

Bistvena lastnost predmeta raziskave, kot je zastavljena v pričujočem delu, je translokalnost, ki je novost – za posamezne antropologe sporna novost[8] – v polju etnoloških in antropoloških »klasičnih« raziskovalnih praks. Translokalni predmet raziskave (str. 24–31) v etnologiji in antropologiji odpira metodološke probleme, morda tudi težave, saj klasične raziskovalne metode niso kos opisanemu izzivu. V preteklosti so etnologi in antropologi proučevali zamejene, lokalizirane skupnosti. Vendar, kot poudarja tudi avtor sam (str. 13), ta pristop pri migracijah ni mogoč, saj z njim izgubiš osnovni predmet raziskovanja, to je migracijo, ki je že v definiciji relacijska, »večlokalna« ali translokalna. Sama migracija je relacija iz ene skupnosti v drugo, je kompleksna interakcija. Lokaliteta tu ni možna. Z odmislitvijo ene skupnosti, z ukinitvijo relacije procesa izgubimo predmet raziskave. Avtor je metodološko rešitev našel v t. i. metodologiji etnografskega dela na več krajih (glej Marcus 1995). »Marcus je v članku o etnografskem delu na več krajih poudaril, da mora biti antropološka raziskava strukturirana okoli povezav in stikov ljudi na različnih lokacijah ter slediti ljudem in njihovim potem (migracijam), stvarem, simbolom in podobam, zgodbam, konfliktom ter življenjskim zgodbam« (str. 16). Za razumevanje povezav med migracijskimi procesi ter oblikovanjem transnacionalnih skupnosti in identifikacij pa je avtor uporabil konstruktivistično in interakcionistično paradigmo. »Z njo poudarjam agencijo[9] posameznikov v migraciji ter odvisnost od nekaterih zunanjih družbeno-ekonomskih in političnih kontekstov ter notranjih dejavnikov (habitus), med njimi zlasti izkušenj in znanj o migracijskih in integracijskih strategijah, ki so jih posamezniki pridobili od staršev in iz življenja v migracijski skupnosti« (str. 12). Skozi prizmo Appadurajevega pojmovanja svetovnih kulturnih tokov (1996) je reduciral kompleksno migracijsko problematiko v raziskovano področje določenih transnacionalnih tokov ljudi, predstav, informacij, itd., ki potekajo med izbranimi državami oziroma skupnostmi ali skupinami v njih (str. 14).

Avtor svojo inovativnost in kreativnost izkaže, ko pri strukturiranju knjige uporabi metodološko nujno sondažo[10] in jo predstavi tako, da bralca mehko vpelje v razlago in razumevanje svojega teoretsko-kategorialnega aparata.

Pri definiciji identitete avtor izhaja iz Barthovega postulata (1969) o konstruktivističnem pomenu dialektike »zunanjih pripisov in samopripisov« oziroma »etničnih pripisov«, ki »ljudi klasificira na podlagi njihove temeljne, najsplošnejše identitete, ki jo največkrat determinira skupno poreklo« (str. 19). Kategorijo transnacionalnosti pa utemelji po Vertovcu (2001), jo razmeji

4 Transnacionalnost kot vzporedna, pa vendar pomensko različna kategorija globalizaciji, vpeljuje analizo na ravni preklopov med skupnostmi, ki so etnične, a niso vedno nacionalne. Princip zamišljanja heterogenih in kompleksnih odnosov temelji na razumevanju spremenjenega pomena države, kot ga vpeljujeta teoriji globalizacije in transnacionalizma.

5 Pojem mednarodni prostor je rabljen v politološkem pomenu.

6 Pri tem imam v mislih definicijo po Malinowskem, ki potrebe razvrsti v osnovne in izvedene, pri čemer slednje lahko »prehajajo« na raven osnovnih ali jih celo izpodrinejo in postanejo nujnost za preživetje (1970: 106–150).

7 Subjektivno in objektivno razumem kot vzajemno posredovano v skladu z definicijo družbene konstrukcije realnosti po Bergerju in Luckmanu (1988).

8 Zavezanost klasičnemu antropološkemu pristopu je bila v določenih antropoloških krogih že presežena, a danes še vedno poteka polemika (tudi v Sloveniji), kaj je »prava antropologija« in kje so meje antropologije kot vede. V tem primeru ne gre za meje med antropologijo in etnologijo, ampak za razmejevanje oziroma preplete med antropologijo in sociologijo.

9 Pojem agencija je soroden pojmu akter pri interakcionizmu ali pojmu agens pri teoriji socializacije.

10 Mislim na opis dveh primerov transnacionalnih povezav, ki kontekstualizira raziskovalni problem na način, da bralec pozneje lažje razume razpravo o teoretsko-kategorialnem aparatu in zadregah pri njegovi rabi. Sondaža je zajela življenjske zgodbe, ki se nizajo ob socialnih mrežah dveh družin v trianglu Španija–Argentina–Slovenija (Repič 2006: 19–24).

od termina globalizacija (str. 42–45) in v nadaljevanju poveže v diade kot transnacionalni: migranti, migracija, skupnost, identifikacija. Tako je vsak imigrant ali priseljenec »hkrati emigrant ali izseljenec, mnogi pa aktivno vzdržujejo različne mnogovrstne povezave z matično domovino« (str. 41). Transnacionalni migranti ali transmigranti pa redno prehajajo med dvema ali več državami. Imajo več domov in domovin. So hkratno vzporedno (simultano) vpeti v več različnih socialnih svetov. So ljudje, »katerih vsakdanje življenje je odvisno od mnogovrstnih in trajnih povezav onkraj nacionalnih meja, njihove identitete pa se oblikujejo v odnosu do več nacionalnih držav« (str. 14). Transnacionalna migracija ali transmigracija je proces, pri katerem migranti konstruirajo in preoblikujejo svojo simultano vključenost v več kot eno družbo (str. 40–45).

Transnacionalne skupnosti (45–52) avtor definira skozi teorijo socialnih mrež,[11] v kateri so odnosi dinamično vzpostavljeni. Avtor je na analitično-metodološki ravni za proučevanje migrantske in transnacionalne skupnosti združevanja migrantov razdelil na dve kategoriji: formalne organizacije in neformalne skupnosti, ki jih je definiral tudi kot »transnacionalne socialne mreže« (str. 15). Mednje uvršča družinske,[12] sorodstvene, prijateljske, interesne, itd. povezave. Proučeval jih je s pomočjo nestrukturiranih in polstrukturiranih intervjujev z migranti in njihovimi potomci. Formalne organizacije (društva in organizacije migrantov) pa je proučeval s pomočjo ustnih virov in pisnih historičnih virov. Po omenjenih mrežah je sledil ljudem, stvarem, podobam, predstavam, informacijam, itd. (str. 16).

Kompleksnost migracijskih procesov omogoča »oblikovanje vedno močnejših transnacionalnih socialnih mrež ter večplastnih dinamičnih identitetnih pozicij, ki zajemajo več simultanih spreminjajočih se pripadnosti oziroma narodnih in nacionalnih identifikacij« (str. 14). V analizi transnacionalnih skupnostih in identifikacij se avtor osredotoča na procese pri posameznikih in skupnostih, ki so vpete v t. i. transnacionalne migracije. »Oblikovanje osebnih in skupinskih identifikacij pri transnacionalnih migrantih je odvisno od 'socialnih svetov, ki se raztezajo na več krajih' (…). Migranti niso vezani le na en kraj, temveč na prehajanje med kraji, zato oblikujejo skupnosti ter identifikacije v transnacionalnem prostoru, ki ga zaznamuje večlokalnost oziroma socialne in simbolne mrežne povezave med različnimi kraji« (str. 45). Glede na povedano moram ugotoviti in poudariti, da tako definirana transnacionalnost ni nov pojav, ampak jo lahko zasledimo v različnih kontekstih v sinhroni in diahroni perspektivi. In drugič, da označuje posebno populacijo med migranti. Pojav torej ni nov, nova pri tem je raziskovalna pozornost, ki se je v določenem trenutku osredotočila na določene karakteristike, ki so v »množici« migrantov formirale novo analitično podskupino. Argument za opravičenost takšnega početja je v intenzivnosti pojava in vse večji prisotnosti takšnih praks med migranti. V zgodovini so se te prakse odvijale v določenih poklicnih in slojevskih družbenih skupinah, ki so si transnacionalne migracije lahko privoščile. (Če pogledamo skozi očala, ki smo si jih nadeli, lahko rečemo, da je bila pred izoblikovanjem naroda, nacije kot družbeno politične realnosti v Evropi na primer identiteta vladajočih slojev v habsburški monarhiji transnacionalno koncepirana za razloček od preostalih ljudi – tlačanov, ki jim je bilo z zakoni prepovedano, da se selijo.) Možnosti za vse pogostejše transnacionalne prakse so v prvi vrsti povezane s tehnološkim razvojem in z informativno družbo, ki na nek način nudita možnosti kreiranja delokaliziranih (virtualnih) skupnosti. Poleg tega sta se spremenili percepciji prostora in časa.[13] Današnji potovanja in selitve so dobili nove pomene. Znotraj razmer globalnega kapitalizma je vse pogostejša in celo neizogibna t. i. mobilnost oziroma transnacionalna migracija znotraj posameznih poklicnih skupin.

Danes se ta posebna populacija transmigrantov pogosto napaja iz srednjega in višjega sloja, torej s premožnejšimi ljudmi in ne iz pripadnikov nižjega srednjega sloja in nižjega sloja. Razumljivo je, da se je, tudi v navezavi na kapital in preko tega ekonomsko in politično moč, ki jo imajo številni posamezniki v tej skupini, v ospredje intenzivno postavil sklop težav, ki jih imajo transmigranti s svojimi socialnimi in političnimi (ne)pravicami zaradi prehajanja političnih (državnih) meja. Omenjene pravice so v današnjem svetu še vedno v pristojnosti držav kot edinih mednarodnopravnih subjektov. Sklop pravic se nanaša v prvi vrsti na državljanstvo, državljanske pravice in pravice nedržavljanov ter v epohi nacionalne države s tem povezano družbeno / kulturno dinamiko okoli nacionalizmov, rasizmov, kulturalizmov, ki ne peljejo le v stigmatizacijo, ampak pogosto v diskriminacijo in segregacijo. V »zvezi s tem se pojavljajo težave pri ekskluzivni pripadnosti le eni nacionalni državi, odpirajo pa se nova vprašanja migracijskih, integracijskih in multikulturalnih politik ter (dvojnega) državljanstva, ki so še posebno opazna pri potomcih migrantov in naslednjih generacijah. (...) V primeru transnacionalnih migracij in oblikovanja več domov v različnih državah lahko potomci takšnih imigrantov instrumentalno legitimirajo svoje poreklo in pridobijo dvojno državljanstvo« (str. 47). Temu moramo dodati, da tako lahko ravnajo, če zakoni držav, med katerimi potujejo, to dovoljujejo. V teh primerih imajo posamezniki lahko celo več državljanstev. Vsekakor to področje predstavlja nov izziv za mednarodnopravna razmerja in urejanje pravic, predvsem pa dolžnosti posameznika v relaciji do več držav. Pojavi se namreč vprašanje, kateri zakonodaji je posameznik zavezan in odgovoren oziroma kako to definirati in kako definirati mesta preklopa med zavezanostjo, odgovornostjo različnim državnim zakonodajam.

Analiza in interpretacija izbranih migracijskih kontekstov

Analiza transnacionalnih praks je vezana na raziskovalne terene v treh državah: Španiji, Argentini in Sloveniji. Temu redu sledi tudi interpretacija raziskovalnih kontekstov in opažanj. Španski

11 Teorija socialnih mrež se je razvila iz proučevanja socialne strukture kot preplet ali konsenz med strukturalističnimi interpretacijami in postulati interakcionizma**.** Začetek teorije socialnih mrež sega v petdeseta leta dvajsetega stoletja – Barnes 1954. Več o tem tudi v Gombač 2005:13–36.

12 Pri uvrščanju družine v neformalne skupnosti moramo biti pozorni, da je družina sicer področje neformalnih stikov, hkrati pa je pomembna družbena inštitucija, pomemben dejavnik socializacije ali eden od ideoloških aparatov države (Althusser 1980), ki so ključni pri vzpostavljanju hegemonije (Gramsci). Na nek način sicer družina zagotavlja zasebni prostor, a je hkrati ključno mesto reprodukcije obstoječih družbenih odnosov.

13 Mislim na sociološko-antropološko razumljene percepcije časa in prostora. Razlike v omenjenih percepcijah pripeljejo do pomembnih »preklopov« družbeno-kulturnih realnosti. So ene od zelo pomembnih principov dojemanja realnosti, ki se kreirajo na nezavedni ravni posameznikov, pripadnikov teh družb / kultur, in hkrati to realnost soustvarjajo.

teren avtor vpelje skozi zgodovinsko kontekstualizacijo in s tem politični oris Španije (str. 53–55), ki se osredotoči na spremembe in demokratizacijo po smrti Francesca Franca (1975). Sledita demokratizacija in gospodarski razvoj. Leta 1986 se je Španija pridružila EU. Po drugi svetovni vojni je bila revna in dolgo izolirana država. Vse do osemdesetih let je bila država izseljevanja, sredi osemdesetih pa je začela privlačiti priseljence. Sprva je bila le prehodna država za priseljence, ki so prihajali pretežno iz afriških držav. Počasi je postala država priseljevanja, in to predvsem zaradi lastnih potreb po delovni sili, ki so bile posledica gospodarskega razvoja – pogosto je šlo za sivo ekonomijo z neformalnimi in nelegalnimi zaposlitvami. Migranti so bili za Španijo cenena delovna sila in so zagotavljali večji profit. Med migranti kot delovno silo in gospodarskim razvojem se je vzpostavila »čarobna« spirala (ne krog), ki ji najpogosteje rečemo intenzivni gospodarski napredek. »Migracije so v španski družbi v preteklem obdobju dobile poudarjeno vlogo – včasih se namreč zdi, da se je v Španiji v zadnjih dveh desetletjih postopoma izoblikoval popolnoma nov ekonomski in socialni razred prebivalstva: imigranti. Ta razred je sicer izredno segmentiran in nepovezan, a je v mnogih pogledih pogosto najnižje na socialni lestvici. Zelo provokativno in po skromnem mnenju nekaterih imigrantov tudi s precejšnjo mero pretiravanja bi mu lahko rekli »služabniki sužnjev«. Tako vsaj priča grafit na železniški postaji v kraju El Masnou, malem predmestju Barcelone: »/…/ 'Zahvaljujoč imigrantom imamo celo sužnji svoje služabnike'« (str. 53–54).

Avtor nas v nadaljevanju pelje v analizo španske migracijske situacije. Najprej pokaže, da je Španija kot ena od prvih kolonialnih sil že stoletja vpeta ne le v migracijsko, ampak v transmigracijsko dinamiko. Pelje nas skozi prisotnost imigrantov v vsakdanjem življenju (Imigracije in urbani prostori*,* str. 55–60; Medijski diskurz o migracijah, str. 60–62) do analize kompleksnosti migracijskih procesov v Španiji (Začetki imigracije v Španijo, str. 62–68; Ekonomska imigracija in neformalna ekonomija, str. 68–71) in študije primera: Prepletenost in mimobežnost transnacionalnih prostorov – dva primera iz Alemrije. Prvi primer se plete okoli stigmatizirane populacije, ki jo stereotipno javno mnenje prepoznava tudi na ravni praks kot »slabe migrante« (str. 72–75), drugi pa okoli populacije zaželenih premožnejših »dobrih tujcev«, ki poseljujejo prostor ob mediteranski obali (str. 75–77). »Provansal je opozoril, da v Španiji obstaja ločevanje na 'migrante' (*migrantes*) in 'tujce' (*extranjeros*), pri čemer je tujec splošnejša kategorija, ki označuje zlasti priseljence iz Evropske unije, medtem ko oznaka (i)migrant nosi negativen pomen. V vsakdanji rabi namreč tujec označuje nekoga, ki prihaja iz bogatejše dežele in je dobro preskrbljen, medtem ko migranti prihajajo iz revnejših dežel in predstavljajo siromašnejši sloj« (str. 54). Repič temu dodaja, da »dobri tujci«, ki se naseljujejo na španskih obalah, ne predstavljajo niti ekonomske, zlasti pa ne kulturne grožnje, ki jo Španci sicer vidijo v »slabih imigrantih« iz Afrike ali arabskega sveta (Mavri) in drugih dežel t. i. tretjega sveta. Ta populacija je deležna največje stigmatizacije in rasizma (str. 107).

V tem odnosu Španci niso posebnost. Razmere so podobne kot v drugih državah članicah Evropske unije. Tudi v Sloveniji imamo v (nacionalističnem) političnem diskurzu – ki ni omejen le na t. i. desnico, ampak z njim operira tudi t. i. levica – »izseljence« in »migrante«. V splošni »slovenski zavesti« naši izseljenci niso migranti. Pravzaprav nimajo nič skupnega z migranti. V preteklosti smo na Inštitutu za slovensko izseljenstvo ZRC SAZU raziskovalci pri svojem delu pogosto naleteli na čudenje na vseh ravneh – tudi državnih ali predvsem tam, a tudi med drugimi kolegi družboslovci in humanisti – kaj pa ima Inštitut za slovensko izseljenstvo ZRC SAZU z migracijami? Saj res, ali ima kaj? Naj navedem še eno podobno segregacijsko diskurzivno obravnavo v kontekstu migracijskih študij, nenazadnje tudi v navezavi na transmigrante. Danes se v povezavi s poklicnimi (mednarodnimi) migracijami, povezanimi z ekonomijo (multinacionalke), politiko (diplomacija) ali humanitarno dejavnostjo v družboslovnih / humanističnih raziskavah govori predvsem in izrazito o mobilnosti. Ti ljudje naj ne bi bili migranti, oni ne migrirajo, ampak so mobilni. Obstajajo tudi študije, ki skušajo znanstveno utemeljiti upravičenost diskurzivnega razlikovanja – in v ozadju teh prizadevanj je preprosto dejstvo, da za takšno percepcijo bogati ljudje bele polti niso migranti, kjerkoli na tem svetu že bivajo. Prikriti znanstveni rasizem?!

Avtor svojo analizo nadaljuje s špansko migracijsko politiko, ki s svojimi mejami postavlja tudi kriterije za tiste onkraj, na drugi strani dovoljenega, to je ilegalno migracijo (str. 77–82). Špansko poglavje končuje s tem, da poudari za španske okoliščine pa tudi migracijski diskurz posebno populacijo (trans)migrantov iz Argentine, ki predstavljajo »nevidno migracijo« (str. 106–109). Avtor izoblikuje avtentično kategorijo, da lahko označi posebno populacijo priseljencev, ki ima znotraj španskega konteksta svojski položaj, saj se jih smatra za kulturno podobne. V Španiji Argentince obravnavajo kot Evropejce in jih imajo »za svoje« (podobno kot Slovenci obravnavamo npr. potomce slovenskih izseljencev). V luči transnacionalnega proučevanja je za priseljence iz Argentine bistveno, da: »Migranti praviloma vzdržujejo precej močne povezave s socialnim okoljem, iz katerega izhajajo, zlasti pa s svojimi družinami. Glede na skupno izhodiščno domovino pa v kraju imigracije tvorijo tudi nova poznanstva, družbene povezave in mreže ter organizirajo celo situacijske skupine ali trajnejše translokalne urbane skupnosti. Po drugi strani pa je na njihovo migracijo in poznejšo prilagoditev na življenje v Španiji močno vplivalo poznavanje migracijskih izkušenj njihovih staršev ali starih staršev, ki so se v preteklosti preselili iz Evrope v Argentino« (str. 18). Dejstvo, da strategije sedanjih migrantov temeljijo na strategijah prednikov, avtor odkrije tudi pozneje, ko predstavlja slovenski migracijski kontekst, saj pravi, da se to vidi tudi pri argentinskih Slovencih, ki so prišli v Slovenijo. Zaključuje, da imajo danes »Argentinci« v Španiji in Sloveniji podobne strategije oblikovanja transnacionalnih skupnosti, ki so drugačne od preostalih priseljencev v teh dveh državah (str. 18). Lahko rečemo, da imajo na ta način »španski Argentinci« (ali argentinski Španci) in »slovenski Argentinci« (ali argentinski Slovenci) neke skupne strategije, kulturne prakse. Povezane so z izkušnjami iz Argentine, kjer je argentinska družba pluralna in multikulturna in kot taka predstavlja svojsko okolje socializacije.

Zaključek obravnave španske tihe migracije oziroma argentinskih priseljencev nas poveže z Argentino. Tako se avtor v nadaljevanju posveti tej državi, saj sledi poglavje Migracijski procesi v Argentini (str. 111–127), v katerem vzpostavlja dialog in primerjavo z že razdelano situacijo v Španiji, hkrati pa ustvarja izhodišča za nadaljnjo umestitev zgodbe slovenskih priseljencev v argentinsko družbo. Opis argentinskega konteksta gre skozi Kratek zgodovinski pregled nastanka in razvoja argentinske države (str. 111–117) in razlago Pomen(a) imigracije za konstitu-

cijo nacionalne države (str. 117–127). Avtor pokaže, da je bila Argentina na prelomu devetnajstega stoletja v dvajseto, vse do srede stoletja, med desetimi najbolj razvitimi državami na svetu.[14] Za emigrante je bila tako perspektivna, kot sta bili Kanada ali Avstralija. V času po osamosvojitvi izpod španske kolonialne oblasti se je počasi izoblikovala tudi kot nacionalna država. V vseh omenjenih procesih pa so imeli imigranti pomembno vlogo. Tu morda lahko najdemo razloge in razlage za povsem drugačno migracijsko politiko od politik, ki smo jim priča v zgodbah (nacionalnih) držav v Evropi.

V nadaljevanju se avtor osredotoča na posebno populacijo imigrantov v Argentini, to je na Slovence. Obravnava njihovo selitev v Argentino ter načine in strategije, ki so jih uporabili za nastanitev, integracijo, povezovanje v skupnosti in oblikovanje izseljenske identitete. Njihovo zgodbo začne s pregledom izseljevanja v Argentino (str. 129–142), ki je zgodovinsko strukturiran na čas pred prvo svetovno vojno, med obema svetovnima vojnama in po drugi svetovni vojni. Slednjemu posveti večjo pozornost in v poglavjih Povojni beg iz Jugoslavije (str. 135–142) in Oblikovanje skupnosti Slovencev v Argentini (str. 142–159) podrobneje predstavil t. i. povojno slovensko izseljensko politično skupnost in njeno skrb za povezanost z domovino, jezikom in narodno identiteto (str. 159–168). Po osamosvojitvi Slovenije in gospodarski krizi, ki se je zgodila v Argentini kmalu po slovenski osamosvojitvi, so bile ustvarjene razmere, da so argentinski Slovenci stopili v krog transmigracij – tisti, ki so se odločili za selitev v Slovenijo. V tem delu se »po sledovih korenin« migrantov, kot pravi avtor: »vrnem v Slovenijo in obravnavam imigracijo slovenskih Argentincev (oziroma argentinskih Slovencev) v Slovenijo, ki jo spremljajo podobne migracijske in integracijske strategije (na primer pojmovanje transnacionalnih povezav in pripadnosti) kot v obeh predhodnih primerih« (str. 13).

Na glavno vprašanje o oblikovanju osebnih in skupinskih identifikacij med argentinskimi priseljenci v Evropi in slovenskimi priseljenci v Argentini (str. 14) avtor v zaključku odgovarja: »Mobilni posamezniki ali 'transmigranti' s svojimi potmi, dejanji in povezavami, emigracijskimi, imigracijskimi ter integracijskimi strategijami oblikujejo povezave in socialne mreže, ki dobijo obliko razpredenega translokalnega oziroma transnacionalnega mrežnega rizoidnega sistema (…) sooblikujejo globalni prostor (…) in s transnacionalnimi praksami konstituirajo in vzdržujejo transnacionalni prostor ter utemeljujejo in oblikujejo svoje identifikacije. (…) Kot transnacionalni migranti s svojimi socialnimi mrežami povezujejo Argentino, Španijo in Slovenijo, saj ohranjajo dom in razširjene sorodstvene, poslovne in prijateljske vezi vseh treh držav« (str. 179). Pri tem avtor poudari pomembno dejstvo, da migranti z neformalnimi socialnimi mrežami, skupinskimi dejavnostmi in transnacionalnimi povezavami specifično preoblikujejo, a hkrati utemeljujejo lastne transnacionalne identifikacije.

14 »Po letu 1880 je Argentina doživljala izredno hiter razvoj in gospodarsko rast, za kar so bili zaslužni zlasti migranti, ki so se iz Evrope množično selili v 'novi svet'. Vse do sredine dvajsetega stoletja je argentinsko gospodarstvo obvladovalo polovico vse proizvodnje in trgovine v celotni Južni Ameriki. Gospodarsko je bila Argentina na začetku dvajsetega stoletja deseta najbolj razvita industrijska država na svetu, po gospodarski rasti pa je bila celo četrta najuspešnejša (…) Življenjski standard je bil nekajkrat višji kot v južni Evropi, zato je bila zelo perspektivna in priljubljena destinacija« (Repič 2006: 113).

Sklepni poudarki

Poudariti je treba, da ima avtor veliko teoretsko širino, s katero se spretno izmakne pastem raziskovanja na polju migracij, ki raziskovalce pogosto potegnejo v preveliko parcialnost ali analizo primera migrantskih skupnosti kot statičnih, brez njihovega vpenjanja v dinamične interakcije z izvorno državo, državo priselitve, vse to pa avtor dodatno vpenja v intenzivne procese sodobnega sveta – pri čemer se raje odloča za transnacionalnost ali translokalnost kot globalnost, saj mu slednja predstavlja manj opredeljivo kategorijo.

Avtorju uspe prikazati povezave med migracijskimi procesi in oblikovanjem transnacionalnih skupnosti in identifikacij med argentinskimi priseljenci v Evropi in slovenskimi priseljenci v Argentini. Če problem opredelimo bolj natančno, moramo poudariti, da je še bolj kompleksen, saj zaobjema dinamičnost in transnacionalnost v času in prostoru med tremi »točkami«: Španijo, Slovenijo in Argentino. Argentina je bila v preteklosti priseljenska dežela za številne Špance in Slovence, hkrati pa so se Argentinci (potomci priseljencev iz Slovenije ali Španije) izselili v Španijo in Slovenijo. Ta pojav posamezni avtorji, ki se ukvarjajo z migracijami, uvrščajo med povratništvo, a kot avtor pričujoče disertacije ugotavlja v svojem delu, se s tem pojav zreducira in izgubi se kompleksnost konkretne prakse, prav tako pa je vprašljiva raba pojma povratništvo.[15]

Avtorja ne zanimajo le specifični konteksti emigracije, ampak poveže transmigracije kot osebna dejanja v globalne kontekste in nacionalne tokove. Tako je povsem inovativno opisal transnacionalne povezave med slovensko skupnostjo v Argentini in Slovenijo ter pojave migracij iz Argentine (nazaj) v Slovenijo postavil v širši kontekst. Transnacionalnost pa je perspektiva, ki to primerjavo postavi kot smiselno in teoretsko produktivno. Tudi v tem pogledu je avtor v slovenskem prostoru prvi, ki se je analize migracijskih kontekstov lotil na tak način in ob rabi metodologije etnografskih raziskav na več krajih.

In kaj je transnacionalizem? Kaj so transnacionalne migracije v nasprotju z mednarodnimi migracijami? Kaj je migrant in kaj transnacionalni migrant? Transnacionalnost je družbeno mreženje med posamezniki, člani etničnih skupnosti, ki so si onkraj državnih meja. Transnacionalni migranti redno prehajajo med dvema ali več državami. Imajo več domov in domovin. So hkratno vzporedno vpeti v več različnih socialnih svetov. Transnacionalna migracija je proces, pri katerem migranti konstruirajo in preoblikujejo svojo hkratno vključenost v več kot eno družbo. Tako definirana transnacionalnost ni nov pojav, ampak ga lahko zasledimo v različnih kontekstih v sinhroni in diahroni perspektivi. Označuje posebno populacijo med migranti. Pojav ni nov, nova pri tem je raziskovalna pozornost, ki se je v določenem trenutku osredotočila na določene karakteristike, ki so v »množici« migrantov formirale novo analitično podskupino. V zgodovini (in danes) so se te prakse odvijale v določenih poklicnih in slojevskih družbenih skupinah, ki so si transnacionalne migracije lahko privoščile ter bile zmožne in usposobljene kreirati mednarodne socialne mreže.

15 Več o tem v Lukšič-Hacin 2006.

Viri in literatura

ALTHUSSER, Louis: Ideologija in ideološki aparati države. V: *Ideologija in estetski učinek*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1980.

APPADURAJ, Arjun: *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BARNES, John A.: Class and Committees in a Norwegian Parish Island. *Human Relations* 7/1954, 39–58.

BARTH, Fredrik: Introduction. V: *Ethnic Group and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company, 1969.

BAUMAN, Zygmunt: *Kultura i društvo*. Beograd: Prosveta, 1984.

BERGER, Peter in Thomas Luckmann: *Družbena konstrukcija realnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1988.

CASTLES, Stephen in M. J. Miller: *The Age of Migration*. London: Mcmillan, 1993.

GOMBAČ, Jure (2005): *Esuli ali optanti?*: *zgodovinski primer v luči sodobne teorije*. Ljubljana: Založba ZRC, 2005.

HABERMAS, Jürgen: Državljanstvo i nacionalni identitet: razmišljanja o evropskoj budućnosti. *Filozofska istraživanja* sv. 1/1991, 137–155.

JUŽNIČ, Stane: *Identiteta* (Knjižna zbirka TiP). Ljubljana: FDV, 1993.

LUKŠIČ-HACIN, Marina: *Ko tujina postane dom*. Ljubljana: Založba ZRC, 1995.

LUKŠIČ-HACIN, Marina: *Multikulturalizem in migracije*. Ljubljana: Založba ZRC, 1999.

LUKŠIČ-HACIN, Marina: Tematizacija pojmov povratnik in povratništvo. V: *Spet doma?: povratne migracije med politiko, prakso in teorijo*. Ljubljana: Založba ZRC, 2006, 133–144.

MALINOWSKI, Bronislaw: *Naučna teorija kulture*. Beograd: Vuk Karadžić, 1970.

MARCUS, George E.: Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24/1995, 95–117.

REDFIELD, Robert: *Peasant Society and Culture*. Chicago in London: The University of Chicago Press, 1956.

RIZMAN, Rudi: Nacionalizem: Pro et Contra. V: *Vesela znanost, del 1, o okolju,* 1995, 193.

SMITH, Anthony D.: *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford in New York: Basil Blackwell, 1986.

VERDERY, K.atherine: Are regional stereotypes ethnic? *Razprave in gradivo* 21/1989, 169–173.

VERTOVEC, Stephen: Transnationalism and Identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27(4), 2001, 573–582.

What, Then, Is Transnationalism? Reflections on a Book by Jaka Repič, »*Following the Roots*«*: Transnational Migration between Argentina and Europe*

Using a book entitled »*Following the Roots*«*: Transnational Migration between Argentina and Europe* (2006) by Jaka Repič as an example the article explores new research problems and approaches in migration studies. The multidisciplinary character of migration studies reveals theoretical categorical discrepancies as well as methodological predicaments and discord. The focus of this essay is on the concept of transnationality within the contexts of migration. What, then, is transnationalism? What is the difference between transnational migration and international migration? Who is a migrant, and what defines a transnational migrant? Transnationality is defined as social networking between ethnic communities separated by state borders. Transnational migrants regularly switch between two, or more, countries, thus having several homes and several homelands. They are a part of several social words simultaneously. Transnational migration is thus a process in which migrants construct, and transform, their concurrent inclusion into more than one single society. In accord with this definition transnationality is not a new phenomenon. Rather than that, it can be found in a number of contexts, both in synchronous and in diachronous perspectives, and designates a special segment of migrants. What is new, however, is the level of research attention which at a certain point focused on certain characteristics that have formed within a »multitude« of migrants a new analytic subgroup. The principal reason for this is the intensity of this phenomenon and its increasing practice among migrants. In the past, these practices had taken place within some occupational groups and social classes that were able to afford transnational migration. The growing frequency of transnational practices in the present is primarily linked with technological progress and with contemporary information society, both of which open possibilities for the creation of delocalized (virtual) communities.

NI OBNOVE BREZ PROGRAMA

Iz oči v oči z dr. Vitom Hazlerjem – Murkovim nagrajencem za leto 2007[1]

Intervju | 1.22

Dr. Vito Hazler, nekaterim kolega in prijatelj, drugim sodelavec, tretjim profesor, vsekakor pa izreden etnolog in konservator. Prvi april 2009 je bil dan, ko sva z dr. Hazlerjem sedela v njegovem kabinetu na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo v Ljubljani. Zanimivo, vedno je bil dr. Vito Hazler kot profesor tisti, ki je spraševal. Tokrat pa sva zamenjala vlogi ...

Kako bi se predstavili bralcem *Glasnika*, da bi s tem o sebi povedali kaj, česar še ne vemo?

Lahko bi rekel, da je moje delo na strokovnem področju, na katerem delujem zadnjih 30 let svoje poklicne kariere, opaženo. V prvem obdobju, ko sem bil zaposlen še na Zavodu za varstvo naravne in kulturne dediščine v Celju, kjer sem se zaposlil konec 70. let, sem delal v večji anonimnosti. Velikokrat sem utiral svojo pot, ki ni bila ravno odsev takratnih pričakovanj javno uveljavljene etnologije. Glede na temeljno poklicno dolžnost sem se moral odzivati na potrebe terena. Bil sem etnolog konservator v ustaljenem delovnem procesu, ki je še danes precej podoben. Med drugim sem dobival v obdelavo t. i. etnološke spomenike, pri katerih gre v največji meri za stavbarstvo kmetov, delavcev, obrtnikov, rudarjev, ipd. Ljudje so postali pozorni na obnovljeno dediščino, ko je na območju celjskega zavoda naraslo število obnovljenih stavb. Z mojim imenom je v javnosti najbrž najbolj povezan Muzej na prostem Rogatec. Pri vseh obnovah me je ves čas zanimalo, ali je mogoče prenovljene stavbe na kakršenkoli način med seboj povezati. Ugotovil sem, da imajo stavbe, čeprav so bile ohranjene in obnovljene v različnih okoljih, svojo didaktično povezavo. Na primer: v Zavodnju nad Šoštanjem je Kavčnikova dimnica kot eno najstarejših bivalnih okolij, na Skomarju je primer stavbe na prehodu med dimnico in črno kuhinjo, kar nekaj je stavb s črno kuhinjo in tudi kar nekaj primerov obnovljenih stavb s t. i. belo kuhinjo. Ker so me zanimala predvsem socialna okolja, sem primere za obnovo – čeprav nenačrtno – iskal predvsem v socialnih okoljih večinskega prebivalstva. Sčasoma se je le izkazalo, da obnovljene stavbe lahko med seboj povežem. Kot primer naj navedem tudi Muzej na prostem Rogatec: gre za izmišljeno tvorbo na izbrani lokaciji, posebej za muzej izbrane stavbe, ki jih je bilo treba povezati v skladno in enovito podobo. Glavna težava je bila, kako prostorsko različne stavbe vzhodnoslovenskega prostora združiti v domačijsko enoto. Pri iskanju različnih interpretacij nam je svetovalo ogromno število ljudi. Mnogi so bili tudi proti takim principom, saj so rekli, da tako nikoli ni bilo. Seveda smo se tega zavedali tudi sami, saj je bil tudi pred nastankom neke vasi prej tam gozd, ki so ga morali prej posekali. V bistvu smo s tem ponovili genezo in razvoj neke poselitvene enote.

Pri konservatorskem delu sta me izzivala tudi delavsko okolje in delavska kultura, to, kar nastane v povezavi bivalnega in delovnega okolja, povezano z industrijo ali rudarstvom. Tak izziv so bile delavske kolonije v Trbovljah. Kot etnolog – konservator s celjskega zavoda sem prvi opozoril, da je tudi tovrstna dediščina pomembna, čeprav je prof. Kremenšek že leta 1965 na posvetu v Piranu govoril, da je treba razširiti naše delo tudi na področje delavske kulture; njegov referat mi je dal vzpodbudo. V varstvenem in muzejskem pogledu smo bili v celjskem zavodu prvi, ki smo se zavzeli za varovanje delavskih kolonij. Opozorili smo, da enovita bivalna struktura oblikuje specifičen način življenja, ki lahko tudi izgine. Izpostavili smo predvsem krušne peči, pralnice in druge skupne oblike življenja. Spoznali smo se s sodelavci takratnega Revirskega muzeja ljudske revolucije Trbovlje, ki so bili sicer usmerjeni v zgodovino ljudske revolucije in delavskega gibanja, a postopoma so razširili svojo varstveno dejavnost in danes v Revirskem muzeju Trbovlje delajo odlično, še posebej naša kolegica Jana Mlakar Adamič. Sredi 80. let sem sodeloval v delovni skupini iz Trbovelj, ki jo je vodil direktor muzeja Miran Kalšek, in takrat smo muzejsko uredili delavsko stanovanje v koloniji Njiva, izdali manjši vodnik in v bistvu močno vplivali na izboljšanje odnosa do dediščine delavstva in bivalne kulture. Posledično je na to temo nastalo kar nekaj seminarskih nalog in diplomskih del ter nekaj srednješolskih raziskovalnih nalog. Podobno so si prizadevali tudi v Idriji, kjer so obnovili rudarsko hišo, in v Mariboru, kjer so zaščitili Železničarsko kolonijo, v zadnjem času pa je po zaslugi dr. Jerneje Ferlež predmet zanimanja Hutterjeva kolonija in verjetno še kaj. Drugod, na primer v Ljubljani, v Pesjem pri Velenju, Štorah, Celju in drugih industrijskih mestih še stojijo skoraj identične kolonijske hiše kot v Trbovljah, a žal še niso predmet varstvenih prizadevanj. Vsa omenjena prizadevanja so tudi pomagala v slovenski družbi uveljaviti etnologijo, ki se že zdavnaj ne ukvarja več samo s kmečkimi hišami ali planinskimi stanovi.

Etnologi, ki smo bili na zavodih za varstvo naravne in kulturne dediščine odgovorni za prostorsko načrtovanje, smo se v začetku 80. let med seboj povezali v neformalno skupino etnologov konservatorjev in urbanistov. Redno smo se srečevali vsaj enkrat mesečno, v 90. letih zelo pogosto predvsem etnologi – konservatorji. Naši cilji so bili izmenjava izkušenj, napredek na terminološkem področju in ogledi dobrih praks na terenu. Po menjavi delovnega mesta se zaradi obilice dela teh srečanj nisem več udeleževal. Po našem vzoru so se začeli sestajati tudi arheologi in umetnostni zgodovinarji. V tistem času smo v spomeniškem varstvu pogrešali avtoriteto, ki bi nam bila v oporo, močno osebnost, kot so jo imeli na primer umetnostni zgodovinarji. Etnologi smo bili neke vrste samotarji, mislim pa, da smo ubirali

1 Utemeljitev Murkove nagrade za leto 2007 je bila objavljena v *Glasniku SED* let. 48, št. 3,4/2008, 146–148.

* Adela Ramovš, univ. dipl. etnol. in kult. antrop., kustodinja, Slovenski etnografski muzej. 1000 Ljubljana, Metelkova 2, E-naslov: adela.ramovs@etno-muzej.si

pravo pot. V 80. letih je z Oddelka za etnologijo prišla pobuda za vzpostavitev 60-urnih vaj iz etnološkega konservatorstva in predavanj. Konec 80. let smo že pripravili prve skripte. Kot pripomoček za pomoč študentom je vsak napisal besedilo za svoje območje. Takrat sem tudi prevzel predmet Etnološko koservatorstvo, ki ga na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete še vedno predavam.

Najbrž ni preprosto biti etnolog na področju, ki si ga lastijo arhitekti, urbanisti, politiki in še kdo. Kako lahko etnologi z njimi enakopravno in enakovredno sodelujemo?

Trdim, da je temelj preučevanja materialna kultura, stavbarstvo pa je njen pomemben del. Stavbarstvo je povezano z našim prebivanjem, ustvarjanjem in delovanjem; to je okolje, ki nas socializira. V zadnjih dveh desetletjih si to področje deli več strok. Etnolog konservator v praksi raziskuje in skrbi za t. i. etnološke spomenike, ki ostajajo sinonim za t. i. ljudsko stavbarstvo, stavbarstvo delavcev in obrtnikov, novejše množične gradnje, idr. Na tem segmentu kulture je v zadnjih letih prišlo do hipertrofije interesov, saj se s to stavbno dediščino vse raje ukvarjajo tudi druge stroke, na primer arhitekti, ki pa ne govorijo več o ljudskem stavbarstvu ali etnološki stavbni dediščini, ampak uporabljajo izraze, kot so podeželsko stavbarstvo, tradicionalna identitetna arhitektura, vernakularna arhitektura in morda še katerega. Toda katera kultura daje identiteto našemu kulturnemu prostoru? Če je to stavbarstvo na primer 17., 18., ali 19. stoletja, potem bi težko govorili o neki splošno razvidni identiteti, saj je teh stavb po mojih ocenah v doslej zbranih evidencah le okrog 2 odstotka. Glede na ves stavbni fond v Republiki Sloveniji torej lahko govorimo le še o posamičnih ohranjenih primerih – reliktih nekdanje množične gradnje v preteklosti, ki je v različnih obdobjih in socialnih okoljih nastajala po bolj ali manj enotnih gradbenih konceptih z uporabo naravnih gradiv. A tudi to je neke vrste »pravljica«, v resnici je bilo marsikje in marsikaj še bolj zapleteno, a če stvari ne poznaš, pač ustvarjaš romantične stereotipe. In danes tem zgodbam ljudje še vedno nasedajo!

Identiteto v množičnem pomenu besede našemu poselitvenemu prostoru – hočeš nočeš – danes večinoma dajejo stavbe iz druge polovice 20. stoletja, vse bolj pa tudi že gradnje prvega desetletja 21. stoletja. T. i. etnološki spomeniki ali pa t. i. identitetna arhitektura se v tej prevladujoči množici stavb v bistvu utapljajo, saj po drugi svetovni vojni nikomur ni bilo mar za upoštevanje takrat marsikje še razpoznavnih regionalnih identitet in kontinuitet. Dobili smo povsem nov, zelo cenen delavsko-alpski ideal hiše, ki ji jaz pravim »jugo-hiša«, saj so po zaslugi tovarne načrtov Naš stan iz Beograda nastajale povsem podobne hiše v Bovcu, Prekmurju, Turopolju ali nekje v Bosni.

Danes k sreči nastajajo v našem poselitvenem prostoru po videzu in energetski varčnosti številne primerne hiše, žal pa se pri tem povsem izgubljajo načela tako želene regionalne raznovrstnosti. Globalizacija je tudi tu na pohodu.

Kako je s terminologijo v konservatorstvu? Vi ste se z njo začeli ukvarjati med prvimi.

Ne vem, če sem bi ravno prvi, saj smo kar nekaj stvari prevzeli od drugih, iz drugih kulturnih okolij, kjer so se prav tako ukvarjali s temi vprašanji. V usklajevanje terminologije me je v bistvu prisilil računalnik. Če sem hotel gradivo računalniško obdelati, sem moral urediti tudi terminologijo in vedno uporabljati isti termin za isto ali vsaj podobno stvar. V literaturi je bilo glede tega precej nereda in različnih interpretacij. V stavbarstvu me vedno zanimata nastanek in geneza stavbe, zato sem želel vedno najprej prepoznati njeno osnovno strukturo in jo šele nato poimenovati. Na tem področju sem morda res vpeljal neko svojo pot, ki pa ji seveda vsi ne sledijo. Tipologijo stavb sem gradil na njihovi osnovni gradbeni strukturi, na bistvenih parametrih njihove geneze in razvoja in tudi na rabi temeljnih, pogosto naravnih gradiv. Na teh osnovah se z lahkoto razvijajo še razsežnosti socialne podobe in likovnega okrasja.

Ali v Sloveniji obstaja enoten koncept prenove ali pa si mnenja strokovnjakov zelo nasprotujejo?

Tako kot muzejska razstava je tudi stavbna obnova avtorsko delo. Ne verjamem, da bi dva konservatorja pri obnovi ubrala isto pot, mislim da bi vsak uveljavil svoj vidik in našel drug poudarek. Bistveno vodilo obnove je, da se v čim večji meri ohranijo najprepoznavnejše sestavine, ki določajo pomen stavbe in stavbo socialno, gradbeno, razvojno, časovno in funkcijsko opredeljujejo. Preden stavbe ovrednotimo, jih moramo dobro spoznati. Sledita še faza analize in neprestanega vrednotenja in razmišljanja, kaj bomo pokazali in česa ne. Tako kot muzejski kustos pri pripravi razstave razmišlja, kako bo nek pojav prikazal, na kaj vse bo opozoril, … Morda so v spomeniškem varstvu te naloge še malce težje, saj imamo na eni strani ideologijo obnove, na drugi strani pa realnost, s katero se srečujemo: lastnika, dodatne interese, izvajalce, ki jih moraš ves čas nadzorovati, in vse tiste, ki sodelujejo pri obnovi, pripravljajo načrte, potrebno dokumentacijo, pridobivajo soglasja, idr. Treba je tudi upoštevati dejstvo, da je večina stavb ohranjena *in situ*, torej na obnovo deloma vpliva tudi zatečeno stanje okolja.

Pri obnovi stavb vedno sodeluje interdisciplinarno oblikovana skupina. Kakšen je odnos med etnologom konservatorjem in arhitektom?

V spomeniškem varstvu ne delujejo samo etnologi konservatorji, temveč tudi arheologi konservatorji, arhitekti konservatorji, umetnostni zgodovinarji konservatorji in drugi. Kljub različnim strokam je skupni imenovalec naštetih nosilcev varstva in obnove dediščine strašansko pazljiv in spoštljiv odnos do dediščine. Kdor se srečuje s stavbno dediščino, pa naj bo projektant ali statik, bi moral imeti vsaj nekajletno prakso v spomeniškem varstvu, kjer bi se navadil malce drugače razmišljati. Težava nastane, ko se dediščine lotijo mladi projektanti s sicer ustrezno pridobljeno izobrazbo, a brez izkušenj. V spomeniškem varstvu se že več kot stoletja oblikuje doktrina varstva, lastna le spomeniškemu varstvu. Ker je fond stavbne dediščine po številu relativno skromen (le 2 odstotka), je potrebna pazljiva fizična obnova, ki ne prenese poustvarjanja in ustvarjanja, in po mojem mnenju tudi ne več t. i. prenove, kaj šele t. i. razvojne prenove, se predvsem arhitekti pri tem delu počutijo očitno vse bolj podrejene in utesnjene. Tiste najbolj žlahtne dediščine preteklih stoletij je dejansko vse manj, zato težko razumem avtorsko prisvajanje dediščine, igračkasto poustvarjanje in vnašanje brezštevilnih novosti, ki so morda na pogled prikupne, a z doktrino spomeniškega varstva nimajo nič skupnega. Pri obnovi gre zgolj za spoštljiv, lahko bi rekli ponižen odnos do dediščine, kjer si ne bomo nabirali slave s poustvarjanjem, ampak z vrhunskim presojanjem njenih vrednosti in interpretacij v nenehnem izmenjavanju – za-

Postavljanje kašče pri terenskih vajah iz etnološkega konservatorstva.
Foto: Miha Špiček, Gomilsko, zaselek Rezana, 2000

Etnološki tabor Skomarje, 1997.
Foto: zasebni arhiv Mihe Špička

kaj? – zato!; zakaj? – zato! Konservator mora namreč imeti na vsako vprašanje vrhunsko utemeljen odgovor!
Imamo na primer samo en Kolizej, samo en Plečnikov štadion, samo en Podsreški grad in nekoč smo imeli samo en Ljubljanski grad. Ljubljanski grad je sicer ostal, a kako so ga posodobili? Je mar prav ta primer model za posege tudi na drugih gradovih, ali je morda trgovina Miller na Čopovi ulici model za steklarsko posodobitev vseh stavb na ulici? Največja težava spomeniškega varstva je, da včasih ne zna uveljaviti svoje strokovne avtonomije in avtoritete in prevzema naloge, ki se je v bistvu ne tičejo.

Ali se je na področju konservatorske zakonodaje v zadnjih letih kaj izboljšalo oziroma kaj bi bilo treba po vašem mnenju z zakoni še urediti?

Vsak na novo sprejeti zakon je obsežnejši. Prvi zakon, ki so ga sprejeli leta 1948, je imel okoli 20 členov, naslednji okoli 60, leta 1981 že 84, zakon iz leta 1999 že nekaj čez 100; najnovejši zakon ima že okoli 160 členov. Ne vem, kam vodi to podiranje rekordov, saj mora biti zakonodaja razumljiva in terminološko čista. Predvsem pa ti zakoni obremenjujejo delo v spomeniškem varstvu, saj še vedno nimamo temeljne doktrine in strategije varstva, ki bi jo za Slovenijo moralo pripraviti Ministrstvo za kulturo. Predvsem pa bi bilo treba stvari poenostaviti. Ko je bil leta 1981 sprejet nov zakon, smo bili vajeni delati po starejših zakonih in smo imeli težave z razumevanjem nove govorice zakona. Do takrat so bili v veljavi pojmi, kot so spomeniki 1., 2. in 3. kategorije, nato smo morali začeti uporabljati izraze kulturna dediščina in kulturni spomeniki. Zato je bilo v 80. letih kar precej nesporazumov tako med konservatorji kot urbanisti, projektanti in seveda uporabniki – lastniki. Še danes marsikdo ne razume, kaj pomeni dediščina in kdaj ta lahko postane spomenik. Mislim, da je bila nekdanja delitev na spomenike 1., 2., 3. kategorije bolj razumljiva kot pa današnja, ko dediščino delimo v tri vrednostne skupine, in sicer: spomenike državnega pomena, spomenike lokalnega pomena, kar še ostane, pa je dediščina. Podobnost s staro klasifikacijo je več kot očitna! Drug velik problem je naše razglašanje kulturnih spomenikov. Dediščino posebnega pomena in vrednosti spomeniškovarstvena služba predlaga za razglasitev za kulturni spomenik. Ko se je po letu 1981 začela v spomeniškovarstveno delo vmešavavati politika, se je neposredni vpliv na varstvo dediščine kar precej razrahljal, saj so odloke o razglasitvi kulturnih spomenikov začele sprejemati nekdanje občine, s tem da je šel predlagani akt o razglastivi v presojo občinski kulturni skupnosti, nato pa še v občinsko skupščino. Zato je v nekaterih občinah minilo tudi do 12 let, da so z odlokom razglasili kulturne spomenike. Mislim, da bi se lahko temu razglašanju popolnoma odrekli in zagovarjam temeljne sezname, ki naj bodo pripravljeni v okviru INDOK centra in naj pridobijo ustrezno pravno veljavo. A verjetno se to ne bo zgodilo, saj sem eden redkih, ki tako razmišlja.
Problem pa je tudi financiranje obnove. Po mojem mnenju bi se morali vsi spomeniki financirati iz državnega proračuna, ne pa, da se občine sili, da same financirajo spomenike lokalnega pomena. Nekatere občine imajo namreč na svojem teritoriju precej objektov dediščine, obenem pa probleme z neurejeno komunalno infrastrukturo. In čemu bodo dale prednost?! Zato marsikje ostajajo spomeniki lokalnega pomena brez občinske finančne podpore. Poznam nekatere občine, ki imajo sprejete odloke o razglasitvi spomenikov lokalnega pomena, a občinski uradniki tega odloka in spomenikov največkrat ne poznajo. To kaže na odtujenost varstvene dejavnosti od realnih razmer in Zavod za varstvo kulturne dediščine bi moral skupaj s svojimi območnimi enotami tej problematiki nameniti bistveno več pozornosti. Prepričan sem, da razmere na področju varstva dediščine ne bi bile nič slabše, če razglasitev ne bi bilo!

Svoje delo ste začeli kot konservator na ZVKDS, OE Celje, potem pa ste sprejeli izziv na Filozofski fakulteti, kjer predavate etnološko konservatorstvo, kulturo stavbarstva in bivanja, ... Ali menite, da etnologi odhajajo s fakultete dovolj usposobljeni za delo v konservatorstvu?

To, da bi naši diplomanti takoj po šolanju obvladali vse delo na področju varstva stavbne dediščine, je v bistvu iluzija. Mi jih uvedemo v razgled po teoriji, literaturi, terminologiji, splošnih načelih varstva, modelih, idr. Mlad človek šele s prihodom v delovno okolje spozna način dela, pa naj bo to v spomeniškem varstvu, muzeju, arhivu, knjižnici ali, če hočete, v oglaševalski agenciji. Med študijem pridobljeno znanje je podlaga za nadaljnje strokovno izpopolnjevanje ali raziskovalno delo. Na misel mi je prišla primerjava z medicino, kjer mladi zdravniki slepiča tudi

ne operirajo takoj, ampak šele po določenem stažu in letih izkušenj – enako je v varstvenih ustanovah. Treba je pridobiti praktične veščine, ki se jih je težko naučiti iz knjig. Lastne izkušnje so najboljša šola! Kljub temu sem prepričan, da naš diplomant dobi celovito znanje o kulturi in kulturnih pojavih, je spreten v razmišljanju in interpretaciji. Na fakulteti želimo vzbuditi zanimanje za gradivo, ki ga je treba najprej prepoznati, ovrednotiti in šele nato ga lahko interpretiramo. Pred kratkim sem slišal zanimivo razlago o tem, kako različno ljudje interpretirajo iste stvari. V kozolcu na primer vidijo celo krščansko simboliko, saj je na njem polno križev. To je precej sporno, kajti dvojni kozolec je nastal na podlagi konstrukcijskih načel in ne kot plod neke ideologije. Take interpretacije vzbujajo sum o sposobnosti realnega razmišljanja in dokazujejo nepoznavanje temeljnega pomena in razvoja kulturnega pojava.

Kako gledate na svoje diplomante, ki si sedaj utirajo svojo strokovno pot: nekateri v stroki, nekateri na drugih področjih?

Popolnoma nemogoče je, da bi se vsi zaposlili v varstvenih ustanovah, bodisi v spomeniškem varstvu, muzejih, knjižnicah, arhivih, na inštitutih ali v podobnih delovnih okoljih. Številni so že zaposleni v turizmu, medijih, oglaševalskih agencijah, kulturnih ustanovah, kot je na primer Cankarjev dom. Najdemo jih tudi v vrhu političnih strank ali pa delujejo kot samostojni podjetniki, raziskovalci v različnih raziskovalnih ustanovah, v pedagoški dejavnosti na ravni vrtcev, osnovnih in srednjih šol ter seveda fakultet v Ljubljani, Kopru in Mariboru. Nekateri pa so pristali tudi na občinah, v razvojnih agencijah, kulturnih centrih in zelo pogosto tudi v medijih. Opažam, da se diplomanti preizkušajo na res raznovrstnih področjih in jim znanje, ki so ga pridobili na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo, zelo koristi. Študentom vedno rečem, da se morajo naučiti delati in da morajo svoje delo imeti radi; vedeti pa morajo tudi, kako svoje znanje uporabiti, ga tržiti in biti učinkoviti, kar je pomembno predvsem za delo v interdisciplinarnih skupinah. V spomeniškem varstvu me je motilo, da smo bili etnologi premalo »konkurenčni«, to je primerljivi v hitrosti dela, saj mora etnolog ob vsaki novi nalogi bistveno več kot drugi delati na terenu, zbirati gradivo po arhivih in se nenehno pogovarjati z ljudmi. Tudi sam sem imel na začetku svoje kariere občutek, da premalo znam in da je bil razkorak med v šoli pridobljenim teoretičnim znanjem in prakso v službi le prevelik. Prepričan sem, da se je stanje izboljšalo in da so danes etnologi vsaj v varstvenih ustanovah mnogo bolj konkurenčni in se razvijajo v strokovne avtoritete. Verjamem, da k temu prispeva tudi razširjeni študijski program na našem Oddelku, vendar bi bilo po mojem mnenju za izboljšanje razmer treba ponovno uvesti dvopredmetni študij, saj bi ta študentom omogočil razširitev obzorja in pridobivanje znanja drugih strok.

Sodelovali ste pri obnovi številnih domačij, na noge ste postavili Muzej na prostem Rogatec, med bolj znanimi sta tudi Škrabčeva in Kavčnikova domačija. Vsi našteti so kandidirali za nagrado Evropski muzej leta – EMYA. Obstaja recept za uspešno obnovo in revitalizacijo kulturne dediščine?

Vse tri naštete domačije so bile v ožjem izboru za podelitev nagrade Evropski muzej leta. Zanimivo je, da se je kljub temu, da nagrade nismo prejeli, povečal interes zanje tako v domačem okolju kot med tujci. Vsako leto Evropski muzejski forum najprej pripravi seznam kandidatov, nato pa še izbor nominirancev. Vse izbrance predstavi v svoji knjižici, kar je krasna promocija naših muzejskih ustanov in kulturnih spomenikov po Evropi. Leta 1993, ko je bila nominirana Kavčnikova domačija, se je število njenih obiskovalcev bistveno povečalo, letno jo je obiskalo 1.500 tujcev. Prav tako se je izredno povečalo število tujih in domačih obiskovalcev v Rogatcu in na Škrabčevi domačiji. In zakaj se je tako zelo povečalo število tujcev? Ker ti sledijo izdanim publikacijam EMYA. Tuje turistične agencije dobesedno hlastajo po tem gradivu, saj se zavedajo, da je kulturna dediščina s seznama evropskega izbora vsekakor vredna ogleda. Lahko da komu delam krivico, a res ne vem, ali katera od naših turističnih agencij pozna te publikacije. Mi smo bili izredno ponosni in veseli, da so naše besedilo objavili v angleškem in francoskem jeziku, zraven pa priložili tudi fotografije. Če piše, da je Kavčnikova domačija najjužneje ohranjena alpska dimnica, si ljudje mislijo, da je to nekaj izjemnega in zanimivega. Avstrijci imajo dimnice samo v muzejih na prostem, mi pa jo imamo *in situ*. Za Muzej na prostem Rogatec smo napisali, da je največji slovenski muzej na prostem. Seveda je manjši od večine lokalnih muzejev na prostem po Nemčiji, Avstriji in Skandinaviji, ampak če rečeš, da je to največji slovenski muzej na prostem, ljudi začne zanimati in obisk se poveča.

Katera od uspešnih prenov vam je osebno najljubša?

Ker je vsaka obnova zgodba zase, bi težko izbral le eno. Lahko pa vam izdam skrivnost: v vsakega od obnovljenih spomenikov, katerega prenovo sem vodil, sem dodal nek svoj predmet iz družinske dediščine, tako da sem z vsemi obnovljenimi objekti tudi tako povezan. To je lahko lanena rjuha, kladivo za klepanje kose, šprudla z vrha božičnega drevesa ali kak drug predmet. V obnovljenih objektih sem večinoma delal tudi ambientalne muzejske postavitve, pri čemer se nisem vedno držal izrazito muzeoloških postavitev, ampak sem sledil življenju, zato so bili moji najboljši svetovalci domačini, torej ljudje s terena. V nekaj primerih sem sodeloval tudi z muzealci; pri obnovi Kavčnikove dimnice sem sodeloval s kolegom, dr. Jožetom Hudalesom – on je skrbel za muzealsko plat, jaz za konservatorsko. Takih sodelovanj sem si želel še več, a ni bilo vedno niti pogojev niti zanimanja. Zelo rad pa sem s kolegi sodeloval še v drugačnih delovnih sestavah. Pri obnovi Kroflnovega mlina v Kozjem je bila dragocena pomoč prof. Slavka Kremenška, ki je iz arhivov izbrskal množico pomembnih podatkov, odličnih podlag za samo obnovo stavbe kot tudi za nadaljnje vsebinsko plemenitenje muzejske zbirke Kroflnov mlin, za kar gre zasluga tudi ves čas dejavnemu Muzejskemu društvu Kozje.

Imate seznam vseh obnov, ki ste jih vodili?

Vse obnove imam zabeležene. Iz mojega arhiva terminskih planov je razvidno, kdaj in kje sem kaj obnavljal. V nekem obdobju sem letno vodil tudi do 15 različnih obnov. Pri nekaj čez 50 obnovah sem bil vpet v intenzivno vodenje obnovitvenih akcij. In pri tem smo se vedno držali temeljnega spomeniškovarstvenega načela: ni obnove brez programa, torej ne smeš poseči v fizično substanco spomenika, če nimaš začrtane in zagotovljene njegove nadaljnje programske vsebine. Nikakor ne bi smeli več dovoliti poseganja v spomenike zgolj zaradi potešitve raziskovalne radovednosti, ne da bi jim pred tem zagotovili sredstva za obnovo in pripravili program vključitve v sodobno življenje. Zaradi takšnih

ali drugačnih raziskovalnih »ferbcev« so se marsikje poškodbe na spomenikih še povečale.

Vaša trenutna obnova?

Trenutno na Skomarju vodim obnovo župnišča iz leta 1788, ki pa ne bo bistveno posegla v zunanjo podobo, saj so jo pred leti malce po svoje obnovili. Obnavljamo notranjost župnišča, v katerem bo imelo pritličje trojno vlogo: v njem bo razstava o življenju in delu pohorskega ljudskega pesnika Jurija Vodovnika, prikaz bivalne kulture 19. stoletja in ohranitev verouka v župnišču. Zasnova stavbe je drugačna kot pri večini hiš na Pohorju, saj gre za bolj napredno poznobaročno gradnjo stavbe skoraj kvadratastega tlorisa, nekoč krito s skodlami, danes pa žal z bobrovcem. Poleg tega sodelujem pri raznih obnovah kot svetovalec ali pa kot snovalec novih programov. Trenutno v Rogaški Slatini skupaj z občino, lastnikom, Društvom Gaja in različnimi strokovnjaki in združenji razmišljamo o ustanovitvi Kluba prijateljev Juneževe domačije, ki naj bi pripomogel k razširitvi programa tudi na izobraževalna predavanja, uvajal bi nove vsebine, skratka v javnosti bi animiral in tudi tržil Juneževo domačijo.

Ob koncu še klasično vprašanje – kakšni so vaši načrti?

Trenutno se ukvarjam z raziskovanjem naravnih gradiv in njihovi vsestranski rabi v obnovi dediščine pa tudi v sodobnem gradbenem prizadevanju. Sprašujem se, ali lahko preverjene veščine in izkušnje uporabimo tudi pri gradnji sodobnih bivalnih prostorov, kar je gotovo velik izziv. V naše okolje vse bolj vdira stavbarstvo iz drugih okolij, med njimi na primer lesene Honka hiše, ki poustvarjajo finsko gradbeno tradicijo in so našim ljudem vse bolj všeč. Škoda. Pri nas se gradnje po tradicionalnih vzorih očitno še vedno sramujemo. Pri tem se pozablja na kakovost in prednost naravnih gradiv, kot so kamen, les, ilovica, slama, ki jih imamo pri nas na posameznih območjih v izobilju. Lahko bi jih uporabili za gradnjo t. i. bioklimatskih ali nizkoenergijskih hiš, za katere moramo danes predelati ogromno raznovrstnega gradiva in porabiti veliko energije. Pri klasični gradnji z bruni je les treba samo požagati, posušiti, narediti hladno konstrukcijo brun in zgraditi hišo. Poleg tega je les fantastičen izolacijski material, ki poleti hladi, pozimi pa varuje pred mrazom. Dodati je treba še dobre omete, ki so lahko tudi ilovnati, kar je marsikje po Evropi in k sreči tudi pri nas že del dobre prakse.

Trenutno se veliko povezujem s strokovnjaki z drugih področij, zlasti gozdarstva, lesarstva in oblikovanja. Naše ravnanje z okoljem postaja vse bolj pomembno; če je letos že januarja grmelo in je padala toča, se lahko vprašamo, kaj bo šele poleti. Naj povem še tale pripetljaj, ki sem ga slišal v poročilih prvega programa Radia Ljubljana. Neka gospodinja z domačije v Florjanu pri Gornjem Gradu je kmalu po neurju v mikrofon obupana pripovedovala, kako jim je huda toča uničila vse strehe, le slamnata streha na leseni kašči je ostala cela. Moj Bog, če je bilo to res, bi se morala ministra za okolje in prostor ter kulturo takoj odpraviti na prizorišče in si ne ogledati le nastale škode, ampak predvsem ohranjeno streho. Morda so prav slamnate, kamnite in lesene strehe priložnost za obrambo pred neurji.

ŽIVLJENJE V PRVI JUGOSLAVIJI S POUDARKOM NA SRBSKO-HRVAŠKEM SPORU

Strokovni članek | 1.04

Izvleček: Avtor je na podlagi memoarskih del obdelal obdobje od pobude za združitev južnih Slovanov s Srbijo po izbruhu prve svetovne vojne do 6. aprila 1941, ko je bila z napadom sil osi zapečatena usoda Kraljevine Jugoslavije. Kot glavna vira pri obdelavi lobiranja Jugoslovanskega odbora za združitev južnih Slovanov s Srbijo je uporabil deli Ivana Meštrovića in Bogumila Vošnjaka, srbsko-hrvaški spor pa je skušal čim bolj objektivno prikazati skozi memoarski deli voditelja Srbov Milana Stojadinovića in voditelja Hrvatov Vladka Mačka. Ker se pozablja, da je bila agrarna reforma izvedena že v prvi Jugoslaviji, je tej tematiki posvetil poseben razdelek.

Ključne besede: pobuda o združitvi južnih Slovanov, Kraljevina SHS, Kraljevina Jugoslavija, srbsko-hrvaški spor, Slovenci v prvi Jugoslaviji

Abstract: Based on a number of memoirs the essay examines the period from the first initiative to unite South Slavs with Serbia after the onset of the First World War to April 6, 1941, when the Axis Powers launched an attack upon the Kingdom of Yugoslavia and sealed its fate. The principal sources used for the purpose of analyzing the lobbying of the Yugoslav Committee for the Unification of South Slavs with Serbia were the works of Ivan Meštrović and Bogumil Vošnjak. The memoirs of Milan Stojadinović, the Serbian leader, and of the Croatian leader Vladko Maček were used to portray the conflict between Serbia and Croatia as objectively as possible. Since it is often forgotten that the agrarian reform had been carried out already in the Kingdom of Yugoslavia this process is dealt with in a special section.

Key Words: initiative for the unification of South Slavs, Kingdom of the Serbs, Croats, and Slovenes, Kingdom of Yugoslavia, Serbian-Croatian conflict, Slovenes in the Kingdom of Yugoslavia

Ideja o nastanku Jugoslavije

Z izbruhom prve svetovne vojne so sicer redki panslovani v Avstro-Ogrski, ki so v Srbiji videli južnoslovanski Piemont,[1] začeli upati na zmago antante in posledično na razpad dvojne monarhije. Bolj realistični krogi pa so upali, da bo avstrijski cesar končno spoznal, da je skrajni čas za preoblikovanje dvojne monarhije v federativno urejeno monarhijo, kjer bi bili južni Slovani združeni v državno tvorbo. Ko je Srbiji konec leta 1914 uspelo v veliko presenečenje vseh vojskujočih strani s svojega teritorija izgnati avstro-ogrske vojake, je njena vlada 7. novembra 1914 sprejela niško deklaracijo,[2] s katero je združitev Srbije s Srbi, Hrvati in Slovenci habsburške monarhije postala cilj zmage v vojni. Proglas je imel nedvomno tudi taktičen namen zmanjšati borbenost južnih Slovanov v avstro-ogrski vojski. Leta 1915 se je neodvisno od srbske vlade oblikoval Jugoslovanski odbor, ustanovljen z namenom, da bi zaveznike informiral o pobudi za združitev vseh južnih Slovanov v eno državo, s čimer so njegovi člani skušali obvarovati Dalmacijo in Istro pred ozemeljskimi apetiti Italije. Ambiciozni regent Aleksander in srbski ministrski predsednik Nikola Pašić sta z odprtimi rokami sprejela člane Jugoslovanskega odbora, saj sta računala, da bosta z njihovo pomočjo laže ustvarila Veliko Srbijo; ni pa jima bilo všeč ime odbora, saj sta želela, da se imenuje srbski.

Tako Srbija kot Jugoslovanski odbor sta v združitvi videla predvsem uresničitev lastnih interesov: ko je Bolgarija za vstop v vojno na strani antante zahtevala v drugi balkanski vojni izgubljeno ozemlje v Makedoniji, je član Jugoslovanskega odbora Frano Supilo to možnost zagrabil z obema rokama, saj je menil, da bodo zavezniki za odškodnino v prihodnjo jugoslovansko državo vključili Dalmacijo (Meštrović 1969: 55–56).

Rusija v veliko razočaranje članov Jugoslovanskega odbora ni bila naklonjena skupni državni tvorbi južnih Slovanov, bila pa je naklonjena »osvoboditvi« južnih Slovanov habsburške monarhije, vendar je vztrajala, da se prihodnji državi oblikujeta glede na Cerkev, kateri pripadata[3] (Meštrović 1969: 39–40). Z oktobrsko revolucijo je Srbija izgubila tradicionalnega zaveznika, zato je bil Pašić prisiljen postati bolj naklonjen združitvi z južnimi Slovani habsburške monarhije.

Frano Supilo je bil najbolj ekstremističen član Jugoslovanskega odbora, ki je v svojih spomenicah predvideval celo upravno preoblikovanje Srbije; v primeru, da zavezniki ne bi bili naklonjeni Jugoslaviji, pa je zagovarjal močno Hrvaško (Vošnjak 1928: 117). Ker je prebivalce Slovenije imenoval Kranjce in je v spomenicah, ki jih je predložil zavezniškim vladam, Ljubljano zapisoval po nemško Laibach, je na sestankih Jugoslovanskega odbora prihajal v odkrit spor z najbolj pomembnim predstavnikom Slovencev v njem, Bogumilom Vošnjakom. Ker je Supilov ekstremizem škodoval stališču zaveznikov do Jugoslovanskega odbora in se je predsednik odbora postavil na Vošnjakovo stran, je bil Supilo »postavljen na stranski tir« (Vošnjak 1928: 91). Bogomilu Vošnjaku je zaradi ugleda, ki sta ga med Slovenci uživala njegov oče[4] in stric,[5] pripadlo prvenstvo med sicer redkimi Slovenci v Jugoslovanskem odboru.

1 Po vzoru gibanja za združitev Italije, kjer je Piemont odigral ključno vlogo.

2 Niko Županič je dosegel, da so v Niško deklaracijo vključili tudi Slovence.

3 Na pravoslavno Srbijo in katoliško Hrvaško.

4 Mihael Vošnjak (1837–1920) je bil zaslužen za ustanovitev hranilnic in posojilnic. Bil je poslanec v štajerskem deželnem zboru v Gradcu in v državnem zboru na Dunaju. Sodeloval je pri ustanovitvi časopisa *Veda* v Gorici.

5 Josip Vošnjak (1843–1911) je bil narodni buditelj.

* Brane Bevc, univ. dipl. etnol. in kult. antrop. 1000 Ljubljana, Kopna pot 5, E-naslov: bevc.brane@gmail.com

Združitev

Ko je Pašić po sklenitvi Ženevskega sporazuma iz taktičnih razlogov[6] odstopil, je predsednik Jugoslovanskega odbora Ante Trumbić s svojimi zahtevami pretiraval in tako nehote dosegel, da so se Srbi, pri katerih je Pašić že tik pred začetkom prve svetovne vojne začel izgubljati priljubljenost in jo dokončno izgubil s Solunskim procesom, počutili ogrožene in so strnili vrste proti »Avstrijcu«, ki naj bi po za Srbijo tako krvavi vojni prevzel pobudo (Meštrović 1969: 103).

»Nikola Pašić je menil, da je pri združitvi bistveno to, da se združi vse ozemlje, poseljeno s Srbi, pa tudi slovensko in hrvaško ozemlje.« Smiselnost združitve je ponazoril s primerom sklenjenih prstov obeh rok: »Srbi in Hrvati se prepletamo kot tile prsti: kako naj potegnemo mejo in pri tem ne poškodujemo roke?« (Stojadinović 1963: 174). Iz njegovih besed je več kot očitno, da je zastopal velikosrbsko stališče; ker pa je bilo nemogoče ustvariti Veliko Srbijo brez prevelikega oškodovanja Hrvatov, je menil, da je združitev najboljša rešitev.

Po razpadu Avstro-Ogrske je bilo jasno, da se bodo Srbija in nekdanje habsburške dežele, poseljene s Slovenci, Hrvati in Srbi, združile. Ureditev prihodnje skupne države pa je bila skoraj nerešljiva težava. Anton Korošec, predsednik Narodnega sveta, se je zavzemal za federativno urejeno državo, o obliki državne ureditve pa bi razpravljali naknadno.[7] Srbi pa so vztrajali na stališču, naj bo država unitaristično urejena, vladali pa ji bodo Karđorđevići.

29. oktobra 1918 je nastala Država Slovencev, Hrvatov in Srbov, ki pa mednarodno ni bila priznana. Ker so italijanski ozemeljski apetiti postajali vse večji, je pobudo v Narodnem svetu prevzel Svetozar Pribićević, ki se je z veliko vnemo lotil prepričevanja odposlancev o smotrnosti pridružitve k Srbiji; med Hrvati so bili združitvi s Srbijo najbolj naklonjeni člani dalmatinskega sabora, saj je bila Dalmacija najbolj na udaru italijanskih ozemeljskih apetitov. 1. decembra 1918 so člani Narodnega sveta prišli v avdienco k regentu Aleksandru, ki je razglasil združitev Države Slovencev, Hrvatov in Srbov s Kraljevino Srbijo.

Položaj v novoustanovljeni državi je bil silno napet, saj je bila država v sporu zaradi ozemlja prav z vsako sosedo, obstajala pa je tudi nevarnost, da se na njeno ozemlje razširi komunizem.

Že na mirovni konferenci v Parizu leta 1919 je prišlo do konflikta med interesi Srbov in Hrvatov: vodja delegacije Kraljevine SHS Nikola Pašić je bil za to, da bi se odpovedali Reki v zameno za Skadar, čemur pa je nasprotoval zunanji minister Kraljevine SHS dr. Ante Trumbić (Stojadinović 1963: 152). Srbom ni bilo všeč, da je na mirovni konferenci interese Slovencev zastopal nekdanji avstro-ogrski minister Ivan Žolger.[8] Motilo jih je, da ni razumel srbsko, zlobni jeziki pa so celo govorili, da ne zna dobro niti slovensko, zato naj bi se bil, kadar ni bilo nobenega Slovenca, ki bi prevajal, s preostalimi predstavniki delegacije sporazumeval v nemščini (Meštrović 1969: 115). Ivan Hribar je v svojih *Spominih* napisal, da je Pašiću za mesto slovenskega predstavnika na mirovni konferenci predlagal Žolgerja ravno zaradi njegove narodne zavesti, ki je v Avstro-Ogrski ni skrival. Žolger verjetno res ni razumel srbsko, vendar srbski predstavniki z njim ne bi nikoli govorili nemško, kvečjemu francosko. Hribar je tudi napisal, da je zaradi svojega pomankljivega znanja francoščine[9] svoje mesto prepustil Žolgerju (Hribar 1928: 384–386). Zanimivo je, da je Žolger laže našel skupni jezik s Pašićem kot s Trumbićem (Meštrović 1969: 115), čeprav bi mu ta moral biti kot nekdanji cesarsko-kraljevi odvetnik po mentaliteti bližji.

Trumbić se je britanskemu ministrskemu predsedniku Lloyd Georgu in francoskemu predsedniku vlade Georgesu Clemenceauju pritožil nad usodo svojih rojakov, živečih na območju, ki je pripadlo Italiji. Lloyd George ga je prekinil: »Dovolj imam vaših pritožb, mar mislite, da bomo ostali v Parizu samo zato, da bomo znova in znova premlevali vaše zahteve? Poleg tega pa ste se do konca vojne borili proti nam.« »Toda čete naših prostovoljcev so se borile na strani Antante v Sibiriji in na solunski fronti,« mu je ugovarjal Trumbić. »Koliko mož pa so štele te čete?« »Okrog 40.000.« »40.000 vaših rojakov se je borilo na naši strani, 400.000 pa proti nam, hočete pa, da vas nagradimo, kot da bi se že od začetka vojne borili na strani zaveznikov« (Gligorijević 2002: 33).

Srbsko-hrvaški spor

Jabolko spora med Srbi in Hrvati je bilo v tem, da so nekdanji državljani dvojne monarhije kot vojaki sodelovali pri agresiji Avstro-Ogrske na Srbijo.[10] Že tako nerazvita Srbija je konec vojne dočakala v ruševinah, njeno prebivalstvo je bilo zdesetkano, medtem ko so nekdanje avstrijske dežele osvoboditev dočakale z minimalno materialno škodo; vojna civilnega prebivalstva razen s splošnim pomanjkanjem ni prizadela.

Finančni položaj v novi državi nikakor ni bil rožnat; v državi sta bili v obtoku dve valuti: srbski dinar in avstro-ogrska krona. Ker je Srbija izšla iz vojne kot zmagovalka, ni nič presenetljivega, da je bil dinar bolj zaželen, njegov tečaj pa mnogo višji od tečaja krone; od sijaja nekdanje habsburške monarhije je namreč ostalo bore malo. Srbi so trdili, da je bil tečaj menjave štiri krone za en dinar postavljen velikodušno, medtem ko so imetniki kron trdili, da so bili ogoljufani.

Prva svetovna vojna je izčrpala tako zmagovalce kot poražence; zavezniki so se lahko le tolažili z mislijo, da jim bo Nemčija izplačala vojne reparacije. Celo Francija, ki je bila tradicionalna srbska posojilodajalka, se je sama morala začeti zadolževati (Stojadinović 1963: 224). Versajska mirovna konferenca je kaznovala le Nemčijo, ki pa ni mogla izplačevati pretirano visoke vojne odškodnine. Kraljevina SHS je od Avstrije, ki ni bila ka-

6 Ženevski sporazum je temeljil na suverenosti in enakopravnosti Narodnega sveta.

7 Možnost za republikansko ureditev države je propadla 8. decembra, ko je bil izdan poslovnik Ljudske skupščine, po katerem so morali poslanci ob nastopu svojega mandata priseči kralju.

8 Ivan Žolger (1867–1925) je leta 1917 postal minister brez listnice z nalogo pripraviti ustavno reformo habsburške monarhije, a je maja 1918 odstopil. Leta 1918 je bil izvoljen za rednega profesorja prava na dunajski univerzi; leta 1919 je bil med prvimi imenovan za profesorja na novoustanovljeni Pravni fakulteti v Ljubljani. Bil je zastopnik Kraljevine SHS na prvi skupščini Društva narodov v Ženevi leta 1920 in član stalnega mednarodnega razsodišča v Haagu (Simič 2001: 374–375).

9 Med prvo svetovno vojno je bila francoščina diplomatski jezik.

10 Celo voditelj Hrvatske seljačke stranke Vladko Maček je sodeloval pri napadu na Srbijo. Zanimivo je, da ni bil niti pacifistično niti panslovansko razpoložen, saj je potem, ko je bil po dobljeni rani premeščen v Albanijo, kjer je v tem času vladal mir in je opravljal le naloge tehničnega značaja, prosil za premestitev v Galicijo, ker naj bi bila Albanija tako »necivilizirana« (Maček 2003: 58–64).

znovana z izplačilom vojne odškodnine, prevzela le obveznosti prejšnjega najemanja posojil, od nje je prejela samo vojaško floto, ki je nekdanja avstrijska mornarica ni hotela izročiti Italiji (Stojadinović 1963: 231). Novoustanovljena država si verjetno zato ni upala zaseči premoženja Nemcev, ker bi si s tem zaprla vrata britanskih in ameriških bank, katerih posojila so bila prepotrebna za obnovo razdejane Srbije, oborožitev vojske in cestne povezave s Splitom, ki je po izgubi Reke postal glavno pristanišče Kraljevine.

Poslanci, izvoljeni na listi Hrvatske seljačke stranke,[11] vse do leta 1925 v beograjski skupščini niso nastopili svojih mandatov, kar je šlo na roko srbskim strankam, ki so 28. junija 1921 z relativno večino sprejele Vidovdansko ustavo.[12] Ker pa Slovenska ljudska stranka[13] ni hotela glasovati za sprejetje ustave, po kateri bi bila država centralistično urejena, je moral predsednik vlade Nikola Pašić za sprejetje ustave pridobiti glasove 18 poslancev Jugoslovanske muslimanske organizacije, med katerimi je bila večina begov, zato jim je obljubil, da bodo njihovi begluki izvzeti pri izvajanju zemljiške reforme (Maček 2003: 88). Za Vidovdansko ustavo je glasovala tudi Vošnjakova Samostojna kmetijska stranka.

Novo državo, upravljano iz Beograda, je zaznamovalo sovraštvo do vsega, kar je spominjalo na rajnko Avstrijo. Nekdanji avstro-ogrski častniki v vojski Kraljevine SHS niso smeli računati na napredovanje. Avstro-ogrski uradniki so bili znani po doslednosti, zato niso mogli razumeti vseprisotne skorumpiranosti, ki ni bila tuja niti najvišjim predstavnikom oblasti.[14]

Ker je bila Francija tradicionalna zaveznica Srbije, Čehoslovaška republika pa je občudovala »nepremagljivo« srbsko vojsko, voditelju HSS Stjepanu Radiću ni preostalo nič drugega, kot da se po pomoč za razumevanje težav Hrvatov obrne na Moskvo. Njegovo potovanje v Sovjetsko zvezo so s pridom uporabili njegovi nasprotniki, ki so ga ožigosali za komunista. Ker tedaj prav nobena država ni bila naklonjena Sovjetski zvezi, je vlada Radićevo politiko v tujini tolmačila kot komunistično in se tako spretno izognila pravemu vzroku težav v državi. Voditelj Hrvatov Stjepan Radić je svoje poslance napotil v beograjsko skupščino šele takrat, ko je bil nastop poslanskega mandata edina rešitev pred njegovo aretacijo (Stojadinović 1963: 217).

Hrvati, ki so imeli v nekdanjem ogrskem delu dvojne monarhije relativno visoko stopnjo avtonomije, so imeli občutek, da so prišli z dežja pod kap, in niso mislili, da so »plačali« premalo za svojo osvoboditev, za katero so morali Srbi preliti reke krvi. Tudi do streljanja v skupščini naj bi prišlo zaradi pobude, da naj Srbi Hrvatom končno izstavijo račun za srbsko kri, prelito med prvo svetovno vojno. Po orožju pa ni posegel Srb, temveč Črnogorec, ki je po zagovoru obrambe »spal z revolverjem pod blazino« (Stojadinović 1963: 283). Poznejši predsednik vlade in prorežimske Jugoslovanske radikalne zajednice je v svojih spominih streljanje Puniše Raćića na člane HSS podkrepil z besedami, da so prav vsi izstreljeni streli zadeli. No, za Stojadinovića so streli v skupščini odjeknili ob nepravem času, saj je prav tedaj, ko je v svet prišla novica o streljanju v skupščini, govoril na kongresu Mednarodne parlamentarne unije v Parizu (Stojadinović 1963: 276–279). »Da bi kralj poskusil umiriti razgrete nacionalne strasti, je sestavo nove vlade zaupal Slovencu,[15] pa tudi glavni zagovornik Puniše Raćića je bil Slovenec«[16] (Stojadinović 1963: 281–283).

Ker kralj po umoru prvaka HSS Stjepana Radića Hrvatom ni bil pripravljen dati zahtevane avtonomije, jim je predlagal amputacijo Hrvaške in Slovenije. Opozoril pa jih je, da bo z njihovega ozemlja umaknil vojsko. Hrvaška in Slovenija bi z vojsko ali brez nje prej kot slej postali plen ozemeljskih apetitov Italije, zato v amputacijo nista privolili. Seveda območja Hrvaške, poseljena s Srbi, ne bi prišla v poštev za amputacijo. Kmalu po usodnih strelih v beograjski skupščini je dal francoski veleposlanik Svetozarju Pribićeviću vedeti, da je za Francijo bistveno le to, da se ohrani skupna država (Pribićević 1990: 149).

Radićev naslednik na čelu HSS Vladko Maček vse do sporazuma s Cvetkovićem ni bil pripravljen z Beogradom skleniti kompromisa, ki bi Hrvaški dajal manjše pristojnosti, kot jih je imela Ogrska v nekdanji dvojni monarhiji. Mačkove zahteve so bile pretirane, saj je zahteval, da bi pod Hrvaško spadala tudi Boka Kotorska in Zemun (Meštrović 1969: 187). Med prvo svetovno vojno se je pokazala izpostavljenost Beograda, ki je bil pred agresijo Avstro-Ogrske zaščiten le z obema rekama, zato je bilo za Srbe nedopustljivo, da bi Zemun pripadel Hrvaški. Srbi so Mačkova ekstremistična stališča s pridom izkoriščali in Hrvate prikazovali kot stalne nezadovoljneže.

Verjetno je Svetozar Pribićević, vodja Srbov na Hrvaškem, doživel metamorfozo: iz žandarja, ki je z najbolj brutalnimi metodami preganjal zahteve Hrvatov po federativni preureditvi države,[17] se je spreobrnil v podpornika ideje o federativno urejeni državi, zato ker se je čutil izdanega, ko je Pašić sklenil koalicijo s Hrvati in ne z njim. Pribićević, katerega je regent Aleksander predstavil svoji sestri, ruski veliki kneginji, kot »človeka, ki mu je prinesel hrvaško krono«, je doživel žalostno usodo političnega zapornika, ki je smel zapustiti Jugoslavijo šele na intervencijo čehoslovaškega predsednika.

Vprašanje je, zakaj je Čehoslovaška tako aktivno protestirala proti diktaturi kralja Aleksandra (beri: zatiranju Hrvatov), ko pa ni skrivnost, da so tudi Čehi tlačili Slovake? Verjetno se odgovor skriva v trdnosti male antante,[18] saj so Čehi verjetno v primeru spopada z Nemci še vedno računali, da jim bo Jugoslavija priskočila na pomoč. Pomoč Jugoslavije pa bi bila onemogočena, če bi ta morala »gasiti požar« v lastni državi.

Ko so 18. februarja 1933 ob devetih zvečer v Zagrebu z udarcem s kladivom po glavi umorili profesorja zgodovine Milana Šufflaya, je podpredsednik HSS August Košutić, ki je že pred

11 V nadaljevanju: HSS.

12 Za sprejetje Vidovdanske ustave je glasovalo 223 poslancev, proti 35, 158 pa se jih glasovanja ni udeležilo (Bogdanov 1962: 121).

13 V nadaljevanju: SLS.

14 Ivan Meštrović je bil povabljen na kosilo k Pašićevim, kjer se je razvila žolčna razprava o tem, zakaj bi moral Nikola Pašić plačati carino za oljčno olje. Pašićeva žena in hčerka sta carinika, ki ni razumel, da Nikola Pašić za lastne potrebe potrebuje tolikšno količino oljčnega olja, označili za Avstrijca (Meštrović 1971: 205–207).

15 Antonu Korošču.

16 Vinko Zorc. Puniša Raćić je bil obsojen na 20 let zapora, ob nemški zasedbi Srbije je bil izpuščen na prostost; leta 1944, ko so partizanske enote skupaj z Rdečo armado osvobodile Srbijo, je bil ubit; verjetno zato, da v »novi Jugoslaviji« ne bi bilo treba odpirati starih ran, saj bi mu morali, verjetno na zahtevo Hrvatov, ponovno soditi.

17 »Uvedel je potne liste za potovanje državljanov znotraj same države; aretacije so postale nekaj povsem vsakdanjega« (Stojadinović 1963: 171).

18 Vojaško zavezništvo med Jugoslavijo, Čehoslovaško in Romunijo.

tremi leti emigriral v Nemčijo, začel zbirati podpise za peticijo proti nasilnemu ravnanju oblasti v Kraljevini Jugoslaviji; med drugimi sta jo podpisala tudi Thomas Mann in Albert Einstein (Maček 2003: 135).

Položaj Slovencev v prvi Jugoslaviji

Ko je oktobra 1918 prišel v Pariz predsednik Narodnega sveta Anton Korošec s svojim tajnikom Gregorjem Žerjavom, se je sešel z Ivanom Meštrovićem in Miloradom Draškovićem, poznejšim ministrom za notranje zadeve. Drašković je Žerjava spraševal o položaju doma in ali so južni Slovani nekdanje habsburške monarhije složni. Žerjav mu je odgovoril, da se Srbi in Slovenci odlično ujemajo in komaj čakajo, da njihovo ozemlje zasede srbska vojska: »Hrvati so manj navdušeni nad idejo o združitvi; številni združitvi nasprotujejo, vendar ima Svetozar (op. pisca: Pribićević) položaj pod nadzorom. Vse bo v redu: Srbi imajo raje Slovence kot Hrvate, in nasprotno. Srbi ste na vzhodu, Slovenci smo na zahodu, Hrvati pa se nam bodo morali prilagoditi« (Meštrović 1969: 106).

Ugledni predstavniki slovenskega naroda, ki so v habsburški monarhiji zaradi simpatiziranja s Srbijo tvegali izgubo svobode in sekvestracijo premoženja, so pri Pašiću kmalu padli v nemilost, ker niso bili dovolj prilagodljivi za politiko, kakršno so vodili v Beogradu. V nasprotju z njimi pa je Anton Korošec znal mnogo uspešneje sodelovati s čaršijo. Čeprav je bila v Kraljevini Jugoslaviji pravoslavna cerkev privilegirana, mu je uspelo na volitvah v Dravski banovini doseči absolutno večino, kar mu v rajnki Avstriji ni nikoli uspelo. Predsedniku vlade v iskanju relativne večine v skupščini zaradi obstrukcije HSS ni preostalo drugega, kot da skuša v vlado zvabiti SLS.

Ko je poznejši voditelj HSS Vladko Maček[19] prvaku SLS Antonu Koroščuu očital njegovo konformno politiko do Beograda, mu je ta odgovoril, da razume Hrvate, ki so imeli v banovini Hrvaški[20] in Slavoniji visoko stopnjo avtonomije, zato so z nastankom nove države mnogo izgubili. Dodal je, da pa je treba razumeti Slovence, ki niso ničesar izgubili, temveč le mnogo pridobili (Maček 2003: 92). Na Slovenskem se namreč srbski vpliv ni občutil drugje kot pri dvojezičnih napisih,[21] premeščanju domačega uradništva v bolj oddaljene predele kraljevine ter favoriziranju Srbov v vojski in pri orožnikih.

Prisotnost srbskih častnikov in žandarjev na Slovenskem je Slovencem dajala nekakšen občutek varnosti, saj jim je ostal v spominu srbski podpolkovnik Švabić, kateremu je uspelo s skupino razcapanih soborcev, ki so se vračali iz avstrijskega ujetništva, zaustaviti prodirajočo italijansko vojsko na Vrhniki in jo potisniti do Logatca, kjer je do druge svetovne vojne potekala meja med obema kraljevinama; ko se je v boje za severno mejo maja 1919 končno »vmešala« srbska vojska, je zasedla vso slovensko Koroško do Vrbskega jezera.

Za Slovence je bila združitev s Srbijo gotovo boljša odločitev kot vztrajanje v državni skupnosti s Hrvati, kjer bi verjetno prišlo do podobnega položaja kot v Čehoslovaški republiki, kjer so Čehi dominirali nad Slovaki, saj ne smemo spregledati, da so imeli Hrvati Slovence za »planinske Hrvate« (Melik 1990: 69).

Slovenci so v Kraljevini Jugoslaviji izkoristili spor med Srbi in Hrvati in bili zaradi podpore beograjske politike nagrajeni z ustanovitvijo vseh slovenskih inštitucij, nujno potrebnih za avtonomno delovanje vsakega naroda, hkrati pa so bili s »članstvom« v dokaj veliki državi zaščiteni pred iredentističnimi težnjami sosednjih držav.

Bled se je potem, ko je kralj Aleksander od kneza Windischgrätza leta 1922 odkupil dvorec in ga preimenoval v *Suvobor*,[22] v poletnih mesecih spremenil v prestolnico države. Nekateri podjetni Blejci so svoje hotele in penzione preimenovali tako, da so bila njihova nova imena všeč srbskim gostom: Hotel Beograd, Vila Avala, Gostilna Topola (Benedik 1993: 5–14). Zadnji jugoslovanski kralj Peter II. v svojih spominih opisuje preživljanje poletja na Bledu:

> Zelo rad sem imel ta kraj, kjer sem bil vedno srečen, čeprav sta moje veselje kvarili dve stvari: pogosto je deževalo in na Bledu je bilo preveč grdih hotelov, ki so poganjali kot gobe po dežju. V mesecu juliju in avgustu so turisti iz vse Jugoslavije in tujine preplavili Bled: debeli jugoslovanski politiki, neporočene ženske iz Velike Britanije s psički, debeli Bavarci z irhastimi dokolenkami, ki so praznili vrčke piva, ter Američani, ki so s svojimi velikanskimi avtomobili zaustavljali promet (*A King`s Heritage* 1955: 7–8).

Kljub prepovedi delovanja vseh strank po šestojanuarski diktaturi je Anton Korošec ostal v Beogradu, kar si je mogoče razložiti le tako, da je bil tisti, ki ni živel v Beogradu, odrinjen od aktualnega dogajanja in tako obsojen na provincialno odmaknjenost dežele, od koder je prihajal. Kaže, da se je dr. Korošec, ki je svojo kariero posvetil politiki, bal, da bi v primeru vrnitve v Dravsko banovino iz rok izpustil možnost, da bi ga kralj vključil v katero od vlad, s katerimi je neuspešno poskušal umiriti razgrete nacionalne strasti in ljudstvu prinesti obljubljeno blagostanje.

Vinko Zorc,[23] ki je slovel kot eden najbolj uspešnih odvetnikov v prvi Jugoslaviji, je imel svojo odvetniško pisarno v Beogradu (Stojadinović 1963: 281), ki je ponujal najboljše možnosti za zaslužek. Tudi slovenska filmska diva Ita Rina se je, ko je zaslovela na filmskem platnu, pod imenom Tamara Đorđević za stalno naselila v Beogradu. Ker se Ivan Meštrović ni hotel nastaniti v Beogradu, se je s tem zameril vladajočim krogom in ni postal član Jugoslovanske akademije znanosti in umetnosti (Meštrović 1969: 141–143).

Ob zadnjem neuspešnem poskusu sklenitve konkordata z Vatikanom je prišlo do nenavadnega položaja, ko je minister za notranje zadeve, sicer katoliški duhovnik, zadušil proteste sicer privilegirane pravoslavne cerkve proti ratifikaciji konkordata. Sklenitvi konkordata pa ni bil pretirano naklonjen niti voditelj Hrvatov Vladko Maček (Stojadinović 1963: 517), ki se je verjetno bal, da bo njegovo sprejetje zadovoljilo množice nezadovoljnih Hrvatov.

Anton Korošec je bil zaradi ljubljanskih punktacij med letoma

19 Kot zanimivost moram povedati, da je bil njegov oče Slovenec (Maček 2003: 12).

20 Hrvaška pod Habsburžani ni bila združena; razdeljena je bila na Hrvaško, Slavonijo, Dalmacijo, Istro in Vojno krajino. Ko je leta 1868 nastala Avstro-Ogrska, sta Kraljevina Hrvaška in Slavonija pripadli Ogrski. Reka je bila glavno pristanišče za ogrski del monarhije in zato madžarizirana.

21 V latinici in cirilici.

22 V spomin na bitko pri Suvoboru v prvi svetovni vojni.

23 Že pred prvo svetovno vojno je bil jugoslovansko usmerjen (Stojadinović 1963: 282), kar mu je pozneje lahko samo koristilo.

Fotografije prestolonaslednika Petra, objavljene 6. septembra 1930 v *Ilustriranem Slovencu*, str. 5.

1933 in 1934 interniran na Hvaru; tik pred usodnim kraljevim uradnim obiskom v Franciji pa se je odrekel federalizmu in se izjasnil za jugoslovanstvo, vendar ga je kralj nameraval izpustiti iz internacije šele po vrnitvi iz Francije, da bi to bilo videti kot omehčanje režima.

Mnogi ocenjujejo sporazum Cvetković-Maček leta 1939 za velik neuspeh Korošca, saj je avtonomijo dobila samo Hrvaška. Ker so srbski hegemonisti z neodobravanjem sprejeli sporazum s Hrvati, se je prvak Slovenske ljudske stranke najbrž zavedal, da v tako zategnjenem položaju ni smiselno vztrajati pri istih koncesijah za Slovenijo, ko pa je bila enotnost jugoslovanskih narodov pogoj za obstoj države. Predstavnik tretjega rajha, odgovoren za nemško manjšino v Jugoslaviji, je v obdobju, ko je bil Korošec notranji minister, izjavil, da je njen položaj soliden povsod, razen v Dravski banovini (Meštrović 1969: 254).

Diktatura kralja Aleksandra

V Srbiji je že pod Obrenovići obstajala inštitucija upravnika mesta Beograda, ki je bil poveljnik beograjske policije. Kralj Aleksander je to inštitucijo obdržal: poveljnik mesta Beograd je bil podrejen neposredno kralju in je hodil enkrat tedensko k njemu poročat o položaju v prestolnici. Upravnika mesta Beograda bi lahko označili kot poveljnika kraljeve obveščevalne službe, omejene predvsem na Beograd. Pod poveljstvom upravnika mesta pa so bile tudi številne žandarske sile, ki bi lahko kadarkoli intervenirale (Stojadinović 1963: 175).

Kralj se je zavedal, da je dinastijo, ki ji je pripadal, ustoličila zarotniška skupina častnikov, zato je dal novi dvor postaviti nekoliko ven iz Beograda, v varno zavetje vojašnice kraljeve garde, ki je bila najbolje oborožena garnizija v vsej državi. Ker je kralj obdobje od svojega 24. do 30. leta (s kratkimi presledki) preživel v treh vojnah, je tudi pri izgradnji svojega novega bivališča upošteval vojne razmere in dal pod dvorom zgraditi sistem podzemnih hodnikov, s katerimi je bila povezana tudi vojašnica. Da kraljeva družina v primeru vojne ne bi trpela pomanjkanja, je k dvoru spadala tudi farma, ki bi družino oskrbovala z vsem potrebnim, dobro založeno skladišče raznovrstnega blaga, lastna elektrarna in toplotna črpalka (*A King`s Heritage* 1955: 4–5). Zanimivo je, da kralj ni imel rezidence na Hrvaškem; verjetno se tam ni počutil varnega. Kralj je šele na obisku pri češkem predsedniku Masaryku izvedel, da je med njegovimi podaniki tudi arhitekt, ki je načrtoval prenovo predsednikove rezidence na Hradčanih (Meštrović 1969: 157), zato je Jožetu Plečniku zaupal izgradnjo lovskega dvorca v Kamniški Bistrici, v kateri pa kralj ni preživel niti ure, saj ga je v Marsêillu prehitela smrt.

Na kralja je bilo izvedenih kar nekaj atentatov, eden celo v Beogradu: po svečani razglasitvi Vidovdanske ustave je na kralja, ki se je vračal iz skupščine, pripadnik komunistične partije vrgel bombo, ki je ranila nekaj ljudi. Pripadniki skrajnega krila komunistične partije so le slab mesec za neuspelim poskusom atentata na kralja Aleksandra umorili nekdanjega ministra za notranje zadeve Milorada Draškovića, ko je v Delnicah z družino preživljal dopust. Nasilje članov komunistične partije je bilo za vlado izjemno ugodno, saj so 1. avgusta v skupščini sprejeli zakon o zaščiti države, s katerim so prepovedali delovanje Komunistične partije Jugoslavije, ki je bila po volitvah leta 1920 tretja najmočnejša stranka, na njeni listi izvoljenim poslancem pa so razveljavili mandate (Gligorijević 2002: 91–95).

Nad diktaturo kralja Aleksandra niso bili navdušeni niti Srbi, ki so pod vladavino njegovega očeta živeli mnogo bolj demokratično. Po drugi strani pa kralju v tako heterogeni državi, kot je bila Jugoslavija, kjer tudi srbske stranke niso znale doseči soglasja, ni preostalo nič drugega kot vladati s trdo roko. Kralj je v želji, da med ljudstvom in njim ne bi bilo nobenega posrednika, 6. januarja 1929 uvedel diktaturo. Zanimivo je, da so diktaturo odobravajoče sprejeli tako doma kot v tujini. Ko je Meštrović čez nekaj let kralju predlagal, naj diktaturo ukine, mu je ta odgovoril, da je diktaturo lahko uvesti in težko ukiniti (Meštrović 1969: 219).

Kralj je poskusil nacionalne spore preseči s preimenovanjem Kraljevine SHS v Kraljevino Jugoslavijo.[24] Obenem je 3. oktobra 1929 državo preoblikoval v deset banovin,[25] ki so se večinoma imenovale po rekah, zato da bi z integralnim jugoslovanstvom presegli medsebojne plemenske konflikte. Z oktroirano ustavo, sprejeto leta 1931, je bila v javnosti prepovedana raba plemenskih imen in simbolov. S to prepovedjo so šli tako daleč, da so v pesmi Sem deklica mlada, vesela besedo slovensko nadomestili z dravobansko[26] (iz Dravske banovine).

Paravojaška organizacija Orjuna[27] je bila do leta 1925, ko je bila ukinjena, »koristna« za oblast, saj jo je ta lahko poslala »v boj« proti sebi nastrojenim elementom (npr. stavkajočim rudarjem) in si pri tem »ni umazala rok«, kot bi si jih, če bi v ta namen uporabila orožnike. Vitomil Zupan piše, da so sokoli, katerim so se pridružili še artilerijski podčastniki, zajahali vojaške konje, si opasali sablje in se na Hitlerjev rojstni dan odpravili na Kočevsko, da bi jo zagodli tamkajšnjim Nemcem. Ko so se približevali Kočevju, je poveljnik »ekspedicije« začel poveljevati v srbskem jeziku in peti *Buči morje adrijansko* (Zupan 1980: 173–176). Sokoli so bili za podobne misije zelo prikladni, saj nemški veleposlanik v Jugoslaviji tako ni mogel protestirati, da se je nad Nemci znesla regularna vojska, temveč le prorežimska telovadna organizacija.

Ob smrti kralja Aleksandra je narod presenetljivo zajela resnična žalost, ki pa je izvirala bolj iz strahu pred razpadom skupne države kot pa iz resničnih simpatij do *viteškega kralja*. Tudi poslednje besede,[28] ki naj bi jih pokojni kralj izrekel v Marsêillu, so izražale željo po ohranitvi državne skupnosti. Vlada pa je z žalovanjem za pokojnim kraljem pretiravala[29] in s tem razvrednotila pristno žalost, ki jo je občutilo ljudstvo (Stojadinović 1963: 322).

»Gnila stara Jugoslavija«

Med prvo svetovno vojno so zavezniki kazali velike simpatije za »pogumne Srbe« in jim gmotno pomagali, kmalu pa so Srbi prišli na slab glas, ker so njihovi diplomatski predstavniki izkoriščali svoj položaj, poleg tega pa z donacijami niso ravnali transparentno. Potem ko je francoska policija odkrila, da so nekateri Srbi zlorabljali diplomatske potne liste in v Švico tihotapili platino, imetniki diplomatskih potnih listov niso uživali nobene protekcije več, temveč so njihovo prtljago pregledovali še bolj natančno (Meštrović 1969: 79).

Leta 1926 je družba Selection Trust od sina predsednika vlade Nikole Pašića, Radeta, odkupila koncesijo za kopanje rude v rudniku Trepča, v katerem so že v srednjem veku kopali svinec, srebro in zlato. Preden je družba odkupila koncesijo, je v rudnik poslala strokovnjake, ki so ugotovili, da se v rudniku nahajajo velike količine srebra, zlata, svinca, bakra in cinka, poleg tega pa stroški izkopa ne bi bili pretirano visoki (Avramovski 1986 a: 348–349).

Vojaški ataše v Rimu, general Milutin Nedić,[30] je Meštroviću pripovedoval o slabostih generala Petra Živkovića, ki je bil siva eminenca na dvoru, večkratni minister za obrambo, v času šestojanuarske diktature pa celo predsednik vlade. Meštrović je ogorčen vzkliknil, zakaj generali ne zaprosijo za avdienco pri kralju, na kateri naj zahtevajo, da odstavi ministra za obrambo ali pa naj

24 Člani Jugoslovanskega odbora so si za to ime prizadevali že od leta 1915.

25 Banovine so bile začrtane tako, da so na etnično mešanih območjih omogočale prevlado Srbov.

26 Vir: Angelos Baš (1926–2008), etnolog in zgodovinar, utemeljitelj historične etnologije na Slovenskem. Njegov oče Franjo Baš (1899–1967) je bil od leta 1932 do 1941 ravnatelj Pokrajinskega muzeja v Mariboru.

27 V njej so bili najbolj številčno zastopani Dalmatinci in Primorci, ki so izgubili svojo domovino in so zato s podpiranjem režima hoteli dokazati, da je Jugoslavija njihova nova domovina (Perovšek 1994: 158).

28 »Čuvajte mi Jugoslavijo!«

29 Predstave v gledališčih so bile prepovedane, kinodvorane zaprte, v kavarnah je bila prepovedana glasba. Obvezno je bilo nošenje žalnih trakov, poštne znamke pa so bile črno obrobljene (Stojadinović 1963: 322).

30 Brat generala Milana Nedića, ki je bil med drugo svetovno vojno predsednik kvizlinške vlade v Srbiji. Milutin Nedić v kvizlinški vladi ni sodeloval.

jih upokoji. Nedić mu je odgovoril, da bi bili v predvojni Srbiji,[31] ko so bili slabo plačani, pripravljeni to storiti, toda danes, ko imajo dobre plače in čakajo, da bodo izbrani v komisijo za nakup orožja v tujini, pri čemer so deležni provizije, s katero lahko v Beogradu postavijo tri- ali štirinadstropno stavbo, nihče od generalov ne da nič več na čast (Meštrović 1969: 179).

Ko je bil voditelj Hrvatov Vladko Maček leta 1930 v preiskovalnem zaporu Sodišča za zaščito države v Beogradu, je v času, namenjenem sprehajanju po zaporniškem dvorišču, k njemu prisedel starejši žandar in začel pripovedovati:

> Tukaj delam že skoraj 40 let; ko sem bil še mlad žandar, je bil v isti jetnišnici zaprt pokojni Nikola Pašić. Tedaj zapornikom ni bilo tako lepo kot tebi: okove so imeli na rokah in nogah. Nekoč je tik pred jutrom prišel stotnik in me vprašal, kje je Pašić, in mi ukazal, naj mu snamem okove. Pomislil sem: ustrelili ga bodo. Ko sem se po končani službi vrnil domov, sem vzel v roke časopis in prebral, da je Pašić predsednik vlade. Hvala bogu, da se mu nisem s čim zameril. Zato skušam biti s takimi, kot si ti, vedno v dobrih odnosih (Maček 2003: 132).

Za nezadovoljstvo v državi nista bila toliko kriva beograjski centralizem in velikosrbstvo kot neučinkovita in korumpirana državna uprava. V nekdanje habsburške dežele je prišla srbska navada, da so se politiki vtikali v delo uradnikov, ti pa so morali služiti strankarskim interesom (Avramovski 1986 II: 146). Tudi razmišljanje vrhov vojske in nekaterih politikov se ni dosti razlikovalo od delovanja diplomacije med prvo svetovno vojno: Radenko Stanković, eden od treh kraljevih namestnikov, je na urgentnem sestanku kronskega sveta o pristopu k osi predlagal, da bi Jugoslavija morala stopiti v vojno že zato, da je zavezniki, v katerih zmago noben član kronskega sveta ni dvomil, po končani vojni ne bi razkosali. Ker jugoslovanska vojska proti nemški ne bi bila sposobna nuditi zadostnega odpora, bi se kralj, vlada in kakih 200.000 vojakov umaknili v Grčijo, kjer bi se združili z britanskimi četami in delili njihovo usodo (Maček 2003: 212–213).

Agrarna reforma

Da bi odvrnili nevarnost komunizma, ki bi se kaj lahko iz Madžarske razširil na nekdanje habsburške dežele, in da bi odvzeli moč plemstvu in veleposestnikom, ki so bili naklonjeni rajnki Avstriji, so leta 1919 začeli izvajati agrarno reformo. Prednost pri dodelitvi veleposestnikom odvzetih zemljišč so imeli vojni veterani, ki so dobili največja zemljišča (pet ha), nato vojne sirote in invalidi, drugi agrarni interesenti pa so dobili manjše kose zemlje. Agrarna reforma je bila smiselna predvsem v Vojvodini, kjer je bila večina zemlje v lasti veleposestnikov, v Bosni in Hercegovini, kjer so begi po aneksiji obdržali posest, in v Dalmaciji, kjer je vladal kolonat. Agrarna reforma v Dalmaciji zaradi pritiskov Italije ni bila izvedena, saj so bili latifundisti italijanskega porekla. Na Slovenskem je bilo odstotkovno največ veleposestnikov v Prekmurju.

Vsak bi pomislil, da Banatsko Karađorđevo izvira iz časa prve srbske vstaje, vendar je to naselje nastalo z dodelitvijo zemljišč solunskim borcem po prvi svetovni vojni. S pomenljivim imenom naselja so dali novim imetnikom zemlje vedeti, komu dolgujejo posest. Da bi nekdanji veleposestniki, ki so izvirali iz vrst plemstva, še na simbolni ravni izgubili svojo »večvrednost«, se jim po četrtem členu Vidovdanske ustave niso priznavali plemiški naslovi. Tako so bili ob uvedbi Vidovdanske ustave med 12 milijoni državljanov Kraljevine SHS le štirje predstavniki modre krvi, katerih predniki so še pred sto leti pasli svinje.

Položaj kmečkega življa

Glede na relativno nerazvitost Jugoslavije je očitno, da je pomemben delež volilnih upravičencev prihajal s podeželja in da ga zato noben politik pri predvolilni agitaciji ni »zanemaril«; nenavadno pa je, da je ljudska skupščina zaradi žetve prenehala zasedati: »Nato (op. pisca: sklepam, da v začetku junija 1926) je skupščina malce nepričakovano zasedanja preložila na jesen, saj so se poslanci, utrujeni od dolgih in žolčnih razprav, želeli posvetiti žetvi« (Avramovski 1986 I: 390). Nenavadno je, da je tolikšen del poslancev pripadal kmečkemu sloju, da so morali zaradi žetve prenehati zasedati in skupščino ponovno sklicati jeseni, ko je bil pridelek že pospravljen.

Stojadinović je napisal, da je bil v času prve vlade v Kraljevini SHS poslanec radikalne stranke tudi kmet,[32] ki se v oblačilnem videzu ni zgledoval po mestu, temveč je bil oblečen kot kmet, s pisanim pasom in z velikanskim nožem ob stegnih (Stojadinović 1963: 546). Ker Stojadinović posebej omenja kmečki videz tega poslanca, s katerim je dal vsem drugim jasno vedeti, da prvenstveno zastopa interes kmetov, so se verjetno vsi drugi, ki so prav tako pripadali kmečkemu sloju, v oblačilnem videzu zgledovali po mestu.

V 30. letih ni bilo države, ki je ne bi prizadela svetovna gospodarska kriza; nanjo tudi Jugoslavija kot pretežno agrarna država ni bila odporna. Jugoslovanske kmete so najbolj prizadele nizke cene prav vseh kmetijskih pridelkov. Izboljšanje ekonomskega položaja v Jugoslaviji je povezano s poveritvijo sestave vlade Milanu Stojadinoviću, ki je dal odpisati del kmečkih dolgov, nato pa mu je uspelo doseči, da je tretji rajh po cenah, višjih od tržnih, odkupil vse viške kmetijskih pridelkov. Niti Francija niti Velika Britanija nista kazali večjega zanimanja za nakup jugoslovanskih proizvodov, tako da je prihod NSDAP na oblast zares pomenil »odrešitev« za jugoslovansko gospodarstvo.

Stjepan Radić, prvak Hrvatske seljačke stranke, naj bi imel v času agitacije na vasi obute opanke, da bi se z oblačilnim videzom približal podeželskemu prebivalstvu, nato pa naj bi si jih takoj, ko je zapustil podeželje, sezul in obul čevlje (Meštrović 1971: 222–223). Tako kralj Aleksander in njegov bratranec knez Pavle sta večkrat izjavila, da bi se laže sporazumela s Hrvati, če njihov predstavnik ne bi bil tako »kmečki«, kot je dr. Maček (Meštrović 1970: 118, 179). Milan Stojadinović je napisal, da ga je bilo gnusno opazovati, kako je pri zvijanju cigarete najprej oslinil papir (1963: 512).

Ko se je po smrti kralja Aleksandra režim omilil, je Vladko Maček na teror žandarjev odgovoril z organiziranjem Hrvatske seljačke zaštite: ko je grozila nevarnost, so se pripadniki te ilegalne organizacije, katerih oborožitev se razen v kakšni lovski puški ni popolnoma nič razlikovala od njihovih predhodnikov iz časa kmečkih uporov, hitro zbrali in zaščitili svoje stanovske kolege. Teror žandarjev je po ustanovitvi kmečke zaščite zares prenehal

31 Pred balkanskima vojnama in pred prvo svetovno vojno.

32 Eden od pogojev, ki jih je moral v Kraljevini SHS in pozneje v Kraljevini Jugoslaviji izpolnjevati kandidat za poslanca, je bila pismenost.

(Maček 2003: 167), dodati pa moram, da je tedaj v imenu mladoletnega kralja Petra vladal knez namestnik Pavle, katerega ideal je bil britanski tip parlamentarne monarhije, notranji minister pa je bil Anton Korošec.

Po nepričakovanem uspehu kmečke zaščite je poveličevanje kmečkih vrednot povezalo zatirani hrvaški narod. Oživela je organizacija Seljačka sloga, ki je skrbela za napredek podeželja: opismenjevanje in enoten nastop na tržišču sta jim omogočila znatno povišanje cen živine in kmečkih pridelkov … Združenje je celo posredovalo v medsebojnih sporih, tako da je bil tisti, ki je neko manjšo tatvino prijavil osovraženi policiji, osramočen (Maček 2003: 169–171).

Zaključek

Srbi so zaradi presenetljive uspešnosti svoje vojske v prvi svetovni[33] vojni dobili občutek večvrednosti, zato so se do Hrvatov obnašali kot do poraženčev; ko so Hrvati zahtevali federativno preureditev države, so v Beogradu menili, da lahko zadeve na Hrvaškem uredijo samo z represijo. Ko je kralj uvidel, da tudi s silo ne more urediti razmer v državi, je skušal svoje »podanike zliti« v integralne Jugoslovane. Po kraljevi smrti je njegov bratranec, ki je bil *de facto* prvi mož v državi, *de iure* pa le prvi od treh kraljevih namestnikov,[34] skušal zadostiti težnjam Hrvatov, vendar je bil ujet v mrežo velikosrbov, ki so onemogočali njegovo politiko, popuščanja svoje najbolj zveste zaveznice Velike Britanije tretjemu rajhu, in datuma, ko bo polnoletni kralj prevzel oblast.

33 Silam antante je na solunski fronti uspel preboj, ko položaj na zahodni fronti še ni bil odločen. Srbska vojska je po preboju solunske fronte proti dogovoru z zavezniki sama napredovala proti okupirani domovini.

34 Kralj Aleksander je v svojem testamentu imenoval tričlansko kraljevo namestništvo, ki naj bi z državo upravljalo vse do prestolonaslednikove polnoletnosti. Kot predstavnika Hrvatov je v namestništvo imenoval Ivana Perovića. Nesporni voditelj Hrvatov Vladko Maček je napisal, da Perović ni bil ustrezen predstavnik Hrvatov, saj je bil Albanec iz zaselka Arbanasi v neposredni bližini Zadra (Maček 2003: 157). Albanci so se v omenjeni zaselek preselili v 18. stol. z območja skadarskega Sandžaka.

Stara Jugoslavija je zaradi koruptivnosti čaršije in diktature kralja Aleksandra po drugi svetovni vojni dobila vzdevek »gnila«, vendar so bila mednacionalna trenja, ki so jo spremljala od ustanovitve do propada, v njeni naslednici pod krinko bratstva in enotnosti samo preložena na poznejši čas.

Viri in literatura

A King's Heritage: *The Memoirs of King Peter II of Yugoslavia*. London: Cassel and Company LTD, 1955.

AVRAMOVSKI, Živko: *Britanci o Kraljevini Jugoslaviji*: *godišnji izveštaji Britanskog poslanstva u Beogradu 1921–1930*. Knjiga prva. Zagreb: Globus in Arhiv Jugoslavije, 1986.

Britanci o Kraljevini Jugoslaviji: godišnji izveštaji Britanskog poslanstva u Beogradu 1931–1938. Knjiga druga. Zagreb: Globus in Arhiv Jugoslavije, 1986.

BENEDIK, Božo: *Bled, ta naš Bled*! Ljubljana: Eurodesign, 1993.

BOGDANOV, Vaso: Jugoslavija: VIII Historija / 1918–1929. V: *Enciklopedija Jugoslavije 5*. Zagreb: Leksikografski zavod, 1962, 121.

GLIGORIJEVIĆ, Branislav: *Kralj Aleksandar Karađorđević*: *srpsko-hrvatski spor*. Beograd: Zavod za učbenike i nastavna sredstva, 2002.

HRIBAR, Ivan: *Moji spomini. II. del*: *osvobojevalna doba*. Ljubljana, 1928.

MAČEK, Vladko: *Uspomeni*. Zagreb: Dom i svijet, 2003.

MELIK, Vasilij: Hrvatsko-slovenski odnosi. V: *Enciklopedija Slovenije 4*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1990, 68–69.

MEŠTROVIĆ, Ivan: *Uspomene na političke ljude i događaje*. Zagreb: Matica hrvatska, 1969.

PEROVŠEK, Jure: Orjuna. V: *Enciklopedija Slovenije 8*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1994, 158.

PRIBIĆEVIĆ, Svetozar: *Diktatura kralja Aleksandra*. Zagreb: Globus, 1990.

STOJADINOVIĆ, Milan: *Ni rat ni pakt: Jugoslavija izmedju dva rata.* Buenos Aires: El Economista, 1963.

SIMIČ, Vladimir: Žolger, Ivan. V: *Enciklopedija Slovenije 15*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2001, 374–375.

VOŠNJAK, Bogumil: *U borbi za ujedinjenu narodnu državu*: *utisci i opažanja iz doba svetskog rata i stvaranja naše države*. Ljubljana: Tiskovna zadruga, 1928.

ZUPAN, Vitomil: *Komedija človeškega tkiva*. Prva knjiga. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1980.

Life in the Kingdom of Yugoslavia and the Strife between Serbia and Croatia

Initially, the forces of the Entente had not been favorably inclined toward unification of the South Slavs incorporated into the Hapsburg Monarchy with the Kingdom of Serbia. Alexander, the Regent of Serbia, and Serbian Prime Minister Nikola Pašić were of the opinion that the territory of the Habsburg Monarchy, settled with the South Slavs, would be allotted to Serbia as the spoils of war. In order to prevent this they felt that they had to decide whether to »annex« to Serbia the entire territory or only the part with the Serbian population. But the Russian Revolution, which deprived Serbia of its most faithful ally, the tzarist Russia, and American President Woodrow Wilson's initiative for national self-determination completely changed the existing situation.

The creation of the Kingdom of the Serbs, Croats, and Slovenes was characterized by fear of communist expansion and by revanchist claims of the neighboring states. To the detriment of Croatians and Slovenes the Serbian leadership had to give in to Italian claims and started to treat Croatians as the defeated party. Instead of accepting the concessions proffered by the Serbs Croatians demanded home rule, which for the Serbs was totally unacceptable. Taking advantage of the conflict, Slovenes managed to solicit the foundation of the long-awaited university with Slovene as the language of instruction.

ZAŠČITA LESENE ETNOLOŠKE DEDIŠČINE PRED ŠKODLJIVCI

Strokovni članek | 1.04

Les kot naravni organski material je izpostavljen razgradnim procesom, ki jih povzročajo abiotični (neživi) in biotični (živi) dejavniki. Abiotski dejavniki, kot so predvsem atmosferski kisik, padavine, visoke in nizke temperature ter sončna svetloba povzročajo sorazmerno majhne in počasne poškodbe lesa. Vidne postanejo šele čez nekaj let v obliki razpok ter potemnitev, kosmatosti in reliefnosti površine. Les pred temi dejavniki zaščitimo s površinskimi premazi, kot na primer z oljnimi barvami ali pa v zadnjih letih zelo popularnimi lazurami. Površinski premazi varujejo le površino lesa in jo obenem dekorirajo, ne zagotavljajo pa učinkovite zaščite lesa pred biotičnimi dejavniki – lesnimi škodljivci (lesnimi glivami in insekti), ki les lahko popolnoma uničijo že v nekaj tednih ali mesecih. Neprecenljivo škodo povzročajo na kulturnozgodovinskih in etnoloških predmetih, zato moramo s to dediščino ravnati tako, da do poškodbe sploh ne pride. Če pa so že napadeni, je treba razkroj zaustaviti in zagotoviti take pogoje, ki bodo zagotavljali varne razmere za njihovo ohranitev.

Lesne glive in insekti ogrožajo etnološke predmete

Lesne glive ob ugodnih pogojih (vlažen les in pravšnja temperatura) okužijo les s trosi. Iz trosov vznikne podgobje, ki prodre v notranjost in s pomočjo izločenih encimov razkraja sestavine lesa. Nekatere glive, kot na primer plesni in glive modrivke povzročajo le estetske spremembe lesa. Plesni obarvajo les le površinsko, medtem ko modrivke prodrejo globlje v les in temno obarvajo celotno beljavo. Mehanske lastnosti lesa se pri tem bistveno ne spremenijo.

Glive modrivke in plesni se na etnoloških predmetih lahko pojavljajo predvsem v vlažnih in zatohlih prostorih z visoko relativno vlažnostjo zraka ter trajno razvrednotijo poslikave, freske, tapiserije, oblačila in druge predmete.

Glive, povzročiteljice trohnenja, pa lahko les popolnoma uničijo. Podgobje glive izloča v lesno maso encime, ki razkrajajo glavni komponenti lesa – lignin in celulozo. Če lesna gliva razgrajuje predvsem lignin, se okuženi les v končni fazi obarva belo in govorimo o beli trohnobi. V kolikor pa gliva razkraja le celulozo, se les zaradi prebitka lignina obarva rjavo ter kockasto razpada, v tem primeru govorimo o rjavi prizmatični trohnobi. Te lesne glive poleg barvnih sprememb močno zmanjšajo mehanske lastnosti lesa. Če ne ukrepamo takoj, lahko predmete uničijo do take mere, da jih ni mogoče več obnoviti (restavrirati).

Od gliv, pravih razkrojevalk lesa, se na predmetih etnološke dediščine in vgrajenem lesu pojavljajo predvsem hišne gobe. Mednje spadajo bela hišna goba, kletna goba in siva hišna goba ali solzivka. Z mesta okužbe se razširjajo tudi s podgobjem v obliki vrvic – rizomorfov. Podgobje in rizomorfi lahko prodrejo v opeko in beton ter povzročajo njun razpad. Ob okužbi lesa z eno od hišnih gob je treba izvesti temeljito in zahtevno sanacijo strohnelega predmeta.

Lesni insekti les močno in trajno poškodujejo z vrtanjem rovov. Zelo nevarni so insekti, ki napadajo suh les. Sicer počasi, vendar v daljšem časovnem obdobju močno poškodujejo kipe, razne uporabne predmete, nosilne konstrukcije, ostrešja ter pohištvo. Ogromno in neprecenljivo škodo pa povzročajo na etnoloških predmetih in stavbni dediščini iz lesa. Med temi so najpogostejši trdoglavci in hišni kozliček. Hišni kozliček se pojavlja predvsem v ostrešjih, trdoglavci pa poleg ostrešij napadajo tudi pohištvo ter razne etnološke predmete in jih zato uvrščamo med najnevarnejše škodljivce lesene kulturnozgodovinske dediščine. Trdoglavci še posebno radi napadajo les, ki je predhodno okužen z glivami. Nekatere vrste v svojih rovih gojijo celo simbiotske glive. Glive in insekti skupaj povzročijo še hitrejši razkroj in popoln razpad lesne mase. Zato s preprečevanjem okužbe lesa z glivami lahko posredno zmanjšamo nevarnost napada insektov.

Kako predmete etnološke dediščine zaščitimo pred škodljivci?

Ravnanje s predmeti etnološke dediščine je zelo zahtevno in odgovorno. Problem poškodb z glivami in insekti je star že več stoletij. V preteklosti so etnološke predmete preventivno ščitili z impregnacijo z zaščitnimi sredstvi in jih tako zavarovali pred škodljivci. Pogosto so s tem povzročili na predmetih nove poškodbe, čeprav so jih poskušali zaščititi.

Zato je primernejša naravna zaščita brez rabe strupenih kemikalij. Najustreznejša in edino sprejemljiva preventivna zaščita je pravilno ravnanje z etnološkimi predmeti in s stavbno dediščino. Zagotoviti moramo take pogoje, da bodo predmeti ves čas suhi, saj je le zračno suh les popolnoma varen pred okužbo z vsemi vrstami gliv. Suhi in prezračevani prostori so neustrezni za večino lesnih insektov.

Na žalost pa zaradi malomarnosti ali nestrokovnosti vse pogosteje prihaja do navlažitve stavbne dediščine in etnoloških predmetov. Vzrok so lahko izlivi vodovodne ali sanitarne vode, iztok kanalizacije, zamakanje kritine ali pojav kondenza zaradi slabe hidroizolacije sten ali temeljev. Kakršnakoli navlažitev je potencialno nevarna za okužbo z glivami. V razstavnih prostorih se lahko glive pojavijo na predmetih, ki so neprodušno zaprti v vitrinah, zato moramo tudi v njih zagotoviti kroženje zraka.

Represivna zaščita etnoloških predmetov ob napadu škodljivcev

Pri konservatorskih posegih moramo biti zelo previdni, saj bomo sicer na etnološki dediščini naredili več škode, kot so jo povzročili že škodljivci. Običajno napadene predmete zaščitimo tako, da jih impregniramo (prepojimo) z biocidnimi pripravki. Vendar pa so biocidi za človeka in okolje nezaželeni. Prav tako je s kemikalijami prepojen les kemično spremenjen in ni več izvirna surovina (tvarina). Zato podobno kot pri preventivni zaščiti rešujemo predmete pred propadom z naravnimi – nekemičnimi postopki.

* Prof. dr. Franc Pohleven, prof. biol., Univerza v Ljubljani, Biotehniška fakulteta, Oddelek za lesarstvo. 1000 Ljubljana, Rožna dolina, Cesta VIII/34, E-naslov franc.pohleven@bf.uni-lj.si

Bela hišna goba.
Foto: Franc Pohleven, Grad Goričane, 8. 9. 2007

Samica in samec hišnega kozlička ter poškodbe, ki jih povzročata na lesu.
Foto: Franc Pohleven, Laboratorij Oddelka za lesarstvo, 8. 4. 2009

Cerkvene klopi, okužene s sivo hišno gobo.
Foto: Franc Pohleven, Bohinjska Bistrica, 29. 6. 2006

Zaduševanje kipa, ki ga je napadel trdoglavec, z argonom.
Foto: Franc Pohleven, Laboratorij Oddelka za lesarstvo, 25. 1. 2008

Ker se okužba z glivami pojavi ob navlažitvi, moramo najprej odstraniti vir vlage. Modrivke in plesni lahko uspešno zatremo z ureditvijo ustrezne klime v prostoru. Te namreč propadejo, če je vlaga lesa manj kot 23-odstotna. Tako vlažnost lesa lahko dosežemo z ogrevanjem in s prezračevanjem prostora (s povišanjem temperature in z znižanjem relativne zračne vlažnosti).

Zahtevnejša pa je sanacija okužbe z eno od hišnih gob. Najprej je treba odstraniti močno strohnel les, deloma natrohnelega pa temperaturno obdelati. Hišnih gob namreč z izsušenjem ne moremo povsem zatreti, zelo pa so občutljive na temperaturo; pri temperaturi 58 °C propadejo v eni uri.

Ob enakih temperaturnih pogojih pa v lesu propadejo tudi insekti. Larve trdoglavcev in parketarja propadejo že po 20 minutah, larve hišnega kozlička pa po eni uri. Povišano temperaturo lahko dosežemo s konvencionalnim gretjem ali pa z mikrovalovi oziroma s segrevanjem z visoko frekvenco.

V kolikor pa so etnološki predmeti občutljivi na visoko temperaturo, se jih v posebnih komorah zaplini (fumigira) s hlapnimi strupi, kot so metilbromid, etilenoksid, fosfin ipd. Večina omenjenih strupenih plinov je prepovedanih, zato se v zadnjem času za uničenje škodljivcev uveljavlja metoda zaduševanja (anoksi postopek). Napadene predmete postavimo v neprodušno zaprto komoro, iz katere z ogljikovim dioksidom, dušikom ali pa argonom odstranimo kisik (zrak), škodljivci pa se zadušijo. Pri zadušitvi je najbolj učinkovit argon, ki je popolnoma inerten in na predmetu ne povzroča nikakršnih poškodb. Ker pa so predmeti po zadušitvi dovzetni za škodljivce, jih je treba namestiti v prostore, v katerih bodo take razmere, ki bodo onemogočale ponovni napad. Zelo pomembno je tudi dejstvo, da je od vseh represivnih postopkov zaduševanje popolnoma nenevarno za okolje in človeka.

Konservatorski posegi na etnološki dediščini zahtevajo interdisciplinarni pristop, pri katerem morajo z etnologi sodelovati strokovnjaki s področij biologije, kemije, restavratorstva, lesarstva, tekstila in drugih gradiv. Zato pri konservatorskem delu ves čas sodelujem z različnimi strokovnjaki. Prve izkušnje timskega dela sem si pridobil pri organizaciji mladinskih raziskovalnih taborih, kjer smo ob bioloških raziskavah izvajali še etnološke in geografske študije. Interdisciplinarnost smo pred letom uvedli pri objavljanju prispevkov v reviji *Les-Wood*. Vsekakor so teme s področja etnologije zelo zaželene in zato vabim etnologe, da svoje prispevke, ki se tičejo lesa, pošljejo v objavo (http://www.zls-zveza.si/RL_Navodila_sodelavcem.htm).

Prof. dr. Franc Pohleven ...

... Foto: Vito Hazler, april 2009

PROF. DR. FRANC POHLEVEN, PREJEMNIK JESENKOVE NAGRADE BIOTEHNIŠKE FAKULTETE UL ZA ŽIVLJENJSKO DELO ZA LETO 2009

Prof. dr. Franc Pohleven je prejemnik Jesenkove nagrade Biotehniške fakultete Univerze v Ljubljani za življenjsko delo za leto 2009. Nagrada je poimenovana po dr. Franu Jesenku (1875–1932), prvem profesorju botanike na ljubljanski univerzi (leta 1921) in enem od ustanoviteljev današnjega Triglavskega parka. Že 37 let Biotehniška fakulteta podeljuje po njem imenovana priznanja in nagrade za največje dosežke na področju pedagoške, raziskovalne in strokovne dejavnosti s področja biotehniških ved.

Letošnji nagrajenec, prof. Pohleven, je po osnovni izobrazbi biolog, ki se že vrsto let ukvarja z raziskovanjem gliv in drugih lesnih škodljivcev, razvojem postopkov ter pripravkov za zaščito lesa, še zlasti na področju konservatorstva. Zato ga tudi etnologi pogosto srečujemo pri operativnih zaščitah naše kulturne dediščine, saj je s svojimi učinkovitimi metodami uspel rešiti vrsto kulturnozgodovinskih spomenikov, lesenih strešnih konstrukcij, cerkva, gradov ter lesenih stavb in naprav, kipov, oltarjev, ki bi jih sicer marsikateri novodobni prenovitelj raje nadomestil z novimi. Sodeloval je pri konservatorskih posegih na Ptujskem, Mariborskem, Murskosoboškem in Ribniškem gradu ter gradovih Goričane, Brežice, Ravne, Bistra, Grm Novo mesto, Viltuš, Smlednik, Jable in Dornava. Prav tako je sodeloval pri obnovi številnih cerkva (stolne cerkve v Ljubljani, cerkve na Javorci, podružnične cerkve Sv. Treh kraljev v Kostelu, Trnovske cerkve) in drugih pomembnih objektov, kot so Tartinijevo gledališče v Piranu, Mestni muzej v Ljubljani, Škrabčeva domačija, protokolarni objekti na Brdu pri Kranju, poslopje državnega zbora, Manziolijeva palača v Izoli, Finžgarjeva domačija, sedanje ustavno sodišče v Ljubljani, Jakličev dom v Dobrepolju, Ameriška ambasada v Ljubljani, stara garnizija v Postojni, kjer bo nameščen Notranjski muzej, Kofutnikova domačija v Srednjih Jaršah in Balijeva kajža v Moravčah, sodeloval pa je tudi pri obnovi lesene brvi čez Ljubljanico. Z navodili sodeluje pri obnovi številnih oltarjev, kipov ter spomenikov. V praksi izdeluje tudi navodila za sanacijo običajnih objektov (hiš, gospodarskih poslopij), ogroženih z lesnimi škodljivci.

Prav zato namenjamo tudi v *Glasniku Slovenskega etnološkega društva* nekaj predstavitvenih besed prof. Pohlevnu, svetovno priznanemu znanstveniku, ki je uspel v svojem vsestransko razvejanem raziskovalnem delu tako umno uravnotežiti razmerja med teorijo in empirijo.

Strokovno sodeluje z Metropolitanskim muzejem v New Yorku in z Muzejem Smithsonian v Washingtonu. Trenutno sodeluje v evropskem projektu COST IE0601 Wood Science for Conservation of Cultural Heritage – WoodCultHer.

Prof. Pohleven se je rodil leta 1951 v vasi Strug pri Makolah; po maturi na II. gimnaziji v Mariboru se je vpisal na študij biologije na Biotehniški fakulteti v Ljubljani, kjer je leta 1975 diplomiral pod mentorstvom prof. dr. Nade Gogala, ki je njegovo akademsko pot spremljala vse do doktorata leta 1988. Leta 1976 se je zaposlil kot stažist – pripravnik na Inštitutu za biologijo Univerze v Ljubljani, leta 1981 kot asistent na Oddelku za biologijo Biotehniške fakultete in leta 1989 na Oddelku za lesarstvo, Katedri za patologijo in zaščito lesa Biotehniške fakultete UL. Leta 1988 je pridobil naziv docenta, leta 1994 naziv izrednega profesorja in leta 2000 naziv rednega profesorja za področje Patologije in zaščite lesa. Prof. Pohleven je pedagoško dejaven na matični in več drugih fakultetah Univerze v Ljubljani in Univerze v Mariboru.

Na raziskovalnem področju prof. Pohleven proučuje lesne škodljivce ter razvija okolju prijazne zaščitne pripravke za les in nove postopke zaščite lesa. Vodil je več domačih in mednarodnih raziskovalnih projektov s tega področja, sodeluje pa tudi s priznanimi svetovnimi raziskovalnimi inštitucijami, udeležuje se odmevnih mednarodnih srečanj in jih organizira, je avtor številnih znanstvenih in strokovnih člankov, vodja Slovenske gozdno-lesne tehnološke platforme in član Odbora evropske Forest-Based

* Dr. Vito Hazler, univ. dipl. etnol. in umetn. zgod., izredni profesor na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. 1000 Ljubljana, Zavetiška 5, E-naslov: vito.hazler@email.si

Sector Tecnology Platform. Leta 2005 je ustanovil Svet za les z namenom promovirati rabo lesa in lesnih izdelkov, v maju leta 2009 je v Cankarjevem domu v Ljubljani s sodelavci pripravil odmevno razstavo Čar lesa, ki je opozorila na pomen vsestranske rabe lesa v vsakdanjem življenju in vloge lesa pri trajnem uskladiščenju CO_2, ki s svojo prekomerno izpuhnjenostjo v ozračje vse bolj vpliva na klimatske spremembe.
Prof. Pohleven je od leta 2008 glavni urednik znanstvene in strokovne revije *Les-Wood*, ki je prvič izšla leta 1948, skoraj sočasno z *Varstvom spomenikov* in nekdanjim *Slovenskim etnografom*. V reviji *Les-Wood* je bila v več kot šestdesetih letih objavljena vrsta poučnih člankov s področja različnih naravoslovnih, biotehniških in tudi humanističnih ved. In po zaslugi široko razgledanega prof. Pohlevna v reviji tudi etnologi vse pogosteje objavljamo prispevke, zato naj ta zapis velja tudi kot povabilo vsem raziskovalcem s področja naravnih gradiv, varstva snovne in nesnovne dediščine in drugih tem, da svoje raziskovalne dosežke predstavijo v tej ugledni in mednarodno uveljavljeni reviji.

GLOBALIZACIJA IN UTRJEVANJE DOMAČIH KORENIN[1]

Naj ohrani naša dolina tudi svoj podedovani obraz!

Materni jezik je tista sestavina naše notranje biti, ki nas najbolj določa. Izseljenci, vrženi v tuji svet, dobro poznajo hrepenenje po domači besedi. Iščejo jo, se združujejo v skupine, da jo poslušajo, negujejo, radi jo v žlahtni domači melodiji tudi zapojejo. V tujem svetu se tako osebno in kot skupina notranje potrdijo. Jedi, ki so jih nekoč zajemali iz domače sklede, jim ob takih priložnostih na svojski način tešijo okus po domačnosti, po prazničnem vzdušju, ki ga zbranim pričarajo prav določene praznične jedi – jedi, ki so jih najprej okušali iz materinih rok. Domača glasba, ritem in melos, življenjski utrip, ki ga oživljajo ljudski plesi, vse to so trdožive usedline ljudske kulture, ki so globoko vraščene v zavest človeka. Raziskovalci ugotavljajo, da celo rodovi izseljencev, ki ne govore več maternega jezika, prav ob glasbi in plesu močno čutijo svojo pripadnost kulturnemu izročilu svojih prednikov. To podedovano bogastvo z zadovoljstvom in radostjo posredujejo tudi svojim prijateljem in družabnikom v novem okolju.
Lepota naše pokrajine, polja, vasi, zgradbe, ki jih tako značilno oblikujejo, se morejo preseliti v tuje okolje le s pomočjo slik in fotografij. To naše bogastvo je vgrajeno le v meje našega slovenskega kulturnega prostora – tako kot naša narečja je vgrajeno pogosto celo le v meje posameznih slovenskih pokrajin.
V kulturni krajini z značilnimi oblikami vasi, značilnimi zgradbami, polji in senožetmi so odtisnjeni sledovi naše zgodovine, našega načina življenja, ki ga je v preteklosti zaznamovala usodna odvisnost od zemlje. V oblikah domov se je zrcalila socialna razslojenost vasi. Trdni kmečki domovi so sklenjeno v harmoničnem nizu razvrščeni ob glavni vaški poti, v obrobjih vasi je bil odmerjen prostor za domove vaške revščine (na primer Kozji rep v Zagorici, Gorica in Grič v Mali vasi, Vrbje na Cesti); ti so se najprej umaknili udobnejšim bivališčem.
Velike družbene, gospodarske in kulturne spremembe so po drugi svetovni vojni, zlasti pa v zadnjih štirih desetletjih, tudi v naši dolini bistveno spremenile podobo naših domov in z njimi podobo naših vasi. Velelniki razvoja zahtevajo svoje. Ampak nova graditeljska vnema ne pozna meja v odtujevanju in dušenju duha podedovanega stavbarskega izročila.
Začnimo pri vaških kapelicah. Male zgradbe na obrobju vasi imajo svoje mesto v verskem in običajskem življenju vasi. S svojimi stavbnimi detajli so se očitno zgledovale v domači cerkveni zgradbi in s tem že na zunaj kazale na svojo vlogo v življenju vasi. Zagnano smo jih obnavljali z delom svojih rok, tudi z izdatnimi denarnimi prispevki. Škoda, da smo pri tem spregledali nekatere nadrobne značilnosti, ki dajejo kapelicam pravi izraz. Pri obnavljanju streh so ponekod odstranili profilirane fabjone, dekorativni zidci, ki nadomeščajo »bangerje«, stebre, so bili poprej navadno belo poudarjeni (saj imitirajo kamen). Prav nič bi ne stalo, če bi si pri obnovitvenih delih prizadevali, da ohranimo drobne značilnosti na stavbi, tedanjo oblikovalsko zamisel in okus graditeljev.
Individualizacija je na pohodu. Razvoj naselij je poprej uravnavala podedovana kmečka miselnost. Določno je razmejevala prostor, ki je bil namenjen pridobivanju hrane za družino in krme za živino od prostora za stavbe. Tudi pri obliki domov je dobro vidna preudarna načrtovalska misel. V pritlični, v 19. stoletju že zidani hiši, je hiša, glavni bivalni prostor, situirana na vaško pot. Po srednjeveškem vzoru so ob poti postavljene hiše s svojimi ožjimi, zatrepnimi fasadami. Tako tudi štale, ki so v drugih primerih združene s hišo v eno stavbno telo in oblikujejo dom stegnjene oblike. Tako zamisel v oblikovanju doma glede na vaški prostor so Dobrepoljci v veliki meri negovali še v mlajšem obdobju, tudi še v obdobju med obema vojnama. Zakaj so to negovali? Zato, ker jim je tako velevalo v domačem okolju zrasla predstava o tem, kaj je lepo glede na celotno podobo vaškega prostora; ta svoj estetski odnos so v Dobrepolju preprosto izrazili s stalnim reklom: »da zgleda«. V ritmičnem nizu so domovi v starejših jedrih vasi postavljeni tesno drug ob drugem in ustvarjajo podobo glavne vaške ulice. Zdaj najdemo v naših vaseh le še posamezne domove, kakršni so oblikovali podobo dobrepoljskih vasi do sredine preteklega stoletja, podobo vasi in domov, kakršne sta oživljala na svojih platnih in grafikah naša rojaka

1 Prispevek vsebuje razmišljanja ob pripravah na strokovno posvetovanje o ohranjanju prostora, ki sta ga v Dobrepolju v marcu 2009 organizirala Občina Dobrepolje in Turistično društvo Dobrepolje; objavljen je bil v občinskem glasilu *Naš kraj*. Poročilo s posvetovanja bo objavljeno v naslednji številki *Glasnika SED*.

* Anka Novak, univ. dipl. etnol. in slovenistka, muzejska svetovalka v pokoju. 1000 Ljubljana, Zaloška 10, E-naslov: anka.novak.1932@gmail.com

Zdenska vas pred prvo svetovno vojno.
Razglednica

Zdenska vas danes.
Foto: Anka Novak, 2005

France Kralj in Tone Kralj. Kaj nam sporočajo njune umetnine? Priklenjenost našega človeka na zemljo, očitno na bolj skromno odmerjene kose zemlje, ki so mu ob truda polnem kmečkem delu zagotavljali bolj skromno bivališče; zliva se z žitjem in bitjem človeka v tem prostoru, s svojimi oblikami se domovi prvinsko vraščajo v lepoto dobrepoljske pokrajine. Pritlične hiše s slamnatimi strehami »na kapo« se stapljajo z mehkobo naše pokrajine, v našo zavest jo prikličejo tudi iz krajnikov oblikovana valovita ostenja lesenih podov na sliki Franceta Kralja, celo preprost, za našo dolino značilen lesen plot na jedkanici Toneta Kralja. Izvirni lepoti dobrepoljskih vasi in domov s številnimi nadrobnostmi sta rojaka France Kralj in Tone Kralj v svoji umetnosti – vsak na svoj način izklesala prav mozaičen spomenik. V njunih umetninah zadihamo občutje našega prostora najrazličnejših vsebinskih dimenzij. Odkrivamo ga tudi v pripovedništvu njunega učitelja v šoli na Vidmu, pisatelja Frana Jakliča – Podgoričana, ki spleta svoje zgodbe tudi z nadrobnimi opisi posameznih dobrepoljskih vasi ali posameznih izsekov prav določene vasi.

V obdobju globalizacije, ko naše pokrajine izgubljajo svojo v ljudski ustvarjalnosti zakoreninjeno raznolikost, imamo Dobrepoljci izjemno priložnost, da prispevamo svoj izjemen in kakovosten prispevek tudi v nastajajočo novo vsebino globaliziranega sveta. Naša ljudska ustvarjalnost, ki jo kličejo v zavest tudi umetnine Franceta Kralja in Toneta Kralja ter obsežen in bogat opus pisatelja Podgoričana, prav v tem globaliziranem svetu kličejo po svoji potrditvi, po svoji afirmaciji.

Ni še vse izgubljeno. V naših vaseh se še najdejo izseki, pričevalci nekdanje podobe naših vasi, domov, izseki, ki bi v pokrajini gradili mostove z umetninami naših rojakov. Na široko in načrtno smo njih umetnine odkrivali šele v zadnjih dveh desetletjih. Morda bomo prav toliko časa gradili mostove do usedlin ljudske kulture, ki je bila v številnih pogledih tudi vir navdiha za umetniške stvaritve naših umetnikov – rojakov. Še je čas, da zgladimo to pot.

Vrednote podedovane domače kulture so zasidrane v dobrepoljskem človeku. Dokaz za to je naša glasbena kultura z Zagoriškimi fanti na čelu. Desetletja je bilo v širšem slovenskem prostoru v izvirni obliki vedno znova predstavljeno tudi naše pripovedno izročilo. V zadnjem letu je zaživela folklorna plesna skupina v Ponikvah. Z veliko zavzetostjo in osveščenostjo smo z ustanovitvijo samostojne občine snovali dokumentacijski center umetnosti Franceta in Toneta Kralja, spominski muzej Frana Jakliča Podgoričana, zbirko ljudske umetnosti. Vse to je izraz velike ozaveščenosti o pomenu potrjevanja domačih korenin. Sprehod po dobrepoljskih vaseh pa nasprotno ustvarja prav žalostno sliko.

Globalizacija je v današnjo podobo dobrepoljskih vasi zarezala svoj vpliv, ki nima nič skupnega z bogastvom duha podedovanega domačega stavbarskega izročila. Pa bi mogel biti, vsaj v nadrobnostih, vir za ustvarjanje novih kvalitet tudi bolj sodobnih zamisli stavbnega oblikovanja.

Žive meje iz gabra (pri Mihatovih v Mali vasi je še taka, kot se je spominjam iz svojega otroštva), lesene ograje iz hrastovih tramov (spomenik jim je postavil Tone Kralj v svoji jedkanici z motivom iz domače vasi) ali pa plotovi iz krajnikov so bili sestavine v oblikovanju domov, ki jih na svojski način oblikujejo tudi lesene gospodarske zgradbe, od katerih so se do danes še najbolj trdoživo ohranili kozolci »toplarji« in »manjši kozolčki »samčki«. Vse te zgradbe so s svojimi oblikami, tehnološkimi rešitvami in estetskimi prvinami bogat potencialni vir navdiha za načrtovanje – tudi sodobnejših zgradb, ki bi vendarle oživljale duha starega domačega stavbnega izročila. Kaj ko bi se kdo opogumil in bi si upal postaviti namesto pomožnih dvoriščnih zgradb (npr. garaž, kozolčkov) v stilu Janka in Metke garažo z mehkim valovitim ostenjem iz krajnikov, podobno podom, ki sta jih na svojih umetninah izročila v trajen spomin umetnika France in Tone Kralj.

Individualizacija je zlasti v zadnjih letih dobila nov kanal za svoj polet. Mrzlično gradimo ograje neprimernih oblik in razsežnosti, ki ubijajo podobo vasi, soseščino, celo kar sredi polja ograjujemo hiše s težkimi kamnitnimi ograjami. Kamnite zidane ograje ob vaški poti so izpodrinile tu manj, drugje bolj napete naravne zelenice in cvetlične grede ob hišah in hlevih, postavljenih ob vaški poti, izpodrinile so zelenice in grede ob vaški poti, ki dajejo notranjosti naselja prijazno podobo in razveseljujejo soseščino in mimoidoče. Z garaškim delom, betonom in kamenjem, tudi z velikimi stroški se tako trudimo izbrisati podedovano domačnost v ureditvi vasi in njene zunanjosti. Z veliko naglico in ne vselej s prepričanjem, da imamo prav. Morda samo zato, ker nepreudarno le posnemamo take primere v okolici in zunaj nje.

Nastop maorske plesno-glasbene skupine.
Foto: Jaka Repič, december 2008

Maorsko svetišče marae v Rotorui.
Foto: Jaka Repič, Rotorua, december 2006

OWNERSHIP AND APPROPRIATION/LASTNIŠTVO IN PRISVOJITEV
Mednarodna konferenca ASA, ASAANZ in AAS v Aucklandu

Oddelek za antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Aucklandu je v največjem mestu Nove Zelandije med 8. in 12. decembrom 2008 gostil letno mednarodno konferenco antropološke zveze ASA (Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth). Tokratno konferenco so pripravili v sodelovanju z zvezo ASAANZ (Association of Social Anthropologists of Aotearoa/New Zealand) in AAS (Australian Anthropological Society). Lokalni organizacijski odbor, ki sta ga vodila profesorica Veronica Strang in dr. Mark Busse, je opravil odlično delo in uspel na konferenco privabiti približno 400 udeležencev – predvsem iz Nove Zelandije, Avstralije, Velike Britanije in drugih evropskih držav, Združenih držav Amerike pa tudi od drugod. Iz Slovenije sva se konference s predavanji udeležila dr. Nataša Gregorič Bon iz Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU in dr. Jaka Repič z Univerze v Ljubljani.

Konferenca je potekala na Univerzi v Aucklandu, kjer smo si za en teden »prisvojili« povsem novo in izredno moderno Poslovno fakulteto, ki so jo odprli komaj pred pol leta. Univerza se ponaša z dolgo zgodovino ter s kvalitetnim študijem in raziskovalnim delom. Z organizacijo konference se je Oddelek za antropologijo prav gotovo izvrstno predstavil in učvrstil svojo vlogo v socialni antropologiji in pacifiški regiji.

Nosilna tema konference je bila posvečena vprašanju 'lastništva in prisvojitve' (*ownership and appropriation*), ki sta v zadnjem obdobju postali izredno zanimivi in pomembni temi v socialni antropologiji, kažeta pa se v primerih prisvajanja kulturnih simbolov, znanja in praks, prostorov, itd. Namen konference je bil razširiti pojem lastnine in opozoriti na prakse lastninjenja in prisvajanja kot značilnosti osebnih in družbenih odnosov ter odnosov moči. Pomen lastništva in prisvajanja je še zlasti poudarjen v procesih (po)kolonializma, posocializma in globalizacije, v katerih potekajo boji za naravne in kulturne vire, obenem pa se močno širijo ideje o tem, kaj vse sploh lahko postane (zasebna) lastnina. Prisvajanje lahko pomeni prilastitev nečesa tujega, tuje lastnine ali nečesa, kar ni bilo last nikogar, lahko pa pomeni tudi sprejemanje nečesa za svoje. To vprašanje preusmerja analizo od stvari, kulture, praks in znanja k akterjem, saj je povezano z izražanjem agencije in sposobnosti inkorporacije ter z družbenimi odnosi in odnosi moči, kjer lahko antropologija poda zelo zanimiva spoznanja. Prisvajanje seveda ne označuje le prilaščanja fizične lastnine, temveč poteka tudi na kulturni, simbolni in intelektualni ravni. Kulturna lastnina, tradicija, avtentičnost, socialna identiteta, kozmologija in tako dalje, so konstrukti, ki vsebujejo dimenzijo lastništva in prisvajanja, oziroma so pogosto z njima neločljivo povezani. Tako je na primer prisvojitev oziroma sposobnost in upravičenost sklicevanja na kulturo, poreklo, teritorij, tradicijo, dediščino, »lastno zgodovino«, itd., temeljna predpostavka utemeljevanja socialnih identitet.

Odločitev za organizacijo konference o lastništvu in prisvajanju prav na Novi Zelandiji je bila odlična, saj je pričujoča tema v pacifiški regiji izredno prisotna in pomembna. Diskusije o lastništvu in prisvojitvah zaznamujejo politične diskurze, na pravni ravni pa so prisotne tudi v Avstraliji, na Novi Zelandiji in nasploh na Pacifiku, kjer imajo ta vprašanja osrednjo vlogo pri konstituciji sodobnih držav in njihovih pogosto multikulturnih družb, urejanju družbenih in političnih odnosov ter pripadnosti in vlogi socialnih identifikacij posameznikov. Na Novi Zelandiji je to najbolj opazno pri konfliktih glede lastništva zemlje ter naravnih virov in celo kulturnih simbolov. Sodobna država namreč temelji na »bikulturalizmu«, formaliziranem že leta 1840 s Pogodbo iz Waitangija, ki je vsilila britansko oblast, Maore pa priznala kot britanske subjekte in lastnike svoje zemlje in imetja. Te pogodbe dolgo niso upoštevali, Pakeha (ne-Maori) pa so si pogosto protipravno prisvajali zemljo in vire. Sodobni družbeni

* Dr. Jaka Repič, asistent na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. 1000 Ljubljana, Zavetiška 5, E-naslov: jaka.repic@guest.arnes.si

in pravni spori po eni strani odražajo zgodovino kolonializma, po drugi pa tudi različno razumevanje lastništva med Maori, drugimi prebivalci Nove Zelandije, in državo. Tudi v Avstraliji se ta vprašanja odražajo v sporih glede lastništva (ter vračanja) zemlje in naravnih virov, pa tudi imen, simbolov, kulturne tradicije, itd. Še precej večje težave pa so na primer na Fidžiju, kjer je koncept pravice do lastništva zemlje in naravnih virov utemeljen v pravu in kulturni identiteti »domorodnih« prebivalcev, posledična družbena razmerja in neenakost med »domorodnimi« Fidžijci in Indofidžijci pa še vedno sprožajo hude konflikte. Zaradi udeležbe velikega števila novozelandskih in avstralskih antropologov in antropologinj je bila konferenca v precejšnji meri, a še zdaleč ne izključno, posvečena obravnavi pacifiške regije.

Konferenca je trajala pet delovnih dni, ki so bili zasnovati tako, da so dopuščali tudi nekaj prostega časa. Dan pred uradnim začetkom konference pa je potekal maorski ceremonialni sprejem (*powhiri*) udeležencev konference v *Waipapa Marae*, to je v univerzitetnem maorskem svetišču oziroma svetem prostoru *marae*. Nasploh so lokalni organizatorji konferenci vtisnili močan ceremonialni in simbolični pečat, saj so pripravili (in razložili pomen) več maorskih ceremonialnih slovesnosti in kulturnih predstav. V teh slovesnostih smo udeleženci lahko zaznali ne le prisvajanje in rabo maorskih simbolov in kulturne tradicije znotraj univerzitetnega prostora in antropološke konference, temveč tudi pomen maorske kulture pri sodobni reprezentaciji »bikulturne« družbe na Novi Zelandiji/Aotearoi.

Konferenca je bila razdeljena med plenarna predavanja – uvodno plenarno predavanje je imela prof. Marilyn Strathern – in 51 delavnic, ki so se vsaka s svojo specifično temo posvetile obravnavi temeljnih vprašanj lastništva in prisvojitve. Delavnice so bile tematsko zelo široke, pokrivale so na primer vprašanja politike, moči in prisvojitev, kulturnega turizma, vrednotenja zemlje, lastništva in prisvojitve prostorov in voda, vprašanja lokalnosti, koncepta doma v migracijah, vprašanja intelektualne lastnine, itd. S spremljajočimi ceremonijami, *after-hours* programom in neformalnim druženjem so organizatorji poskrbeli za odlično socialno dinamiko med udeleženci. K temu je seveda prispevala tudi lokacija, saj sta Auckland s svojim multikulturnim značajem in bližnja okolica ponujala obilico naravnih in zgodovinskih zanimivosti ter kulturnih, družabnih in kulinaričnih izkustev.

Mešanica zelo zanimive konferenčne teme, domiselnih delavnic, kvalitetnih predavanj ter odlične organizacije, ki pa je prav z manjšimi spodrsljaji in stereotipizacijami (npr. poudarjanje maorskih ceremonij ali zaključna zabava v stilu DJ dr. Balkanatica) ohranila sproščenost, je pri meni pustila odličen vtis. Za finančno podporo, ki mi je omogočila obisk konference in predstavitev predavanja o prisvajanju urbanih prostorov in vodnih virov v neformalnih urbanih naseljih v Port Moresbyju, se zahvaljujem Javni agenciji za raziskovalno dejavnost RS in Wenner Gren fundaciji.

TURIZEM IN MEDKULTURNI DIALOG

Turistica – Fakulteta za turistične študije, Portorož, 28. 11. 2008

Današnja družba je preplet različnih narodov, religij, navad, folklor, jezikov, ipd. Turistica – Fakulteta za turistične študije v Portorožu je ob letu medkulturnega dialoga pripravila posvet z naslovom »Turizem in medkulturni dialog«. Referenti smo referate predstavili v petih sklopih: Odnosi in kultura med udeleženci v turizmu (vodja Živa Čeh), Kulturna dediščina, identiteta in avtentičnost kot motiv za odkrivanje kultur (vodja Igor Jurinčič), Kulinarika kot medkulturna turistična izkušnja (vodja Gorazd Sedmak), Na stičišču jezikov in kultur – poučevanje tujega jezika v turizmu (vodja Marija Trdan Lavrenčič) in Medkulturnost, mediji in tržno komuniciranje v turizmu (vodja Aleksandra Brezovec). Da medkulturnost zahteva interdisciplinarni pristop, dokazujejo strokovnjaki različnih strok: geografije, etnologije, turističnih študij, arhitekture, jezikoslovja, medijskih študij, oglaševanja, ekonomije.

Sklop Odnosi in kultura med udeleženci v turizmu je uvedel Janez Bogataj z referatom Destinacija Evropa in medkulturni dialogi. Poudaril je, da je turizem že ves čas povezan s kulturo in da je slovenska posebnost, da smo šele na prehodu v 21. stoletje začeli prepoznavati turizem kot mnogo več kot le gospodarsko dejavnost. Svoje znanje in izkušnje je povezal z ugotovitvami sedmega turističnega foruma Evropske unije v Bordeauxu; ta je začrtal nove poglede na razvoj turizma prav z vidika velikih sprememb v svetu in njihovih posledic na vsebine in oblike potovanj v smislu odkrivanja evropskih lokalnih kultur.

Mitja Guštin je v prispevku Dediščina v portoroškem turizmu nekoč in danes govoril o svoji osebni izkušnji. Predstavil je zgodovino portoroškega turizma, v katerem kljub večji ponudbi (Hotel Palace, wellness storitve, hoteli najvišje kategorije) še danes prevladuje koncept »sonca in morja«. Avtor je opozoril na nujne spremembe, ki jih za svoj razvoj potrebuje portoroški turizem, predvsem bolj kakovostne kadre, animacijo in vključevanje dediščine v turistično ponudbo.

Dejan Križaj se je v referatu Večkulturnost v procesu difuzije turističnih inovacij osredotočil na pomen inovacij pri sodobnem snovanju razvoja turističnih destinacij. Opredelil je pojem inovacij in njihovih posledic ter ugotovitve povezal s turizmom, čigar vpliv se ves čas povečuje. Kljub svojemu pomenu inovacije v turizmu niso dovolj ovrednotene. Turistične inovacije se v večkulturnih družbah uvajajo in vrednotijo po principu »različne

* Andrej Šumer, študent 4. letnika Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. 1410 Zagorje ob Savi, Cesta Zmage 16, E-naslov: jason@si.cx

kulture – različna, a enakovredna merila.«
Prvi prispevek iz sklopa Kulturna dediščina, identiteta in avtentičnost kot motiv za odkrivanje kultur je predstavila arhitektka Živa Deu z referatom Kulturna raznovrstnost, posebna vrednost sodobnega turističnega trženja. Opozorila je na slab položaj urbanizma in arhitekture v turizmu in pomen kulturne krajine. Po njenem mnenju je treba podedovano dediščino nadgrajevati in ne romantizirati. Kulturna in ozemeljska raznovrstnost sta namreč v svetu že več kot desetletje prepoznani kot dodani vrednosti razvoja turistične gospodarske dejavnosti.
Igor Jurinčič[1] je v referatu z naslovom Istra – stičišče kultur predstavil tako mestno kot podeželsko kulturno dediščino; ob razvitih mestih je podeželje pogosto zanemarjeno in potrebno obnove. Avtor prispevka je podal tudi nujne smernice za obnovo mest in vasi ter postavitev ustrezne infrastrukture za razvoj integralnih produktov kulturnega turizma.
Ljubo Lah je v referatu Kulturna in arhitekturna krajina Krasa kot turistična destinacija predstavil njeno izjemno geostrateško lego s številnimi razvojnimi priložnostmi. Opozoril je na štiri glavne nosilce razvoja turizma: Park Škocjanske jame, Kobilarno Lipica, staro jedro Štanjela in Kraški rob z dolino Glinščice. Številne znamenitosti Krasa na relativno majhnem območju privlačijo tudi tuje obiskovalce. V prihodnje bo treba povečati investicije v obnovo javnega fonda in medsebojno povezovanje, kot primer v Sloveniji je navedel vas Pliskovica na Krasu.
Mateja Habinc je v referatu Večkulturnost skozi pokopališki turizem predstavila napačno pojmovanje o »temačnih turistih«, ki iščejo »afrodizijak za nekrofilijo«; bistvo pokopališkega turizma sta namreč spoznavanje arhitekture in bližina ostankov znanih osebnosti. Avtorica se je osredotočila tako na slovenske kot tuje primere. Zanimale so jo tudi vloga in možnosti pokopališkega turizma pri spoznavanju oziroma (ra)združevanju različnih kultur.
Svoj referat z naslovom Razvoj kulturnega turizma v zaledju občine Piran: Padna – historična vas sem namenil razvoju podeželskega okolja v turistično najrazvitejši slovenski občini. Na podlagi analize dokumentov o razvoju zaledja, terenske raziskave, študija literature in izkušenj sem podal nekaj predlogov za razvoj kulturnega turizma v vasi. Ta bo svoje dobre razvojne zmožnosti lahko uresničila le s pravimi metodami, z določeno mero tveganja, vizionarstvom in s pravilno izbiro kadrov.
Maja Dolinar je v referatu z naslovom Revitalizacija Kaplerjevega mlina v vasi Zavinek pri Škocjanu predstavila proces revitalizacije Kaplerjevega mlina. Poudarila je pomen mlinov kot dejavnikov kulturne identitete in predstavila turizem kot sredstvo za ohranjanje, obnavljanje in vzdrževanje dediščine; vse to pa mora temeljiti na kakovostnih vsebinah in programih. Predstavila je tudi uresničljivo idejo za ponovno oživitev mlina.
Prvi referat iz sklopa Kulinarika kot medkulturna turistična izkušnja z naslovom Ohranjanje avtentičnosti ob upoštevanju civilizacijskih razlik na primeru italijanskih gostov je predstavila Silva Gomzi Praprotnik. Za italijanske goste je značilno, da si tudi v tujem okolju želijo najti kar največ svojega. Poudarila je, da avtentična doživetja, povezana s prehransko kulturo, pomembno prispevajo k spoznavanju materialne kulture nekega naroda.
Gorazd Sedmak je v referatu Tipična kulinarika – promocija ali popačenje slovenske kulture? opisal kulinarično ponudbo Slovenske Istre in predstavil rezultate raziskave, izvedene med 75 ponudniki – turisti in menedžerji prehrambenih gostinskih obratov. V raziskavi je prikazal vzroke za majhno število ponudnikov istrske kulinarike na slovenski obali. Predstavil ni le ugotovitev, temveč tudi predloge za njeno primernejše vključevanje v turistično ponudbo.
Tamara Poklar Vatovec je v referatu Medkulturni dialog v kulinariki predstavila svojo interpretacijo kulinarike, znanja in tradicije. Poudarila je veščino pripovedovanja zgodb vsake posamezne jedi, saj je avtohtona prehrana povezana s tradicijo in kakovostjo. Za večjo prepoznavnost avtohtonih jedi in pijač se vse bolj ščiti njihovo geografsko poreklo. Da bi s pomočjo kulinaričnih in enoloških doživetij obiskovalca seznanili s celovito zgodbo nekega območja, pa je treba dobro predstaviti tudi naravno in kulturno dediščino.
V sklopu Na stičišču kultur – poučevanje tujega jezika v turizmu je svoj referat z naslovom Poučevanje za razvijanje medkulturne kompetence najprej predstavila Živa Čeh. Kot primer je omenila študente izobraževalnega programa Erasmus, ki imajo med bivanjem v tuji državi le malo stikov s študenti države gostiteljice, saj poučevanje v angleškem jeziku gostujočih študentov ne poveže z domačimi študenti.
Marija Trdan Lavrenčič je v svojem referatu z naslovom O didaktiki medkulturnega pouka tujega jezika, stereotipih in njegovih pasteh, s poudarkom na jeziku turistične stroke poudarila, da bi moralo biti že na začetno stopnjo učenja tujega jezika vključeno spoznavanje in razumevanje kulture, kateri jezik pripada, in to ne le na ravni domoznanstva, temveč s poudarkom na medkulturni komunikaciji.
Darja Mertelj se je v referatu Italijanščina kot tuji jezik stroke na področju turizma, stičišču jezikov in kultur (metodološki izzivi pri pouku) spraševala o načinu povezovanja in prepletanja raznih vidikov poučevanja italijanščine kot tujega jezika na področju gostinstva in turizma.
Vera Vetrih je predstavila referat Vključevanje kulturnih tem v didaktična gradiva za poučevanje/učenje jezikov dveh sosednjih narodov, v katerem je obravnavala način predstavitve Slovenije s pomočjo didaktičnega gradiva. Po njenem mnenju je pomembno, od kod zajemamo v poučevanje vključene teme. V tujih učbenikih je o Sloveniji malo kakovostnega gradiva. Z analizo didaktičnega gradiva za poučevanje slovenščine in italijanščine kot tujih jezikov je avtorica poudarila razlike med italijanskimi in slovenskimi avtorji pri izbiri vsebin za predstavitev lastne kulture.
V sklopu z naslovom Medkulturnost, mediji in tržno komuniciranje v turizmu je svoj referat Turistični diskurz kot izraz medkulturnosti v turizmu najprej predstavila Vesna Mikolič. Poudarila je, da je treba zaradi neposrednega povezovanja jezikov in kultur turizem obravnavati interdisciplinarno. Vrednotenje nacionalne dediščine je odvisno tudi od različnih diskurzivnih strategij, ki se od kulture do kulture ali razlikujejo ali pa si v globalizacijskih procesih postajajo vse bolj podobne. Besedila Slovenijo promovirajo v slogu »Slovenija ima vse«, kar pa nima najugodnejših učinkov.
Ljudmila Sinkovič je predstavila referat Medkulturni elementi v jeziku oglaševanja v turizmu – primerjava turističnih promocijskih besedil v nemškem jeziku; nemško govoreči gostje so namreč na podlagi statistike iz leta 2007 najštevilčnejši obiskovalci

1 Soavtorica prispevka je Mirjam Požeš, ki se posveta ni udeležila.

Slovenije. Predstavila je rezultate primerjave dveh promocijskih nemških besedil o Piranu.
Šarolta Godnič Vičič je v referatu z naslovom Ukročena Slovenija: podobe Slovenije v potopisnih člankih angleškega časopisa *The Guardian* analizirala trinajst člankov o Sloveniji, objavljenih med letoma 2000 in 2008. Ugotovila je, da avtorice in avtorji s svojimi zgodbami po eni strani sicer pomagajo bralkam in bralcem osmisliti neznane dežele in njihove kulture, vendar pa jim je pri tem pomembnejša predstavitev svojega videnje dežele in njenih ljudi kot pa čim bolj objektivna podoba obiskanih krajev in ljudi.
Andrej Drapal je v prispevku Slovenska dimenzija medkulturnega dialoga v turizmu konceptualno zamejevanje slovenske kulturne identitete predstavil s pomočjo memetike kot podlage za znamčenje, trženje in tržno komuniciranje.
Zadnja je svoj referat Domače prebivalstvo je ključno za uspeh znamke države v tujini: primer nove znamke »I feel Slovenia« ali »Slovenijo čutim« predstavila Nuša Petek.[2] Njena raziskava je temeljila na predpostavki o pozitivnem odzivu Slovencev na omenjeni slogan, iz česar je sklepala o njegovi uspešnosti. Ker pa se ljudje s sloganom niso identificirali, bo o njem potreben dodaten razmislek.

2 Soavtorica prispevka Maja Konečnik Ruzzier, ki se posveta ni udeležila.

SKRB ZA DEDIŠČINO SKOZI AKTIVNO DRŽAVLJANSTVO
Mechelen, 23.–24. marec 2009

V Evropi na področju dediščine deluje veliko število nevladnih organizacij, ki pa so večinoma med sabo slabo povezane, z različnim prostorskim obsegom delovanja, od regionalnega do evropskega, ter večinoma osredotočene na snovno, nepremično dediščino. Zanje so značilne tudi različne pravnoformalne oblike (društva, zveze, zasebni zavodi, ...) ter s tem povezani različni viri in problemi financiranja. Zato se na pobudo treh flamskih nevladnih organizacij in ob podpori flamske vlade z namenom vzpostavitve enotnega, javno dostopnega registra vseh evropskih NVO, ki delujejo na področju (kulturne) dediščine, izmenjave informacij, primerov dobrih praks in kontaktov, spodbujanja transnacionalnega sodelovanja pri projektih, ipd., trenutno izvaja mednarodni projekt inventarizacije dediščinskih organizacij v Evropi – IHOE (*Inventory of Heritage Organisations in Europe*, www.heritage-organisations.eu). Register je še vedno odprt za nove vpise, trenutno pa je iz cele Evrope registriranih okoli 340 organizacij.
Eden od rezultatov pričujočega projekta je tudi mednarodna konferenca Heritage Care through Active Citizenship (Skrb za dediščino skozi aktivno državljanstvo), ki je med 23. in 24. marcem 2009 potekala v belgijskem mestecu Mechelen, podprl pa jo je tudi Svet Evrope. Na konferenci je sodelovalo več kot 190 strokovnjakov, akademikov, študentov, predstavnikov javnega in zasebnega sektorja, delujočih na področju varovanja, ohranjanja in razvoja dediščine. Osrednje teme predavanj in delavnic so bili aktivno državljanstvo, iniciative od spodaj navzgor (*bottom-up*), lokalno, nacionalno in transnacionalno mreženje, prostovoljstvo, mediji in dediščina, izobraževanje s področja dediščine ter aktivna vloga NVO-jev pri oblikovanju posameznih nacionalnih politik in skupne evropske politike varstva dediščine (npr. Deklaracija Sveta Evrope o vlogi prostovoljnih organizacij na področju kulturne dediščine, Portorož, 2001 in Okvirna konvencija Sveta Evrope o vrednosti kulturne dediščine za družbo, Faro 2005) ter razširjanju širšega koncepta dediščine (UNESCO Konvencija o varovanju nesnovne kulturne dediščine, Pariz 2003).
Nekaj poudarkov s konference:

- pri izgradnji demokratične družbe je vloga prostovoljnih organizacij, ki delujejo na področju kulturne dediščine, bistvenega pomena;
- za ohranjanje dediščine sta pomembni tako lokalna kot tudi širša evropska zavest o njenem identitetnem pomenu; dediščina je dinamični vir razvoja družbe, pristop od spodaj navzgor odpravlja (birokratske, naravne, kulturne, politične) meje in spodbuja inovacije; nasprotno velja za pristop od zgoraj navzdol, saj vlad posameznih držav pogosto ne zanima, kaj se z dediščino dogaja čez mejo;
- v Evropi je še vedno premalo združenj dediščinskih organizacij (Europa Nostra, Culture Action Europe, The European Heritage Network, IHOE); največ jih je na severu in zahodu Evrope, manj pa na jugovzhodu in vzhodu (South East European Heritage Network);
- obstoječa združenja dediščinskih organizacij imajo premajhen vpliv na evropsko politiko, organizacije pa so na splošno premalo seznanjene z možnostmi pridobivanja evropskih sredstev preko javnih razpisov ter z delovanjem za njih ključnih evropskih institucij;
- prednost vključenosti v evropska združenja je široka podpora, ki jo lahko neka članica pri reševanju svoje lokalne ali nacionalne dediščinske problematike prejme od drugih držav;
- diskusija o kulturni dediščini se ne bi smela odvijati le v Bruslju, temveč po vsej Evropi; politika EU bi morala biti bolj prilagojena majhnim NVO (mikrofinanciranje, mikrobirokracija), morala pa bi tudi bolj upoštevati mnenja lokalnih strokovnjakov;
- vez med dediščino, ekonomskimi/podjetniškimi priložnostmi in političnimi odločitvami je pogosto spregledana;

* Tatjana Vokić, prof. geografije in univ. dipl. literarna komparativistka, Center domače in umetnostne obrti. 9241 Veržej, Puščenjakova 1, E-naslov: center.duo@siol.net

Mechelen, staro mesto jedro.
Foto: Tatjana Vokić, 23. 4. 2009

Delavnica o čezmejnih povezavah.
Foto: Tatjana Vokić, 23. 4. 2009

- javnost bi morala imeti dostop do obnove kulturne dediščine (primer dobre prakse so konservatorska dela National Trusta);
- pri varovanju dediščine je treba spodbujati sodelovanje z nečlanicami EU, interdisciplinarnost in medsektorsko povezovanje.

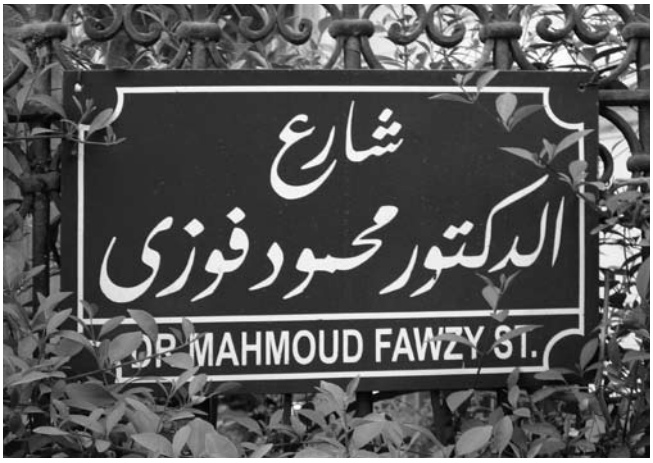
Več informacij o konferenci je na spletni strani www.heritageorganisations.eu. Eden od sklepov, glede na nepričakovano številčno udeležbo, pa je bil, da bi bilo vsekakor smiselno nadaljevati s tovrstnimi srečanji evropskih dediščinskih NVO tudi v prihodnje, vsakič v drugi državi gostiteljici.

ALEKSANDRIJA – PO POTEH IN SLEDEH ŽENA, DEKLET IN ŠOLSKIH SESTER NA ZAČASNEM DELU V EGIPTU

Egipt in predvsem mesto Aleksandrija sta s Slovenijo povezana s posebnimi vezmi. Žensko delo in začasno izseljevanje v Egipt, ki sta včasih trajala vso delovno ali življenjsko dobo, sta šele v zadnjih nekaj letih del slovenske kulturne zgodovine in zavesti, Egipt pa je v zavesti Slovencev predvsem prvovrstna turistična destinacija. Sama sem Egipt in Aleksandrijo doživela na različne načine – kot turistka, etnologinja, Primorka, predvsem pa kot ženska. Razumevanje življenjskih zgodb izseljenk na začasnem delu nekdaj in danes je bila stalnica v različnih trenutkih potovanja »po sledeh« omenjenih žena in deklet.

Prvo potovanje je bilo turistično – z novodobno ladjo smo se s skupino prijateljev januarja 2007 preko turistične agencije odpravili na križarjenje po vzhodnem Mediteranu. Analogija z nekdanjimi potovanji slovenskih izseljencev je seveda nemogoča. Pa vendar – raziskave dela in življenja primorskih aleksandrink, predvsem varušk, vzgojiteljic, guvernant in spremljevalk dokazujejo, da so z družinami, pri katerih so delale, redno potovale iz Aleksandrije na dopust v Evropo. Dekleta in žene so potovale in bivale skupaj z družino v prostorih, namenjenih višjemu sloju in pri tem izkusile podobno razkošje kot mi na naši ladji. Specifična struktura turistov na tovrstnih križarjenjih kot novem načinu modernega turističnega potovanja, dostopnega tudi plitvejšim žepom, omogoča vpogled v način življenja »postreženih« in »strežnikov«. Ogromna potniška ladja s tisoč člani posadke in dva tisoč potniki je pravo malo mesto, potovanje pa skoraj preveč razkošno. »Strežniki« pospravijo sobo, hrane je na pretek in še več, animatorji skrbijo za razvedrilo, poskrbljeno je za ples, gledališke in varietejske predstave, na ladji je zdravniška ambulanta, pa tudi casino (bolj ali manj prazen), takorekoč vse, kar si »postreženi« potnik lahko zaželi. Ko sem na to malo plavajoče mesto pogledala z etnološkimi očmi, sem pravzaprav pogrešala le še eno komponento kulturnega okolja, ki si ga ustvarjamo ljudje v stalnih bivališčih – kotiček, kjer se človek umiri, dobi stik s svojo duševnostjo in z duhovnostjo. Ker pa sodi turistična ladja kot začasno bivališče v industrijo zabave, se verjetno lastnikom zdi tovrstna »dodana vrednost« za tedensko ali dvotedensko bivanje nepotrebna. Množica potnikov in služinčadi različnih narodov in ras skrbi za vtis globalizacije, kjer se kulturne, rasne, narodne ali verske razlike stapljajo v medsebojni toleranci. Pogovor s »strežnicami« pa je razkril analogije z našimi aleksandrinkami – stregle so nam žene in dekleta iz Romunije, Filipinov, Indonezije, ki so doma pustile otroke in družino ter za boljši zaslužek za šest mesecev šle »služit« na ladjo. Pot iz Evrope v Egipt čez morje, ob prostranosti modrine in sonca, pa

* Mag. Inga Miklavčič-Brezigar, dipl. etnol. in prof. angleščine, kustodinja, Goriški muzej. 5000 Nova Gorica, Grad Kromberk, Grajska 1, E-mail: inga.brezigar@yahoo.com



Hišna tabla na Domu šolskih sester.
Foto: Inga Miklavčič-Brezigar, Kairo, november 2007

Po odkritju spominske plošče.
Foto: Barbara Brezigar, Aleksandrija, november 2007

je kljub spremenjenim razmeram spominjala na nekdanje poti slovenskih aleksandrink.

V Aleksandriji sem slišala, da se tisti, ki je tam ko dežuje, tja tudi vrne: ob mojem prvem obisku Aleksandrije je deževalo. Drugič sem šla v Aleksandrijo v istem letu novembra. Potovanje sta organizirala Društvo za ohranjanje kulturne dediščine aleksandrink Prvačina in turistična agencija Kompas, in sicer za številčno skupino domačinov, sorodnikov in potomcev aleksandrink iz Goriške, predvsem Vipavske doline, nekaj tudi s Koprskega, in naključne turiste iz okolice Ljubljane, ki so začudeno spraševali, kdo pravzaprav so »aleksandrinke«. Potovanje je bilo zaključek večletnega potrpežljivega organizacijskega dela: od prve pobude upokojenega diplomata Ivana Martelanca, izrečene leta 2004, za postavitev spominske plošče ženam in dekletom, ki so služile v Aleksandriji in Kairu in s svojim delom in zaslužkom pred propadom rešile marsikatero goriško in vipavsko domačijo. Pričevanja domačinov in izseljenk, dokumentirana v literaturi in dokumentarnih filmih, potrjujejo, da je večina žena in deklet po prvi svetovni vojni od doma odšla z namenom obnove domačij in odplačevanja dolgov ter zaradi pomanjkanja možnosti zaposlitve v domačem okolju in fašističnega režima, ki je zaposlovanje še dodatno onemogočal. Odhajale so sicer v bolj ali manj znano okolje, kjer so jih čakale zagotovljene službe, ki so jim jih priskrbele sorodnice ali slovenske šolske sestre v Aleksandriji. Pa vendar je bila pot nevarna in bivanje v tujem okolju naporno. Ženske so bile v nekem smislu junakinje. Ideja o postavitvi plošče se je porodila moškemu, ki je znal pogledati preko samoumevnosti, s katero so te ženske sprejemale dolžnost »žrtvovanja« v skrbi za družino, ter zaznal pomen »služenja kruha« zase, za otroke in družino. Čeprav je bila ideja sprva tako v Goriškem muzeju (kot etnologinja sem sodelovala v okviru svojih rednih delovnih zadolžitev) kot na Krajevni skupnosti Prvačina zavrnjena, prav tako večina prošenj za finančno podporo, pa je imel projekt močno moralno podporo. Ideji o postavitvi plošče se je kmalu pridružila ideja o ustanovitvi lokalnega muzeja v Prvačini, o kateri sva se pogovarjali z Dejano Baša, predsednico Turistične zveze Nova Gorica in članico Krajevne skupnosti Prvačina. Ko so nam nato na referatu za družbene dejavnosti Občine Nova Gorica predlagali ustanovitev Iniciativnega odbora za realizacijo postavitve plošče, se je iz odbora oblikovalo Društvo za ohranjanje kulturne dediščine aleksandrink Prvačina. Idejni osnutek plošče akademskega kiparja Janeza Lenassija je njegov sin Aleš Lenassi vklesal v kraški marmor in vanj tudi besede Marjana Tomšiča o »les Goriciènnes, les Slaves, les Slovènes«, ki so več kot stoletje prihajale v Egipt, ter besede šolske sestre Franke Martelanc o solzah in trpljenju mladih mater, ki so se ob nedeljah popoldne zbirale v Domu šolskih sester v Aleksandriji in Kairu. Po revoluciji leta 1952, ko so mnoge premožne družine zapustile Egipt in so se v domače kraje vračale tudi slovenske »služkinje«, so se zgodbam o »žrtvovanju« priključile še trpke zgodbe o odtujenosti otrok in mož in njihovem odklanjanju. Prav tako usode tistih, ki se niso imele kam vrniti in so ostale v Egiptu ter so pokopane v Aleksandriji ali Kairu.

Na začetku poti po sledeh aleksandrink smo v Kairu obiskali latinsko pokopališče. Slovenska imena in napisi na nagrobnih ploščah izpričujejo slovensko prisotnost v Egiptu, živo tudi v Domu šolskih sester, kjer deluje sestra Kristina Bajc – nekoč je bil to dom naših aleksandrink, zdaj je v njem več kot osemdeset študentk kairskih univerz, za katere skrbijo domače, egiptovske šolske sestre.

Obisk Egipta, v Kairu še turistični, se je tudi tokrat končal v Aleksandriji – in tudi tokrat je deževalo. Hotel v kraljevem parku, kjer smo bivali, je pričaral delček nekdanjega blišča, v katerem so službovale slovenska dekleta in žene v Egiptu – tudi v kraljevi družini je delalo nekaj deklet iz družine Volk iz Gradišča, prav tako Marija Cvenk, zadnja med aleksandrinkami, ki je ostala v Domu šolskih sester, Azilu sv. Frančiška, in je pokopana v grobnici šolskih sester na aleksandrijskem latinskem pokopališču.

V Azilu sv. Frančiška so nas pričakale šolske sestre. Sestra Martina Arhar je predstojnica doma, v katerem je še okoli trideset ostarelih in nemočnih oskrbovank, zanje pa skrbita še sestri domačinki Angèlè in Lavrencija ter nekaj novink in delavk. Iz Trsta sta prišli sestra Suzana Masten, provincialna predstojnica Tržaške province kongregacije šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja, in sestra Gabrijela Koncilija, iz Kaira sestra Kristina. Na prireditvi ob odkritju plošče, ki jo je pripravilo Društvo za ohranjanje kulturne dediščine aleksandrink, se je poleg naše skupine in sester zbralo še nekaj Slovencev, ki živijo v Egiptu ali so z njim povezani, med njimi Gilbert Civardi, ki je bil v Aleksandriji rojen, se tam šolal in živel do dvajsetega leta; tja se stalno vrača

k zakoncema Albertu in Vani Silič na Sharia Salah Salem, Manchieh. Prireditve se je z njim udeležil le Berto, saj Vana zaradi oslabelosti ne zapušča več stanovanja. Prisotni so bili cerkveni predstojniki katoliške skupnosti v Aleksandriji, slovenski veleposlanik v Egiptu Borut Mahnič, ki je sestram predal odlikovanje Red za zasluge za vsestransko pomoč našim ženam in dekletom – aleksandrinkam, s katerimi jih je odlikoval tedanji predsednik dr. Janez Drnovšek, župan Mirko Brulc, ki je pozdravil v imenu Mestne občine Nova Gorica, Dejana Baša je orisala delo društva in pomen postavitve plošče, Robert Černe pa je sestre pozdravil v imenu Krajevne skupnosti in vasi Prvačina. Izzvenela je ljudska pesem Ljobe Jenče o lepi Vidi in še zlasti ganljiva recitacija pesmi o otroku, ki piše materi v Egipt, in pismo matere, ki piše o razdvojenosti med enim in drugim svetom in življenjem. Prireditev v Aleksandriji je bila nekaka oddolžitev lokalne skupnosti, nabita s čustvi potomcev aleksandrink, ter dogodek, ki zdravi skrito bolečino vipavskih in goriških vasi.

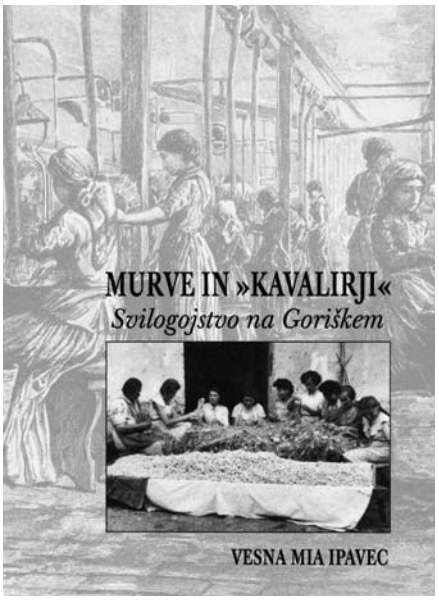
Aleksandrinke še vedno dojemamo kot žrtve in nedvomno so mnoge to tudi bile. Tradicionalna družba 19. in prve polovice 20. stoletja je »žrtvovanje« postavila visoko na vrednostno lestvico sprejemljivih vrednot. Podobni občutki so spremljali potomce aleksandrink, ki so ostali doma, prejemali pomoč mater in žena in jim obenem zamerili, ker so odšle. Ti občutki so resnični in še vedno prisotni. Zamere in odpuščanja se prepletajo z razumevanjem in nerazumevanjem tedanjih časov. Vendar je podobno resnična tudi druga plat delovanja in bivanja aleksandrink, ki jo odkrivamo ob pričevanjih varovancev. Povezave med varovanci in družino ter »dado«, bodisi dojiljo ali varuško, vzgojiteljico ali spremljevalko so bile pogosto zelo čustvene in so se ohranile vse življenje, še po koncu delovne dobe. Mnoge so postale del družine in so z njimi potovale po svetu. Delo in služba nista pomenila le dela za denar, pač pa delo s srcem in prijateljstvo. Vrednote, kot so poštenost, delavnost, prijaznost pa so kulturno okolje slovenskega človeka približale večkulturnemu okolju, v katerem so delale. Prav tako resnična so pričevanja, da so odšle, ker so se želele umakniti pred neprijaznimi družino, taščo, možem. In seveda pričevanja o preprosti želji po neodvisnosti. Slovensko skupnost v Aleksandriji so sestavljale družine meščanskega družbenega sloja, ki so ob primerni zaposlitvi lahko šolale otroke in si do revolucionarnega preloma leta 1952 zagotovile dokaj udobno življenje.

Tretji obisk Aleksandrije skoraj leto pozneje je bil povsem naključen; ali pa tudi ne. Šolske sestre tržaške province so 22. septembra 2008 praznovale stoletnico, odkar so na povabilo patra Benigna Snoja prve štiri sestre prišle iz mariborske materne hiše šolskih sester Sv. Frančiška v Egipt, da bi prevzele skrb za šolanje otrok slovenskih služkinj v Aleksandriji. Šolske sestre so ostale v Egiptu do današnjih dni, znale so se prilagoditi in delovati tam, kjer so jih potrebovali. Ko niso mogle obdržati šole, so prevzele azil in skrbele za primorska dekleta. Počakale so jih ob prihodu parnika, jim preskrbele dobre službe in jih varovale, če so službo izgubile. In končno – skrbele so za mnoge, ki se po koncu delovne dobe niso mogle umakniti domov, ampak so zadnja leta življenja preživele v njihovi oskrbi. Skrbele so in še vedno skrbijo za mnoge grobove aleksandrink. V Kairu so se preusmerile v oskrbo študentk, v Aleksandriji še vedno skrbijo za ostarele domačinke in za nekaj prizadetih deklet, ki ne morejo skrbeti zase. Obenem skrbijo za novinke – domačinke, Egipčanke, ki vstopijo v red. Izšolajo jih v sestrinskih hišah v Trstu in Gorici; nekatere znajo tudi nekaj slovenskih besed.

Kaj pomeni, če te ob prihodu v tujo deželo pričaka prijazen domač obraz, sva izkusili z Darinko Kozinc, podžupanjo Mestne občine Nova Gorica, s katero sva se v Aleksandriji udeležili slovesnosti ob stoletnici prihoda šolskih sester v Egipt. Ko sva 17. septembra 2008 prileteli na aleksandrijsko letališče in sva ob izhodu zagledali nasmejana obraza sestre Suzane in sestre Lavrencije, je bil občutek neprecenljiv, prav tako kot je neprecenljivo vzdušje v Azilu svetega Frančiška, kjer so naju sestre sprejele – iz nam tujega sveta vstopiš v slovensko oazo, med pohištvo aleksandrink v tako rekoč njihov »živi« muzej. Na Goriško spominja kopija slike Matere Božje s Svete Gore nad Solkanom, delo goriškega slikarja Del Nerija, ki jo je za aleksandrinsko hišo priskrbela Solkanka, sestra Beata Gomišček. Slovenska beseda, rože, kulinarika, od juhe, mineštre do potice, ki se je je kuharica, sestra Angèlè, naučila pripravljati v Gorici, predvsem pa prijaznost in gostoljubje zaznamujejo hišo šolskih sester kot oazo slovenske kulture v Aleksandriji. Pred kapelo je knjižnica, s skrbno v rjav papir ovitimi knjigami, kjer podpisi in naključni zaznamki izpričujejo prisotnost aleksandrink, sestra Gabrijela pa nam je poiskala tudi star gramofon in plošče, ki so si jih žene in dekleta zavrtele na nedeljskih zabavah. »V domu je bilo pogosto veselo,« je povedala.

Zdaj na slovenske vezi z Egiptom spominjata slovenski hiši v Aleksandriji in Kairu – dokler bosta v njiju delovali sestri Martina in Kristina – plošča na vrtu Azila sv. Frančiška in nagrobne plošče s slovenskimi imeni na pokopališču: kulturna dediščina slovenskih aleksandrink, ki bi jo kazalo ohraniti.

VESNA MIA IPAVEC: Murve in »kavalirji«: svilogojstvo na Goriškem; Založba ZRC, Ljubljana 2008, 171 str.



Čeprav sem na Vipavskem odrasla, nisem poznala bogate zgodovine tako značilnih murvinih dreves na vaških dvoriščih. Nikoli prej tudi nisem slišala nikogar govoriti o gojenju sviloprejk. Znanje o tem poglavju življenja naših prednikov sem si razširila šele z branjem pričujoče knjige, ki me je prijetno presenetila in pritegnila, saj priča o življenju Slovencev na Goriškem v preteklih stoletjih. Delo *Murve in »kavalirji«* je namreč prvi obsežnejši prikaz te starodavne in nekoč pomembne monokulture na Goriškem.

Mag. Vesna Mia Ipavec je etnologinja, zaposlena kot mlada raziskovalka na Inštitutu za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU in deluje na Raziskovalni postaji v Novi Gorici. K raziskavi jo je vzpodbudilo sodelovanje v projektu Interreg, ki je raziskoval svilogojstvo na beneškem, goriškem in slovenskem podeželju. Namen projekta je bil zbrati pričevanja, inventarizirati in katalogizirati dokumente ter raziskati svilogojstvo in svilarstvo v vseh omenjenih pokrajinah. O tem je mag. Ipavčeva za naš prostor in tudi širše opravila poglobljeno raziskavo. Osredotočena na 20. stoletje – z iskanjem še živečih pričevalcev, je ves čas izvajala primerjalno metodo že objavljenih in obdelanih virov.

S »kavalirji« – narečno ime za gosenice sviloprejke – so se v preteklosti ukvarjali nekateri plemiči in meščani, za velik del kmečkega prebivalstva pa je bila prodaja svilenega pridelka eden glavnih in pogosto tudi prvih letnih virov dohodka. V slovenskem merilu je svilogojstvo najbolje in najdlje uspevalo na ravnini med rekama Sočo in Vipavo – na Goriški ravani ter deloma v spodnji Vipavski dolini. Na tem območju so namreč posebni klimatski pogoji z meglo in s pomladanskimi pozebami omejevali širši razvoj sadjarstva in vinogradništva. Spomladi se je tako med majem in koncem junija odvila svilogojska sezona. Uvajanje svilogojstva sega v drugo polovico 16. stoletja, dokončen zaton pa je ta panoga doživela v 60. letih 20. stoletja. Pomembna je bila zlasti v različnih kriznih obdobjih po vojnah oziroma nemirih.

Tako jajčeca kot odkup svile so nekoč obvladovali judovski trgovci, pri katerih so si manj premožni sloji prebivalstva konec zime in na začetku pomladi sposojali denar, poplačali pa so ga s pridelkom. V Gorici se je odprlo tržišče za svilene zapredke in v zlati dobi te panoge (v 18. stoletju) je tu in v okolici delovalo kar nekaj predilnic. V 19. stoletju se je svilogojstvo razširilo tudi na Dolenjsko, Štajersko in Koroško, nekoliko manj na Gorenjsko. Pozneje so se odprle odkupne postaje, zlasti v Furlaniji, po drugi vojni pa tudi na slovenski strani meje.

Konec 19. stoletja je gojenje sviloprejk zaradi številnih bolezni in slabih izkupičkov začelo izgubljati na pomenu, prednost sta pridobila vinogradništvo in sadjarstvo. Oboje se je širilo v prostor, kjer so rasla murvina drevesa. Spomladi je zaradi drugih del zmanjkovalo časa za gojenje sviloprejk. Kot dopolnilna dejavnost pa je ta za nekaj let znova zaživela v kriznem času po drugi vojni.

Posebno pozornost je avtorica posvetila obravnavi svilogojskih postopkov dela, saj meni, da so prav ti v največji meri vplivali na oblikovanje kulture in načina življenja prebivalstva. V gojenje sviloprejk, ki je potekalo na domovih, so se vključili vsi družinski člani, tudi otroci. Ti so z očeti ali s starejšimi brati skrbeli za nabiranje čedalje večjih količin murvinih listov, ki so bili hrana za požrešne gosenice. Te so v mesecu in pol šle skozi pet faz razvoja zapredanja in levitve, predvsem pa so zelo hitro rasle. V spominih pričevalcev je ostalo zapisano, kako glasno so hrustale listje, njihov poseben vonj in veliko vloženega dela za precej tvegan zaslužek.

Za uspešno pridelavo svile je bilo treba imeti tudi čist in urejen prostor, saj so bile gosenice občutljive na številne bolezni. Za hranjenje in čistočo so v glavnem skrbele ženske. Prav tako so ženske »obirale« svilene zapredke in jih pripravljale za odkup. Za gojenje sviloprejk ni bilo namenskih prostorov, to dejavnost so izvajali v improviziranem okolju toplih izb, sob, podstrešij. Gojili so jih na lesah oziroma na za to pripravljenih lesenih ogrodjih in stojalih.

O nekdanjem svilogojstvu pričajo danes še vedno v naseljih in pokrajini prisotna murvina drevesa. Na Goriškem so murve začeli zasajati v 16., predvsem pa v 17. stoletju in so stoletja zaznamovala značaj kulturne krajine. Na Goriškem so se do danes ohranile večstoletne murve, katerih sorte so izjemne za evropski prostor.

Slikovna priloga na koncu knjige pojasnjuje avtoričina dognanja in ponazarja njen način dela in terensko raziskavo. Zanimiv je tudi nabor »svilogojskih« izrazov. Njihova raba je skupaj z opuščanjem panoge zamrla, mag. Ipavčeva pa jih je zadnji hip iztrgala pozabi. Poleg tega je poskrbela tudi za kazalo vseh krajev, kjer je zabeležila podatke o murvah in gojenju sviloprejk.

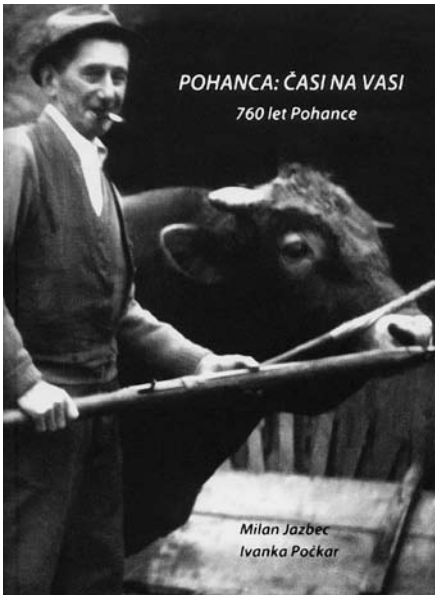
Delo *Murve in »kavalirji«* je namenjeno tako strokovni kot laični javnosti. Na podlagi v njej objavljene raziskave je mogoče pripraviti razstavo o svilogojstvu na Goriškem ali obuditi tradicionalno gojenje sviloprejk v izobraževalne, kulturne in turistične namene. Želja avtorice je, da bi njeno ovrednotenje murve z vidika kulture in načina življenja prebivalstva spodbudilo raziskave na genskem materialu preostalih murvinih sort, saj knjiga nenazadnje poziva k ohranjanju in varovanju tega drevesa v kulturni krajini Goriške.

Naj poudarim, da je na koncu knjige še izjemno obsežen seznam literature, virov in seznam informatorjev. Mnogi med njimi so starejši od devetdeset let. Sklepamo lahko, da koga med njimi tudi ni več, zato so njihova osebna pričevanja o tej starodavni dejavnosti toliko bolj pomembna in dragocena.

* Barbara Sosič, univ. dipl. etnol. in prof. angleščine, kustosinja dokumentalistka, Slovenski etnografski muzej. 1000 Ljubljana, Metelkova 2, E-naslov: barbara.sosic@etno-muzej.si

MILAN JAZBEC IN IVANKA POČKAR: Pohanca: časi na vasi: 760 let Pohance

Osnovna šola Artiče (Zbirka Pohanški palimpsesti; knj. 1), Artiče 2006 (izšlo 2008), 328 str.



»Pohanca je kot slovensko podeželje,« pravi zapis na zadnji strani knjige o tej slovenski vasi, »majhna in skoraj pozabljena, vztrajna, čvrsta in radodarna. Zelenje, gozdovi, travniki in vijugava vodna pot oblikujejo prostor in ljudi v njem. Pohančani so blagega značaja in so srečni, če so zdravi in lahko delajo.« Da je to knjiga o drugih časih, o časih, ki še živijo v spominu, pa vendar že bledijo v črno-bele ali temnorjave fotografije, nas opozarja že naslovnica: na sprednji strani bik, ki ga vodi oče Pavle Drenovec v še tradicionalni kmečki noši s klobukom, telovnikom in cigareto v ustih, fotografija pa se čez hrbet knjige vije na zadnjo stran, kjer se pokaže, da mu ob strani stopa vnukec Jani v že sodobnem puloverčku. Ob simboliki, ki deluje, se zavemo, da je zbornik poklon preteklosti, ki se je po drugi svetovni vojni, ko je slika nastala, že prevešala v sodobnost. Bike, ki jih je oče Drenovec tedaj še redil, je kmalu zamenjal vaški veterinar, sodobni kmečki očetje so največkrat v delovnih kombinezonih, cigarete so skoraj prepovedane, mali pa je že zrasel v sodobnega električarja in dela v Nuklearni elektrarni Krško. Zgodbo o Drenovčevih je povedala tretja od štirih hčera, po očetu poimenovana Pavla Drenovec, poročena Kunej, ki z družino živi v Kanadi. Drenovčevo domačijo zdaj vodi drugi vnuk Peter, samostojni podjetnik.

760 let Pohance je hkrati obletnica njene prve pisne omembe 22. septembra 1246 in dokaz trdoživosti te majhne posavske vasi, ki pa ima, kot je v spremni besedi zapisal akademik dr. Boštjan Žekš, svojo zgodovino in predvsem prebivalce, ki se tako zgodovine kot tradicije zavedajo, jo dokumentirajo in s pomočjo korenin svoje preteklosti iščejo pot v prihodnost. Pohanca ni ne revna ne bogata, mnogi vaščani so zaradi pomanjkanja delovnih mest odšli, drugi ostajajo in iščejo nove načine preživetja – podobno kot Drenovčeva družina. Usoda vasi akademika Žekša spominja na Slovenijo in njeno usodo – ne bogata ne revna, pa vendar pogumna in vztrajna, povezana med seboj in s celim svetom – taka je vas in taka je slovenska usoda. Zato, pravi, se ne smemo bati za svojo usodo »niti mi Slovenci niti mi Pohančani«. Skrbeti za izobraževanje, odpirati se svetu in hkrati ostajati zvest svoji nacionalni samobitnosti in samozavesti – to dediščino je akademik Žekš z voščilom predal Pohančanom. S podobnim nagovorom je Pohančanom čestital tudi Valentin Inzko, koroški Slovenec, veleposlanik Republike Avstrije v Republiki Sloveniji.

Zgodovino in geografijo vasi, ki jo sestavljajo Spodnja in Zgornja Pohanca ter Dolenja vas pri Artičah, je raziskal domačin dr. Milan Jazbec, predsednik Programskega sveta Pohanca 760 let, doktor filozofije, novinar, obramboslovec, mednarodno priznan diplomat in publicist. V svojem prispevku zgodovinski oris prepleta z osebno zavzetostjo »zapriseženega lokalpatriota«, kot se poimenuje, ki se mu je ideja o orisu prve omembe svoje vasi porodila leta 1985 ob snemanju postavljanja maja. Takratna etnološka raziskava je razkrila širše razsežnosti vsakdanjega vaškega življenja in vasi dala identiteto, ki presega zgolj zgodovinske okvire, ter omogočila, da sta zgodovina in način življenja zaživela v osebni in družinski pripovedi.

Življenjske zgodbe Pohančanov, objavljene v prvem delu knjige, je uredila dr. Ivanka Počkar, kustodinja etnologinja v Posavskem muzeju Brežice. Zgodbe je zbirala po metodi zapisovanja življenjskih zgodb, ki ga je pri nas v etnologijo uvedla dr. Marija Makarovič in je zdaj ena najpomembnejših raziskovalnih nalog etnološke vede. Življenjske zgodbe je Ivanka Počkar zapisovala, kot pravi, po metodah, ki jih je razvila pri zapisovanju življenjepisev Štajercev in Kranjcev ob sotočju rek Krke, Save in Sotle, objavljenih leta 1998 v monografiji *Iz časov ječmenove kave*. Tokrat je zapisala in analizirala zgodbe petnajstih Pohančanov, šestih moških in devetih žensk, starih med 68 in 96 let. Z analizo njihovih zgodb je življenje Pohančanov predstavila v malce posebnih poglavjih, ki na slikovit način uvajajo etnološko tematiko. Tako je sledila usmeritvam sodobne etnološke pa tudi muzealske vede, ki presegajo klasično etnološko klasifikacijo in jo nadomeščajo z odnosom do posamičnih elementov ljudske kulture.

V poglavju z naslovom Razkošje z razgledom spoznamo odnos vaščanov do kulturne krajine, predvsem do njihovih vinogradov in trt, ki jih poznajo do potankosti in s katerimi se »malone pomenkujejo«. Spoznamo pa tudi odnos do razkošja v hiši, kjer je bilo veliko število otrok ena vrsta razkošja – da ni bilo treba najemati delavcev – njihovo majhno število pa druga vrsta razkošja, saj se jim v hiši ni bilo treba stiskati. V poglavju Gostoljubje do preteklosti Ivanka Počkar opisuje svoje terensko delo in gostoljuben in domač sprejem, ko je ob skodelici kave, vina ali drugih ljudi preteklost vedno prisotna kot prijazna soseda. In tako prek poglavja, naslovljenega Križi, težave in blagoslov, pa poglavja o znamenjih sledimo zgodbi vasi Pohanca. V poglavju o ponosu izvemo, da je bil ta lahko zelo skromen in porojen iz različnih razlogov: na prvem mestu so otroci in njihovi uspehi, ponosni pa so tudi na živino in nakup prvega traktorja, gospodinja pa je ponosna na lepo rejenega prašička pa tudi lepe vrtnice, ponosni pa so tudi na preteklost ter na to, da je danes vas urejena in »da je vse tako, kot mora biti«.

Od praznikov se Pohančani posebno radi spominjajo veselja in druženja ob postavljanju maja. Sreča in nesreča, ženske in moški, spomini in šale sestavljajo prisrčno zgodbo, ki jo z osebnimi spomini bogatijo še pripovedovalci Franc Zorko, Neža

* Mag. Inga Miklavčič-Brezigar, dipl. etnol. in prof. angleščine, kustodinja, Goriški muzej. 5000 Nova Gorica, Grad Kromberk, Grajska 1, E-mail: inga.brezigar@yahoo.com

(Reberšak) Žerjav, Franc Rodman, Uršula (Podgoršek) Kunej, Ivan Bostele, Angela (Ban) Pinterič, Franc Pinterič, Justina (Strnad) Zupančič, Silvestra Sonja (Bertole) Lipej, Neža (Pajduh) Krošelj, Ivan Cizl, Štefanija (Pavlič) Krošelj, Viktor Pavlič, Pavla (Drenovec) Kunej, Terezija (Rožman) Zupančič. Zgodbe kažejo na vpliv zgodovinskih dogodkov na način življenja ljudi, na oblikovanje njihovega odnosa do življenja in navsezadnje na to, kako je bila Pohanca povezana z vsem svetom, kamor so se njeni ljudje izseljevali – in kako so te subtilne vezi povezale izseljence z domačo vasjo; globalizacija ni le izum sodobnega časa.

Poglavju o življenjskih zgodbah sledi slovarček narečnih besed, pod naslovom Pohanski utrinki pa so zbrani številni pogovori z za Pohanco pomembnimi ljudmi – Milan Jazbec se je prek spleta pogovoril s »sosedo«, hčerko vaščana in prijatelja, ki se je z družino iz Pohance preselil v Stari grad pri Krškem. Atletinja Maja Petan je s Pohanco še vedno povezana, saj je družina obdržala stik z vasjo, s prijatelji in sosedi, s katerimi, kot pravi, se še vedno dobro razumejo. In čeprav veliko potuje in je videla veliko držav, pravi: »Naši kraji so še vedno naši in tukaj se tudi najboljše počutim.« Podobno kot pravimo mnogi Slovenci, vsak za svoj kraj. Izjemno zanimiv je intervju z nemško družino Kump, ki je s Pohanco povezana od leta 1941, ko so jih iz Mačkovca pri Kočevju poslali v Pohanco, kjer so se naselili v hišo družine Kos. Adolf Kump pravi, da se je družina vedno zavedala, da hiša in zemlja ne pripadata njim. Vendar pa so imeli zelo dobre sosede in tudi odnosi z drugimi slovenskimi družinami so bili dobri. Leta 1945 so zapustili vas in Slovenijo ter se naselili v Kanadi. Pozneje so navezali stike z družino Jazbec in leta 1974 prvič po vojni obiskali vas. Čeprav so, kot pravita brat in sestra Adolf in Resi Kump, srečni, da živijo v Kanadi, so še vedno močno povezani z znanci v Pohanci. Zanimiva je tudi pripoved Ibrahima Nouhouma iz tropske afriške države Mali o srečanju s Pohanco. Leta 1978 je prišel študirat v Slovenijo, tu doštudiral, postal zastopnik *Dnevnika*, »prehodil« celo Slovenijo ter jo vzljubil. Prek prijatelja Milana Jazbeca in sošolke Maje Hode je leta 1986 spoznal tudi Pohanco, z bodočo ženo sta doživela topel sprejem in vas ter vaščani so se mu zazdeli podobni njegovi rojstni vasi Tacharane v pokrajini Gao. »Premagovanje stereotipov pa tudi smešni doživljaji so del spoznavanja in prepoznavanja, tako nastajajo prijateljstva med ljudmi,« pravi Ibrahim. Pa tudi, da je zaznavanje središča sveta odvisno od vsakega posameznika, da lahko os sveta premikamo sami, da smo vsi del globalne zgodovine in da se moramo zavedati pomena vasi za ohranitev domače kulture. Svet je majhen ....

Pohanci so z objavljenimi članki ob visokem jubileju častitali eminentni avtorji, predstavljeni ob koncu zbornika. Avtorica etnološkega dela zanimive zgodbe o Pohanci, mali vasi sredi Posavja, za katero smo mnogi slišali prvič, etnologinja Ivanka Počkar pa mi je v osebnem spletnem pismu napisala:

»Predstavitev zbornika je bila res prijazna, v krogu novinarjev, vendar – in še zlasti – v krogu domačinov, ki so sodelovali pri knjigi, in drugih, ki kraje poznajo ali pa tudi ne. Prepričana sem, da je prav, da kar napišeš o ljudeh in njihovem načinu življenja, pride nazaj k tem istim ljudem, ki so obenem najboljši znanilci in razširjevalci novice o knjigi. Daje jim tudi spoznanje o tem, kaj sta kulturna dediščina in kultura, ter da so prav oni njun sestavni del. Zelo ponosni so, da imajo knjigo o njih samih, vliva jim novo samozavest. To pa je zame največja nagrada. Prav življenjske zgodbe so tista najbolj resnična zgodovina vasi, regije, naroda.«

Strinjam se s kolegico Ivanko Počkar, saj je zbornik o Pohanci in njenih ljudeh pravi primer resnične zgodovine, o kateri piše v svojem pismu.

LJILJANA STANKOV: Da li za školu, slet il' poselo, važno je bilo lepo odelo! Đačko odevanje u Srbiji od sredine XIX. veka; Pedagoški muzej, Beograd 2008, 79 str. (v cirilici)

Oblačenje nekoč je lahko izziv tako za etnologe, umetnostne zgodovinarje, oblikovalce, prav tako pa se te teme lahko lotimo tudi, če se ukvarjamo z zgodovino šolstva in prosvete. Tako začenja mag. Ljiljana Stankov svoj prispevek v preglednem razstavnem katalogu Pedagoškega muzeja v Beogradu. Tema oblačilne kulture je večkrat v ospredju zanimanja tudi pri nas, in to ne samo v študijah strokovnjakov, kot so Sergej Vrišer, Marija Makarovič ali Janja Žagar, ampak prav v šolskem letu 2007/08 tudi z uspešnim spodbujanjem raziskovalne dejavnosti osnovnošolcev pod naslovom Obleka po meri človeka.[1] Tudi kustosinje v Hrvaškem šolskem muzeju v Zagrebu so pred nekaj leti pripravile večdelen, a kar preveč kratek razstavni projekt pod naslovom Obleka ne naredi učenca,[2] v letu 2008 pa so se te teme lotili tudi v Beogradu. Tam je tema oblačenja ujeta med platnice »al-

1 Nadja Terčon in Iris Furlan (ur.), *Obleka po meri človeka*: *zbornik strokovnih prispevkov za mentorje zgodovinskih krožkov* (Ljubljana: Zveza prijateljev mladine Slovenije, Komisija za delo zgodovinskih krožkov, 2007), 65 str.

2 Elizabeta Serdar, Razstavna dejavnost Hrvaškega šolskega muzeja 2004. *Šolska kronika* 38–14/1 (2005), 169–172; Odijelo ne čini učenika, Zagreb: Hrvatski školski muzej (23. 4.–18. 5. 2004). http://www.hrskolski-muzej.hr/hrv/izlozbe_arhiva_03.asp; 21. 2. 2009.

* Dr. Branko Šuštar, prof. zgod. in umetn. zgod., muzejski svétnik, Slovenski šolski muzej. 1000 Ljubljana, Plečnikov trg 1, E-naslov: branko.sustar@guest.arnes.si

bumsko« podolžnega formata kataloga, ki v kar preveč bogatem oblikovanju predstavlja tudi historične fotografije in moderne »manekenske« prikaze oblačenja šolarjev v Srbiji od sredine 19. stoletja. Avtorica, po študiju pedagoginja, sicer pa zavzeta višja kustosinja v muzeju, se je z dijaškimi in s šolskimi temami ukvarjala že prej.[3] Pedagoški muzej v Beogradu s tradicijo šolskega muzeja od leta 1896 (v Ljubljani od leta 1898 in v Zagrebu od leta 1901, a tudi s predhodniki), ki je v zadnjih letih doživel prenovo in se od decembra 2007 ponaša še z zanimivo novo stalno razstavo, je pripravil tudi vrsto tematskih razstav s katalogi.[4] Ali v šolo, na zlet (shod) ali na vaško druženje, pomembno je bilo z lepo obleko! bi lahko prebrali naslov razstave o oblačenju šolarjev v Srbiji od sredine 19. stoletja,[5] ki je bila pod oboki muzejske razstavne dvorane od odprtja na noč muzejev 17. maja 2008 na ogled le mesec dni.[6] A razstave in spremljevalne prireditve minejo – odmevne so bile pisane modne revije – kar je natisnjeno, pa ostane.

Po upravičenih zahvalah številnim sodelavcem (petim muzejem in arhivom, nad dvajsetim posameznikom), ki pričajo tudi o organizacijsko obsežnem razstavnem projektu, od krojaštva, izdelave pokrival do »heklanja«, šminke, frizerstva in glasbe, se študija začne z obrtmi. Predstavljene so nove in stare obrti, povezane z oblačenjem in obutvijo. Temu sledijo prvi predpisi in uniforme za profesorje in dijake od srede 19. stoletja. Pri tem je ob spraševanju, kakšna naj bo prava srbska noša, poudarjen narodni značaj oblačenja. Kot imamo v spominu podobo Vuka Karadžića s fesom, tako se tudi tu fes pojavlja kot običajno pokrivalo, ki ga počasi izrine *kalpak,* pozneje pa tudi običajna šajkača. Več pozornosti je namenjeno obravnavi oblačenja v deških šolah, posebej v internatskih s predpisanim enotnim oblačenjem (vojaške šole, bogoslovje), pa tudi v drugih strokovnih šolah. Med njimi se avtorica posebno posveča učiteljišču in po arhivskem gradivu prosvetnega ministrstva v Arhivu Srbije predstavi vso problematiko oblačenja z »javnimi naročili« in s težavami z domačimi dobavitelji vred. Kadar ni šlo brez tožb, je to pomenilo tudi bogato gradivo za poznejše raziskovanje. Če so bili učiteljiščniki Jagodinci okoli leta 1900 pozimi podobni vojakom, so bili poleti v svetlih suknenih oblekah in s slamnikom videti povsem drugače. Drugačen je bil pogled na učence poljedelsko-gozdarskih šol, saj je bil način njihovega oblačenja določen po zgledu narodne noše. Običajne poletne opanke so leta 1911 zamenjali nizki čevlji, kot kaže primer iz Kraljeva. Učenci gimnazij in realk niso nosili predpisanih oblek, temveč obleke »evropskega tipa«, konec 19. stoletja pa so poskušali uvesti tudi dijaške kape (*kačket*). Dejansko je način oblačenja opredeljeval tudi ekonomski položaj družine, iz katere je učenec izhajal: siromašni so se oblačili skromno in raznoliko.

Poglavje o učenkah in modi sledi razvoju ženskega šolstva in posebej Višji dekliški šoli (v Beogradu od leta 1863). Skromnost in dostojnost pri oblačenju so določala pravila, dejansko pa so enotno obleko dobile učenke VI. razreda, saj so si morale pri ročnem delu do polletja same sešiti obleko. Tako poroča zapis v letnem poročilu šole v Kragujevcu v šolskem letu 1896/97. Včasih so pravila zahtevala nošenje šolske halje (ali drugačne uniforme) tudi zunaj šole. Kljub prizadevanjem, da se ohranjata narodna noša in domače blago, pa je modernizacija nezadržno prodirala tudi na podeželje. Po letu 1918 so uvajali dijaška pokrivala, na šolah z internati pa so se zlahka uveljavile tudi predpisane enotne obleke. Oblačenje, bližje elementom narodne noše iz prejšnjega obdobja, po kroju pa vojaškemu načinu, so poleg vojaškega šolstva (bogoslovje je imelo svoje posebnosti) uvajale tudi kmetijske šole; dijaki šole v Kraljevu so nosili bolj planinsko obleko s pumparicami. Šole pod Ministrstvom prosvete so predpisovala različna pokrivala (*kačkete*), s katerimi so se dijaki ene šole ločili od drugih, v nekaterih šolah so v določenih letih nosili tudi šajkače. Za učenke je bila običajna črna halja z belim ovratnikom, pokrivale pa so se z baretkami. Pravila internatskih šol so bila strožja, garderoba pa obsežneje predpisana. Tako kot že pred prvo svetovno vojno, so bile predpisane obleke del nadzora nad učenci, posebno takrat, ko so jih morali nositi tudi zunaj šole. Nekatere od noš učiteljiščnikov smo pri nas videli ob zadnjem gostovanju beograjskega muzeja konec leta 1990,[7] nekaj pa jih je beograjski Pedagoški muzej leta 2007 vključil tudi v svojo novo stalno razstavo.

Zadnji del razstavnega kataloga obravnava z uniformami povezana športna in druga društva, v katera so bili včlanjeni tudi učenci in dijaki, nekatera pa so delovala prav na šolah. Predstavljeni so sokoli, skavti (pri njih imenovani četniki – združeni v čete, izvidniki in planinke), Treznostna mladina (kot so bili pri nas Mladi junaki), Podmladek Rdečega križa, Počitniška zveza (Ferijalni savez), aero klubi, Jadranska straža in na koncu še Zveza pionirjev Jugoslavije. Nekatere od omenjenih organizacij so predpisovale uniformo, druge pa je označeval le znak (npr. Aero klub). Razpravo končajo viri in literatura, kratkemu angleškemu povzetku pa sledi še objavljena recenzija. Kar 18 strani kataloga obsega z 191 enotami kataloški popis gradiva (str. 60–78). V njem je največ fotografij (149), nekaj tiskanega gradiva in dokumentov (22), devet značk in enajst primerkov oblek. Poleg tega pa sodi k razstavi še 27 primerkov rekonstrukcij šolskih oblačil, skrojenih prav za posamezne šolarje in enega učitelja. Vsi ti so sedemkrat zaživeli na pravi modni reviji s historičnimi uniformami, posebej skrojenimi po vzorcih in fotografijah, kar nam v sliki predstavlja tudi katalog. Poleg študije in fotografij kot zgodovinskega vira obsega razstavni katalog še barvne fotografije rekonstrukcij šolskega oblačenja. Učenci različnih starosti so prav imenitna vez preteklosti z današnjim dnem, »historična modna revija« pa tako nastopa tudi med platnicami albuma – razstavnega kataloga.

Razstava se je tako modro osredotočila na uniformirani del šolskega oblačenja (v šolah internatskega tipa, učenci kot člani športnih in drugih organizacij in društev), a o tem gotovo še ni izrečena zadnja beseda. Saj si je, kot ugotavlja recenzent doc. dr. Arsen Đurović z beograjske filozofske fakultete, v zgodovinopisju in še posebno v pedagogiki v Srbiji le redko kdo upal spustiti v avanturo s proučevanjem oblače-

3 Avtorica raziskuje predšolsko vzgojo, učiteljišča, strokovno šolstvo in druge s šolstvom povezane teme. Npr.: Ljiljana Stankov, *Đakovanje-drugovanje ili Kako se zabavljala srpska mladež* (Beograd: Pedagoški muzej, 2002).

4 V zadnjem času npr. Maja Nikolova, *Francusko-srpska škola Sen Žosef* (Beograd: Pedagoški muzej, 2008). Razstave v letih 1960–1996: http://www.pedagoskimuzej.org.yu, 24. 2. 2009.

5 Rajna Popović, Odelo za školu, slet i poselo. *Politika* (17. maj 2008). http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Odeloza-shkolu-slet-i-poselo.lt.html#, 22. 2. 2009.

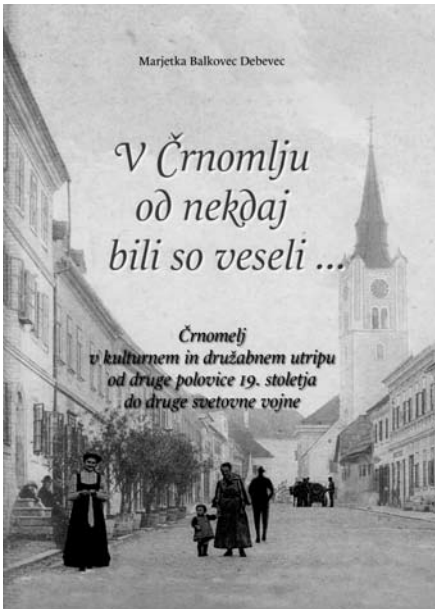
6 http://www.nocmuzeja.rs/2008/sr/location/beograd/001.html, 24. 2. 2009.

7 Ljiljana Taneska in Gordana Pavlović, *Srbske učiteljske šole* (Ljubljana: Slovenski šolski muzej 1990).

nja v šoli. Avtorica je res uspela pokazati razvojno pot dobrega stoletja, opozoriti na posamezne predpise, na podlagi arhivskih virov razgrniti še kakšne podrobnosti o nabavi in nošenju predpisanih šolskih oblačil in celo pokazati na posamezne elemente procesa opuščanja tradicionalne obutve. Delo mag. Ljiljane Stankov je tako lep pregled obravnavane teme, ki pritegne tudi z zanimivimi in dokumentiranimi detajli. Z opombami ter navedenimi viri in literaturo razstavni katalog kar spodbuja k še podrobnejšim študijam. Področje raziskav oblačenja v šoli je lahko še širše, saj more poleg vrste tipov lokalnih značilnosti vključiti še raziskovanje vsakdanjega oblačenja na vseh vrstah šol. A modra omejitev problematike nam je postregla s preglednim in z zanimivim rezultatom raziskave, zbiranja, razstavljanja in na koncu še »premične vizualizacije« z modno revijo mladih v starih šolskih nošah. Razstavni katalog je pri nas mogoče najti vsaj v dveh muzejskih knjižnicah (Slovenski etnografski muzej, Slovenski šolski muzej). Če nas pri branju morda lahko malce ovira cirilica, pa zgovorna in bogata likovna govorica kar kliče, da publikacijo odpremo. V njej bomo našli tudi kakšno zanimivo primerjavo, za čas skupne jugoslovanske države pa se dotakne tudi dela naše zgodovine. Že zdaj se lahko veselimo kakšne podobne zanimive obravnave razvoja šolstva z vidika oblačenja tudi pri nas.

MARJETKA BALKOVEC DEBEVEC: V Črnomlju od nekdaj bili so veseli: Črnomelj v kulturnem in družabnem utripu od druge polovice 19. stoletja do druge svetovne vojne

Občina Črnomelj, Črnomelj 2008, 352 str.



Občina Črnomelj je leta 2008 izdala monografijo nekdanje Črnomaljke Marjetke Balkovec Debevec, ki je družabno življenje skozi čas v svojem nekdanjem domačem kraju v medvodju, ki sta ga oblikovali reki Dobličica in Lahinja, obdelala kot glavno temo svojega magisterija. V nalogi se je osredotočila na čas od druge polovice 19. stoletja do začetka druge svetovne vojne. V knjigi je objavila tisti del svoje magistrske naloge, ki naj bi bil po njenem mnenju zanimiv tudi za širši krog bralcev. Ker je pojem družabno življenje možno zajeti zelo široko, je avtorica poleg še nekaterih področij poudarila predvsem pomen šole in učiteljstva, ki sta v manjšem kraju pri oblikovanju in organiziranju družabnega življenja nekdaj igrala še precej večjo vlogo kot danes. Poudarek šoli je razumljiv tudi zato, ker se avtorica, zaposlena kot kustosinja v Slovenskem šolskem muzeju, tudi profesionalno ukvarja s šolsko problematiko. Sicer na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo zagovarjana naloga je s svojo umeščenostjo v prostor in čas zanimiva tudi za zgodovinarje, posebno pozorno pa bodo knjigo pregledali tisti, ki se ukvarjajo s socialno tematiko, saj je prav na tem področju meja med zgodovino in etnologijo zelo tanka in včasih skoraj zabrisana.

V drugi polovici 19. stoletja je bil Črnomelj sicer središče rodovitnega območja Bele krajine, po besedah avtorice pa nekje na robu slovenskega prostora, ki je po mnenju večine slovenskega prebivalstva od nekdaj živel neko svoje posebno življenje. Na domačem teritoriju se je Črnomelj za pravico do primata ves čas prerival s sosednjo Metliko. Obe mesteci sta doživljali boljše in slabše čase, svojo usodo pa sta ves čas delili z okoliškimi belokranjskimi vasicami, s katerimi sta bili vedno nerazdružno povezani. Pri tem je bil Črnomelj tudi po svojem izgledu podoben večini malih krajev na slovenskem podeželju, zanikrn in umazan, hiše so bile lesene in bolj podobne kajžam kakor pravim hišam, pred mnogimi pa je bilo gnojišče, preko katerega je bilo treba zakorakati do vhoda v hišo. Kljub temu je na karti franciscejskega katastra že mogoče videti mestece s povsem razvitim urbanim jedrom, kot se je ohranilo do danes. Poleg cerkva in hiš v kraju stoji grad, za družabno življenje v kraju pa je bil posebnega pomena njegov stekleni del, t. i. *glassalon*, v katerem se je zvrstilo veliko prireditev. Teh so se domačini v manjših krajih vedno radi in v velikem številu udeleževali. Med najbolj priljubljene in obiskane družabne prireditve je vedno sodil ples. Plese so prirejali v prostorih hotela Lakner, narodne čitalnice, kjer so plesi veljali za elitnejše, po gostilnah ali v zadnjih letih pred drugo svetovno vojno v Sokolskem domu, nekatere plese pa so priredili kar na prostem. V katoliških krogih so tovrstne prireditve veljale za nemoralne, saj je razigranost, podprta z nekoliko več popitimi kozarčki dobrega domačega vina, ljudi rada zanesla. Tako se je tudi zgodilo, da se je kip Matere božje iz kužne kapelice po eni takih prireditev začasno znašel na cesti sredi kraja. Sodelovanje na plesih, tudi o tem se je v manjšem kraju, kot je bil Črnomelj, zelo hitro razvedelo, je udeleženca ali udeleženko lahko stalo članstva v katerem od katoliških društev ali organizacij.

V času, ki ga predstavljana knjiga obravnava, je v kraju živelo približno 1.000 ljudi, z bližnjo okolico skoraj 2.000, glede na dejavnost, s katero so se preživljali, pa so bili

* Alenka Kačičnik Gabrič, mag. zgodovine, višja arhivistka, Arhiv Republike Slovenije. 1000 Ljubljana, Zvezdarska 1, E-naslov: alenka.kacicnik@gov.si

predvsem manjši obrtniki, gostilničarji in obrtniki, ki so se ob svojem delu vsi po vrsti ukvarjali še s kmetovanjem. Z začetkom industrializacije se je v Črnomelj priselilo še nekaj delavcev od drugod. Višji sloj so v mestecu predstavljali učitelji, zdravniki, sodniki, uradniki in duhovščina. Pogovorni jezik ljudi je bila slovenščina, samo »gospoda« v avstrijskem obdobju se je med seboj pogovarjala nemško, predvsem takrat, ko so govorili o stvareh, za katere niso želeli, da jih slišijo tudi drugi.

V obravnavanih slabih sto letih je prišlo do velikih družbenih sprememb, ki so močno vplivale tudi na družabno življenje. Vsak družbeni sloj ga je doživljal drugače, saj je življenje premožnejših teklo drugače kakor revnih, politično katoliški krog ga je doživljal drugače kakor liberalni, v središču mesta pa so se spominjali povsem drugih značilnosti družabnega življenja kakor na njegovem obrobju.

Knjigo je avtorica razdelila na več tematskih poglavij. V prvem delu je opisala Črnomelj kot kraj v obravnavanem času in prostoru, gibanje števila prebivalstva in izseljevanje, saj je bila Bela krajina eno od tistih slovenskih območij, od koder se je odstotkovno največ ljudi za boljšim kruhom odpravilo v tujino. Kot cilj so si izbirali predvsem oddaljene destinacije, med katerimi je prednjačila Severna Amerika, nekoliko manj Južna Amerika, od evropskih držav pa je največ izseljencev izbralo Francijo. Obdelala je poklicno in socialno strukturo prebivalstva ter različne dejavnike, ki so vplivali na oblikovanje družabnega življenja, kot je bila železnica, o kateri so se začeli pogovarjati že leta 1868, odprtje proge pa dočakali šele leta 1914, izobraževanje ter posamezne v kraju živeče pomembne družine. Med družinami, ki so pomembno sooblikovale življenje v kraju, je treba omeniti Haringove. Prebivali so v Viniškem dvorcu, ki je v času, ko sta v njem živeli mati Zofija in hči Olga Haring, postal pravo zbirališče mladih narodnjakov in njihovih prijateljev. Izbor pesmi oslepele pesnice Olge Haring je kot posebna priloga prvič objavljen v pričujoči knjigi. Tudi vremenu, ki je lahko vplivalo na razpoloženje ali pa neprijetno posegalo v ljudski vsakdan, je namenila posebno poglavje.

V naslednjih poglavjih se je osredotočila na društveno in kulturno dejavnost, različne javne prireditve in zasebna družabna srečanja, sejme, romanja in izlete. Medtem ko so bili Črnomaljci redni udeleženci romanj, na izlete niso veliko hodili. Predvsem premožnejši pa so se ob nedeljah in praznikih radi zapeljali do različnih belokranjskih krajev, kot so Kanižarica, Dobliče, Dragatuš, Vinica, Semič, Gradac, Pobrežje pri Adlešičih in drugi. Izlet so povezali z obiskom sorodnikov ali pa z okrepčilom v krajevni gostilni. Romarski shodi so običajno odmevali večplastno tako pri samih udeležencih kot v kraju, kjer so se dogajali, udeležba na romanjih pa je ponavadi združevala prijetno s koristnim. Poleg religioznih nagibov so ljudje kot vzrok udeležbe navajali tudi veselje do sprostitve, družbe in spremembe, sklepanja novih znanstev in spoznavanja neznanih krajev, pa tudi sklepanja trgovskih poslov in podobno.

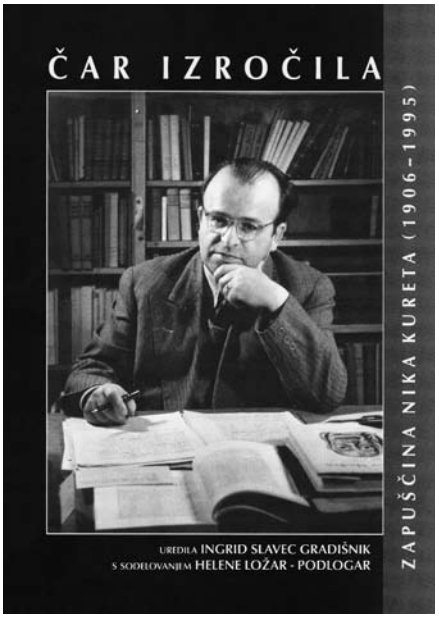
V naslednjih poglavjih se je avtorica posvetila športnemu udejstvovanju domačih prebivalcev, družabnostim ob šegah in navadah, otroškemu prostemu času, obširno poglavje pa je namenila obravnavi vloge šole v kulturnem in družabnem življenju. Za športno udejstvovanje sta poleti veliko možnosti ponujali Lahinja in Dobličica, poleg plavanja pa je bilo priljubljeno tudi čolnarjenje po Lahinji in Kolpi. Posamezniki so se ukvarjali z ribolovom, premožnejši pa tudi z lovom, medtem ko so se pozimi nekateri smučali, veliko več pa se jih je sankalo. Priljubljene so bile tudi igre z žogo, kot npr. tenis, v desetletju pred drugo svetovno vojno pa se je velika večina mlajše moške populacije za hobi ukvarjala z nogometom.

Kot drugod po slovenskih krajih so društva živahno razgibala življenje krajanov, ustanavljanje pa je svoj razcvet doživelo po uveljavitvi zakona o pravici združevanja leta 1867. Društva so bila različna, v nekaterih so člani sodelovali zaradi novih znanj in izobrazbe, ki jo je bilo mogoče pridobiti na društvenih srečanjih in organiziranih predavanjih, v nekatera druga društva pa so se posamezniki včlanjevali zgolj z namenom druženja in zabave. Člane društev so povezovali enaki nazori in ideali, po mnenju ljudi pa so bila najpomembnejša društva v Črnomlju sokoli, orli in gasilci. Slednji imajo tudi sicer v Beli krajini še danes ugledno mesto, saj je bilo prvo gasilsko društvo na slovenskem ozemlju ustanovljeno v Metliki. Ob naštetih pa je v Črnomlju delovala še cela vrsta drugih društev in združenj, kot so Narodna čitalnica, učiteljsko društvo, gasilsko društvo, Podružnica sv. Cirila in Metoda, Društvo Rdečega križa, Prosveta, Slomškova zveza, Meščanska zveza, Lovsko, Vinarsko, Sadjarsko in vrtnarsko društvo, Planinsko društvo, Obrtno društvo, Društvo železničarjev, Društvo Bela krajina, Tujsko prometno društvo, Strelska družina ter še nekatera. V zadnjih petih letih pred drugo svetovno vojno je bilo v Črnomlju poleg že uveljavljenih ustanovljenih še vsaj enajst novih društev.

Črnomelj podobne publikacije do sedaj še ni imel, čeprav je bilo v preteklosti že nekaj poskusov pripraviti podobno objavo. Knjiga je nekoliko večjega formata, pisana tekoče in prijetno berljivo, stroga in včasih suhoparna dejstva pa je avtorica popestrila z mnogimi citati, s pripovedkami in z izročilom, ki so ga generacije ustno prenašale iz roda v rod. Ena od legend, ki jo še danes učiteljice pripovedujejo otrokom v črnomaljskih šolah, govori o tem, kako je Črnomelj dobil svoje ime. Poleg pripovedovalcev verodostojnost podatkov potrjuje obsežen seznam literature, ki priča o natančnosti in sistematičnosti, ki jo je avtorica vložila v pisanje knjige.

Knjigo dopolnjuje bogato slikovno gradivo. Fotografije in razglednice so z dovoljenji za objavo avtorici posredovali mnogi posamezniki; fotografije iz zasebnih zbirk je namreč težko izslediti in so mnoge tokrat objavljene prvič. Marjetka Balkovec Debevec je s svojo knjigo Črnomelj postavila ob bok večjim slovenskim krajem, kot so Ljubljana, Maribor in Kamnik, ki obravnavo podobne teme že imajo in so ji pri pripravi pričujočega dela rabile kot opora. Ker sta Ljubljana in Maribor danes največji slovenski mesti, je bilo vzporednici težko vzpostaviti, veliko lažja pa je bila primerjava s Kamnikom, ki je po svoji velikosti veliko primerljivejši s Črnomljem. Nekoliko pa se pričujoča knjiga spogleduje tudi s tematskimi zborniki, ki jih izdajajo občine, v njih pa je mogoče najti zapise mnogih zanimivih prigod, posebnosti in dejstev, ki se prenašajo z ustnim izročilom, z objavo pa so se avtorji, podobno kot v pričujoči knjigi, izognili grozeči nevarnosti pozabe. Ker je knjigo *V Črnomlju od nekdaj bili so veseli* založila črnomaljska občina, ki jo po potrebi uporabi tudi kot reprezentančno darilo, je v prilogi objavljen kratek, a zelo uporaben pregled razvoja Črnomlja do druge polovice 19. stoletja, pregleden seznam društev v Črnomlju do leta 1941 in že omenjeni izbor pesmi Olge Haring. Knjiga je dragocen prispevek k ohranitvi lokalnih posebnosti Črnomlja skozi čas, avtorica pa si za izbiro tematike zasluži posebno pohvalo, saj je v slovenskem prostoru podobnih knjig še vedno premalo.

INGRID SLAVEC GRADIŠNIK (UR.) S SODELOVANJEM HELENE LOŽAR-PODLOGAR: Čar izročila: zapuščina Nika Kureta (1906–1995); Založba ZRC, ZRC SAZU (Zbirka Opera ethnologica Slovenica), Ljubljana 2008, 486 str.



Leta 2008 je izšel zbornik *Čar izročila*: *zapuščina Nika Kureta (1906–1995),* posvečen akademiku dr. Niku Kuretu. Zbornik je nastal kot rezultat konference v letu 2006 z naslovom Ljudska kultura in religija med tradicijo in transformacijo. Soustvarjalci so svoje prispevke s konference poglobili in jih priredili v obliko, primerno za knjižno objavo.

Vsebina knjige je razdeljena na tri razdelke: O Niku Kuretu, Bibliografija in Transformacija tradicije v prazničnem in obrednem. V prvem delu (O Niku Kuretu) je ta kot osebnost in znanstvenik predstavljen s prispevki Primoža Kureta O mojem očetu Niku Kuretu, Franceta Bernika Osebnost Nika Kureta, Milka Matičetovega Z Nikom Kuretom v »Slovenskem narodopisnem institutu« (gre za ponatis prispevka, ki ga je Matičetov objavil ob smrti Nika Kureta v *Traditionesu* št. 24 [1995]). Sledi prispevek Ingrid Slavec Gradišnik Med življenjem in znanostjo: etnološka obzorja Nika Kureta, kjer predstavi povezanost Kuretovih osebnih stališč in načel ter znanosti in natančno prečeše njegovo znanstveno delovanje. V intervjuju Jurija Fikfaka z dr. Kuretom (gre za ponatis, intervju je bil prvič objavljen v *Traditionesu* št. 14 [1985]) je v ospredju Kuretovo posvečanje ljudskemu gledališču in šegam ter zbirateljski dejavnosti. Sledijo trije članki, posvečeni Kuretovemu ukvarjanju z dramatiko: Taras Kermauner se je v prispevku posvetil Kuretovi predvojni dramatiki; Jelena Sitar obravnava ponovno rojstvo Pavlihe, Edi Majaron pa v prispevku Dr. Kuret v mojem življenju spregovori o Kuretovi vlogi v svoji lutkarski karieri. Igor Cvetko predstavi in poudari pomembnost Kuretove trilogije Veselja dom (1942) ter žal neuspelo javno zbiralno akcijo, Leopold A. Grčar teofanijo in simboliko jaslic, Helena Ložar-Podlogar pa Kuretove koroške poti in trud za ohranitev Drabosnjakovih iger in raziskovanje štehvanja. Prvi del zbornika končuje Naško Križnar, in sicer o Kuretovem ukvarjanju z etnografskim filmom piše v prispevku Etnografski film v preobilju vizualnega.

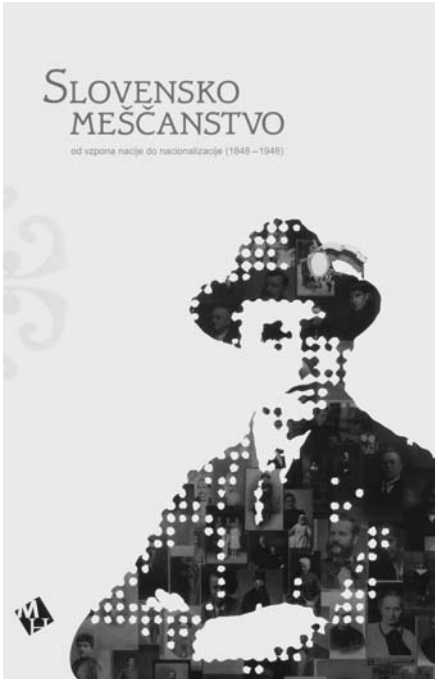
Vmesni vsebinski člen je trenutno najizčrpnejša, kronološko urejena bibliografija objav Nika Kureta (Helena Ložar-Podlogar, Vanja Huzjan), ki izraža širino in obseg Kuretovega dela. Bibliografija je urejena po letnicah, znotraj posamezne letnice pa je razvidno Kuretovo delovanje tako v lutkarstvu kot etnografiji; oboje prispevke je objavljal tako v splošnih kot znanstvenih publikacijah ter v slovenskem in nemškem jeziku.

Drugi del (Transformacija tradicije v prazničnem in obrednem) vsebuje prispevke, ki nekako nadaljujejo Kuretove raziskave. Sklop začenja prispevek Roberta Dapita Praznično leto Slovencev in dileme sodobnega raziskovanja, v katerem predstavi pomen Kuretovih raziskav miklavževanja, koledovanja in maskiranja na slovensko-furlanskem obmejnem območju. Mojca Ravnik v prispevku Pustne šege v Benečiji v kontekstu selitvenih gibanj in položaja slovenskega narečja obravnava predvsem vlogo izseljencev pri šegah in praznikih, značilnih za Beneško Slovenijo in Rezijo. Ivan Lozica in Joško Ćaleta v prispevku Repetitivni simboli i postupci otvorena značenja: pust 1984–2004 prikažeta razvoj karnevala oziroma pustovanja na Reki, v Hrušici in Javorju. Sledi prispevek Mateje Habinc Koledarski prazniki: Niko Kuret, tvornost in političnost praznikov, v katerem so povzete metodološke in vsebinske smernice raziskovanja koledarskih praznikov, šeg oziroma ritualov na podlagi treh Kuretovih člankov ter gradiva, zbranega v Brežicah; Kuretovim raziskavam nastanka, razvoja, sprememb in propada koledarskih praznikov dodaja tudi politično vlogo praznikov in ritualov. Nena Židov v prispevku Kdor ne štehva, ni Posavc! Štehvanje v Savljah, Klečah in na Ježici v Ljubljani predstavi štehvanje, Saša Poljak Istenič pa v prispevku O raziskovanju delovnih šeg kmečkega prebivalstva razmišlja o ustreznosti termina »delovne šege« ter nakazuje mogoče metode raziskovanja tovrstnih pojavnosti v sodobnosti na primeru ljubljanske okolice (območje Janč). Irena Rožman v svojem prispevku obravnava šege ob krstu v kontekstu družbenih sprememb, Katja Hrobat pa v prispevku Ustno izročilo o kamnitih babah med etnologijo in arheologijo predstavi mitološki lik pehtre babe z natančnejšim primerom rodiške babe in »babe s Trsta«. Sledi prispevek Monike Kropej Podoba ženskega boštva v ljudskih verskih predstavah in šegah od starih verovanj do sodobnih čaščenj, v katerem predstavi babo in druge sredozimke, natančneje tudi zavetnico Mater Marijo, ter pokaže povezanost starih predstav z novimi. Zadnji v zborniku je prispevek Marije Klobčar Kresne pesmi kot razumevanje obrednega s poudarkom na belokranjskem kresovanju, raziskovanju obredne in družabne funkcije ter izumiranju ter vnovičnem oživljanju šege.

Zbornik je lep spomenik in priznanje dr. Niku Kuretu, dopolnjuje pa ga v lanskem letu nastali film v produkciji RTV Slovenija *Praznično leto Slovencev*: *portret akademika dr. Nika Kureta*. Hkrati pa vsem, ki jih zanimata razvoj etnologije ali Niko Kuret, podaja izčrpne podatke tako o njegovi osebnosti kot njegovem raziskovalnem in znanstvenem delovanju, brez katerih bi bile etnološke in folkloristične raziskave nedvomno osiromašene. Brez tako izčrpnega zbornika, kot je pričujoči, pa bi bila osiromašena tudi današnja etnologija.

* Saša Babič, dipl. rusistka in prof. slovenščine, mlada raziskovalka na Inštitutu za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU. 1000 Ljubljana, Novi trg 2, E-naslov: sasa.babic@zrc-sazu.si

JOŽE DEŽMAN, JOŽE HUDALES IN BOŽIDAR JEZERNIK (UR.): Slovensko meščanstvo od vzpona nacije do nacionalizacije (1848–1948); Mohorjeva, Celovec 2008, 238 str.



Projekt o slovenskem meščanstvu od vzpona nacije do nacionalizacije (1848–1948) je nastal v spomin na številne pomembne obletnice, ki smo jih Slovenci obhajali v letu 2008: ob 200-letnici rojstva očeta slovenskega naroda dr. Janeza Bleiweisa (posvečena sta mu bila okrogla miza in zbornik), ob 160-letnici programa Zedinjene Slovenije in 90-letnici nastanka Države Srbov, Hrvatov in Slovencev. V njem je sodelovalo več kot dvajset sodelavcev iz slovenskih muzejev, z ZRC SAZU in s Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Projekt je zajemal razstavo, ki je bila na ogled v Muzeju novejše zgodovine Slovenije v Ljubljani med predsedovanjem Slovenije Evopski uniji od 27. 2. do 20. 5. 2008, pričujoči zbornik, spletno predstavitev in dokumentarni film *Ljubljana–Buenos Aires–Ljubljana,* ki je bil predvajan tudi na prvem programu slovenske nacionalne televizije.

Vodje projekta dr. Jože Dežman, direktor Muzeja novejše zgodovine Slovenije, dr. Božidar Jezernik in dr. Jože Hudales, oba z Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske univerze v Ljubljani, so si izbrana poglavja iz zgodovine slovenskega meščanstva zamislili po vzoru raziskovalnega švedskega modela o stvarnikih omike.[1] Tako so predstavili pregled raziskav in muzejskih projektov o meščanstvu, meščanski pogled na svet, njihove vrednote, vero, politično in gospodarsko vlogo meščanstva, meščanski način bivanja in navade ter izbrane osebnosti in družine.

Zbornik, ki je izšel v drugi polovici leta 2008, je dopolnjen muzejski razstavni katalog z nekaterimi teoretičnimi prispevki in z bogatim slikovnim gradivom o slovenskem meščanstvu. Prispevali so jih Jože Dežman (O rodu in preporodu), Igor Grdina (Meščanstvo in meščani), Božidar Jezernik (Od vzpona nacije do nacionalizacije) in Irena Žmuc (Slovensko meščanstvo ali iskanje žlahtnejših narodnih korenin).

Pri projektu so sodelovali naslednji zgodovinarji in muzealci: Monika Rogelj (prispevek Oče naroda – dr. Janez Bleiweis govori o osrednji osebnosti slovenskega političnega življenja druge polovice 19. stoletja), Irena Žmuc (prispevek Živeti kot Slovenec – Ivan Hribar pa o zavednem Slovencu in izjemnem politiku, liberalnem ljubljanskem županu pred prvo svetovno vojno, v obdobju med obema svetovnima vojnama pa pooblaščenem ministru in poslaniku Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev v Pragi, kraljevem pokrajinskem namestniku za Slovenijo in senatorju Kraljevine Jugoslavije), Iztok Durjava (prispevek Telesna kultura in šport 1863–1941 govori o pojavu telesne kulture na Slovenskem po letu 1860, ki je spremljal demokratizacijo javnega življenja v habsburški monarhiji, kar je pospešilo slovenski nacionalni preporod in organiziranje slovenskega društvenega življenja), Zora Torkar (Življenjski ciklus meščanov; s spoznavanjem posameznika in njegovega vedenja ob posameznih prilikah po avtoričinem mnenju lahko razumemo tudi način življenja celotne plasti prebivalstva, kajti v mnogočem so se osebni dejavniki podrejali sodobnim družbenim, verskim in gospodarskim zahtevam določenega sloja), Ana Brodnik (prispevek Pavel Golia, 1887–1959 iz vojaške zgodovine Slovencev je posvečen nadporočniku in pesniku, svetovljanu iz trdne meščanske družine, od leta 1953 tudi članu SAZU-ja), Ivo Vraničar in Andreja Rihter (Slovensko meščanstvo; Ivo Vraničar iz Muzeja novejše zgodovine je v sodelovanju z Andrejo Rihter iz Muzeja novejše zgodovine Celje zbral fotografsko gradivo, ki ga hranijo v omenjenih muzejih in prikazuje meščane, njihovo delovanje, okolje in obnašanje), Mateja Kos (v prispevku Stanovanjska kultura druge polovice 19. in prve tretjine 20. stoletja avtorica osvetljuje stanovanjsko opremo in oblikovanje predmetov uporabne umetnosti, ki odražajo status in družbeni položaj obogatenega meščanstva, nosilca ekonomskih, družbenih in družabnih funkcij v drugi polovici 19. stoletja, in temeljijo na značilnostih preteklih velikih umetnostnih slogov družbeno degradiranega plemstva), Janez Cvirn (v prispevku Brez svoje gospode narod ne živi avtor piše o slovenski narodni zavesti med višjimi sloji prebivalstva in načinih, kako se je ta pripadnost izražala v različnih kronovinah na prelomu iz 19. v 20. stoletje. »Slovensko drevo na prelomu stoletja nikakor ni obstajalo le iz korenin, torej kmetov, in košatega listja, inteligence, ampak tudi iz debla in vej, ki so jih predstavljali meščani po premoženju in gospodarsko meščanstvo,« ugotavlja avtor ob koncu članka), Boris Brovinsky (s prispevkom Zgodba o uspehu: Janez Puh, 1862–1914 nas avtor popelje skozi življenjsko pot kmečkega sina iz Slovenskih goric, ki se je kot eden od pionirjev motorne industrije s svojim talentom in pridnostjo uspel uvrstiti med veleindustrialce v nekdanji habsburški monarhiji in ga uvrščamo med našo gospodarsko inteligenco in »pridobljeno« meščanstvo), Martin Grum (Kariera v mestu; na Inštitutu za kulturno zgodovino ZRC SAZU hranijo bogato gradivo za biografske in bibliografske študije Slovencev, med katerimi je avtor izbral 43 Slovencev, ki so v obravnavanem času v mestnem okolju, torej naselju z več kot 2.000 prebivalci in okrajnim sodiščem, uspeli bodisi v nosilnih ali »mestotvornih« neagrarnih dejavnostih, kot so bile trgovina, industrija, šolstvo, uprava in druge,

1 Jonas Frykman in Orvar Löfgren, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life* (New Brunswick in London: Rutgers University Press, 1987).

* Mag. Tita Porenta, prof. zgod. in univ. dipl. etnol., muzejska svetovalka, Muzeji radovljiške občine. 4240 Radovljica, Linhartov trg 1, E-naslov: titaporenta@gmail.com

bodisi v oskrbnem, danes bi temu rekli infrastrukturnem sektorju, kot na primer na področju komunale, prometa in podobno) in Margarita Marie Dolinar (avtorica prispevka Ljubljana–Buenos Aires–Ljubljana kot potomka lastnikov Dolinarjeve pekarne na Poljanski cesti v Ljubljani, ki je delovala od leta 1924 do zaplembe leta 1945, opozarja na usode meščanskih podjetniških družin po prevzemu komunistične oblasti in posledice nacionalizacije gospodarskega premoženja).

Pri projektu so poleg zgodovinarjev in muzealcev sodelovali tudi nekateri etnologi in kulturni antropologi: Jože Hudales, Ambrož Kvartič, Tanja Tomažič, Saša Starec, Mojca Ferle in Tita Porenta. Iz zbornika ne veje akademsko razlikovanje med pristopoma obeh humanističnih ved, ampak se tudi prispevki etnologov s svojimi temami vklapljajo v poskus prikaza slovenskih meščanov v njihovi »zlati dobi« kot celote.

Dr. Jože Hudales je v uvodu svojega prispevka v zborniku na kratko povzel dosedanjo raziskovalno bero slovenskega meščanstva, ki naj bi jo spodbudili avstrijski zgodovinarji,[2] in nove raziskovalne usmeritve, ki so se pri nas pojavile po letu 1991, ko so »padli tudi nekateri ideološki razlogi«, zaradi katerih raziskovanje meščanstva kot družbenega razreda ni bilo zaželjeno. Gre za sicer številne prispevke izpod peres etnologov Damjana J. Ovsca, Borisa Kuharja, Marjance Klobčar, Boruta Brumna, Mojce Ferle, Tanje Roženbergar Šega, Rolande Fugger Germadnik, Vladimirja Šlibarja in Jerneje Ferlež, ter številnih zgodovinarjev: Igorja Grdine, Janeza Cvirna, Andreja Studna, Zore Torkar, Marjane Žibert in drugih.

Teme, ki so jih za razstavo in zbornik prispevali etnologi, so se tokrat dotikale olike meščana (Olikan meščan – olikan Slovenec; Jože Hudales na podlagi analize bontonov kot »kažipotov na polji olike in uljudnosti«, ki se začno po prvem *Olikanem Slovencu* Ivana Vesela iz leta 1868 precej uporabljati v zelo širokem krogu bralcev, razglablja o meščanskem pogledu na svet, odnosu do drugih družbenih slojev, krščanskem etosu in posebej o tem, kakšno vlogo imajo v meščanski kulturi ženske in otroci), lika meščana, malomeščana in izobraženstva v leposlovnih delih (Slovensko meščanstvo, malomeščanstvo in izobraženstvo v leposlovnih delih; za raziskovanje slovenskega meščanstva je ob primerni uporabi precej pomemben in koristen sekundarni vir, ki ga uporablja vse več piscev strokovnih prispevkov, tudi leposlovje, ki lahko dopolnjuje že znane ali manjkajoče podatke na primer o meščanskem okolju in oznakah meščana, njegovi politični angažiranosti, narodni zavesti in konfliktih z družbenimi avtoritetami ter kritiki oziroma satiri meščanstva, ki jih je kot primer izbral Ambrož Kvartič), oblačil in vloge »noše« med slovenskim meščanstvom (Oblačila, »noša« in slovensko meščanstvo; oblačilna kultura kot zunanji atribut družbenega sloja je bila za meščane v vseh obdobjih precej pomemben kulturni izraz, »ostala je in bila je kot ustvarjena za uveljavljanje hierarhične delitve med posameznimi socialnimi sloji«, pravi Tanja Tomažič v uvodu prispevka, v katerem analizira tudi vlogo »slovenske narodne noše«, ki pa je imela drugačno vlogo kot vsakdanja in praznična oblačila), spominskih knjig (O spominu s podpisom; med drobce družbene kulture meščanov so spadale tudi spominske knjige, v katere so zlasti mladi meščani med šolanjem in prvimi vstopi v zunajdružinsko družabno življenje skušali ujeti trenutke svoje mladosti in pridobivanja življenjskih izkušenj, starejši pa so vanje zapisovali »zlate« nauke o tem, kako premagati mladostne zablode, kar je razvidno tudi iz nekaterih citatov, ki jih je zbrala avtorica prispevka), sveta gospodinj (Ženski svet: ženske, meščanska kuhinja in gospodinjstvo; o precej pomembni in vsestranski vlogi žensk v načinu življenja meščanov, v katerem so se moški lahko udejstvovali v javnem življenju tudi zaradi urejenega gospodinjstva, govori prispevek Saše Starec, v katerem avtorica spregovori o načelih v meščanski prehrani) in nekaterih podjetnikov, kot sta bila trgovec s čevlji in industrialec Peter Kozina (»Če se bom odločil graditi, potem bom gradil najmoderneje!«; v prispevku Tita Porenta poudarja zlasti tiste meščanske vedenjske vzorce, ki jih je Peter Kozina na svoji življenjski poti iz kmečkega okolja spoznaval med meščani in prevzemal kot način vedenja v svojem poslovnem in zasebnem življenju) ter magister farmacije Leo Bahovec (Kralj čajev kaznovan za svojo podjetnost: Leo Bahovec, 1896–1972; še eno podjetniško zgodbo, tokrat s področja farmacije, ki se je žalostno končala s sodnim procesom, zasmehovanjem, odvzemom prostosti s prisilnim delom, izgubo političnih pravic in zaplembo vsega premoženja med komunistično oblastjo po drugi svetovni vojni, je predstavila Mojca Ferle iz Mestnega muzeja Ljubljana).

V zborniku *Slovensko meščanstvo* je zbranega precej gradiva o nekdanji domači družbeni eliti. Številni prispevki bodisi s teoretičnega bodisi z aplikativnega zornega kota podajajo posamezne informacije, vrednost zbornika pa je zlasti v objavi bogatega slikovnega gradiva. Kljub naštetemu še vedno nastaja vtis, da smo brez skupnega načrta, po katerem naj bi raziskovanje in predstavljanje potekalo bolj sistematično in v dialogu s civilno družbo. Zanimivi so bili namreč odmevi o razstavi v slovenskem časopisju,[3] v katerih že nekaj let spremljamo zlasti občinske pobude o »oživljanju starih mestnih jeder«,[4] na turističnih prireditvah v podeželskem urbanem prostoru pa še vedno spremljamo prireditve iz nekdanjega kmečkega ali plemiškega življenja,[5] manj pa iz meščanskega. Skratka: z dediščino meščanstva se bodo morali začeti strokovno ukvarjati tudi drugi strokovnjaki, o čemer smo delno že razmišljali etnologi v zborniku o medkulturnem dialogu našega glavnega mesta,[6] ki je pred kratkim izšel, svoja razmišljanja pa bomo nadaljevali konec leta 2009 na simpoziju Živeti z dediščino.

2 Ernst Bruckmüller, Nove raziskave zgodovine avstrijskega meščanstva. *Zgodovinski časopis* 45(3) (1991), 369–391.

3 Jana Valenčič v *Sobotni prilogi Dela* 15. novembra 2008 v prispevku o slovenskih meščankah Podjetja, planine in porcelan (pa še kakšna knjiga) razmišlja celo o muzeju, ki bi bil posvečen meščanstvu in v katerega bi lahko vključili tudi zasebne zbirke.

4 Npr. projekt petih starih mestnih jeder na Gorenjskem Sejem bil je živ, o regeneraciji mest, ki sodelujejo z norveškim finančnim mehanizmom in regionalnimi razvojnimi agencijami.

5 Npr. pustni sprevodi.

6 Breda Čebulj Sajko (ur.), *Etnologija in regije. Ljubljana. Urbana etnologija in identitete Ljubljane: zbornik znanstvenih in strokovnih razprav* (Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2008; Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva; 42); Breda Čebulj Sajko (ur.), *Etnologija in regije. Ljubljana. Prestolnica v medkulturnem dialogu in filmskih podobah: zbornik znanstvenih in strokovnih razprav* (Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2009; Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva; 43).

URŠULA LIPOVEC ČEBRON: Krožere zdravja in bolezni: tradicionalna in komplementarne medicine v Istri; Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Zupaničeva knjižnica; 24), Ljubljana 2008, 215 str.

Vse bolj se tako v vsakdanjem življenju kot v znanosti ukvarjamo z zdravjem, ki je danes postalo največja vrednota. Medicina, zdravje in promocija zdravja postajajo vse bolj pomembna področja vsakdanjih dejavnosti, javnega življenja in znanstvenega raziskovanja; z njimi se ukvarja več znanstvenih ved. Kulturna antropologija s svojo široko opredelitvijo preučevanja najraznovrstnejših vidikov našega vsakdanjega življenja in mišljenja med njimi gotovo zavzema osrednje mesto, saj o tostranski in onostranski stvarnosti razpravlja celostno, torej večplastno. Takšno izhodišče je skoraj nujno, ko želimo razumeti in pojasniti različne kulturne kode dojemanja telesa, telesnosti, bolezni, njihovih vzrokov in v povezavi z naštetim tudi ustrezne diagnostične in terapevtske postopke. Povsem jasno je namreč, da kulturna antropologija normalne in patološke fiziološke/psihološke pojave razume kot kulturno preoblikovane, ki se skozi »prostore« in »čase« nenehno preoblikujejo. Tako jih razume in obravnava tudi Uršula Lipovec Čabron v svojem monografskem prvencu. Kljub temu da slovenska etnologija/kulturna antropologija premore kar nekaj del s področja t. i. ljudske medicine/zdravilstva, je pričujoče delo po 44-letnem premoru, ko je izšel zadnji sistematični pregled ljudske medicine slovenskega etničnega ozemlja (*Ljudska medicina na Slovenskem*) avtorja Vinka Möderndorferja, prvo, ki ne zgolj etnološko deskriptivno, ampak problemsko na podlagi lastnega etnografskega gradiva, zbranega v Slovenski in deloma Hrvaški Istri, obravnava razumevanje ter vrednotenje medicinskih sistemov in rabo različnih zdravilskih strategij.

S tega gledišča je delo zapolnilo vrzel, ki je bila rezultat etnološke usmeritve, da so se ljudskomedicinske prakse obravnavale kot prežitki preteklosti – torej še dolgo potem, ko je bila takšna teoretična usmeritev na deklarativni ravni presežena – praviloma zunaj družbenega in socialnega konteksta. Pri tem pa ne smemo pozabiti, da je bila na tem področju svetla izjema *Slovenska vas na Dolenjskem*, prav tako delo Vinka Möderndorferja (1938), ki pa v poglavju Raziskovanje drugih medicin v Sloveniji, v katerem avtorica pregledno obravnava etnološka/antropološka dela s področja ljudske medicine, ni omenjena. Spodrsljaj je pomenljiv zato, ker je bilo omenjeno besedilo med prvimi, ki je obravnavalo zdravstveno stanje, prehranjenost, osebno in bivanjsko higieno ter tudi tradicionalne zdravilske prakse prebivalstva holistično, tj. v povezavi z njihovim življenjskim, naravnim, socialnim in kulturnim okoljem – *habitusom*. Takšna razlagalna naravnanost medicinskih pojavov, pa ne samo ljudskih oziroma tradicionalnih, kot jih imenuje avtorica, ampak tudi biomedicinskih, je pomembna. Lahko bi namreč rekli, da vsak miselni svet, kar medicinske paradigme nenazadnje tudi so, predstavlja red človekovega okolja skupaj z njegovim načinom življenja, mišljenja, čutenja in povezanost slednjega z nazori, obredi in verovanjem: tako vidimo, da je vse povezano in prepleteno. Ljudje se lahko vidimo kot sestavni del okolja, ki nas obdaja; saj daje hrano, zdravila, zdravilce, prav tako pošilja znake oziroma sporočila z »onega« sveta.

Po mnenju avtorice je za razumevanje značilnosti tradicionalne in komplementarne medicine še zlasti treba poudariti dejstvo, da nosilci omenjenih medicinskih sistemov zdravje in bolezen dojemajo kot sestavni del družbene ureditve in religije. To se še zlasti kaže v etiologiji *narejenih* bolezni – urokih (*kušćerju, mandronu*, *škontradura, mori*), ki jim je avtorica v okviru tradicionalne medicine posvetila tudi največ pozornosti, in seveda tudi v diagnostičnih postopkih in zdravljenju. V konceptih bolezni, zdravja in zdravljenja katerihkoli medicinskih sistemov pravzaprav zlahka prepoznamo družbeno ureditev, medtem ko pri tradicionalni in komplementarni medicini religija (vera v boga, duhove in demone) ostaja tako rekoč osrednja institucija »nadzorovanja« in »kaznovanja« storilcev in žrtev »bolezni«. Teh značilnosti po mnenju avtorice seveda ne moremo pripisati biomedicinskemu sistemu, ki za razloček od tradicionalnih in komplementarnih medicin človeško telo obravnava tako izolirano od okolja kot tudi ločeno od osebnih – značajskih lastnosti. Zdravnik k telesu pristopa »tehnicistično«, saj ga ne »zdravi«, ampak popravlja, zamenjuje, dopolnjuje njegove »pokvarjene«, »disfunkcionalne« dele. Telo je sicer živo, vendar dojeto kot brezoblična masa, ki nima ne osebnosti ne duše.

Ob takšni kritiki biomedicine se seveda zastavljajo tudi vprašanja. Predvsem se sprašujemo samo o »slabih« učinkih medikalizacije, manj pa o pozitivnih, oboje pa se pogosto obravnava zunaj družbenozgodovinskega konteksta, kar zamegli pomen uradne medicine – predvsem pozitivni, vsaj v nekem zgodovinskem trenutku – za izboljšanje zdravstvenega stanja in zniževanje smrtnosti prebivalstva. Avtorica teh okoliščin sicer ne prezre, ko opisuje, denimo, visoko smrtnost istrskega prebivalstva zaradi odsotnosti ali slabo organizirane zdravstvene skrbi. Na tem mestu vidimo, kako hitro se lahko ujamemo v paradigmatsko past; v biomedicinskih »kraljestvih« ljudje na novo odkrivajo dediščino tradicionalnih medicin in na njihovih poljubno združevanih spoznanjih ustvarjajo komplementarne medicine, in nasprotno, v »tretjerazrednih« predelih sveta, kjer imajo ljudje

* Dr. Irena Rožman, etnologinja, zaposlena na UP Fakulteti za humanistične študije Koper in Znanstveno-raziskovalnem središču Koper, E-naslov: irena.rozman@guest.arnes.si

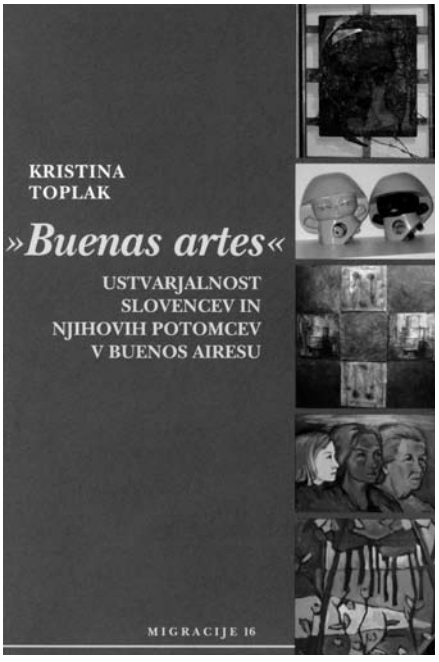
zelo omejen dostop do storitev uradne medicine, pa si razvite države s humanitarnimi akcijami prizadevajo povečati učinkovitost tradicionalnih medicinskih praks oziroma jih nadomestiti z uradno medicino. Še enkrat se soočimo s tem, kako moramo družbenokulturne pojave osvetlili na kontinumu »časa in prostora«. Kljub temu da vemo, da antropologi iz analitičnih razlogov iz celote umetno izločajo kulturne sestavine, da bi jih opisali in razložili, jih je nato smiselno s to celoto ponovno povezati.

Ta cilj seveda skuša uresničiti tudi avtorica, vendar pa pogrešam natančnejši opis značilnosti raziskovanega območja in njihovih prebivalcev ter nenazadnje samih sogovornikov, koliko so stari, kaj počnejo v življenju, kakšne bolezni so preboleli in kako, itd. Seveda človek za kulturnega antropologa ni zanimiv samo kot pripadnik neke določene entitete, vendar pa je treba opozoriti, da družbenokulturnih pojavov ne moremo obravnavati ločeno od človeka, tega pa ločeno od njegovega (naravnega, geografskega in socialnega) okolja. Kljub osredotočenosti na mikroraven pa avtorica ne spregleda odvisnosti zdravstvenega »stanja« in »znanja« istrskega prebivalstva od zdravstvenopolitičnih sistemov in njihove moči vse od srednjega veka do prve polovice 20. stoletja. Prav tako v prvem delu monografije pregledno predstavi tako zgodovino medicinske antropologije, njene teoritične usmeritve kakor tudi najbolj referenčna dela iz »klasičnega« obdobja kulturne antropologije, kar je zelo poučno za širšo javnost, laično in strokovno, zdravnike in zdravilce, zlasti pa za študente kulturne antropologije in etnologije.

Naj sklenem z razmišljanjem, ki se mi je porodilo ob prebiranju definicij, kot so »naravne«, »mehke«, »holistične« in še kakšne medicine. Ne moremo zanikati dejstva, da biomedicina pronica v vsakdanje življenje predvsem na temelju percepcije zdravja kot ene najvišjih vrednot, kar medicini ne samo omogoča, ampak je celo zaželeno, da dejavno sodeluje pri postavljanju ločnic med »zdravim« in »bolnim«, »tradicionalnim« in »uradnim«. Toda, ali obstajajo čisti modeli ali so meje res nepropustne? Ali ni morda razlikovanje med »holistično« (tradicionalno ...) in »uradno« medicinsko strategijo preveč radikalno in zoženo? Ali ni holizem celostno dojemanje družbenih pojavov, struktur in mehanizmov v vsakokratnih družbenozgodovinskih okoljih? Ali posledično to ne pomeni, da bi lahko tudi »biomedicinski« model označili za »holistični«, ker je rezultat novih družbenih razmer in nanj pristaja večina populacije? Vsekakor po mojem mnenju izraza aplicirata tudi družbeno ozadje, ki je ustvarilo pogoje za nastanek, propad in potrebo po ponovnem obujanju, opuščanju ali kombiniranju elementov omenjenih medicinskih modelov. Pri tem ne smemo pozabiti, da je način pojmovanja, doživljanja in razumevanja vseh fizioloških stanj tesno povezan z načinom življenja in mišljenja, predvsem s stališči in z vrednotami. Zato celo avtorica te ocene ni poznala v knjigi omenjene bolezni *madron*; skratka, pogrešala sem natančnejši opis *narejenih* bolezni.

KRISTINA TOPLAK: »Buenas Artes«: ustvarjalnost Slovencev in njihovih potomcev v Buenos Airesu

Založba ZRC SAZU (Zbirka Migracije), Ljubljana 2008, 220 str.



V knjižni seriji Migracije je pri Založbi ZRC SAZU izšla knjiga etnologinje in kulturne antropologinje dr. Kristine Toplak »*Buenas Artes«: ustvarjalnost Slovencev in njihovih potomcev v Buenos Airesu*. Kot pove že naslov monografije, ki je posrečena kombinacija imena glavnega argentinskega mesta Buenos Aires in španskega izraza za umetnost *bellas artes*, avtorica obravnava umetnost med Slovenci v Argentini oziroma natančneje, umetnostno (predvsem likovno) ustvarjalnost in umetnostne svetove v preteklih in sodobnih migracijskih in transnacionalnih okvirih slovenskih izseljencev in njihovih potomcev v Argentini. Umetnostno ustvarjalnost predstavi kot pomemben izraz življenja Slovencev po svetu in s tem kot enega od ključnih vidikov za razumevanje migracijskih in integracijskih izkušenj posameznikov, oblikovanja slovenske skupnosti v Argentini, načrtnega ohranjanja »slovenstva« v diaspori, slovenske identitete ter (umetnostnih) transnacionalnih akcij in povezav. Na osebni ravni lahko umetnostna ustvarjalnost izraža posameznikove izkušnje v migracijskih in integracijskih kontekstih in s tem dinamično utemeljevanje identifikacij.

Vprašanje umetnosti med Slovenci po svetu je bilo do izida pričujoče knjige dokaj slabo obravnavano, saj se je s tem sistematično ukvarjala zlasti Irene Mislej, drugi raziskovalci slovenskih izseljencev in njihovih potomcev pa le mestoma in nesistematično. Kristina Toplak je vrzel zapolnila z umetnostno-antropološko analizo nekaterih likovnih in kiparskih ustvarjalcev in njihovih del, ki jih obenem obravnava kot predstavnike (a ne v posplošujočem smislu) slovenskih umetnostnih ustvarjalcev v Argentini.

Delo interdisciplinarno združuje dva metodološka pristopa – analizo umetnostne (predvsem likovne in kiparske) ustvarjal-

* Dr. Jaka Repič, asistent na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. 1000 Ljubljana, Zavetiška 5, E-naslov: jaka.repic@guest.arnes.si

nosti ter etnografsko raziskavo življenjskih pripovedi petih slovenskih ustvarjalcev v Buenos Airesu. Analitično avtorica življenjske pripovedi in umetnostno ustvarjalnost umešča v kontekste migracijskih izkušenj in integracijskih procesov slovenskih izseljencev in njihovih potomcev v Argentini. Pri tem se osredotoča na prisilne migracije oziroma begunstvo po drugi svetovni vojni, posledično konstrukcijo slovenske skupnosti v Argentini in njene (ne)integracijske prakse znotraj širše argentinske družbe (ustanovitev slovenskih društev in šol, Slovenske kulturne akcije, delna getoizacija skupnosti, zavračanje španskega jezika v domačem okolju, zavračanje »mešanih« porok, itd.). Avtorica posebno pozornost nameni vlogi umetnosti v antropologiji, kar je dobrodošla novost v slovenski etnološki in antropološki stroki. Monografija sicer ni prvo delo na področju antropologije umetnosti v slovenski stroki, a podaja obširen, sistematičen in zaokrožen pristop k obravnavanju umetnosti kot antropološkega vprašanja. Monografija temelji na etnografski, zgodovinski, umetnostni in deloma sociološki analizi bogatih primarnih in sekundarnih virov, prav tako pa vsebuje precej slikovnih prilog in bogat seznam uporabljene literature. Avtorica je sicer morda spregledala nekaj temeljnih virov s področja migracij in slovenskega izseljenstva, a je toliko bolj obširen in reprezentativen seznam literature s področja antropologije umetnosti.

V uvodnih dveh poglavjih predstavi predmet raziskave, glavna dognanja in opredeli metodološki okvir raziskave. Žal se ravno v tem delu pojavijo nekatere pomanjkljivosti. Prva je nejasen analitični okvir razumevanja migracijskih procesov, ki jih avtorica razume zlasti kot kontekst, v katerega umesti življenjske pripovedi ustvarjalcev in analizo umetnostnih svetov, le v manjši meri pa tudi kot produkt socialne in kulturne agencije posameznikov in skupin. Za razumevanje migracijskih procesov avtorica sicer našteje različne sociološke, antropološke in psihološke teorije migracij, vendar ni povsem jasno, kakšen analitični model je dejansko tudi uporabila. Prav tako ni najbolje opredelila analitičnega razumevanja povezav med posameznikom, migracijskimi procesi in umetnostno ustvarjalnostjo. Kot »analitično orodje za razumevanje delovanja umetnostnih svetov, v katere se migranti vključujejo oziroma jih tudi (so) oblikujejo (str. 169) sicer uporabi teorijo šestih P (prilike oziroma okoliščine, ustvarjalni posameznik, proces, ustvarjeni produkt, priznanje ustvarjalnosti in premike v družbi), vendar pa »logike migracij« med samo analizo ne poveže najbolje z vprašanji umetnostne ustvarjalnosti.

Ustvarjalnost razume kot izraz posameznikov, ki ga je treba »vedno znova obravnavati v kontekstu posamezne situacije« (str. 40). Na ta način se osredotoča na izkušnje in agencijo posameznikov, ki jih locira znotraj različnih in prepletajočih se interaktivnih sistemov, kot so slovenska skupnost, širša argentinska družba, umetnostni svetovi, kulturne institucije in nenazadnje različne transnacionalne povezave. Glavna konceptualna razlika med teoretskima okviroma razumevanja migracij in umetnostne ustvarjalnosti je v vlogi posameznikove agencije. Migracije razume predvsem kot zunanji kontekst, v katerem se posamezniki znajdejo in nato ustvarjajo v danih pogojih. Ravno s poudarjanjem partikularnosti izkušenj in analizo njihovih izrazov v umetnosti pa se avtorica uspešno izogne posploševanju.

V nadaljevanju predstavi zgodovinski, socialni in politični kontekst povojnega begunstva in naselitve v Argentini ter oblikovanje slovenske skupnosti. Opozori tudi na multikulturno situacijo, ki je močno zaznamovala življenje in možnosti migrantov. Neuspešni projekt argentinskega talilnega lonca je dejansko omogočil ohranjanje mnogih migrantskih oziroma nacionalnih skupnosti, med drugimi tudi slovenske, ki pa je celo institucionalno posegala tudi na področje kulturnega ustvarjanja. Takšen primer je Slovenska kulturna akcija (SKA), ki je bila sprva namenjena kulturnim dejavnostim in združevanju slovenskih umetnikov v Argentini, sčasoma pa je presegla meje in sprožila transnacionalno povezovanje in sodelovanje slovenskih umetnikov po svetu. SKA kot osrednja kulturna institucija slovenske diaspore je ustvarjalcem omogočila izobraževanje, publiciranje in razstavljanje, obenem pa je vodila »kulturno strategijo« umetnostnega ustvarjanja in s tem ustvarjalcem postavljala celo nekatere vsebinske okvire. Umetnostna šola SKA je mnogim pomenila prvi stik z umetnostjo (str. 96), a je institucionalizirala in s tem omejevala umetnostno ustvarjalnost. »Pri večini Slovencev je bilo dojemanje umetnosti omejeno na realistično slikarstvo predvojnega obdobja ali impresioniste, s poudarjeno nacionalno konotacijo« (98). Spodbujali so zlasti vizualne reprezentacije domovine in izkustva begunstva, od česar pa so se mnogi ustvarjalci delno odmaknili in se začeli naslanjati na umetnostne institucije in vplive širše družbe. Avtorica se zato posveti tudi opisu likovno umetnostnega sveta Buenos Airesa, ki so ga močno zaznamovali vplivi politične angažiranosti pa tudi multikulturna družbena situacija. Opiše ga kot večkulturnega in hibridnega, kar se kaže v mešanici stilov, nenazadnje pa tudi v »etnično pisani množici ustvarjalcev in publike« (73).

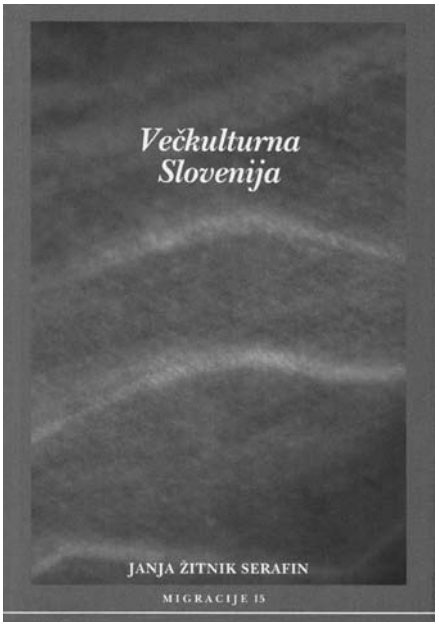
V etnografsko najbogatejšem osrednjem delu knjige predstavi ustvarjalni svet nekaterih posameznikov v Buenos Airesu. S pomočjo življenjskih pripovedi umetnostnih ustvarjalcev bralcu predstavi izkušnje migracije, integracije, oblikovanje sodobnih transnacionalnih povezav in nenazadnje prepletajočih se umetnostnih svetov. »Skozi pet pripovedi lahko sledimo subjektivnemu dojemanju političnega, kulturnega in družbenega dogajanja v Argentini in tamkajšnji povojni slovenski skupnosti, hkrati pa se nam izrisuje posameznikova posredna in neposredna migracijska izkušnja« (108). Umetnost med migranti po eni strani predstavlja »pomembno dokumentarno gradivo o samem migracijskem procesu in tudi o novih okoljih« (11), po drugi strani pa dela ustvarjalcev »pričajo o posameznikovem intimnem doživljanju migracijske izkušnje, odtujenosti, eksilu, odzivih na (pogosto) večkulturno okolje, življenjskih spremembah in drugem« (12). Nekatera dela so prestavljena tudi kot slikovne priloge, a žal se umetnostna analiza likovnih in kiparskih del, ki bi bralcu jasno predstavila, kako se v njih izražajo migracijske izkušnje posameznikov, pojavlja le redko. Nekaj primerov takšne analize pa avtorica vseeno naniza – ti primeri zajemajo na primer simbolične podobe doma oziroma domovine (npr. str. 132, 180), povojnih pobojev (npr. str. 109, 180, 182, 183) in same migracije (npr. str. 136–137, 141).

Avtorica se s kombinacijo umetnostne in etnografske analize (zlasti življenjskih zgodb) uspešno izogne posploševanju in raje pokaže na partikularnost odločitev, ustvarjalnosti in človeške agencije v migracijskih in integracijskih okvirih. Prav reprezentacije življenjskih zgodb petih slovenskih ustvarjalcev uspejo prikazati večplastnost in dinamičnost povezav med ustvarjalnostjo in identifikacijami. S pomočjo teh pripovedi avtorica prikaže, kako so individualne življenjske odločitve povezane z razumevanjem vlog in možnosti delovanja v slovenski skupnosti v Argentini

ter v širšem nacionalnem in tudi transnacionalnem prostoru. Eden od omenjenih ustvarjalcev ustvarja »kulturno hibridna« dela, sam pa sega v »transnacionalni umetniški prostor« (str. 185). Čeprav slovenski ustvarjalci po svetu še danes nimajo vidnega mesta v Sloveniji (str. 131), pa mnogi presegajo meje svojega delovanja in svojo ustvarjalnost predstavljajo v globalnem umetnostnem prostoru. Umetnostni ustvarjalci in drugi slovenski izseljenci ter njihovi potomci iz Argentine in od drugod po svetu so namreč vključeni tudi v ustvarjanje transnacionalnega prostora, kar prinaša novo dinamiko iskanja in utemeljevanja identifikacij ter nove izraze tovrstnih procesov v umetnostni ustvarjalnosti.

Monografija je dragocen prispevek k spoznavanju slovenskega izseljenstva in področja antropologije umetnosti. Podrobno in sistematično odpira v slovenski etnološki in antropološki stroki dokaj slabo obdelana, a zelo zanimiva vprašanja o povezavah med migracijskimi izkušnjami in umetnostno ustvarjalnostjo. Kljub temu ugotavljam, da bi avtorica lahko natančneje opredelila analitični okvir za razumevanje tovrstnih povezav ter razširila hermenevtično analizo likovnih in kiparskih del. Vseeno pa z uporabo etnografske analize življenjskih pripovedi in interdisciplinarnih pristopov k migracijam in umetnosti dobro razkriva možne implikacije umetnostnega ustvarjanja tudi kot orodja za razumevanje migracijskih in integracijskih izkušenj ter izrazov interaktivnih družbenih odnosov slovenskih izseljencev in njihovih potomcev.

JANJA ŽITNIK SERAFIN: Večkulturna Slovenija: položaj migrantske književnosti in kulture v slovenskem prostoru; ZRC SAZU (Migracije; 15), Ljubljana 2008, 314 str.



Monografija *Večkulturna Slovenija*: *položaj migrantske književnosti in kulture v slovenskem prostoru* avtorice dr. Janje Žitnik Serafin je 15. izdaja s področja slovenskega izseljenstva in priseljenstva v Sloveniji, ki od leta 2001 izhaja v zbirki Migracije. Monografija je vzporedni rezultat avtoričinih raziskav v okviru raziskovalnega programa Inštituta za slovensko izseljenstvo ZRC SAZU pod nazivom Narodna in kulturna identiteta slovenskega izseljenstva in še treh interdisciplinarnih raziskovalnih projektov: Položaj kulturno-umetniške dejavnosti slovenskih izseljencev in njeno mesto v sodobni slovenski kulturi, Stanje in perspektive slovenskega povratništva ter Literarna in kulturna podoba priseljencev v Sloveniji, vsebuje pa tudi prve rezultate projekta Demografska, etnična in migracijska dinamika v Sloveniji in njen vpliv na Slovensko vojsko, ki bo potekal do novembra 2009.

Matjaž Hanžek, nekdanji varuh človekovih pravic, v spremni besedi poudarja raziskovalno drznost avtorice, ki v knjigi postavlja v ospredje trditev, da je tudi kultura priseljencev del slovenske kulture. »Avtorica je razdrla ideološke in politične predsodke v našem odnosu do različnih omejujočih kulturno-političnih praks na Slovenskem. Tako kot sta bili slovenska izseljenska in zamejska kultura (molče) stigmatizirani do začetka devetdesetih – torej do nastanka 'nacionalne' slovenske države, je na enak način sedaj spregledana kultura naših sodržavljanov, ki niso slovenske narodnosti. Zanimiv je vzorec izključevanja, ki se, le v manjši meri spremenjen, ponavlja.«

Avtorica v knjigi vpelje nov pojem *sokulture*, s katerim označuje matično kulturo večinskega naroda v Sloveniji, slovensko izseljensko in zamejsko ter manjšinske kulture v Sloveniji (»avtohtone« in »priseljenske«), ki jih povezuje bistven dejavnik: šele vse skupaj tvorijo slovensko nacionalno kulturo v sodobnem smislu. Kot si jih predstavljamo, so te kulture med seboj razmejene vsaj z ohlapnimi narodnostnimi ločnicami, državnimi mejami, vse pa deloma tudi z jezikovnimi ločnicami. To, kar jih dejansko združuje v celoto nacionalne kulture, je skupna, izvorna ali privzeta kulturna dediščina, ki jo nenehno nadgrajujejo in dopolnjujejo s svojimi sodobnimi prispevki.

V prvem poglavju Položaj izseljenske književnosti v matičnem prostoru avtorica obravnava razmerja med slovensko matično ter izseljensko in deloma zamejsko kulturo, za drugo poglavje Položaj literarnega dela priseljencev v Sloveniji je svoje raziskovalne rezultate prispevala Lidija Dimkovska, makedonska pesnica, esejistka in prevajalka, ki živi v Sloveniji. V tretjem poglavju Kulturni položaj priseljencev in njihovih potomcev v Sloveniji je avtorica obravnavala kazalce in dejavnike kulturnega položaja priseljencev ter njihove kulturne dosežke v slovenski družbi. V zadnjem poglavju z naslovom Na poti k enakopravni jezikovni in kulturni integraciji pa primerja kulturni položaj slovenskih izseljencev in priseljencev v Sloveniji.

Avtorica ugotavlja, da ne glede na viden prodor izseljenske književnosti v matični prostor od 90. let 20. stoletja njegova javna odmevnost še vedno zaostaja za odmevnostjo domače literarne produkcije, saj so zainteresirani krogi bralcev zdomskih del še vedno precej sklenjeni in stalni, bolj ali manj ekskluziven delček kulturne javnosti

* Tatjana Vokić, prof. geografije in univ. dipl. literarna komparativistka, Center domače in umetnostne obrti. 9241 Veržej, Puščenjakova 1, E-naslov: center.duo@siol.net

pa se pojavlja tudi na vseh domačih javnih predstavitvah tovrstnih publikacij. Avtorica meni, da bo zdomska književnost v resnici lahko zasedla produktivnejše mesto v sodobni slovenski kulturi šele tedaj, ko jo bomo v še ustreznejši meri vključili v osrednje kulturne medije, znanost in predvsem šolstvo.

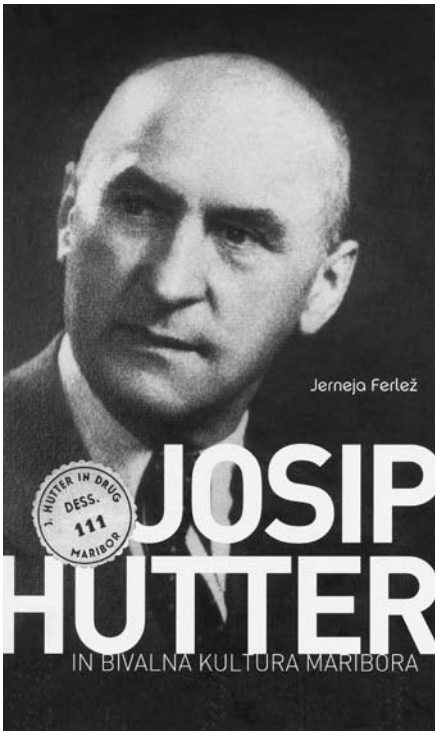
Položaj kulturnega ustvarjanja uradno priznanih manjšinskih skupnosti in priseljenskih kultur v zadnjem poldrugem desetletju zaznamuje neenakopravnost na področju vzajemnega sofinanciranja kulturnih dejavnosti, saj le pripadniki manjšin s svojim vložkom v kulturni proračun države prispevajo za kulturne dejavnosti nacionalne večine, ne pa tudi obratno. Avtorica poudari, da če bi priseljenci prejemali za svoje kulturne dejavnosti toliko denarnih sredstev, kot bi jim jih moralo sorazmerno pripadati, bi bila njihova produkcija po kakovosti, pestrosti in obsegu še bolj zanimiva tudi za večinsko kulturo.

V Sloveniji objavlja več kot 120 priseljenskih leposlovnih ustvarjalcev, ki se še vedno deloma identificirajo ne le s svojo izvorno kulturo, ampak tudi s svojo priseljensko subkulturo. Večina je slovenski javnosti neznana. Težje določljiva je statistika za slovenske izseljenske literarne ustvarjalce, vendar v primerjavi s priseljenskimi avtorica navaja, da lahko na podlagi dosedanjih raziskav ugotovimo, da trenutno v Sloveniji objavlja mnogo manj izseljenskih kot priseljenskih piscev.

Avtorica poudarja, da je spodbujanje in podpiranje etničnih kulturnih dejavnosti, tradicij, vrednot in načina življenja v državah sprejema vsekakor nujno, saj omogoča razvoj teh kultur tudi zunaj meja njihovih matičnih dežel. Da pa bi te etnične kulture lahko na enakopraven način oblikovale skupno večetnično kulturo države sprejema, morajo biti dostopne vsem njenim pripadnikom. Predlaga, da naj države sprejema bolj podprejo tudi prevajanje priseljenskih (in drugih manjšinskih) literarnih del v jezik svojega večinskega naroda in objave v osrednjih medijih. Zaradi nepoznavanja in nerazumevanja mentalitet pripadnikov drugih jezikov je jezikovna diferenciacija namreč še vedno pogost povod za stigmatizacijo in zavračanje kulturno drugačnih sodržavljanov. Brez medsebojne jezikovne prehodnosti v skupnem večkulturnem prostoru posamezne etnične kulture ne morejo razviti ustreznega medsebojnega razumevanja ter izmenjave etničnih, kulturnih in socialnih vrednot.

Nedvomno gre za izčrpno in metodološko natančno delo, ki odraža dolgoletno raziskovalno dejavnost avtorice. Kot vodja projektov, na katerih delo temelji, je imela priložnost vpogleda v primerjalni vidik izseljenske in priseljenske literature in kulture z vidika različnih disciplin. Monografija se tako opira na izsledke kvalitativnih in kvantitativnih raziskav, intervjujev ter analize medijskih in literarnih objav.

JERNEJA FERLEŽ: Josip Hutter in bivalna kultura Maribora; Umetniški kabinet Primož Premzl d. o. o., Maribor 2008, 103 str.



Jerneja Ferlež, iskriva raziskovalka bivalne kulture Maribora, nam je odstrla novo poglavje v prepoznavanju urbanega prostora: opis bivalnih okolij, s katerimi je bil tesno povezan kočevski Nemec, mariborski tekstilni industrialec Josip Hutter, je začel nastajati v spletu naključij ob zaključevanju njene doktorske disertacije Bivalna kultura Mariborčanov v 19. in 20. stoletju.

V Pokrajinskem arhivu v Mariboru je naletela na zanimiv arhivski vir – zaplembne zapisnike iz let takoj po drugi svetovni vojni, med katerimi je bil tudi natančen zapisnik o zaplembi premoženja Josipa Hutterja: iz omenjenega vira se je seznanila predvsem z njegovo vilo oziroma njegovim bivalnim okoljem. S pomočjo nanovo pridobljenih in že znanih podatkov o še dveh pomembnih mariborskih bivalnih okoljih, Hutterjevem bloku in Hutterjevi delavski koloniji, je vsa tri okolja povezala v celoto, v pričujočo monografijo.

Ob pregledovanju arhivske dokumentacije, pogovorih z Mariborčani in Josipom Hutterjem mlajšim je kljub raznolikosti in različni namembnosti med temi tremi bivalnimi okolji izluščila veliko stičnih točk. Spoznala je, da jih povezuje rdeča nit – posebna filozofija moža, sposobnega poslovneža, kapitalista s socialnim čutom, ki je med Mariborčani zapisan kot kultna osebnost predvojnega Maribora. Tako se je prvotni ambiciji, pisati o bivalni kulturi znamenitega Mariborčana in njegovih sopotnikov v obdobju med obema svetovnima vojnama, povsem nepričakovano pridružil še kontekst, ki ni zanimiv le za etnološko raziskovanje bivalne kulture, ampak tudi za gospodarsko in socialno preteklost izbranega obdobja. Pričujoče besedilo si je zadalo naslednjo nalogo: razjasniti sočasne bivalne razmere »očeta« Hutterjeve delavske kolonije na Pobrežju in Hutterjevega bloka ter razpon bivalne kulture s Hutterjem povezanih ljudi – številnih delavcev v njegovi tovarni, njegovih uslužbencev, najemnikov v bloku in njegove družine v tridesetih in štiridesetih letih 20. stoletja.

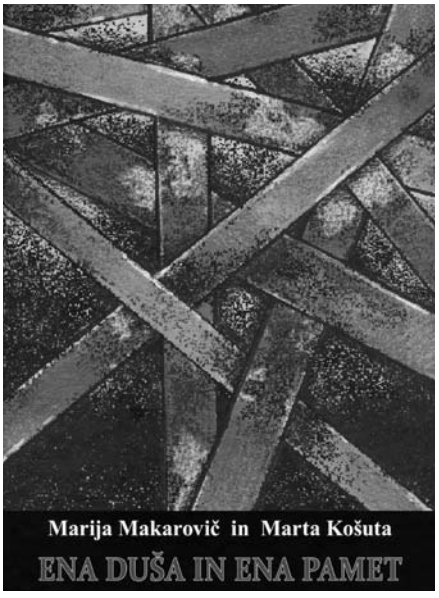
* Mag. Zvezda Delak Koželj, magistrica etnološkega konservatorstva, konservatorska svetnica, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije. 1001 Ljubljana, P.O.B. 103, E-mail: zvezdana.kozelj@zvkds.si

Primerjava vseh treh okolij nedvoumno priča o tem, da je Josip Hutter želel in znal bivalna okolja zasnovati in izvesti tako, da je bilo v njih mogoče praktično, udobno in prijetno bivati. Tako je dal tudi v dvajset najemniških dvostanovanjskih hiš v koloniji vgraditi kopalnice s toplo vodo, električno napeljavo in kanalizacijo. Nastanek Hutterjevih bivalnih okolij je bil neločljivo povezan z njegovim načinom razmišljanja in njegovo poslovno filozofijo, ki ju ni ločeval na raven družinskega življenja in na raven poklicnega dela: strogost, doslednost, relativna skromnost, premišljenost, delavnost, udobnost, urejenost, umirjenost.

Ob prebiranju knjige sem znova preletela vsebino članka iste avtorice o prebivanju v Mariboru kot vzajemnem prilagajanju med človekom in bivalnim okoljem:[1] ugotavljamo lahko, kako je Hutter z oblikovanjem bivalnega okolja omogočil najprej vzpostavitev izjemno kakovostnega bivalnega vedénja različnim slojem predvojnega Maribora, ki so si sčasoma po drugi svetovni vojni začeli prilagajati bivalno okolje novim, drugačnim potrebam: z gotovostjo lahko trdimo, da je bila slednja smer prešibka zaradi tako rekoč univerzalne vrednosti bivalnih okolij bloka in kolonije. Knjiga nam ne ponuja samo opozorila na te, do sedaj (manj) znane vrednosti, ampak je tudi izjemno vsebinsko izhodišče tako za njihovo varovanje kot tudi zgled za načrtovanje kakovostnega bivalnega okolja.

1 Jerneja Ferlež, Prebivanje kot vzajemno prilagajanje med človekom in bivalnim okoljem: primer Maribora. *Glasnik SED* 47/3,4 (2007), 5–11.

MARIJA MAKAROVIČ IN MARTA KOŠUTA: Ena duša in ena pamet: življenjske pripovedi iz Škednja pri Trstu; Slovensko kulturno društvo Ivan Grbec, Škedenj 2008, 253 str.



Knjiga življenjskih zgodb trinajstih pričevalcev iz Ščedne – Škednja pri Trstu je po besedah zapisovalk in avtoric nastala predvsem po spletu naklonjenih okoliščin. Košutova in Makarovičeva sta se srečali v Škednju pomladi leta 2006, ko je Marija Makarovič predstavila knjigo Marte Košuta o škedenjski noši. Ko je po predstavitvi med njima stekel ustvarjalen pogovor o pomenu zbiranja in zapisovanja osebnih življenjskih pričevanj, sta ugotovili, da bi bilo to treba opraviti tudi v Škednju, nekdaj slovenski vasi, danes delu tržaškega predmestja. Ob pomoči in podpori članov domačega društva Ivan Grbec je delo steklo. Avtorici sta v knjigi podali pričevanja trinajstih oseb (Josipine Puc Lukač, Alme Godina Ghirardi, Eme Oblak Primožič, Mileve Mazlu Kravos, Sonje Lavrenčič, Rože Počkar, Aljoše Žerjala, Fausta Sancina, Marije Godina Sancin, Ivana Patrizia, Sergia Sancina, Zorke Albrecht Debelis in Alojza Debelisa), ki so se v Škednju rodili med letoma 1907 in 1937 ali so se tja priselili. Vsak med njimi je v knjigi prisoten tudi s portretom fotografa Sandrija Furlana. Ob portretih so v knjigi ob posameznih poglavjih objavljene tudi družinske fotografije iz različnih življenjskih obdobij pričevalcev.

»(…) V tej knjigi so zapisana osebna pričevanja ljudi, ki se lahko ponašajo predvsem s svojo enkratno, neponovljivo in pokončno življenjsko potjo. Ta pot je bila – kot je sploh pri ljudeh – bolj ali manj posuta s cvetjem in trnjem, z veseljem in bolečino, ampak bila je tudi že z materinim mlekom zaznamovana s slovenstvom (…)« Tako sta avtorici zapisali v uvodu, kjer poudarjata pomen zapisanih pričevanj malega človeka in njegove male zgodovine, ki se pa ob koncu zlije v eno z vsem tistim, kar o opisanem obdobju poznamo iz strokovne zgodovinske literature. Zgodovinski spomin pričevalcev sega, posredno, po družinskih ustnih virih tudi do polovice 19. stoletja, v obdobje, ki so ga spoznali po pripovedovanju starih staršev, s katerimi so kot otroci preživljali kar veliko svojega časa. Družinske zgodbe se rišejo v spominu vasi in celotnega mesta Trst, ob katerem in od katerega so Škedenjci živeli. Iznajdljivo pretežno kmečko prebivalstvo je nemudoma začutilo utrip močno razvijajočega se mesta v zalivu s strateškim pristaniščem in z ogromnim ekonomskim potencialom znotraj takratne avstro-ogrske monarhije. Škedenj je mestu ponudil tisto, kar je v določenem trenutku potrebovalo: pridelke s svojih njiv, iz vinogradov, z vrtov, celo ribe iz portiča pod vasjo in, nezanemarljivo, svoj kruh; pa svojo delavnost, poštenost in zdravorazumskost. Moški in ženske so dnevno zahajali v Trst, kjer so na tržnicah, po domovih, restavracijah, bolnišnicah in vojašnicah prodajali svoje pridelke. Škedenjke so trdo garale tudi ponoči, da so lahko zjutraj v mesto odnesle sveže napečenega ščedenskega kruha, katerega vonj in okus je zaslovel po celotnem takratnem cesarstvu. Večji delež vsega dela je bil namenjen preživljanju družine pa tudi investiranju v šolanje in izobraževanje mladih rodov, kar je že v kratkem obdobju obrodilo svoje sadove: Škedenj je imel že ob koncu 19. stoletja pomembno število domačih umetnikov, znanstvenikov, pedagogov in politikov. Veliko je bilo glasbenikov, gledaliških igralcev in opernih

* Martina Repinc, univ. dipl. etnol. in slavistka, tv urednica in režiserka RAI, slovenski program. I – Trst, Ul. F. Severo 7, E-naslov: m_repinc@yahoo.it

pevcev pa gospodarstvenikov in drugih visoko profiliranih poklicev. Vse to intelektualno bogastvo se je vrnilo v vas, ki je zaživela s svojimi kulturnimi, prosvetnimi in gospodarskimi društvi in združenji. Naraslo je število gostiln in restavracij, ki so jih upravljali domačini in v katere so ob koncu tedna in praznikih zelo radi zahajali meščani na oddih. Domači pevski zbori so bili poznani daleč naokrog.

Nove možnosti razvoja je leta 1897 prineslo odprtje železarne pod vasjo, ko se je v vas in njeno okolico iz zaledja priselilo večje število delavcev, ki se se tu tudi življensko ustalili.

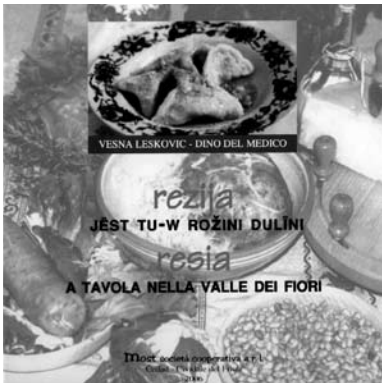
Življenje posameznika in vasi so določali tudi prazniki, posebej pust, ki so ga tu proslavljali zelo živahno, pa praznik zavetnika sv. Lovrenca in vinogradnikom ljubega sv. Martina ob vseh drugih zapovedanih praznikih, predvsem božiču in veliki noči. Slavij in procesij ob raznih prilikah so se domači udeleževali v svojih bogatih nošah (nekatere Škedenjke so imele tudi po več noš za različne prilike) in s tem izpričevali svojo narodnost in pripadnost.

V vse to so zarezali prva svetovna vojna, propad avstro-ogrskega cesarstva in prihod Italije. Navdušenja ob koncu vojne še ni bilo konec, ko so se začele težave z novo oblastjo in dejstvom, da v novi ureditvi slovenstvo ni bilo nekaj samoumevnega. Komaj so se družine spet združile in v miru zaživele, že so se začela izseljevanja čez mejo, ker je bilo slovenskemu življu v Italiji napovedano izničenje. Iz omenjenega razloga je Primorska med obema vojnama izgubila skoraj vso svojo intelektualno silo; Škedenj je seveda doživel enako usodo. Večina izseljenih Škedenjcev se v domači kraj ni vrnila niti po drugi vojni in s tem zapustila nenadomestljivo vrzel v domačem okolju.

Med pričevalci je zelo živ spomin na razmere med drugo vojno, na pomanjkanje in strah, poseben spomin pa prenekaterega muči v zvezi z bližino Rižarne, edinega nacističnega koncentracijskega taborišča s krematorijem v Italiji. Iz dimnika nekdanje rižarne se je občasno dvigal dim, ki zaradi svojega smradu domačinom ni dal spati. Starejši so se o tem veliko pogovarjali, pravih informacij pa ni imel nihče. Občasno je bilo izza zidov slišati tudi ječanje in krike jetnikov, ljudje pa so se spraševali, kje da bivajo vsi jetniki, ki so bili prepeljani v Rižarno …

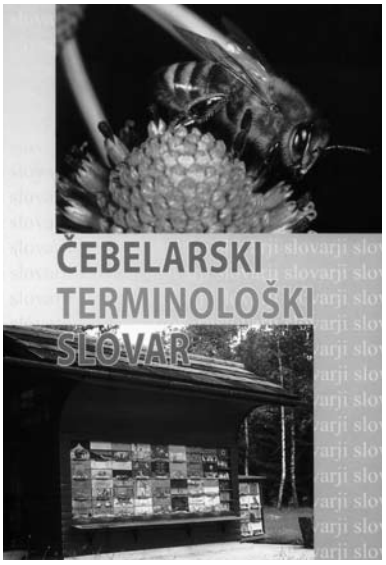
Številni spomini pričevalcev se vračajo v prve dneve po osvoboditvi, ko je bilo vzdušje na višku. Veliko se je pelo in plesalo, praznika pa je bilo prekmalu konec. Tudi nova ureditev je bila slovenskemu človeku mačehovska in svoj obraz je pokazala najprej s tem, da je bilo Slovencu težko dobiti zaposlitev. Ponovil se je predvojni scenarij, ko si moral po službo drugam. Spet se je izselilo veliko domačinov, priselili pa so se istrski ezuli, ki jih je oblast strateško naseljevala v bližino slovenskih vasi in naselij. Začela so se tudi namenska razlaščanja domače zemlje, na kateri so v kratkem dvignili številna anonimna blokovska naselja, namenjena italijanskim priseljencem. Tako ali drugače pa je življenje teklo naprej vsem, domačinom in prišlekom …

V nekaj desetletjih se je narodnostna slika vasi popolnoma spremenila, prav tako je bila spremenjena njena zunanja podoba. Zapisani škedenjski glasovi iz preteklosti pa oživljajo vaški vsakdan in praznik, kakršen je danes celo večini Tržačanov nepoznan. Oglašajo se kot varuhi dediščine, ki jim je zapisana v genih in ki je bila s pričujočo knjigo prelita na papir in rešena pozabe.



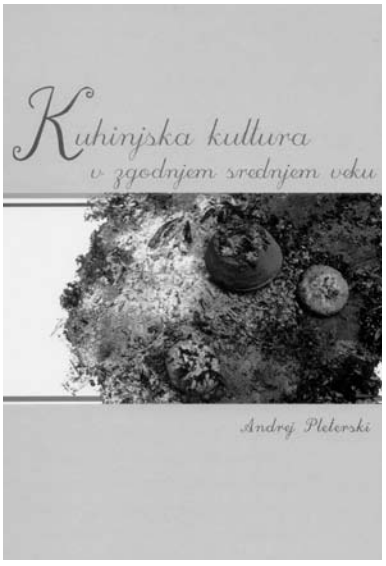
VESNA LESKOVIC IN DINO DEL MEDICO: Rezija – jëst tu-w rožini dul ni / Resia – a tavola nella valle dei fiori; Most, Čedad/Cividale del Friuli 2007; 226 str.

Pričujoča dvojezična rezijansko-italijanska knjiga (v slovenščino sta prevedeni samo predstavitvi avtorjev) o rezijanski prehranjevalni tradiciji vsebuje izjemno bogato etnološko gradivo – v mnogih primerih zapisano dobesedno zadnji hip. Za to sta poskrbela Vesna Leskovic, novinarka iz Špetra Slovenov, strokovnjakinja za glasbo, a tudi pobudnica zbiranja starih domačih receptov, ki so se jih Rezijani zaradi skromnosti sprva sramovali, in Dino Del Medico, podjetnik iz Barda v Terski dolini, ki je že večkrat potrdil svoje poznavanje hrane in vina v Benečiji. V rezijanščini zapisani napotki so prevedeni v italijanščino, kar bo marsikomu olajšalo prebiranje zanimive knjige in razvozlavanje 160 receptov v njej. Ti kažejo, da so bile na mizi rezijanskih pretežno kmečkih družin veliko pogosteje preproste močnate in zelenjavne kot mesne jedi in še redkejše sladice, v vseh primerih pa so gospodinje znale biti spretne in iznajdljive, da je bil jedilnik kljub ponavljajočemu se krompirju, fižolu, ješprenu in polenti videti manj enoličen.



ČEBELARSKI TERMINOLOŠKI SLOVAR; Čebelarska zveza Slovenije in Založba ZRC, Ljubljana 2008; 262 str.

Slovenci imamo bogato tradicijo v gojenju čebel za domače potrebe in v stroki. Anton Janša je bil cesarsko-kraljevi učitelj čebelarstva na Dunaju, čez domače meje so segli še Peter Pavel Glavar, Mihael Ambrožič, Anton Žnideršič in drugi. Samo v slovenskem prostoru so doma panjske končnice, imamo čebelarski muzej, glasilo *Slovenski čebelar* izhaja že 111 let, itn. Čebelarski slovar, ki ga je s strokovno pomočjo Janeza Gregorija uredila Ljudmila Bokal, je kljub temu velik dosežek. Sestavili so ga čebelarski strokovnjaki in poznavalci posebnega, z antropomorfizacijo in sinonimija bogatega čebelarskega izrazja. Slovar ima 3.078 iztočnic in tudi s slikovnim gradivom pojasnjuje blizu 5.000 izrazov. Na koncu so dodani pregledi angleško-slovenskih, nemško-slovenskih in latinsko-slovenskih ustreznikov ter leksikonski dodatek z življenjepisnimi podatki o slovenskih in tujih čebelarskih strokovnjakih.



ANDREJ PLETERSKI: Kuhinjska kultura v srednjem veku; Založba ZRC, Ljubljana 2008; 162 str.

Arheolog Andrej Pleterski, tudi glavni avtor monografije o najdbah v zgodnjesrednjeveški naselbini na Blejski pristavi, tukaj objavlja raziskavo o prehrani na Slovenskem do srednjega veka. Stična točka med obema knjigama so odkritja o zgodnjesrednjeveški kuhinjski kulturi na območju vzhodnih Alp, ki so prišla na dan med izkopavanji naselbine in pripadajočega grobišča v Pristavi na Bledu, kjer so se v 7. stoletju srečali staroselski Vlahi in novonaseljeni Slovani. Najdbe bi lahko imenovali kar kuhinjska kultura starih Slovanov, tu in tam seveda prepleteno s kuhinjsko kulturo sosedov. Pleterskega je pri tem zanimal predvsem preplet stavbne in kuhinjske kulture kot povezava med kuhanjem, ognjišči in posodami ter rabo stavbnega prostora v prehrambne namene. Helena Gorjup je prispevala poglavje Kuhanje v glinenih loncih na Dolenjskem pred drugo svetovno vojno.

* Iztok Ilich, urednik pri DZS, publicist in prevajalec. 1000 Ljubljana, Trebinjska 11, E-naslov: iztok.ilich@dzs.si

MILAN ŠKRABEC: Slovenstvo na razglednicah; Založba Modrijan, Ljubljana 2009; 358 str.

Zgodovinar in sociolog Milan Škrabec ima eno najbogatejših zbirk razglednic pri nas. Kot kartofila, ljubitelja »dopisnic s sliko«, ga poleg motiva na fotografiji ali likovni upodobitvi ter znamke in žiga zanimajo še avtor, izdajatelj oziroma založnik, tiskar ter pogosto tudi odpošiljatelj in prejemnik. S temi podatki opremljene razglednice so lahko zelo dragocene, zato je tudi ta monografija več kot le predstavitev izbora iz avtorjeve zbirke. S 643 opisanimi primerki je doslej najobsežnejša tovrstna izdaja; ne omejuje se na upodobitve krajev ali posameznih območij in zaokroženih tem kot večina predhodnic, temveč je svojevrstna slovenska zgodovina v slikah od konca 19. do tridesetih let 20. stoletja. Je tudi zgodovina razglednic nasploh s poudarkom na tistih, ki so spremljale in spodbujale idejo slovenstva od uveljavljanja lastnega jezika do povezovanja v avtonomno politično tvorbo.

ALEKSEJ KALC, MICHELA PREDAN IN ALVARO PETRICIG: Odplavljanje na celine: Nadiške doline in destinacije izseljevanja v družinskih fotografskih arhivih / Deriva nei continenti: Le Valli del Natisone e i luoghi dell'emigrazione negli archivi fotografici di famiglia; Študijski center Nadiža/Centro studii Nadiža in Zveza slovenskih izseljencev FJK. Čedad in Špeter 2008; 112 str.

Dvojezična, italijansko-slovenska publikacija je nastala ob razstavi fotografij iz družinskih albumov izseljencev in njihovih svojcev iz Beneške Slovenije v Zahodno Evropo in zlasti v ZDA, Kanado in Avstralijo. Razstavo v Čedadu je pripravila Zveza slovenskih izseljencev Furlanije Julijske krajine, spodbudila pa jo je neobjavljena raziskava Aleksija Kalca, ki je vrsto let zbiral podatke o izkrcanju izseljencev iz Nadiških dolin na otoku Ellis Island v prvih štiridesetih letih 20. stoletja. Izbrane podobe iz zasebnih arhivov so na razstavi zajele tudi čas po drugi svetovni vojni, in skupaj, tudi v knjigi, sestavljajo pravi pravcati kolektivni družinski album, ki z nemo, a nadvse sugestivno govorico fotografij pripoveduje o usodah več deset protagonistov življenjskih zgodb.

JOŽE HUDALES: Slovenski muzeji in etnologija: od kabinetov čudes do muzejev 21. stoletja; Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in Muzej Velenje (Zbirka Zupaničeva knjižnica; 27), Ljubljana in Velenje 2009; 312 str.

V Zupaničevi knjižnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo na ljubljanski Filozofski fakulteti je v dobrem desetletju izšlo že 27 zbornikov in monografij. Kot soizdajatelj je to pot naveden Muzej Velenje – ustanova, kjer je bogate zbirke sooblikoval tudi avtor pričujoče knjige, etnolog Jože Hudales. Podnaslov Od kabinetov čudes do muzejev 21. stoletja opozarja, da gre za zgodovinski pregled muzealstva – v svetu, Evropi in na Slovenskem. Temelji na avtorjevi doktorski disertaciji, ki sega do našega časa, kritično pa razmišlja tudi o prihodnosti, na primer o modernem muzejskem menedžmentu in marketingu ter o komuniciranju z muzejsko publiko. Med drugim tudi ugotavlja, da ima slovenska muzejska misel razmeroma dolgo zgodovino in evropsko primerljive dosežke, vendar pa so ti vrhunci do zadnjih desetletij ostajali osamljeni in niso zajeli celotne slovenske muzejske scene.

Spominska soba Frana Jakliča – Podgoričana.
Foto: Polona Rigler Grm, junij 2008

Notranjost dobrepoljske hiše.
Foto: Polona Rigler Grm, junij 2008

DOBREPOLJSKA ZBIRKA

V Dobrepoljski zbirki sta etnološka in kulturnozgodovinska dediščina o identiteti krajev in njenih prebivalcev predstavljeni v treh zbirkah:

1. Spominski sobi Frana Jakliča – Podgoričana
2. Ljudski umetnosti Dobrepolja
3. Notranjosti dobrepoljske hiše

Zbirke se nahajajo v Jakličevem domu na Vidmu. Kulturni dom so Dobrepoljci zgradili svojemu dobrotniku, učitelju, pisatelju, neutrudnemu kulturnemu in narodnozavednemu delavcu Franu Jakliču (1868–1937). Napis Jakličev dom je ob odprtju izdelal domačin, akademski kipar France Kralj. Raziskovalno delo in inventarizacijo zbirke je opravila upokojena muzejska svetovalka – kustosinja, predvsem pa neutrudna domačinka Anka Novak, ki je zbirke tudi postavila. Postaviti spomenik svojim ljudem je največ, kar jim lahko nekdo podari; to je z entuziazmom, veliko mero strokovnosti in ljubezni do Dobrepolja naredila Anka Novak. Lahko rečemo, da ima tako majhna dolina, po svoje zaprta in do neke mere samooskrbna, to srečo, da je o njej v etnološkem smislu veliko zbranega in zapisanega. Ob Anki Novak ne smemo pozabiti duhovnikov Merkuna in Ljubiča, bratov Kralj, pisatelja Frana Jakliča, ljudske pripovedovalke, pevke in zbiralke Ančke Lazarjeve in drugih zunanjih sodelavcev. Iz roda v rod prenašajo ljudsko petje Zagoriški fantje, pustno izročilo pa »ponikuske« in »Zagariške« mačkare.

Dediščina več rodov je predstavljena skozi duhovno, materialno in socialno kulturo. Zgodbe Dobrepoljcev in njihovega načina življenja je v literarnem smislu zabeležil Fran Jaklič. Predmeti v njemu namenjeni sobi – pohištvo, portreti, fotografije, dokumenti, vsebinski opis in knjige (*Nevesta s Korinja*, *Sin*, *Kobaležev Matija*, *Ob srebrnem zvonu* …) – zgovorno pripovedujejo o Franu Jakliču kot vsestransko narodnozavednem delavcu. Nagovor zbirke pripoveduje o vraščenosti pisatelja v življenje Dobrepoljcev in Dobrepolja in njegovem ustvarjalnem duhu.

Zbirka o ljudski umetnosti izpričuje način življenja Dobrepoljcev. Zgodbo pripovedujejo izvirni predmeti sami; večina izhaja iz prve polovice 20. stoletja. Pripadnost kraju in izročilu je avtorica razstave poudarila s poimenovanjem predmetov, njihovim izvorom in datacijo, pomen dediščine in vlogo posameznika v njej pa je pred odprtjem leta 2006 opisala v lokalnem glasilu *Naš kraj*. Tako se je javno zahvalila vsem, ki so predmete velikodušno podarili, obenem pa je nagovorila še vse tiste, ki doma hranijo karkoli vrednega. Življenje Dobrepoljcev prikazujejo rezbani izdelki (portal, razpela, jarmi), tkanine (»šlingani« prtovi, rjuhe, mrliški prtovi, prtički, »štikani« prtovi, pregrinjala, »antle«, ...). Ljudska kultura je prikazana tudi z oblačilno kulturo maškar in njihovo predstavitvijo, razglednicami dobrepoljskih vasi in s predmeti, ki so jih prebivalci uporabljali za svoje preživetje (sejavnica, pleten košek, lonec iz litega železa, jerbas, košara, pütrh). Pričujoča zbirka predstavlja bit Dobrepoljcev in njihov način življenja. Termin ljudsko je tu zelo zgovoren in opredeljuje preproste, vaške, kmečke ljudi Dobrepolja.

Na razstavi je prikazana tudi dobrepoljska hiša z interierjem. Lastnica večine predmetov je bila Pavla Žgajnar, Lkčêva s Ceste. Hiša je opremljena s posteljo, pečjo, z mizo, s klopjo, stoli, z lučjo, uro, nočno posodo, družinskimi fotografijami in manjšimi dodatki, ki so bili del opreme dobrepoljske hiše. Hiša je osnovni življenjski prostor družine, v njej so delali, molili in spali. Je tudi osrednji prostor zbiranja, nastajanja in prenašanja dediščine. V hišah so nastajale zgodbe kot nosilke razvoja identitete.

Z namenom lažjega razumevanja zbirk želim na tem mestu predstaviti nekatere njihove statistične in tehnične podatke. Predmeti iz zbirk so inventarizirani v inventarni knjigi z naslovom Spominska zbirka Frana Jakliča in stalna zbirka Dobrepolja. Inventarizacija se je začela februarja 1999, končala pa septembra 2005. Inventariziranih je bilo 342 predmetov, od katerih jih je večina razstavljena, nekaj pa jih je v skladišču Jakličevega doma. Večina predmetov je bila tudi fotografirana.

Posledica Ankine skrbi za dediščino kraja in razumevanje občine

* Polona Rigler Grm, univ. dipl. etnol. in kult. antrop., višja kustosinja, Muzej Miklova hiša. 1310 Ribnica, Škrabčev trg 21, E-naslov: muzej.mh@amis.net

Dobrepolje, kateri je zapustila zbirke in vse druge predmete, je ureditev računalniške dokumentacije predmetov s programom Minok. Računalniški popis je izvedel Muzej Miklova hiša s pomočjo dveh gimnazijk iz Dobrepolja in strokovno vodjo, kustosinjo Muzeja Miklova hiša Ribnica. Projekt je uspel zaradi dobrega sodelovanja vseh akterjev, občine Dobrepolje in Ribnice ter možnosti sofinanciranja z evropskimi sredstvi programa Leader. V veliko veselje mi je, da sem lahko kot nekdo, ki se je v Dobrepolje priženil, pomagala pri ohranjanju dediščine, ki mi tako poklicno kot osebno veliko pomeni.

Zbirka je pomemben vir za poznavanje dediščine tako za domačine in zunanje obiskovalce kot za strokovnjake in ljubitelje. Je učbenik o domačem kraju in ga umešča k drugim krajem, ki gradijo slovensko istovetnost.

Literatura

NOVAK, Anka: *Fran Jaklič – Podgoričan (1868–1937)*. Dobrepolje: Občina, 2006.

KLEKLJANA ČIPKA: PREPLET NITI IN PLEMENITIH DEJANJ

Občasna razstava Mestnega muzeja Ljubljana, 13. 1.–24. 3. 2009

Klekljana čipka s svojo lepoto še vedno privablja številne občudovalce in ljubitelje. To potrjuje tudi nedavna razstava v Mestnem muzeju Ljubljana, kjer smo svoje znanje in ljubezen do klekljane čipke združile strokovna ustanova in ljubiteljske klekljarice. Izdelale so namizno perilo za praznično jedilno mizo, ga želele prodati na dražbi, izkupiček pa nameniti v dobrodelne namene. Mestni muzej Ljubljana jim je ponudil razstavni prostor, strokovno podporo in promocijo. Medtem ko so klekljarice pridno sukale kleklje, se je počasi oblikoval koncept razstave. Pregled tekstilne zbirke je pokazal, da predstavitev sodobnega prazničnega pogrinjka lahko dopolnimo tudi s klekljanimi čipkami iz zbirk Mestnega muzeja Ljubljana.

Priprave na razstavo so zahtevale tudi kratek vpogled v zgodovino klekljanja s poudarkom na izdelovanju čipk v Ljubljani. Klekljanje naj bi bilo po splošnem stereotipu v preteklosti razvito le v še danes znanih klekljarskih središčih. Študij literature in redkih ohranjenih virov pa je postregel z zanimivimi podatki. Izkazalo se je, da se je v prejšnjih stoletjih klekljalo tudi v Ljubljani.

Izdelovanje raznovrstnih nizozemskih in beneških čipk v Ljubljani je leta 1689 omenjal že Valvasor. Rabo rjuh, okrašenih z domačimi klekljanimi čipkami, v ljubljanskih plemiških hišah dokazujejo nekateri zapuščinski inventarji iz 17. in 18. stoletja. V drugi polovici 18. stoletja je z Dunaja prišla pobuda za ustanovitev manufakture za čipke iz garna, sukanca in svile v Ljubljani. Na uradni poziv se je v mestu in predmestjih javilo kar 45 klekljaric (iz Krakovega 23, iz preostalega mesta 22). Bilo jih je največ med vsemi drugimi mesti na Kranjskem (Idrija je takrat upravno sodila pod rudarsko direkcijo na Dunaju). Oblast je domnevala, da se vse niti niso javile, sa je bilo tedaj splošno znano, da se je klekljalo pri vsaki predmestni hiši. Manufaktura sicer ni bila ustanovljena, pač pa je cesarica Marija Terezija leta 1763 v Ljubljani ustanovila čipkarsko šolo. Za učiteljico klekljanja je z Dunaja prišla Ana Marija Seipp, sicer rojena Ljubljančanka. Šolo je vzdrževal komerčni konses na Dunaju, prostore pa je imela v tretjem nadstropju hiše barona Michelangela Zoisa.

V šolo se je v začetku prijavilo 30 deklet, ker pa sta učiteljica in njena pomočnica z njimi grobo ravnali, jih je kmalu vztrajalo le še deset. V šoli naj bi se naučile modernega klekljanja po risanih vzorcih, klekljanja s svilo, z garnom in s sukancem. Učenke so od države prejemale manjšo podporo v obleki. Šolo so ukinili jeseni leta 1768, pozornost komerčnega konsesa pa se je tedaj usmerila v Idrijo, kjer je bilo čipkarstvo v polnem razmahu.

Iskanje podatkov o zgoraj omenjenih krakovskih in trnovskih čipkaricah je obrodilo uspeh ob pregledu knjige IvanaVrhovnika *Trnovska župnija v Ljubljani*. Tudi Vrhovnik navaja, da so skoraj pri vsaki hiši ženske klekljale in da je bila tudi tu v navadi hoja na prejo. Klekljali so tudi moški. Omenja še, da je bil tedaj sukanec poceni in da so se klekljale ozke čipke za robove pri rutah. Kos čipke v dolžini treh vatlov so prodajali po 45 krajcarjev. Zgovorna je tudi v knjigi objavljena fotografija uglednega Krakovčana z ženo, ki fotografu pozira ob klekljarski blazini. V Vrhovnikovi rokopisni zapuščini, shranjeni v NUK-u, sem našla še listek z zanimivim zapisom: »V prejšnjih časih so izdelovali v Trnovem in Krakovem čipke za peče. Pred pustom so jih kupovali Hrvatje, ki so prignali prešiče, da so jih nesli domov svojim hčeram za peče. Sedaj se je skoro popolnoma opustila ta obrt, čipke izdelujeta le še Pregelj v Trnovem in jedna ženska v Krakovem ...« Vrhovnik torej govori o izdelovanju pečnih čipk in ugotavlja, da je proti koncu 19. stoletja klekljanje v Ljubljani in njenih predmestjih že zamrlo.

Po letu 1918, ko je meja med Kraljevino SHS in Kraljevino Italijo Idrijo ločila od matičnega ozemlja, je v novonastali državi Ljubljana prevzela vlogo centra za izobraževanje čipkaric in trgovino s čipkami. Po vzoru dunajskega zavoda je bil leta 1919 ustanovljen Državni osrednji zavod za žensko domačo obrt v Ljubljani, ki ga je vodil Ivan Vogelnik. Na zavodu in v čipkarskih šolah so mu pomagale na Dunaju izšolane strokovne učiteljice. Tudi poučevanje klekljanja je še naprej potekalo po učnem načrtu nekdanjega osrednjega tečaja z Dunaja. Za promocijo in prodajo je Zavod izdal tiskan katalog klekljanih čipk. Med obema svetovnima vojnama v Ljubljani lahko sledimo še

* Mojca Ferle, univ. dipl. etnol. in soc. kulture, muzejska svetovalka, kustosinja za etnologijo, Muzej in galerije mesta Ljubljane. 1000 Ljubljana, Gosposka 15, E-naslov: mojca.ferle@mestnimuzej.si.

Detajl čipke vejevke z rjuhe, druga polovica 18. stoletja.
Foto: Maja Banovič, december 2008

Praznični pogrinjek z razstave Klekljana čipka.
Foto: Matevž Paternoster, marec 2009

posameznim čipkaricam, trgovcem s čipkami in šiviljam, ki so s klekljano čipko krasile svoje izdelke.

Po drugi svetovni vojni je posle Zavoda nadaljevalo Trgovsko podjetje za domačo in umetno obrt Dom iz Ljubljane. V povojnem času ročno delo ni bilo cenjeno in klekljani čipki so se pisali slabi časi. Za njeno ohranitev ima zasluge tudi podjetje Dom, ki je finančno podpiralo nekatere čipkarske šole. Klekljarice je oskrbovalo s sukancem in odkupovalo čipke za prodajo. Podjetje je sodelovalo in odkupovalo posamezne vzorce, ki so jih risale učenke in učiteljice Šole za umetno obrt v Ljubljani. Šlo je za zahtevne vzorce z bogato narodno motiviko, po katerih so bile naklekljane čipke v najzahtevnejših klekljarskih tehnikah. Dom je imel tudi svoje risarje/ke vzorcev. Po pripovedovanju informatork je bil po vsakem novonastalem vzorcu izdelan tudi prototip čipke. Žal se je po ukinitvi Doma konec osemdesetih let 20. stoletja vsa njihova kakovostna rokodelska dediščina, med njo tudi čipkarska, porazgubila neznano kam.

Danes je tudi v Ljubljani izredno zanimanje za klekljanje. Tako kot v drugih slovenskih krajih tudi tu delujejo številni klekljarski krožki in društva za različne starostne in zahtevnostne skupine. Ob prehitrem življenjskem tempu je klekljanje novoodkrita (stara) vrednota. Večini ljubiteljskih čipkaric pomeni prepletanje tankih niti popoln »odklop«, ki jim pomaga k umirjanju in sprostitvi.

Ob razkrivanju zgodovine izdelovanja čipk sem hkrati pregledovala tudi muzejsko tekstilno zbirko. Zbirka klekljane čipke v Mestnem muzeju Ljubljana namreč ni nastajala načrtno. Imela sem dober pregled nad čipkami, pridobljenimi med gradivom, ki sem ga v slabih dvajsetih letih zbrala sama, slabo pa sem poznala gradivo z aplikacijami čipke, ki so ga zbrali moji predhodniki. Mojo pozornost v stari inventarni knjigi je zlasti pritegnilo vpisano *pregrinjalo z belimi čipkami*. Ko sem v konservatorski delavnici odstranila zaščitno embalažo, me je čakalo pravo presenečenje. Pred menoj je bila tkanina, ob krajših stranicah okrašena z rdečo vezenino, obrobljena pa s čipkami vejevkami. Presenečenje je bilo še toliko večje, ko smo pregrinjalo razgrnili in ugotovili, da imata čipkasti obrobi povsem različen motiv. Pregrinjalo skriva še več presenečenj in čaka na podrobnejšo strokovno obdelavo.

V starejšem fondu hranimo še posamezne dele narodne noše iz 19. stoletja, kjer je kot krasilni element prisotna tudi čipka. Vesela sem bila peč in rokavcev, okrašenih s klekljano pečno čipko, z ozko drobno nagubano čipko pa so okrašeni tudi čelniki starejših avb.

Bogat s klekljano čipko je bil tudi pridobljeni tekstil predstavnice ljubljanskega srednjega meščanskega sloja. Če sklepamo po količini ohranjenih čipk in njenih aplikacij, je bila izredna ljubiteljica ženskih ročnih del. Iz njenega fonda so se ohranili vzorci metrskih čipk, izdelani iz grobega lanenega sukanca s konca 19. in z začetka 20. stoletja.

Čipke, zbrane v novejšem času, so prišle v muzej v okviru projekta zbiranja gradiva ljubljanskega meščanstva. V tem sklopu so bile pridobljene čipke in tekstil z aplikacijo klekljane čipke iz obdobja med svetovnima vojnama: osebno in posteljno perilo, prti, prtiči in zavese. Veliko jih dopolnjuje tudi bela vezenina.

Čipka je bila pri meščanih cenjen krasilni element tkanin za osebno rabo in tkanin za dopolnitev bivalnega okolja. Meščanke so čipke skrbno hranile kot del svoje bale, kot spomine na mamo ali pa so jih uporabljale za izdelavo in krašenje boljšega perila. Tako je v zbirki ohranjen prt za jedilno mizo, izdelan leta 1902, iz bale neveste premožne ljubljanske meščanske družine. V damast in platno skrbno všita čipka je večkrat oplemenitila praznično družinsko razpoloženje. S prtom so mizo pogrnili le ob največjih praznovanjih, ponavadi takrat, ko se je k mizi zbrala cela družina.

Nekaterim meščankam so bile klekljane čipke tudi simbol slovenske istovetnosti in so jih kot take pošiljale sorodnikom po svetu. Ohranjena so tudi pričevanja, da so v obdobju pred drugo vojno meščanke investirale v čipko kot umetnino, oziroma v vrhunska ročna dela, nagrajena na mednarodnih razstavah obrti in ročnih del. Najmlajša pridobljena čipka za našo zbirko je bila izdelana po naročilu, po vzorcu podjetja Dom iz šestdesetih let 20. stoletja. Natančnejši pregled zbirke je pokazal, da imamo v tekstilni zbirki dobro zastopane posamezne razvojne oblike čipk. Najstarejše med njimi so vejevke, sledijo jim pečne čipke, čipke, izdelane v širokem in ozkem risu z bogato motiviko, in figuralne čipke.

Za konec še nekaj besed o sami razstavi. Osrednja je bila predstavitev sodobnega klekljanega pogrinjka za praznično jedilno mizo. Prt, šest prtičev in prtiček za kruh je izdelala skupina ljubljanskih klekljaric, ki obiskuje tečaj izdelovanja čipk pod men-

torstvom Tanje Oblak, samostojne pedagoginje v kulturi. Čipke za prt je klekljalo 25 klekljaric in en klekljar. V 440 urah so izdelali 49 koščkov čipk, ki so všite v belo bombažno platno. Pogrinjek smo predstavili v ambientu z muzealijami Mestnega muzeja Ljubljana in ga dopolnili z drobnimi predmeti: steklom, porcelanom in jedilnim priborom.

V drugem delu razstave so bile predstavljene klekljane čipke iz naše muzejske zbirke. V izbor so bile zajete čipke od poznega 18. stoletja do najmlajše čipke, naklekljane prav za razstavo v decembru 2008. Poseben poudarek smo na začetku dali ustvarjalkam – čipkaricam – z reprodukcijo slike Čipkarica, ki v rokah drži klekljan trak.[1] Naklekljani vzorci čipk so bili predstavljeni kot grafike in so si na razstavi sledili v kronološkem zaporedju: najprej metrske oziroma tračne čipke, izdelane v širokem risu, ki oblikuje posamezne motive, poimenovane z domačimi imeni: gobice, srca – srčkovke, krone, križi – križčevke …, s polnitvami v različnih klekljarskih tehnikah. Sledile so čipke s figuralnimi motivi: cvetlični šopki in izvezena zavesa z všitim klekljanim ovalom z žensko figuro. Predstavitev je zaključil »vrhniški pirh« z aplikacijo čipke v jajčni lupini – vrhunski izdelek mojstra domače obrti Franca Groma.

Kratka zgodovina klekljanja v Ljubljani in strokovno ovrednotenje zbirke sta bila predstavljena v zloženki. Razstavo je dopolnjevala računalniška predstavitev bogatih motivov in tehnik klekljane čipke. Prikazan je bil tudi pribor za klekljanje, kjer smo v živo predstavili samo tehnologijo izdelave klekljane čipke.

Začetna ideja – predstavitev pogrinjka za praznično mizo – je prerasla v večji projekt s pestrim spremljevalnim programom in dogodki. Pripravili smo štiri klekljarske delavnice za otroke in odrasle začetnike z naslovom ČIPKArije, zaradi izrednega zanimanja pa tudi zahtevnejšo velikonočno klekljarsko delavnico, na kateri so klekljali pirh za okras velikonočnega zelenja. Vse delavnice so bile polno zasedene.

Tudi skupina ljubljanskih klekljaric je dosegla svoj plemeniti namen: pogrinjek je odkupilo podjetje BTC d. o. o., izkupiček pa so namenile Hiši zavetja Palčica v Grosupljem. Zanimanje za samo razstavo je bilo izredno, ogledalo si jo je 8.839 obiskovalcev. Čipke iz zbirk ljubljanskega mestnega muzeja so bile tokrat prvič predstavljene. Čeprav zbirka ni nastajala načrtno, se je v dobrih sedemdestih letih obstoja muzeja zbralo več kot sto s čipko povezanih muzealij, med njimi nekaj izjemnih kosov.

Tako kot vsaka razstava tudi ta prinaša nove raziskovalne izzive. Predvsem me vznemirja porazgubljena bogata klekljarska dediščina Trgovsko-izvoznega podjetja Dom. S pomočjo papirnatih vzorcev, ki jih klekljarice še hranijo, in s pomočjo ohranjenih prodajnih katalogov se lahko vzpostavi njegova zbirka. Mestni muzej Ljubljana je za tovrstno načrtno zbiranje, hranjenje in strokovno obdelavo več kot prava ustanova.

1 Veno Pilon, Čipkarica (Portret Štefke Batičeve), leto 1923, izvirnik hrani Moderna galerija v Ljubljani.

Viri in literatura

ADRESAR mesta Ljubljane in okolice. Ljubljana: Tiskarna grafika, 1933.

ALBREHT, Marica, roj. 1942, Žiri.

BOGATAJ, Janez: *Dom, proizvodno in trgovsko podjetje za domačo in umetno obrt*: 40 let. Ljubljana: Dom, 1986.

FERLE, Mojca: *Klekljana čipka: preplet niti in plemenitih dejanj.* Ljubljana: Mestni muzej, 2009.

JUGOSLOVANSKE ČIPKE. Ljubljana: Državni osrednji zavod za ženski domači obrt, [193?].

MAKAROVIČ, Marija: *Klekljane čipke*: [vodnik po razstavi]. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej; Idrija: Mestni muzej, 1970.

MAL, Josip: *Stara Ljubljana in njeni ljudje*. Ljubljana: Mestni muzej, 1957.

NUK, Rokopisni oddelek, Ms 1207, Ivan Vrhovnik: Zapuščina, IX. (647), mapa 38.

PRIMOŽIČ, Tadeja: *Tehnike, elementi, motivika in aplikacije klekljanih čipk na Slovenskem v 20. stoletju*. Diplomska naloga. Žiri, 1997.

RAČIČ, Božo: Slovensko čipkarstvo s posebnim ozirom na škofjeloško območje. *Loški razgledi* 15. Škofja Loka: Muzejsko društvo,1968, 123–139.

RUPEL, Mirko: *Valvasorjevo berilo*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1969.

SLOVENSKE ROČNO KLEKLJANE ČIPKE. Ljubljana: Dom Export, [1952].

VERBIČ, Marija: O začetkih slovenskega čipkarstva s posebnim ozirom na Idrijo. *Kronika* 17(3). Ljubljana: 1969, 157–160.

VRHOVNIK, Ivan: *Trnovska župnija v Ljubljani* – faksimile. Ljubljana: Akademska založba in Župnija Trnovo, 1991.

Pedagogi med ogledom otroškega muzeja.
Foto: Kaja Beton, Gradec, februar 2009

Pred vstopom v svet slepih.
Foto: Kaja Beton, Gradec, februar 2009

NA OBISKU PRI FRIDI IN FREDU

Strokovna ekskurzija Pedagoške sekcije Skupnosti muzejev Slovenije v Gradec

V začetku februarja je Pedagoška sekcija Skupnosti muzejev Slovenije pod vodstvom dr. Staše Tome iz Prirodoslovnega muzeja Slovenije organizirala strokovno ekskurzijo, namenjeno predvsem pedagoškemu muzejskemu kadru slovenskih muzealcev, med katerimi je bilo tudi kar nekaj etnologov. Naš cilj je bil ogled otroškega muzeja Frida & Fred v Gradcu.

Večji del skupine se je zbral na ljubljanski železniški postaji in se z vlakom odpeljal proti Štajerski, kjer se nam je v Celju pridružil še preostali del ekipe. Mladi muzealci smo se med potjo pomešali s starejšimi kolegi in hitro je stekel pogovor o našem delu. Čas smo koristno porabili za premlevanje idej in praks pedagoškega in andragoškega dela v posameznih muzejih, kar je bilo predvsem za tiste, ki smo na tem področju precej »novi«, še kako dobrodošlo. Kot že neštetokrat poprej, smo ugotovili, da v muzejih ne gre brez interdisciplinarnosti, da je tako pri načrtovanju letnih programov kot postavljanju novih razstav ključnega pomena tudi sodelovanje kustosa pedagoga, ki opozarja predvsem na »pedagoškost« muzejske postavitve in že med pripravljanjem razstave načrtuje programe in delavnice o razstavni tematiki. Na žalost tega ne upoštevajo vsi slovenski muzeji.

V Gradcu nas je sprejelo prijazno osebje muzeja Frida & Fred in nam predstavilo delovanje, projekte in vizijo razvoja muzeja, odprtega od leta 2003. Muzej Frida & Fred ponuja otrokom vseh starosti razstave, delavnice, gledališke predstave, rojstnodnevne zabave, v njem pa je tudi muzejska trgovina. Razstave so zasnovane tako, da se otroci učijo predvsem skozi izkušnje, primere in sodelovanje. Interaktivne razstave po načelu »*hands on – minds on*« poskrbijo za to, da so otroci med ogledom razstave čim bolj aktivni. Vse to so snovalci razstave upoštevali tudi pri postavitvi razstave z naslovom Hast du Töne? – Spielen wir Musik!, ki smo si jo najprej ogledali.

Potek ogleda razstave ni točno določen, vrstni red je prepuščen vsakemu otroku posebej. Na postajah z različnimi aktivnostmi se otroci zadržujejo poljubno dolgo in se nanje vračajo. Med aktivnostmi, vse so povezane z glasbo, je spoznavanje in igranje inštrumentov, poslušanje glasbe z različnih koncev sveta, sproščanje ob glasbi, učenje plesa, prepevanje, sestavljanje lastne melodije in njeno igranje na lajni, igranje vlog (otroci se na primer oblečejo v srednjeveški kostum in poskusijo plesati srednjeveški ples). Ni treba posebej poudariti, da smo bili v muzeju, ki kar kliče po poskušanju in aktivnosti, tudi mi pravi otroci. Sestavljali smo velike kocke, da smo iz njih izvabili pravo glasbo, poskušali igrati bobne, se sproščali in odkrivali še neodkrito. Pedagogi smo se prelevili v otroke, ki z zanimanjem in entuziazmom preskušajo vse tisto, kar jim muzej ponuja. Karaoke in učenje plesa pa smo vseeno prepustili mlajšim …

V muzej pa smo prišli predvsem z namenom ogleda občasne razstave Dialog im Dunkeln, ki je bila na ogled le do 15. februarja. Koncept te zelo odmevne razstave izvira iz Nemčije. Leta 1986 je Andreas Heinecke začel prek slepega kolega spoznavati svet slepih in spoznal, da temá nudi izvrstno izhodišče za stike videčih in slepih. Videči namreč le v takem okolju lahko doživijo izkušnjo slepote. Leta 1988 je v okviru Fundacije za slepe, kjer se je zaposlil, postavil prvo razstavo, ki od takrat potuje po raznih muzejih, sejmih in festivalih. Leta 1996 je Andreas Heinecke idejo Dialogue in the Dark v okviru lastnega podjetja razširil po vsem svetu. Leta 2000 je bila odprta prva stalna razstava. Skupaj z ženo Orno Cohen sta razvila še projekt Dialogue in Silence, v katerem gluhi predstavljajo neverbalno komunikacijo. Razstava Dialog in the Dark je bila od leta 1988 postavljena v preko 25 deželah in 150 mestih v Aziji, Ameriki in Evropi, številne pa so tudi stalne postavitve po celem svetu. V tem času je razstavo obiskalo preko šest milijonov ljudi.

Razstava Dialog in the Dark ni namenjena slepim oziroma ni prilagojena zanje. Na tej razstavi videči vstopijo v svet slepih. Scenarij razstave se od postavitve do postavitve razlikuje, vsem

* Kaja Beton, univ. dipl. etnol. in kult. antropol., kustodinja, Kovaški muzej Kropa. 4245 Kropa, Kropa 10, E-naslov: kaja.beton@gmail.com

postavitvam pa je skupen koncept, po katerem slepa oseba v popolni temi vodi manjšo skupino obiskovalcev skozi različne življenjske prostore. Pri tem si obiskovalci pomagajo s palico ter okolico spoznavajo tudi z drugimi čutili: s sluhom, z vonjem, s tipom. Tako se vzpostavi dialog med dvema različnima »svetovoma«, kar je bistvo razstave. Pomemben vidik celotnega projekta so tudi delovna mesta, ki jih ponuja razstava, saj se med postavitvijo vsake razstave začasno zaposlijo številni slepi in slabovidni.

Razstavo smo si ogledali v skupinah od pet do šest obiskovalcev. Vsak je dobil svojo palico, vsaka skupina pa tudi svojega slepega ali slabovidnega vodiča. Graško razstavo so sestavljali trije življenjski prostori: park, mesto in stanovanje. Najprej smo vstopili v park, kjer smo se spočili na klopi, poslušali petje ptic in pod nogami začutili pesek. Otipali smo otroška igrala in preko lesenega mostu prišli na postajališče tramvaja. S pomočjo vodiča smo se povzpeli nanj, si poiskali prazen prostor in se odpeljali v mesto. V mestu smo izstopili in na zidu otipali zemljevid mesta Gradec, prilagojenega slepim. Takoj nato smo se znašli v vrtincu mestnega prometa, kar smo občutili predvsem preko hrupa in vetra, pred sabo pa smo zaslišali tudi zvok semaforja. Ob pravem zvoku smo prečkali cesto, spet ob pomoči vodiča, nato pa vstopili v stanovanje. Tam nas je vodič popeljal do mize, kjer smo se posedli in za nagrado dobili bonbone. Izmenjali smo si prve vtise o sveži izkušnji in se strinjali, da bi se brez vodiča počutili zelo izgubljene in da bi posamezne prostore prepoznali predvsem po zvokih iz okolja.

Med čakanjem na kolege smo si ogledali prostore, namenjene pedagoškim delavnicam ob razstavi Dialog im Dunkeln. Pedagoški programi tematiko in probleme slepih in slabovidnih še poglobijo. Otroci se v delavnicah seznanijo z Braillovo pisavo, z zanjo prilagojenim pisalnim strojem, preko videoposnetkov spoznajo zgodbe in probleme nekaterih slepih v Gradcu, poskusijo se lahko tudi v praktičnih nalogah (kozarec vode si natočijo z zavezanimi očmi), seznanijo pa jih tudi z načini, kako lahko pomagajo slepim in slabovidnim, ki jih srečujejo v mestu.

Celoten sklop, od razstave do pedagoških delavnic, je celovito zasnovan. Razstava in predvsem občutki, ki jih obiskovalec pridobi z obiskom, so neverjetni in po ogledu vsi več vedo o svetu slepih. Obiskovalec seveda ne izve, zakaj, kako in kdaj nekdo oslepi, niti ne spozna statističnih podatkov o slepoti in slepih ljudeh; o tem si lahko vsak prebere na internetu. Obiskovalec pa dobi vpogled v svet, ki ga lahko razume le skozi izkušnjo. Izkusiti temo je prvo vodilo razstave, njen namen pa je bolje razumeti svet slepih, posledično pa sprejeti slepe ljudi in jim pomagati v vsakdanjih situacijah. Prav zato bi bil obisk zelo dobrodošel za vse, ne le za otroke, temveč tudi za mlade in odrasle; tudi v Sloveniji.

Udeleženci delavnice. Zadaj z leve: Nadja Valentinčič Furlan, Radoslava Ganeva, Vladimir Bocev, Slobodan Naumović in Saša Srećković; spredaj z leve: Helena Berankova, Elizabeta Koneska in Naško Križnar.
Foto: Ljubljana, avgust 2008

Predavanje Petra Crawforda.
Foto: Vesna Moličnik, Ljubljana, 27. avgust 2008

V okviru desete bienalne konference EASA – European Association of Social Anthropologists, ki je pod naslovom Izkušnja raznoličnosti in vzajemnosti / Experiencing Diversity and Mutuality potekala v Ljubljani med 26. in 29. avgustom 2008, sta koordinatorja Naško Križnar z Inštituta za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU iz Ljubljane in Slobodan Naumović z Oddelka za etnologijo in antropologijo Filozofske fakultete v Beogradu pripravila delavnico z naslovom Novi trendi v regionalni vizualni etnografiji / New Trends in Regional Visual Ethnography.
V delavnici sta želela pokazati, analizirati in prediskutirali razvoj vizualne etnografije v Jugovzhodni Evropi po tranzicijskih procesih. Zanimal ju je način soočenja z novimi tehnološkimi, družbenimi in političnimi spremembami v tem delu Evrope. Na delavnici sta zastavila naslednja vprašanja: ali smo pripravljeni razumeti in sprejeti nove okoliščine v času t. i. nove realnosti na področju vizualne etnografije, ali smo sposobni analizirati celotno vizualno področje z obstoječim analitskim in metodološkim instrumentarijem in ali družbene in politične spremembe vplivajo na podobo vizualne etnografije?
V *Glasniku SED* objavljamo šest od devetih predstavljenih referatov, ki prinašajo različne vidike dela z vizualno tehnologijo v deželah Vzhodne in Jugovzhodne Evrope, s čimer vzpostavljajo prostor za nove povezave na tem območju in bogatijo izkušnjo evropske vizualne etnografije.

VIZUALNA ETNOGRAFIJA KOT DEJANJE EMANCIPACIJE

Zamisel o emancipatorni vlogi vizualne etnografije v pričujočem članku moramo razumeti drugače kot sicer bolj razširjeno advokatsko vlogo etnografskega filma, a vendarle v območju angažirano usmerjenega filmanja. Obe omenjeni vlogi, tako advokatska kot angažirana, izhajata bolj iz avtorskega stališča do obravnavane kulture, ki je včasih celo odkrita ideološka ali politična propaganda, medtem ko vizualna etnografija kot dejanje emancipacije izhaja po emskem načelu iz obravnavne kulture, iz njenega lastnega razumevanja kulturnih in družbenih okoliščin.
V enem zadnjih katalogov DER (Documentary Educational Resources) posvečajo največ pozornosti t. i. družbeno angažiranemu filmu. Tak primer je npr. delo Johna Marshalla. Naj spomnim na njegov dolgoročni filmski projekt med namibijskimi !Kung bušmani v Kalahariju. Leta 1978 je posnel *N!ai, the story of a !Kung Woman* (1978) in pozneje A Kalahari Family (2002), po katerem se je Marshall razvil v odkritega aktivista. Film in video je uporabljal le še kot orodje za ozaveščanje o borbi domorodnega prebivalstva za preživetje in ohranjanje kulturne identitete.
Marshallovemu podobni pristopi imajo svoje ozadje v takratnem razvoju etnografskega filma, ko je bilo ustvarjanje družbenih omrežij značilno za filmske pristope številnih avtorjev in njihovih projektov. V šestdesetih in sedemdesetih letih so avtorji etnografskih filmov odkrivali metode poglobljenega in dolgoročnega sodelovanja na terenu. Rezultat so bili dolgoročni filmski projekti ali celo filmske serije v observacijskem ali *cinema verité* slogu. V teh metodah je bilo ključnega pomena ustvarjanje zaupanja med avtorjem filma in ljudmi pred njegovo kamero, kar je (še danes) tako rekoč nenadomestljivo. Posledica te metode je vzajemno razumevanje, ki lahko traja tudi še po koncu snemanja oziroma izdelave filma. To je vsekakor metoda, ki postavlja obravnavano kulturo v območje nediskriminiranih odnosov med različnimi kulturami, a vendarle ostaja na ravni individualnih razmerij.
V pričujočem članku me zanimajo dejanja v zvezi z vizualno etnografijo, ki presegajo posamezna aktivistična dejanja. Na kratko bom predstavil nekaj primerov, ki bodo pokazali, da predmet emancipacije ni nujno samo vsebina, ki jo etnografski film prikazuje v emancipacijske namene, temveč lahko celoten dogodek na področju vizualne etnografije rabi (hoté ali nehoté) kot dejanje emancipacije določene kulturne ali celo politične ideje.

* Doc. dr. Naško Križnar, univ. dipl. etnol. in arheol., višji znanstveni sodelavec na Inštitutu za slovensko narodopisje pri ZRC SAZU. 1000 Ljubljana, Novi trg 2, E-naslov: nasko@zrc-sazu.si

Morda se kdo spominja seminarjev za etnografski film v Temišvaru (Romunija), ki sta ga od leta 1973 organizirala prof. Gabriel Manolescu in njegov kolega Vasile Cretu. Bil sem na enem od teh seminarjev, in sicer leta 1978 (Križnar 1978). Glavni dogodek je bilo prikazovanje etnografskih filmov in diskusija o njih, vendar je bilo ves čas slutiti, da etnografski filmi, posebno tisti v slogu *cinema verité*, nekako prenašajo v avditorij libertarne ideje, ki so v romunskem univerzitetnem intelektualnem okolju verjetno obstajale pod površino, a se o njih ni smelo na glas govoriti. Dogodek (seminar) z etnografskim filmom je bil kot okno v svet drugačne percepcije sveta in je gotovo vplival na razmišljanje domačih filmskih avtorjev in gledalcev.

Naslednji primer: Pärnu, Estonija, Mednarodni festival dokumentarnega in antropološkega filma, nekdanji Festival etnografskega filma iz leta 1987. Festival je ustanovil bodoči estonski predsednik Lennart Meri. Celo danes je vsakokratni estonski predsednik običajno pisec uvodnika v festivalskem katalogu. V času Sovjetske zveze je festival predstavljal afirmacijo in emancipacijo estonske narodne skupnosti s tem, da jo je zarisoval na zemljevid mednarodnega omrežja vizualne antropologije. Festival je nedvomno že pred razpadom Sovjetske zveze v kulturnem in političnem pogledu napovedoval neodvisno Estonijo. Osredotočenje festivala na arktično kulturo je metaforično kazal, kateremu kulturnemu krogu pripada Estonija. To naj bi bil kulturni krog, ki dominira nad oblastjo Sovjetske zveze.

Vodja festivala je od vsega začetka Mark Soosaar, karizmatični voditelj in dober filmski ustvarjalec, človek z vizijo. Njegovi etnografski filmi so igrali ključno vlogo v procesu kulturne emancipacije. Danes v Estoniji poznamo še en dogodek, ki vzbuja pozornost. To je Festival vizualne kulture v Tartuju. Oba dogodka skupaj sta vsak po svoje pomembna za deželo, ki po razpadu Sovjetske zveze prestaja proces kulturnega samoodkrivanja. Na festival v Pärnuju danes gledamo kot na romantično obdobje estonske emancipacije, medtem ko je festival v Tartuju emancipacija modernih pristopov na področju vizualne antropologije.

Festival v Pärnuju je z nenehno prisotnostjo in ponudbo etnografskih filmov povzročil zanimiv pojav, značilen za Estonijo. Verjetno nikjer drugje na svetu ni občinstva, ki bi s takim navdušenjem sledilo dokumentarcem v observacijskem slogu, pa naj gre za predvajanje na festivalu ali televiziji. Še posebno jih zanimajo etnografski dokumentarci o estonski ljudski kulturi.

Tretji dogodek, ki ga želim omeniti, je festival Astra v Sibiu, Romunija. Seveda danes poteka ta festival v popolnoma drugačnih okoliščinah kot leta 1991, ko se je začel. Vendar je še vedno izjemno pomembna promocija mesta, pokrajine in dežele. Od vsega začetka velja za zgled uspešnega festivala etnografskega filma v vzhodnoevropski državi, ki prehaja iz totalitarizma v demokracijo. Nekateri filmi Avdiovizualnega oddelka, ki ga vodi Dumitru Budrala, nazorno kažejo premike k vedno bolj liberalnemu zaznavanju romunske družbe. Liberalni vizualno-etnografski slog je filmsko podobo družbene realnosti odrinil stran od toge socialistične estetike. Tudi Astra film festival je poskus, kako lahko vizualna antropologija pomaga odpirati vrata demokratizaciji družbe.

Naslednji primer je mnogim zelo dobro znano delo Asena Balikcija. Njegovo delovanje v Sibiriji, v Bolgariji in prej v Kanadi je izjemno pomembno za razumevanje moje podmene o vizualni etnografiji kot dejanju emancipacije. Začel je z neke vrste biodokumentarcem, čeprav Sibirski projekt leta[1] 1991 z Mikeom Badgerjem ni eksperiment za preučevanje filmske semiotike v filmskih delih domačih snemalcev, kot na primer Navajo project Sola Wortha in Johna Adaira. Je bolj eksperiment, kako ljudje od znotraj s pomočjo vizualnega beleženja rekonstruirajo svoj izvirni kulturni položaj ali vsaj občutek o njem. V določenem smislu ta projekt preučuje možnost emancipacije in afirmacije kulturnih in etničnih manjšin.

V jugozahodni Bolgariji je Asen Balikci v letih od 1992 do 1998 raziskoval medetnične odnose med Turki, Bolgari in Pomaki. Tudi v ta projekt je vključil insajderske snemalce. V delavnici vizualne antropologije se je sedem Romov učilo metod etnografskega filmanja v vasi Sliven. Rezultat je bil film *Romski portreti* (1998, 89 min.).

Druga delavnica se je odvijala v vasi Breznica od maja do julija 1994. Obravnavala je učenje antropološke terenske metode in etnografskega videosnemanja. Šest slušateljev, Bolgarov, Pomakov in Romov je izdelalo film *Balkanski portreti* (72 min.). V drugem delu delavnice (novembra 1994) so posneli 42 ur gradiva o življenju in običajih Pomakov. Narejena sta bila dva filma: *Žene iz Breznice* (43 min.) in *Svet starega Ibrahima* (40 min.). (Izbrani seznam aktivnosti Asena Balikcija v Bolgariji glej v Prilogi 1!) Omenjeni Balikcijevi projekti so primer izjemno angažiranega dela, ki je pomagalo emancipirati bolgarsko muslimansko manjšino in Rome.

Naslednji primer je Festival etnološkega filma v Beogradu, ki poteka od leta 1992. Nekaj prvih festivalov se je odvijalo v samostanu Prohor Pčinski na srbsko-makedonski meji. Glede na to lokacijo je na mestu vprašanje, kaj imata skupnega vera in etnografski film. V tistem času je bil osrednja oseba srbskega etnografskega filma Ljubo Reljić, direktor Etnografskega muzeja v Beogradu, začetnik festivala etnološkega filma. Njegovi filmi so večinoma prikazovali obrede srbske pravoslavne cerkve, producirala pa jih je nacionalna televizija. To obdobje je označevala kulminacija Miloševićeve nacionalistične politike.

Zelo kmalu pa se je značaj beograjskega festivala spremenil. Medtem ko je bil na začetku metaforično uglašen s takratno uradno srbsko ideologijo, se je kmalu začel odpirati drugačni miselnosti na področju etnografskega filma. Saša Srećković kot duhovni vodja je uvedel festival kot srečevanje ljudi s področja kulture s politiki in z ljudmi s področja gospodarstva. Festival je postal dejavnik kulturnega menežmenta, kar je zelo odgovorno, obetajoče in zahtevno poslanstvo. Tesni stiki med Etnografskim muzejem in Oddelkom za antropologijo Univerze v Beogradu, osebno med Srećkovićem in Naumovićem, so odprli festival zunanjemu svetu, Evropi in svetovnemu etnografskenu filmu.

1 Asen Balikci je leta 1991 skupaj z Zvezo ugrijske rešitve priredil t. i. Sibirski seminar o snemanju etnografskih filmov v Kazimi za mlade Hante, Jakute in Nence. Seznanil jih je z osnovami observacijske metode video snemanja, nato pa so oni sami izdelali več videofilmov z vsebinami iz večetničnega okolja. Raziskovalci – snemalci so se izbrani problematiki približali iz notranjosti same kulture. Zato je seminar pomenil tudi spodbudo za samooživljanje ogroženih sibirskih kultur. »Verjameva, da bo domači video snemalec izbiral vsebine znotraj standardnega zahodnjaškega repertoarja in prišel vanj kot 'insajder'. On ali ona bo obudil pomene in detajle, ki so neopazni za tujega opazovalca. Smatrali smo, da je relativno nepomembno, ali bi gledalci v drugih območjih ali deželah cenili izdelek ali ne. Domačijski vidik smo šteli za pomemben in seminar je bil namenjen spodbujanju njegovega svobodnega izraza.«

Festival je postal tudi član CAFFE, Koordinacije antropoloških filmskih festivalov v Evropi. Vendar so pričakovanja domačih video in filmskih producentov še vedno drugačna. Program beograjskega festivala je bil dolgo časa v veliki meri odvisen od metodologije televizijske produkcije. Mnogi imajo sicer prav; televizijski dokumentarci so komunikativni in v mnogih primerih priljubljeni pri domačem občinstvu, bolj kot na primer etnografski filmi v observacijskem slogu, ki mnogokrat ne premorejo dovolj komunikacijske podpore. Priznati pa je treba pomembno tradicijo v Srbiji. Vedno rad poudarjam, da je duh klasičnega kinematografskega srbskega dokumentarca iz 60. in 70. let na zelo posrečen način vstopil v produkcijo televizijskih dokumentarcev. Vendar najzanimivejša televizijska produkcija v Srbiji ne prihaja iz nacionalne, temveč iz lokalnih TV postaj. V svojih dokumentarnih programih prikazujejo trenutke vsakdanjega življenja Srbije v malih mestecih in vaseh tako rekoč z insajderskega zornega kota brez večjih umetniških in strokovnih hotenj.

Širši pogled na današnji srbski dokumentarni film z etnografsko tematiko odkrije zamisel o etnografskem filmu kot filmu o ljudeh in njihovih socialnih problemih. Za to staromodno predstavo se seveda skriva iskreno hotenje, da bi dokumentarni film prikazoval družbene krivice, ki se godijo ljudem. Ko festival odpira program takim filmom, pomaga emancipirati določene obrobne družbene skupine v Srbiji.

Kot zadnji primer naj omenim razvoj makedonskega etnografskega filma v zadnjih nekaj letih. Makedonski etnologi, zlasti v Makedonskem muzeju, so razvili produkcijo vizualne etnografije na zavidljivi metodološki ravni. Njihova dela izkazujejo napor, da bi vzbudili več pozornosti za kulturne in družbene manjšine v Makedoniji. To je izjemno pomembna razsežnost njihovega dela, saj je Makedonija večjezikovna, večverska in večetnična dežela.

Tradicija makedonskega etnografskega filma izvira iz časa socialistične Jugoslavije, ko so podobno kot v Sloveniji v petdesetih letih snemali dokumentarne filme pretežno na etnografsko tematiko. Pri njih so aktivno sodelovali tudi etnologi kot strokovni svetovalci in pisci scenarijev. Prva med etnologi je bila Vera Kličkova.

Ali lahko govorimo o novi podobi makedonskega etnografskega filma? Njegove značilnosti so observacijski realizem, analitična in sodelovalna kamera, dobra izbira tematik in tekoča vizualna govorica, če je film narejen za širše občinstvo.[2]

Koneska se v svojih zadnjih filmih posveča predvsem turškim etničnim in verskim skupinam, za katere prej nismo veliko slišali. Bocev pa v večini svojih vizualnih projektov raziskuje problem praznjenja makedonskega podeželja.

Kaj storiti z zamislijo o vizualni etnografiji kot dejanju emancipacije, ki ni niti odkrita advokatura obravnavane kulture niti ideološka ali politična propaganda? Je na podlagi predstavljenih primerov sploh upravičeno govoriti o taki vizualni etnografiji?

Vsi omenjeni primeri, z redkimi izjemami, so še vedno živi. Vsi so iz držav Jugovzhodne Evrope, iz t. i. tranzicijskih držav. In vsi so na poseben način igrali pomembno vlogo v razvoju iz ozkosrčne ideologije v bolj pluralističen družbeni in politični sistem. Številne omenjene aktivnosti so se osredotočile na marginalizirane družbene in etnične skupine in terjale njihovo integracijo v večinsko okolje. Ali pa so z uvajanjem sproščenih ustvarjalnih metod v vizualni produkciji na metaforični ravni spodbujali demokratične mišljenjske procese v lastni družbi.

Filmski utvarjalci so v veliki meri prvi podpirali in zagovarjali boj za enakopravnost manjšin in za demokratizacijo družbe, s tem da so realno prikazovali kulturo manjšin ali lastne kulture večinskemu delu družbe. S tem so omogočili in spodbudili demokratizacijske procese tudi v realni politiki. Vendar nekateri dokumenti pričajo, da so politiki kmalu pozabili njihovo pionirsko podporo. Naj navedem primer dramatičnega zasuka v Estoniji, v Pärnuju, med festivalom leta 1999. Filmski ustvarjalci iz Armenije, Azerbajdžana, Bolgarije, Estonije, Kirgistana, Litve, Latvije, Romunije in Rusije so podpisali poziv, v katerem so zapisali svojo grenko izkušnjo: »Dokumentaristi smo vam pomagali do oblasti.« (Celotno besedilo poziva glej v Prilogi 2.) Ta poziv so podpisniki naslovili na ministre za kulturo vzhodnoevropskih držav, ki so izšle iz sovjetskega bloka.

Nekdo je ob ogledu filmov pokojnega Johna Marshalla dejal: »Ne morem si pomagati, toda ob njih čutim nekakšno humanost ...« Že empatični pristop antropološke raziskave same in še posebej vizualne etnografije je neka vrste dejanje kulturne emancipacije. Solidarnost, ki veje iz participacijskega snemalnega procesa, je podlaga za gledalčevo poistovetenje s kulturo in z ljudmi, ki jih film prikazuje.

Zdi se, da je vloga vizualne etnografije večstranska. Po eni strani je povezana z raziskovalčevim profesionalnim interesom, medtem ko po drugi strani lahko igra pomembno vlogo pri oblikovanju novih razmer v širši družbi. Številna gibanja dokumentarnega filma v zgodovini filma, na primer angleška šola dokumentanega filma z Johnom Griersonom ali *Kinopravda* Dzige Vertova so v svojih izdelkih sicer kritično opozarjale na družbene krivice, vendar so v teh filmih uporabljale kulturo vsakdanjega življenja prvenstveno kot sredstvo za prikaz lastne politične ideologije in ne za emancipacijo po njeni lastni meri.

Zato bi morali videti v sodobni vizualni etnografiji priložnost za bolj subtilno angažiranje v korist osebni in družbeni Drugačnosti, ki jo prepoznavamo v kulturnih prvinah etničnih in kulturnih manjšin. Hkrati pa ne bi smeli pozabiti, da je emancipacija Drugega vedno tudi emancipacija razmerja med Nami in Njimi.

Viri in literatura

BALIKCI in BADGAR: Siberian Seminar. *Cultural Survival Quarterly* zima 1992, 68–71.

BALIKCI, Asen: Qualitative Survey of Poverty in Macedonia World Bank. *Sociologicheski pregled* 4, 1998 (v bolgarščini).

BALIKCI, Asen: Pomak Identity: National Prescriptions and Native Assumptions. *Ethnologia Balkanica* 3, 1999, 51–57.

DER: Documentary Educational Resources, Socially Engaged Film. The catalogue.

KRIŽNAR, Naško: Al V-lea Seminar Bienal alfilmulul etnografic al folkloric. *Glasnik SED* 18, 1978, 4.

Pärnu International Documentary and Anthropology Film Festival, 2000,

http://www.chaplin.ee/english/reg.htm

XXII PÄRNU RAHVUSVAHELINE DOKUMENTAAL-JA ANTROPOLOOGIAFILMIDE

FESTIVAL, Pärnus, Viljandis, Rakveres, Haapsalus, Põlvas, Otepääl, Heimtalis, Manijal ja ETV-s, 6–27.juulil 2008.a., http://www.chaplin.ee/english/filmfestival/ff-kataloog2008-small.pdf

2 Današnja vidna imena makedonskega etnografskega filma: Sonja Risoska (*Prilepski mečkari*), Vladimir Bocev (*We are all right till now)*, Elizabeta Koneska (*Bektaši, Adak, Peace for all*).

Priloga 1:

Izbrani seznam aktivnosti Asena Balikcija v Bolgariji:

Visual Anthropology Workshop. Teaching anthropological film methods and ethnographic film making to 7 Gypsy trainees in Sliven. *Roma Portraits*, 1998, 89 min. Sponsored by the Dutch Embassy, Sofia, 1997.

Community study the Pomaks village Brestnitza, SW Bulgaria (socio-economic change, interethnic relations, symbolic geography). Sponsors: Open Society Foundation Sofia, New Bulgarian University.

Visual Anthropology Project, village Brestnitza, production of a group of documentary ethnographic films; until November 1994: 42 hours of video records on Pomak social life and ritual. Two films completed: *Women of Brestnitza* 43 min., sponsors: Institut für den Wissenschaftlichen Film (Göttingen), Norddeutsche Rundfunk (Hamburg), UFA nonfiction (Berlin). Broadcast by NDR and WDR; *Old Ibrahim's World*, 40 min., sponsored by IWF (Göttingen).

Visual Anthropology Workshop, village Brestnitza, May–July 1994. Teaching anthropological field, methods and ethnographic video making to six natives trainees: Bulgarians, Pomaks, Gypsies. Sponsors: Canadian Development Fund, UNESCO, IWF; *Balkan Portraits*, 72 min.

Priloga 2:

Poziv ministrom za kulturo v državah Vzhodne Evrope / Appeal to the Ministers of Culture of the Countries of Eastern Europe:

Dokumentaristi smo vam pomagali do oblasti.

Mnogo dokumentaristov je žrtvovalo svoja življenja za osvoboditev ljudi izpod totalitarizma. Danes, ko je položaj umirjen, ne rabite več filmov o realnem življenju ali televizijskega pokrivanja tekočih afer, ki bi odsevali trpljenje ljudi in njihovo upanje na lepšo prihodnost. Zdi se nam, da vaša kratkoročna politika uničuje dokumentarni film kot posebno področje umetnosti, ki najtočneje izraža nacionalno identiteto. S tem se izgublja upanje, da bi javna televizija začela delovati kot nacionalna kulturna ustanova.

Da bi zavrli poslabšanje in preprečili najhujše, vas pozivamo, cenjene ministre za kulturo v državah Vzhodne Evrope, in državah, ki so izšle iz nekdanje Sovjetske zveze, da naredite korake, ki so potrebni za reševanje prave dokumentarne filmske in televizijske produkcije. Vašo pozornost usmerjamo na dejstvo, da, v nasprotju z zahodnimi državami, v skoraj vseh vzhodno evropskih državah pogrešamo zakonodajo o filmu. Dela, ki propagirajo pornografijo in nasilje, imajo svoje mesto v zakonih številnih držav, medtem ko dokumentarni film v zakonih vzhodnoevropskih držav ne obstaja.

Zato vas pozivamo k izdelavi zakonodaje za urejanje filmske industrije, ki bi se v državah, v katerih imate odgovorno nalogo, da skrbite za kulturo, nanašala tudi na dokumentarni film.

Nujno je treba podvzeti naslednje korake:

- Dvigniti zakonodajo na področju avdiovizualne umetnosti in televizije na evropsko raven. Kot zgled priporočamo modele Skandinavije, Nemčije ali Francije, ki jih lahko prilagodite kulturnemu okolju vaše lastne države. Predloge čimprej pošljite v parlament na prvo branje. Priporočamo že delujoče modele (Norveške, Danske, Francije) pričujoče zakonodaje, ki zagotavlja delitev financiranja iz državnega proračuna kar se da demokratično in pregledno in hkrati izključuje rabo filmskega platna kot orodja kateregakoli političnega gibanja. Pričakujemo, da boste z uskladitvijo filmske zakonodaje zagotovili enotnost našega kulturnega območja in njegovo pripravljenost za združitev z Evropo.
- Z javnim financiranjem podpreti evropske filmske organizacije, še posebej EDN (Evropsko dokumentarno mrežo) kot edino organizacijo v Evropi, ki združuje filmarje in producente dokumentarnih filmov. Ta podpora naj bo v skladu z zmožnostmi vaše države tako moralna kot tudi materialna.

Ostajamo vaši v upanju na vaše razumevanje in ukrepanje.

Filmarji iz Armenije, Azerbajdžana, Bolgarije, Estonije, Kirgizije, Litve, Latvije, Romunije in Rusije.

Pärnu, 6. julij 1999

NAMENSKOST, DOSTOPNOST IN KOMUNIKATIVNOST KOT BISTVENE SPECIFIKE ETNOGRAFSKEGA FILMA IN AVDIOVIZUALNEGA MEDIJA V SLOVENSKEM ETNOGRAFSKEM MUZEJU

Etnološki in antropološki muzeji imamo zaradi vsebin, povezanih z življenjem ljudi doma in po svetu ter zaradi dobro razvitega polja vizualne antropologije in etnografskega filma izredno bogate in raznolike možnosti, kako etnografski film in avdiovizualni medij uporabiti v sklopu razstav in muzejskega programa. V Slovenskem etnografskem muzeju raziskujemo avdiovizualni medij kot sredstvo za komunikacijo z obiskovalci – o naših strategijah sem poročala na konferenci EASA avgusta 2008 v Ljubljani.

Slovenski etnografski muzej je bil ustanovljen leta 1923, leta 1997 se je preselil v obnovljeno vojašnico na Metelkovi ulici in leta 2004 odprl še moderno razstavno hišo. Določil si je poslanstvo: »Slovenski etnografski muzej je muzej 'o ljudeh, za ljudi', muzej kulturnih istovetnosti, prostor dialoga med preteklim in sedanjim, med svojo in tujimi kulturami, med naravo in civilizacijo. Kot osrednji etnološki muzej s slovenskimi in zunajevropskimi zbirkami s področja materialne, socialne in duhovne kulture skrbi za njihovo ohranjanje, preučevanje, spoznavanje in razumevanje.«

V kontekstu snovanja večdelne stalne postavitve se je leta 2000 odprla možnost za nov muzejski profil kustosa za etnografski film. Ta je odgovoren za avdiovizualno produkcijo, dokumentiranje, arhiviranje in preučevanje, poleg tega pa nudi strokovno, metodološko in medijsko podporo pri pripravi avdiovizualij za razstave. Jasno je, da niso vse naše avdiovizualne vsebine na razstavi etnografski filmi, vendar pa pri njihovi pripravi uporabljamo spoznanja vizualne antropologije in vsekakor je njihov glavni namen posredovanje znanja.

Prvi del stalne razstave Med naravo in kulturo smo odprli leta 2006, letos pa končujemo njen drugi del Jaz, mi in drugi, Podobe mojega sveta. Prvi del, v keterem je večina razstavljenih predmetov shranjena v vitrinah, temelji na bogatih zbirkah SEM, drugi del je konceptualen, postavitev je zasnovana ambientalno, vsebinsko pa obravnava človekove identitete in njegovo umeščenost v svet. Avtorica koncepta je mag. Janja Žagar, posamezne sklope oblikuje sedem kustosov. Če so bile avdiovizualije v prvem delu pretežno usmerjene v interpretacijo in kontekstualizacijo predmetov, torej materialne etnološke dediščine, je tokrat v ospredju prikaz družbene in duhovne kulture Slovencev in človeštva.

Za kakovostno komunikacijo z obiskovalci razstave smo z avtorji razstave najprej določili namen, vsebino, obliko in način dostopa do avdiovizualij ter upoštevali tudi različne ciljne skupine in recipročnost.

Namen

Ob oblikovanju razstave in avdiovizualij smo najprej določili, kaj želimo sporočiti in kako bomo to dosegli. Izbrali smo tiste avdiovizualije, ki so medijsko in vsebinsko najbolj optimalne za podajanje določenega sporočila. Eden od kustosov se je na primer odločil, da bo v svojem razdelku uporabil samo zvočne vsebine.

Vsebina

Razmislili smo, kakšna avdiovizualna vsebina bo najbolje prenesla naše sporočilo. Sledijo primeri šestih različnih tipov avdiovizualij za drugi del stalne razstave kot odgovori na gornja vprašanja:

1. V razdelku o posamezniku ponazarjamo pestrost in obenem univerzalnost človeških obrazov s prelivanjem posnetkov pripadnikov vseh ras in obeh spolov v različnih starostnih obdobjih. Minevanje časa je nakazano s kapljicami oziroma urnim nihalom (foto št. 1).
2. V razdelku o domu in družini prikazujemo funkcije družine, kot so sprejem novega člana, uvajanje v delo, druženje skozi igro, ter osebne, delovne in letne praznike skozi na trenutke precej intimne posnetke amaterskega snemalca iz Koroške (foto št. 2).
3. V razdelku o lokalni skupnosti z dvema avdiovizualnima vsebinama dokumentiramo vlogo določenih skupin kot povezovalcev vaške skupnosti: Nena Židov je v Stari Fužini posnela obhod otepovcev, Andrej Dular pa je v Beli krajini zabeležil postavljanje mlaja (foto št. 3).
4. V razdelku Moja odhajanja prikazujmo posnetke iz dveh dokumentarnih filmov Viba filma o poklicih, povezanih z regionalnimi migracijami. Poklic krošnjarja, prikazan v dokumentarcu *S'm iz Ribn'ce Urban*, se je pozneje prilagodil spremembam, medtem ko je poklic peric, predstavljen v filmu *Bizoviške perice*, z uveljavitvijo pralnih strojev izumrl (foto št. 4).
5. Razdelek o svetu poleg drugih avdiovizualnih vsebin prinaša tri namensko posnete življenjske zgodbe Aleksandrink in njihovih potomcev (foto št. 5).
6. Tudi avdiovizualne vsebine v zaključnem razdelku Jaz – moj osebni svet v veliki meri temeljijo na načrtno posnetih pripovedih, ki odgovarjajo na vprašanje, kako oblikujemo svojo predstavo o svetu. Pravljice se kot precej ustaljen skupni spomin predajajo iz generacije v generacijo, nasproti jim kot primere osebnega spomina postavljamo življenjske izkušnje Slovenca, zamejske Slovenke in Navajo Indijanca (foto št. 6).

Dve tretjini avdiovizualnih vsebin je produkcija SEM, pri preostalem gradivu, ki smo ga pridobili od drugih ustanov in posameznikov, je strokovni etnološki vložek različen, smo pa dodali interpretacijo.

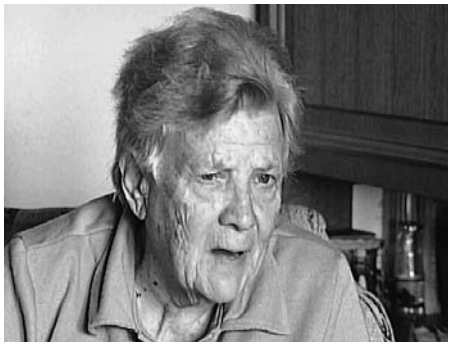
* Nadja Valentinčič Furlan, univ. dipl. etnol. in kult. antropol., anglistka, višja kustodinja, Slovenski etnografski muzej. 1000 Ljubljana, Metelkova 2, E-naslov: nadja.valentincic@etno-muzej.si

Eden od obrazov iz vizualne kulise »Obrazi« (foto št. 1).
Foto: Langerholc, 2008

Igra z rokami, fotogram iz interaktivne vsebine »Raubarjevi« (foto št. 2).
Snemalec: Hanzi Reichmann, Želuče/Selkach, 1995

Drašičani dvigajo mlaj, fotogram iz urejenega gradiva »Postavljanje mlaja« (foto št. 3).
Snemalec: Andrej Dular, Drašiči, 1994, produkcija SEM

Fotogram iz filma »Bizoviške perice« (foto št. 4).
Snemalec: Žaro Tušar, Bizovik, 1959, produkcija Viba film



Pripovedovalka Alberta Gregorič, interaktivna enota »Aleksandrinke in njihovi potomci« (foto št. 5).
Snemalka: Nadja Valentinčič Furlan, Prvačina, 2007, produkcija SEM

Navajo Indijanec Ashike Biakeddy, interaktivna enota »Moj svet skozi pravljice, medijske podobe, spoznanja« (foto št. 6).
Snemalka: Nadja Valentinčič Furlan, Ljubljana, 2007, produkcija SEM

Struktura in oblika

Težimo k jasni strukturi in zgoščenemu stilu, usklajenemu z vsebino. Pri enoti Postavljanje mlaja je razmerje med gradivom in izborom naslednje: vseh posnetkov je za 103 minute, urejeno gradivo je dolgo 22 minut, za razstavo je prikaz zgoščen na 5 minut – seveda sledi loku dogodka. Prečiščenost podatkov pri pridobljenemu gradivu pomeni tudi, da odlomke iz dokumentarcev predvajamo brez dodane glasbe in komentarja, potrebne podatke pa vnašamo z napisi.

Dostop na razstavi

Način predvajanja smo izbrali glede na vsebino, strukturo in količino avdiovizualnih podatkov: razvejane in mozaične vsebine, kot so na primer pripovedi, bodo v drugem delu stalne razstave dostopne na dotikalnih ekranih, zaključene, na primer *Postavljanje mlaja*, pa v zanki na običajnih ekranih. V prvem delu stalne razstave Kolaže avdiovizualnih zapisov prikazujemo na majhnih ekranih blizu predmetov, celovite vsebine (etnografski film, multivizijo) pa s pomočjo projektorja na večjem platnu oziroma zaslonu.

Splošna dostopnost

V širšem smislu dostopnost avdiovizualij pomeni:

1. da je obiskovalcem na naših razstavah zaenkrat dnevno na razpolago več kot tri ure vsebin;
2. da so podatki o njih dostopni v knjižici in na spletni strani http://www.etno-muzej.si/sl/avdiovizualije;
3. da so urejene avtorske in producentske pravice;
4. da je mogoče zaključene vsebine iz naše produkcije kupiti na DVD nosilcih (zaenkrat trije filmi).

Upoštevanje različnih ciljnih skupin

S tem ne mislimo na vprašanje dostopnosti razstav za skupine s posebnimi potrebami – to je v muzealstvu zelo pomembna tema, ki pa zahteva posebno obravnavo. Kljub temu v muzeju zaznavamo različne skupine obiskovalcev in jih upoštevamo pri svojem delu.

1. Za tuje obiskovalce vse avdiovizualne vsebine na stalnih razstavah pripravljamo tudi v angleškem jeziku, pri čemer upoštevamo, da je ponekod zanje potrebne nekoliko več kontekstualizacije.
2. V Etnoabecedažu, delu razstave Med naravo in kulturo, ki je namenjen najmlajšim obiskovalcem, je muzejska pedagoginja želela uporabiti posnetke miklavževanja. Ocenila je, da obstoječi posnetki dokumentirajo precej nasilne oblike te šege, ki bi lahko otroke preplašili, zato smo se dogovorili za novo terensko snemanje na drugi lokaciji.
3. Avdiovizualije opremimo samo z nujnimi podatki, ki zadovoljijo povprečnega obiskovalca, zahtevnejši obiskovalci pa najdejo več informacij v posebni brošuri *Avdiovizualije: po-*

datki o avtorjih, producentih, hrambi in vsebini in na spletni strani muzeja.

Dvosmernost komunikacije

Vzajemno komunikacijo z obiskovalci naših razstav dosegamo z naslednjimi strategijami:

1. Iščemo in upoštevamo povratne informacije (po odprtju razstave smo obiskovalcem razdelili anketo; zaznali smo zanimanje obiskovalcev za čupo kot muzealijo, zato smo v filmu *Čupa, plovilo slovenskih ribičev* zaobjeli tudi ta vidik).
2. Z dotikalnimi ekrani obiskovalce vabimo k aktivnemu raziskovanju avdiovizualnih vsebin.
3. Obiskovalce spodbujamo k refleksiji: kolaž Osebni videz je zasnovan na polarnih vprašanjih: Kako vidim druge? Kako me vidijo drugi? Kako se vidim sam? Po prvem vprašanju vidimo posnetke ljudi na ulici, po drugih dveh pa se vklopi kamera in obiskovalci na ekranu zagledajo sebe.
4. Obiskovalce drugega dela stalne razstave Jaz mi in drugi, Podobe mojega sveta bomo s pomočjo filma, ki bo predstavil izbrano osebo in njene identitete, povabili k ustvarjalnemu sodelovanju, namreč, da posnamejo film o izbranem človeku in njegovih identitetah, lahko po konceptu razstave ali po svojem navdihu. Te portrete bomo z dovoljenjem avtorjev in portretirancev pokazali na posebnem Etnovideo maratonu.

Dostopnost avdiovizualij in komunikacija z obiskovalci ostajata glavna izziva tudi v prihodnosti. Ne želimo se omejiti na pomen angleškega izraza *to communicate to*, torej 'sporočiti', ampak razvijamo komunikacijo v pomenu *to communicate with* – 'komunicirati, sporazumevati se, deliti'. Skratka, avdiovizualije razumemo kot dvosmerno komunikacijo.

PREGLED NOVEGA ETNOLOŠKEGA FILMA V MAKEDONIJI

V Makedoniji so se novejši avtorski etnografski filmi začeli snemati v prvi polovici devetdesetih let 20. stoletja, njihova produkcija pa je narasla na začetku novega tisočletja. Za ta pojav je več razlogov; raziskovalcem in strokovnjakom sta vizualno dokumentiranje etnografskih vsebin omogočila predvsem množična prisotnost videotehnologije in njena lažja dostopnost.

Drugi, prav tako pomemben razlog je relativno dobra ohranjenost kulturne dediščine v naši državi. Izrazit interes za financiranje snemanja novejših in zanimivih tem v tranzicijskem obdobju je namreč povezan s popularnostjo vizualnih medijev. Ti in drugi dejavniki v zadnjih dveh desetletjih omogočajo produkcijo etnografskih filmov, kar oboje skupaj lahko razumemo kot tretjo stopnjo v razvoju etnografskega filma in vizualne etnografije v Makedoniji.

Rezultat opisanega dogajanja so številni avtorji, prisotni na mnogih festivalih, tako v regiji kot tudi širše, in dobitniki številnih nagrad in priznanj. Kljub uspešnemu razvoju etnografskega filma je na tem področju opazno tako pomanjkanje produkcije, hrambe, primernega izobraževanja kot tudi zadostnih možnosti za predstavitev in popularizacijo ustvarjenih del.

V tem priložnostnem kratkem pregledu položaja produkcije etnografskega filma v Makedoniji v omenjenem obdobju so opisane razmere in okoliščine, v katerih so filmi nastajali, njihova vsebina, avtorski pristop k etnografskemu filmu in težave ter vprašanja, s katerimi se ta sooča, obravnava te produkcije in perspektiva etnografskih filmov.

Znanost je v vizualni etnografiji brez prave strategije, kar povzroča nepravilno obravnavo etnografskega filma. Današnje vizualno beleženje etnoloških vsebin poteka bolj v dokumentacijske, prezentacijske in popularizacijske kot pa v znanstvene in raziskovalne namene. Skupni imenovalec tovrstnih filmov je, da so jih posneli etnologi, kar pomeni, da je v določenem filmu posneto gradivo posledica metodološke obravnave v povezavi z etnološko raziskavo. Sedanji avtorji – etnologi se dobro zavedajo, da morajo ob pravi etnološki raziskavi in poznavanju vsebine obvladati tudi filmsko produkcijo.

Večina etnologov – avtorjev filmov v muzejih in izobraževalnih ustanovah nima možnosti in virov, ki bi jim omogočali snemanje in postprodukcijo vizualnega gradiva. Te ustanove so brez snemalne in montažne tehnike za izbor in montažo posnetega gradiva. Največ ustanov nima niti naprav za projekcijo filmov in si jih mora celo sposojati. Razmere, v katerih filmi nastajajo, in načini snemanja se razlikujejo od ustanove do ustanove in od avtorja do avtorja. Številne filme naredijo etnologi sami s pomočjo snemalca in nekaj drugih profesionalnih članov ekipe, polprofesionalna ekipa, ki sicer dela za javne ali zasebne televizijske družbe, ali pa neodvisni snemalci. Snemalno opremo ponavadi najamejo v producentskih družbah. Edina izjema, ki deluje drugače od opisanega produkcijskega modela, je Vladimir Bocev iz Muzeja Makedonije, ki dela sam. Sprva je snemal s kamero, ki mu jo je kupila Fundacija SOROS, odkar pa je ta pokvarjena, snema z izposojeno zasebno kamero.

Postprodukcija etnografskih filmov poteka na različnih krajih, pod različnimi pogoji, zunaj glavnih etnoloških ustanov – največkrat posamezniki sodelujejo s produkcijsko družbo, pri čemer so odvisni od razpoložljivega finančnega fonda oziroma financiranja. Filme montirajo profesionalci iz javnih produkcijskih podjetij ali študenti Fakultete za gledališče.

Financiranje je odvisno od interesa producenta. Izkušnje kažejo, da je materialna kultura, posebno obrti, manj zastopana, ker financerjev ta ne zanima. Spet drugače je z določenimi večkulturnimi in večetničnimi vsebinami v novonastajajoči družbeni situaciji. Ta usmeritev je značilna za tuje financerje, ker je njihov cilj populariziranje ali sproščanje družbenih in večetničnih odnosov v državi in regiji. Na izbor vsebin do določene mere vplivajo programi festivalov etnografskega filma. Vizualna predstavitev

* Elizabeta Koneska, kustosinja, Muzej Makedonija. Skopje, Ćurćiska b. b., E-naslov: ekoneska@freemail.org.mk

materialne kulture je vedno dolgočasnejša od predstavitve drugih tem. Filmi na temo materialne kulture niso dovolj privlačni, se ne uvrščajo v izbrane programe in, po dostopnih podatkih, ne prejemajo pomembnih nagrad.

Omenjena produkcija kaže, da sta dominantni gonilni sili vizualne etnografije osebna motivacija in profesionalni erotizem. Ob želji, da bi vizualno ohranili tradicionalno kulturno dediščino, je snemanje za avtorje izziv in jih vznemirja, hkrati pa se zavedajo informativne moči vizualne etnografije. Posebnega izobraževanja za avtorje etnografskih filmov ni. Večina pridobiva znanje z osebnimi izkušnjami, ko delajo s poklicnim snemalcem in z montažerjem, in ob spremljanju etnoloških ter drugih filmov na festivalih. Ustanove sicer podpirajo tiste, ki snemajo filme, toda to ni vključeno v programe ali politiko ustanov na način, ki bi spodbujal vizualno konceptualizacijo etnografskih ali družbenih vsebin. Edina izjema doslej je Muzej Kumanovo, v katerem morajo od lanskega leta etnologi snemati filme in so v ta namen v muzeju zaposlili poklicnega snemalca.

Financiranje se spreminja od primera do primera, od ustanove do ustanove. Financira lahko na primer ustanova sama, film pa lahko financirajo neposredno Ministrstvo za kulturo, javna televizija ali neka domača ali tuja fundacija. Na Ministrstvu za kulturo obravnavajo etnografski film kot muzejsko aktivnost, kar pomeni minimalno financiranje. To je razumljivo, saj muzejska ustanova v okviru svojega proračuna ni sposobna financirati razmeroma dragega filmskega snemanja.

Vsebine filmov so večinoma etnografske in antropološke. Največje število vsebin izhaja iz terenskega dela etnologov – snemalcev. Te teme so za avtorje zanimive zaradi njihove redkosti in arhaičnosti. Večinoma se snema v podeželskih okoljih, redkeje v mestnih. Večina tem se nanaša na razne šege (največkrat so to šege z maskami, kurban, svadbe, proščenja, ipd.). Poleg omenjenega se v filmih pojavljajo tudi etnične in verske skupnosti (Romi, Turki, Torbeši, Derviši, itd.) ali materialna kultura (razne obrti) ter aktualne družbene teme (medetnični ali medverski odnosi, zapuščene vasi, ženske teme).

Večina etnologov pred snemanjem najprej vzpostavi dobre odnose s protagonisti. Nato napišejo scenarij, ki je v resnici bolj opis aktivnosti po kronološkem vrstnem redu. Snemanje običajno traja od dva do pet dni, montaža pa teden dni ali en mesec. V filmu se dogodki vrstijo kronološko, pri čemer so uporabljene različne delovne metode: opazovanje, pripovedovanje, intervjuji in rekonstrukcija. Opazovanje je uporabljeno v velikem številu filmov, ki opisujejo šege (*Kurban*, *Djolomari*, *Vaški Djolomari*, *Adak*, *Bektaši*, itd.). V mnoge filme je vključeno tudi pripovedovanje. V bistvu gre za pripovedovanje oseb pred kamero s hkratnim pojasnjevalnim podnapisom. Komentar se redko uporablja (*Ko smi šli v Carigrad*, *Kovači iz Kruševa*, *Zvok kladiva*, *Pastirska skala*, itd.). Intervju kot metoda se je pojavil pozneje: etnolog je pred kamero v vlogi raziskovalca ali pa se vprašanja slišijo izza kamere (*Vlak za Martolce*, *Vilinska voda*, *Čuvarji medveda iz Prilepa*, *Ženske zgodbe*, itd.). Zadnjih nekaj let se je pojavila metoda rekonstrukcije šeg (*Šege prehoda*, *Svadba v Kokinu*, *Žetev v Arbanaših*).

Zaradi različnih oblik proizvodnje etnografskih filmov se razlikuje tudi reševanje vprašanj v zvezi z lastništvom in s hranjenjem izvirnega gradiva. Ustanove, ki so hkrati producentke, hranijo vse grobo gradivo, medtem ko etnolog, ki dela film z zunanjim produkcijskim podjetjem, nima pravice do lastništva gradiva. Zato se tudi dogaja, da gradivo izgine. Kadar gradivo hrani ustanova, v kateri je etnolog zaposlen, se ohrani na formatu, na katerem je posneto, sicer etnolog hrani samo kopije na DVD-formatu. Skrbnejše ravnanje z gradivom onemogoča tudi pomanjkanje ustreznega prostora za hrambo, tako da etnologi gradivo hranijo pri sebi. Doslej gradiva še nihče ni dokumentiral ali inventariziral, opremljeno je le z osnovnimi podatki na kasetah (vsebina, kraj, datum). Spet je izjema Muzej Kumanovo, katerega celotna produkcija (največ je izvirnega gradiva na mini-DV ali kopij na DVD) je shranjena v Dokumentacijskem oddelku, eno kopijo pa vedno pošljejo Filmskemu arhivu. Leta 2008 je bil za študente tretjega letnika Oddelka za etnologijo Fakultete za naravoslovne vede in matematiko v Skopju uveden predmet Vizualna antropologija.

Število znanstvenih objav na področju vizualne etnografije, to je etnografskega filma, je v Makedoniji izjemno skopo. Noben avtor doslej še ni objavil svojih izkušenj o zasnovi in realizaciji filma ter terenski izkušnji, o vsebini svojih filmov so pisali le redki avtorji. Glede na to lahko sklepamo, da ni veliko izkušenj o tem, kako si avtorji s filmi pomagajo pri svojih raziskavah. Kljub temu nekateri etnologi ob gledanju etnografskih filmov začenjajo razmišljati o filmu kot potencialnem viru tematike, ki jo sami trenutno raziskujejo. V zadnjem času so etnografski filmi uporabljeni tudi kot dodatno vizualno gradivo ob odprtjih muzejskih razstav.

Etnologi prikazujejo svoje filme v kulturnih ustanovah ali na televiziji, ne prakticirajo pa prikazovanja filmov v skupnostih, kjer so jih posneli. Odziv protagonistov med prikazovanjem filma še ni bil zabeležen, čeprav bi bile nekatere reakcije za avtorje zelo uporabne. Naj navedem primer komentarja ljudi ob predstavitvi filma *Adak*. Med enim mojih obiskov vasi Kojalija, kjer smo film posneli, so se nekateri vaščani zahvaljevali, češ da so zaradi popularnosti filma dobili prvi vaški vodovod. Med prvim snemanjem leta 2003 smo imeli velike težave pri pridobivanju dovoljenja za snemanje s strani domačinov (še posebej žensk), medtem ko so se leta 2007 kar sami postavljali pred kamero. Mnogokrat prikazovanje filma sproži odzive v tisti skupini ljudi, ki je pri snemanju največ sodelovala. Včasih člani lokalne skupnosti predlagajo, katere dogodke bi morali posneti. Med prikazovanjem etnografskih filmov v Muzeju Kumanovo je bil med obiskovalci tudi zadnji čevljar v tem kraju, ki je predlagal, naj o njem in njegovi obrti posnamejo film, kar se je pozneje tudi zgodilo.

Verjetno ni naključje, da se je tretje obdobje etnografske filmske produkcije v Makedoniji začelo v muzeju, kjer je filme pred tridesetimi leti snemala Vera Kličkova, dojen makedonskega etnografskega filma. Na Etnološkem oddelku v Muzeju Makedonije sta neodvisno drug od drugega filme začela snemati Vladimir Bocev in Elizabeta Koneska. Po nekaj letih so se jima pridružili še L. Risteski, A. Gjorgjioska, V. Janevski, Y. Cvetanova, S. Rizovska in drugi.

Zelo pomembno vlogo pri razvoju etnografskega filma in motiviranju etnologov za sodelovanje pri tem podvigu je imel festival etnografskega filma v Etnografskem muzeju v Beogradu. Makedonski avtorji so se tam prvič pojavili leta 1998, in sicer Vlado Bocev s filmom *Kurban v vasi Pokrajčevo* in Elizabeta Koneska s filmom *Poklic v gibanju – kovači iz Kruševa*; Bocev je dobil nagrado za poseben prispevek k etnologiji. Leta 1990 je na istem festivalu Bocev osvojil Grand Prix s filmom *Gjolomari*,

leta 2000 pa je film E. Koneske *Zvok kladiva* dobil nagrado za najboljšo kamero.

Še nekatere druge aktivnosti so prispevale k popularizaciji in uveljavitvi etnografskega filma. Tako so leta 1998 v Muzeju Makedonije začeli prikazovati najnovejše etnografske filme, med prireditvijo Dnevi evropske kulturne dediščine pa so se vrstile njihove projekcije. Pozneje so na pobudo Boceva in Koneske enkrat ali dvakrat letno v muzeju pripravili projekcije etnografskih filmov, na katere so vabili znane avtorje in teoretike s področja vizualne antropologije, med njimi leta 2004 Asena Balikcija iz Montreala, leta 2007 pa antropologa Rolfa Husmanna iz Göttingena. V preteklih letih so bili za delo makedonskih etnologov, ki delujejo na področju vizualne etnografije, izjemno pomembni predlogi in podpora vizualnih antropologov Asena Balikcija in Naška Križnarja. Leta 2003 so v čast Vere Kličkove in v njen spomin organizirali Dneve etnografskega filma, kjer so prikazali njene filme iz petdesetih let.

Bocev in Koneska sta leta 2006 v Makedonskem kulturnem centru v Sofiji, leta 2007 v Etnografskem muzeju v Ljubljani in leta 2008 v Zagrebu predstavila starejše in novejše makedonske etnografske filme. V sodelovanju s Filmskim arhivom so makedonski etnologi dali pobudo za organizacijo festivala etnografskih filmov, ki bi se imenoval po Veri Kličkovi in bi štartal leta 2009. V Makedoniji narašča tako število avtorjev etnografskih filmov kot tudi potreba po vizualnih metodah dela. Če si etnografski filmi doslej še niso ustvarili zasluženega mesta in pomena v naši znanosti in kulturi, smo prepričani, da si bodo v prihodnje ustvarili mesto pomembnega etnografskega vira v resnih znanstvenih raziskavah.

Viri in literatura

BOCEV, Vladimir: Upotrebata na kamerata vo etnoloskite terenski istrazuvanja, *Zbornik etnologija* 3, 2005, 165–172.

BOCEV, Vladimir: Metodologija i tehnika na audiovizuelniot zapis. *Makedonski folklor* 63, 2006, 263–282.

KONESKA, Elizabeta: Prilog kon proucuvanje na istoriskiot razvoj na etnoloskiot film vo Makedonija. *Kinopis* 21/24, 1999, 61–74.

KONESKA, Elizabeta: Visual Recording of the Material Culture, IV. Milletlerarasi Turk Halk Kulturu Kongresi, Kultur Bakanligi, Ankara, 2002, 157–160.

KONESKA, Elizabeta: Prispevki k študiji o razvoju etnološkega filma v Makedoniji. *Glasnik SED* 43/1,2, 2003, 74–78.

O NEKATERIH TEŽAVAH SNEMANJA FILMOV V VEČETNIČNIH SKUPNOSTIH

Prispevek govori o snemanju videodokumentacije *Skopje in vse je mogoče,* pri čemer so nas zanimale etnične razmere v Skopju, prestolnici Republike Makedonije, pa tudi drugi odnosi v skupnosti, ki se nanašajo na spol, rodbinske veze ali veroizpoved. Film je bil posnet v neodvisni produkciji doktorice etnologije Sonje Rizoske Jovanovske, sam pa sem bil eden od snemalcev. Vsakdanje življenje na stari tržnici v Skopju smo beležili z videokamero, intervjuje pa je vodil etnograf. Od tehničnih sredstev smo uporabljali samo digitalno videokamero brez stativa in druge pripadajoče opreme. Splošna strategija je temeljila na spontanosti; reakcije informatorjev nam je uspelo posneti in prikazati v filmu.

Za primerjavo z današnjim stanjem smo v film vključili spomine ljudi, ki so tu živeli in delali pred mnogimi leti. Raziskovali smo različne etnične in verske skupine – v zadnjih 15 letih je namreč prišlo do velikih etničnih, splošnodružbenih in političnih sprememb in pretresov. Raziskovali in snemali smo na raznih krajih, na primer na skopskih ulicah in dvoriščih, v trgovinah, na tržnicah, ob spomenikih, svetiščih, v čajnicah in kavarnah ter restavracijah.

Ne bi si upal trditi, da je bila moja začetna zamisel kaj več kot provokacija ali kritični razmislek. Odkrito smo namreč želeli izzvati in preučiti splošno in skoraj uradno politično in medijsko zaznavanje praktično nerešljivih zadev oziroma večjih političnih težav. Opozoril bi predvsem na dve ravni razmišljanja. Prva se tiče večletnih terenskih izkušenj Sonje Rizoske Jovanovske v mešanih in homogenih skupnostih v Makedoniji. Med razisko-

valnim procesom smo bili odvisni izključno od dobre intuicije in lastne občutljivosti. Po drugi strani moram opozoriti nase kot na snemalca in etnologa hkrati. Ker smo na skopski tržnici srečevali predvsem Albance, v Srbiji pa med Srbi in Albanci vlada neprestana napetost, bi kot Srb lahko povzročil različne neprijetne reakcije. Da do tega ne bi prišlo, sem v svoji taktiki računal na domoljubje; k sreči je delovalo. Na vprašanja Albancev, od kod prihajam, sem odgovarjal, da iz Beograda. V pričakovanju presenečenja ali celo nelagodja sem nadaljeval: »Toda moja mati je bila rojena v Tetovu (mesto blizu Skopja).« Odgovorili so: »Torej ne prihajaš iz Beograda, ti si makedonskega porekla.« Tako smo se na tihem strinjali o skoraj skupnem krajevnem poreklu. Rekel bi, da uvajanje domoljubnih čustev ni povzročilo negativnih reakcij, ki bi v tem položaju izkazovale medetnične odnose.

Spontan pristop, za katerega smo se odločili, lahko povzroči zanimive reakcije, ki jih, če se pred snemanjem dogovorimo o vsebini razgovora, sicer ne pričakujemo. Vendar to lahko vodi do nevarnih in zavajajočih sklepov, kajti:

- Objektivnost je vprašljiva, dokler raziskovalec etično deluje kot »izzivalec«. Izrazili smo lastne vrednote – ne samo, da smo se trudili pridobiti zaupanje informatorjev, temveč smo želeli okrepiti tudi lastno identiteto glede najpomembnejših obravnavanih vprašanj.
- Sistematični pristop je bil hkrati vprašljiv, saj nismo mogli vedeti, na kakšne ljudi in reakcije bomo naleteli.
- Vprašanja, ki smo jih postavljali, niso bila vedno enaka in primerljiva, ker smo taktiko prilagajali informatorjem.

* Saša Srečković, kustos, Etnografski muzej Beograd. Beograd, Studentski trg, E-naslov: sasasrec@gmail.com

Naš vprašalnik ni bil vnaprej trdno oblikovan.
- Kadar nekdo zlorablja kamero in postavlja delikatna vprašanja, je vprašljiva celo spontanost reakcij.

Pri nekaterih ljudeh se je pojavilo začetno nezaupanje, zato so nas spraševali, za katero televizijsko družbo delamo. Trudili smo se, da bi jih prepričali, da delujemo popolnoma samostojno. Kot ustanovi, ki podpirata naš projekt, smo omenjali le Institut za Staroslovensku kulturu Skopje in Etnografski muzej v Beogradu. Ne vem, ali so nam verjeli, toda po tej razlagi so se ponavadi odprli. K temu je verjetno pripomogel tudi naš izgled, kajti bili smo slabo opremljeni, v vročem vremenu pa smo izgledali precej izčrpani. Dobro smo se zavedali dejstva, da so navadni ljudje često predmet politične instrumentalizacije. Po drugi strani pa se je Sonja Rizoska Jovanovska zavedala, da bodo ljudje ostali tam tudi po koncu snemanja in se bo k njim kot k potencialnim informatorjem vračala v naslednjih projektih.

Na začetku smo postavili hipotezo, da rezultati raziskav v družbenih in humanističnih znanostih glede na visoko stopnjo kontaminacije raziskovalnih tem z dnevnimi in s kratkoročnimi političnimi interesi v zelo majhnem obsegu vplivajo na blagostanje navadnih ljudi. Prav tako smo želeli poudariti, da lahko antropologi v skupnostih, v katerih vlada očitno neskladje, povzročijo želene spremembe v njihovo korist. Hkrati bi spomnili na klinične in eksperimentalne metode, ki so si jih antropologi prisvojili in uvedli v svojo disciplino že pred leti. S kulturološkega in z družbenega vidika smo (implicitno politično) neskladje prepoznali v stagnaciji, ki v številnih balkanskih okoljih traja že več let in slabša medetnične odnose tudi v Skopju in Makedoniji. Etnični konflikti se prepletajo z različnimi težavami pri razporejanju družbene, ekonomske in politične moči ter vplivov, zaradi česar je položaj zelo kompleksen in delikaten.

Z malo denarja je težko snemati filme, toda spoznanje, da na nas noben politični skrbnik ni izvajal pritiska in omejitev, s čimer se v takem primeru soočajo nekateri filmarji, je mnogo lepše.

Kadar se politiki in mediji v vsakdanjem in zasebnem življenju navadnih ljudi srečajo z dobrim družbenim in medetničnim sodelovanjem, ki se ne sklada z uradno verzijo in razlago, se ponavadi počutijo nelagodno.

Trdno verjamemo, da bi lahko katera od naslednjih raziskav na tem območju uspela prikazati natančnejšo sliko in boljše poznavanje in bi tako potrdila našo hipotezo. Do takrat smo prisiljeni v znanosti pristajati na domneve, v praksi pa na dobre in zelo natančne izkušnje.

Viri in literatura

CHAPLIN, Elisabeth: *Sociology and Visual Presentation*. New York: Routledge, 1994.

MILIĆ, Vojin: *Sociološki metod*. Beograd: Nolit, 1978.

RIBIĆ, Vladimir: *Primenjena antropologija*. Beograd, 2007 (Etnološka biblioteka; knj. 26).

RIZOSKA JOVANOVSKA, Sonja: Zabranite vo multietničkite i multireligiskite selski zaednici vo Prilepsko. Štip: »2-ri Avgust«, 2005.

RUBY, Jay: Picturing Culture: *Explorations of Film and Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

TAX, Sol: Action Anthropology. *Current Anthropology*16(4), december 1975.

LOKALNA SKUPNOST IN NJEN FOTOGRAF – FOTOGRAF IN NJEGOVA LOKALNA SKUPNOST

Metodološko ozadje

V mestu Uhersky Ostroh v vzhodni Moraviji, ki ima približno 5.000 prebivalcev, je med letoma 1921 in 1956 živel in delal izučen portretni fotograf Antonin Koukal, ki je s svojo osebnostjo in svojim delom v lokalni skupnosti pustil neizbrisno sled.

Namen članka je izčrpno prikazati delovanje njegovega fotografskega studia v skupnosti s še živo tradicionalno kulturo, in to v zgodovinskem, socialnem in ekonomskem smislu; prikazati neskladje med vsakdanjo in praznično podobo v skupnosti, ki je predstavljena z delom v studiu, in realno podobo, združeno s prejšnjimi etnografskimi opisi in zbirkami; osvetliti spodbude in motive, ki so vplivali na odločitev ljudi za obisk profesionalnega studia; ujeti odnos ljudi do družinske fotografije, družine in lokalne zgodovine in pomen fotografije za spodbujanje lokalne zgodovinske zavesti in lokalnega ponosa. Vse to je bilo doseženo s prepletom etnografskih in folklorističnih pristopov in rabe preizkušenih metod – ponovljenih terenskih raziskav in intervjujev. V primerjavi z omejenim in s paradigmatskim položajem umetnostne zgodovine ta prispevek predstavlja fotografijo v drugačni vlogi, nenadomestljivi s katerimkoli drugim medijem.

Poleg strokovnih virov, predvsem tuje literature, sem se lahko zanesla na podporo in pomoč nekaterih Koukalovih dedičev, ki so že pred leti načrtovali razstavo njegovih fotografij, toda s časom sta njihova energija in volja upadli. Navdih sem črpala iz informacij, pridobljenih od 20 ljudi, ki so se odzvali na oglas v lokalnem časopisu. Z eno izjemo so bile vse ženske, ki so tako potrdile, poleg drugih stvari, svojo vlogo pri ohranjanju tradicije. Informatorji so bili pripravljeni posoditi Koukalove izvirne fotografije v študijske namene, številne so muzeju tudi podarili. Hkrati z zbiranjem fotografij sem posnela strukturirane intervjuje. Na diktafon sem snemala z njihovo vednostjo, privolili pa so tudi v anonimno objavo. Pripovedovanja, zapisana kurzivno, so bila povedana v lokalnem moravsko-slovaškem ljudskem narečju, ki je ohranil veliko arhaičnih leksikalnih in gramatičnih fenomenov, ki so se na žalost izgubili s prevodom. Raziskava je potekala v začetku leta 2007.

* Helena Berankova, Etnografski inštitut Moravskega muzeja. Brno, Češka Republika, E-naslov: knihovna@uhostroh.cz

Predhodniki in konkurenti

Od velikega števila fotografij iz regionalnih studijev je le malo ohranjenih v družinskih arhivih oziroma v muzejskih zbirkah. Težko je oceniti, koliko fotografij je bilo zažganih v domačih pečeh ali krematorijih.

Umetnostno zgodovino so zanimale le redke studijske fotografije, morda tiste, na katerih je fotografom uspelo prekoračiti določene meje, drugače pa jo je zanimalo delo v velikih mestih, portreti pomembnih osebnosti, objavljene in razstavljene fotografije. Na splošno so bili njeni kriteriji neprimerljivi s kriteriji lokalnih fotografov z omejenim krogom njihovih strank. Bolj zanimive so bile za zgodovinarje, etnografe in entuziaste, ki so bili sposobni dokumentirati pomemben del prazničnega življenja skupnosti in dogodke »male« zgodovine, ki odseva »veliko« zgodovino. Podatki, pridobljeni iz fotografovih dejavnosti, razkrivajo nekatere skupne značilnosti in lastnosti, uporabne najmanj za območje Srednje Evrope: vsi prihajajo iz nižjega socialnega sloja, imajo smisel za lepe umetnosti in so izučeni pleskarji in dekoratorji; njihova odločitev za fotografijo je posledica izgube prvotne službe oziroma drugih okoliščin, zaradi katerih so se morali prekvalificirati; z namenom zaposlitve v svojem poklicu so bili pripravljeni zapustiti tudi svoj rojstni kraj. Vse do srede 20. stoletja so bili vsi brez izjeme moški (medtem ko so bile njihove žene dragocene pomočnice pri razvijanju pozitivov in skrbi za poslovanje studia, kot je sprejemanje naročil, izdaja računov, prodaja, itd.).

Antonin Koukal ni bil prvi in edini fotograf s svojim zasebnim fotografskim studijem v Uhersky Otrohu in njegovi okolici. Imel je že nekaj predhodnikov in tudi konkurentov, vendar pa seznam aktivnih samozaposlenih fotografov v jugovzhodni Moraviji in vrednotenje njihovega dela ni predmet pričujočega prispevka.

»Ljudje so ga imeli radi«

Antonin Koukal se je rodil 11. oktobra 1895 v Nižkovicah pri Brnu kot eden od šestih otrok v kmečki družini. V Brnu se je izučil za pleskarja. Prva svetovna vojna mu je obrnila življenje na glavo: vpoklican je bil 15. marca 1915 in poslan na fronto, kjer je bil blizu Przemysla na Poljskem kmalu huje ranjen. Rana in gangrena sta bila vzrok za amputacijo leve noge. Antonin, star komaj 20 let, te osebne katastrofe in nesreče ni mogel sprejeti ter je obupal nad življenjem. Svoje mnenje je spremenil ob maminem obisku v bolnici. Po amputaciji leve noge se je leto dni zdravil na Dunaju. Leta 1917 se je vpisal v prekvalifikacijski tečaj v nemško-italijanskem podjetju Sanndalo s sedežem v Brnu, kjer je bil edini vojni invalid. Izučil se je za portretnega fotografa in tam deloval le kratek čas. S certifikatom in z dobrimi referencami je leta 1919 zapustil podjetje. (»*Vedno nam je govoril, da jih je šef naučil delati in ljubiti svoje delo.*«)

Po prvi svetovni vojni so Koukalovi starši začeli delati na kmetiji v Kunovicah pri kraju Uherské Hradiště (vzhodna Moravija). Živeli so v Uhersky Ostrohu, kjer se jim je pridružil tudi neporočeni invalidni sin. Kot edini poklicni fotograf v kraju je izkoristil dano priložnost. Po skromnih začetkih je kupil fotografski studio od vdove Josefa Červinka, ki je bil pogrešan v prvi svetovni vojni. To mu je omogočilo razvoj fotografije na profesionalni ravni. Studio je bil dobro opremljen s fotografskimi aparati in pohištvom, vključno z izložbenim oknom, v katerem je izobesil povečave. Po delni renovaciji je v studiu deloval vse do leta 1939.

Leta 1928 je Antonin Koukal spoznal Ruženo Batovo, katere družina je izhajala iz osrednje Moravije. V začetku dvajsetega stoletja so se zaradi delovanja lokalne tovarne sladkorja preselili. Ružena Batova je bila izredno lepa in 20 let mlajša, medtem ko se je Antonin Koual počutil izrinjenega iz običajnega življenja. Ljubezen na prvi pogled je vodila v živahen zakon. Kot mladoporočenca sta živela pri starših. Rodili sta se jima dve hčerki, Vlasta leta 1929 in Zdenka leta 1933.

Zaradi njegovega profesionalnega in trdega dela mu je posel cvetel, kar mu je omogočilo, da ga je razširil. Leta 1939 je zgradil hišo, ki je omogočala udobno življenje štiričlanski družini, in lastni studio s fotografskimi aparati, pohištvom, z lučmi, s čakalnico za stranke, temnico in skladiščem; imeli so ločen vhod in izložbo, ki je gledala na ulico.

V njegovo profesionalno in osebno biografijo moramo vključiti še nekaj: proti koncu druge svetovne vojne je v svoji hiši nekaj tednov skrival domačina iz Ostroha in člana zahodnega protinacističnega odpora, Františka Bogataja, padalca, ki je organiziral tako imenovano Carbon resistance group. Antonin Koukal je prav tako igral pomembno vlogo pri zaščiti mostu čez reko Okluky, ki je bil pomembna komunikacijska zveza med osvoboditvenimi boji leta 1945, za kar sta bila z ženo tudi odlikovana.

Tudi po nacionalizaciji leta 1948 je kot vojni invalid lahko nadaljeval delo fotografa. Leta 1956 je studio formalno zaprl in se upokojil. Po upokojitvi je fotografiral le družinske člane; 10. januarja 1972 je umrl. Poleg fotografske zapuščine in arhivskih dokumentov njegova družina hrani nekatere pisne vire.

Foto Koukal Uhersky Ostroh

Med Koukalovimi deli, posnetimi pred letom 1925, poznamo le individualne portrete v velikosti 10,3 x 14,0 centimetrov. Od leta 1925 (ali 1926) je delal v studiu Josefa Červinke in zaposloval dva asistenta. V nasprotju z utečeno prakso, da so samozaposlenim fotografom pomagale njihove žene, Ružena Koukalova ni delala v studiu. Vzgajala je hčeri in kuhala tako za družino kot tudi za asistenta, ki sta živela z njimi.

Večina Koukalovih obiskovalcev je bilo prebivalcev Ostroha, čeprav so stranke prihajale tudi iz sosednjih vasi, kjer niso imeli stalnega fotografa. Studio je bil odprt vsak dan, tudi ob sobotah in nedeljah. Po nenapisanem pravilu so se ljudje prihajali fotografirat po nedeljski maši v svojih najboljših oblekah. Le redki so se napovedali vnaprej. Velike kmečke poroke zunaj Uhersky Ostroha sta fotografirala asistenta, saj Antonin zaradi svoje poškodbe ni bil sposoben potovati s fotografsko opremo.

Novo obdobje v Koukalovem delu se je začelo v modernem studiu v njegovi novi hiši (1939). Studio je bil opremljen s portretnim fotoaparatom, ki je imel dve leči (mehko in ostro) podjetja Zeiss-Jena. Fotografije zunaj studia je načeloma posnel z Leico in s Flexaretom. Filme, kemikalije in papir je naročal po pošti preko kataloga Vejvoda&Pospišil iz Brna, med široko ponudbo fotografskega papirja pa je bila njegova najljubša znamka Agfa. Izdeloval je le črno-bele fotografije, v 30. in 40. letih 20. stoletja pogosto z rjavimi odtenki, imenovanimi »zlata kopel«. V 50. letih je imel najraje zelene odtenke. Nikoli ni eksperimentiral z barvno fotografijo, čeprav so bili nekateri povečani portreti rahlo obarvani. Koukalove fotografije lahko zlahka prepoznamo tudi brez njegovega logotipa, in sicer po pohištvu, rekvizitih (beli stolp, polkrožni oder, okrogla konferenčna miza, prave rože, ljubki medvedki in plišasti pes) in svetlobi, projicirani na

ozadje. Negativi so bili občasno shranjeni le v studiu. Kot je bilo v navadi tudi pri drugih fotografih, je Antonin Koukal oglaševal možnost dodatnih pozitivov. V praksi ta ponudba ni nikoli popolnoma zaživela. Nekatere izpopolnjene fotografije so bile razstavljene v izložbi, a povečave so si lahko privoščili le redki kupci.

Današnja promocija se v primerjavi s takratno lahko skrije. Studio z oglasno tablo (izveskom), papir z glavo podjetja, kuverte, žig ter okolje brez konkurence, kjer ni bilo treba oglaševati v regionalnem tisku. V takih razmerah so rezultati sami najboljše oglaševanje. Logotip podjetja je bil večkrat zamenjan. Točno datiranje fotografij ni posebna težava, saj ga je mogoče preveriti pri ljudeh.

Čeprav si je Antonin Koukal želel, da bi njegova starejša hči Vlasta študirala medicino, je od 14. leta pomagala očetu v studiu z osvetljevanjem, s pripravo ozadja za fotografiranje in z razvijanjem negativov. Na koncu je prevladala praktičnost in tako je prevzela očetovo podjetje. Vlasta Koukalova se je enkrat tedensko redno vozila v poklicno fotografsko šolo v Brnu in uspešno končala šolanje. Leta 1953 se je poročila, tri leta pozneje pa je njen oče uradno zaprl studio.

Po koncu poslovanja so bili portretna kamera in druga tehnična oprema prodani entuziastom ali državnim zadružnim podjetjem. Drugi negativi so bili uničeni. (»*Zažgali smo jih na dvorišču, dokler se niso popolnoma stopili.*«) Dediči hranijo del zapuščine iz studia Antonina Koukala, večinoma povečave portretov iz časa, ko je bil studio na višku. Noben član družine se pozneje ni ukvarjal s fotografijo.

Fotograf in njegova lokalna skupnost

Koukalove najboljše fotografije so bile posnete v 30. in 40. letih 20. stoletja. Poleg na standardne družinske fotografije se je Koukal posebno osredotočil na portretno fotografijo. Veliko pozornosti je posvečal fotografiji v studiu in poznejšemu procesu izdelave negativov in pozitivov. Zase, ne za stranke, je izdelal številne povečave velikosti 49 x 60 centimetrov in jih natančno obarval. Nato jih je obesil v izložbo svojega studia. Razmeroma uspešen je bil tudi na razstavah društva fotografov, kjer je bil redno nagrajen.

Nič neobičajnega v produkciji Koukalovega studia: spremljal je življenje svojih sosedov na vseh prelomnih točkah njihovega življenja od rojstva do smrti: otroški portreti z igračami, šolske fotografije, spominske fotografije ob prvem obhajilu in birmi, portreti neporočenih deklet in nabornikov, poročni portreti, večgeneracijski družinski portreti, pogrebi. Prav tako je portretiral člane lokalne administracije, gasilce, člane društva sokol, po naročilu lokalne vlade je fotografiral pomembne stavbe in dogodke, kot sta bila obisk predsednika Beneša ali svečan pokop padlih v drugi svetovni vojni. Kot zanimivost: v Koukalovi fotografski zapuščini ni pokrajinskih fotografij.

Iz nepopolne kompozicije in fokusiranja se vidi, da ni maral fotografirati skupinskih portretov vojaških novincev. To lahko razumemo kot posledico travmatičnih spominov na prvo svetovno vojno in njegovo invalidnost. Kakovost Koukalovih fotografij je upadla po letu 1955. Težko rečemo, ali zaradi dodatnih zdravstvenih težav ali razočaranja nad neizogibnim koncem njegovega delovanja.

Lokalna skupnost in fotograf

V Uhersky Ostrohu bi težko našli družino brez fotografije iz Koukalovega studia. Uničenju namenjene fotografije so rešili zbiratelji ali pa so se ohranile, ker so bile razstavljene. (»*Dal vam bom fotografije, saj ne vem, kaj naj z njimi. Vsekakor ne želim, da končajo na smetišču, kot so to zadnjič naredili sosedje.*«)

Občino Uhersky Ostroh sestavljajo tri administrativne enote. Mestna lastnina je bila vpletena v trgovanje s pomembno in z vplivno judovsko skupnostjo, posebno med obema vojnama, ko sta imeli pridruženi vasi Ostrožske Predmest in Kvačice tipične značilnosti podeželske vasi. To je vplivalo na odločitve o rabi ali nerabi tradicionalnih kostumov. Prvi vtis ob pogledu na Koukalove fotografije je, da je bil Ostroh sredi 20. stoletja še vedno utrdba oblačenja v tradicionalne kostume v svoji najbolj izumetničeni obliki. Tipičen primer njegove produkcije, opazovane od znotraj (njegova hči) in od zunaj (druge stranke iz okolice), so portreti deklet/žensk v tradicionalnih, prazničnih ali slovesnih kostumih. Skupnost se močno identificira s temi stereotipnimi podobami: med zbiranjem so sogovorniki za predstavitev izbrali fotografije s kostumi, medtem ko so fotografije brez motivov kostumiranja postavili na stran kot nepomembne. Stanje na terenu je bilo takoj razpoznavno po preprostem vprašanju, ali so sogovorniki imeli in nosili lastni tradicionalni kostum. Za fotografiranje so si kostum pogosto sposodili – tudi v sosednji vasi (»*Nikoli nisem imel lastnega kostuma. Mislim, da sem si za blagoslov kipa device Marije ali pa je bilo za pogreb, sposodil kostum, verjetno v vasi Nová Ves. Enostavno sem ga želel imeti oblečenega, za spomin.*«) Zato lahko s preučevanjem »kostumiranih« portretov previdno in zadržano raziskujemo tradicionalne kostume. Vsak ogled fotografij je bil pospremljen s komentarji. Vsi fotografsko zabeleženi trenutki in dogodki, posebno iz družinskega življenja, so bili vedno tudi ustno obrazloženi. Sogovorniki so vestno in obširno identificirali osebe na fotografiji, razlagali medsebojne družinske odnose, identificirali kraj, namigovali na nekdanje in prihodnje generacije. To lahko med drugim razumemo kot dokaz, kako pomembni so bili za prebivalce malih skupnosti socialni in družinski odnosi. Poznavanje medsebojnih odnosov označuje posameznikovo stopnjo vključenosti in pripadnosti določeni skupnosti. (»*In to je dom družine Rolenc, nasproti zvonika, na njihovem dvorišču, njihova hči je bila učiteljica, ki je pisala šolska poročila. Pobegnili so v Ameriko. – To je moja sestra, rojena 1942 in poročena na Slovaško. Ta, ki živi na drugi strani, ta Květa, črnolasa, je srečala Slovaka, ki je delal na kmetiji in vozil traktor. S seboj je pripeljal prijateljico in dekleti sta bili prijateljici*«.) Vizualna precepcija oživlja tako emocionalne kot dejanske spomine. Upokojena učiteljica je sledila usodi svojih učencev skozi fotografije in tako identificirala individualne in družinske zgodbe. Na koncu fotografija zmeraj izzove misli in obžalovanje nad nekdanjimi časi in minljivostjo posameznikov. (»*Poglejte tukaj, kako sem bila suha, kot tudi Alena, kot trlici, le kako sva lahko postali tako zavaljeni … To so učitelji: ta je mrtev, ta tudi, ti pa so na pol mrtvi. Jaz sem trenutno tretja najstarejša učiteljica v Ostrohu, kako je grozno, ko se tega zaveš.*«)

Starejše generacije se dobro spomnijo Antonina Koukala, njihovi spomini nanj so lepi (»*Vedno sem ga spoštoval. Ko sem bil še otrok, sem hodil gledati studio, tudi ko nikogar ni bilo tam. Ko so odhajali iz cerkve, nas je otroke vedno vprašal, kaj bi radi.*

Mi pa smo brez besed šli in si ogledovali njegov studio.«), vsi pa so omenili njegovo fizično hibo. (»*In moja prijateljica Mary ga je izredno dobro oponašala. Stala je v razredu, se smejala ter šepala in sopla po razredu. – Vedno sem tekel stran od njega, bil sem prestrašen. Način, kako je šepal z leseno nogo in ko je bil skrit pod črnim ogrinjalom …*«)

Antonin Koukal ne bo zapisan v zgodovino fotografije: ničesar revolucionarnega ni odkril in nobenih posebnih fotografskih vizij ni imel. Njegov prispevek k lokalnemu zgodovinskemu spominu pa je bil velik. V zgodovini vasi in regije ima mesto človeka, ki je v fotografski objektiv ujel vsakdanjik in praznično življenje, ki sta kljub zavezanosti tradiciji, političnemu režimu in mnogim drugim okoliščinam večplastna in raznovrstna.

Sklep

Regionalni in lokalni fotografski studiji, kot so bili Koukalov in stotine drugih, so danes izginili. Znanje o tako imenovanem »mokrem procesu izdelovanja fotografij« je v poplavi amaterskih fotografov postala redka veščina. Individualni odnos do stranke in intimni stik med fotografom in fotografirancem sta se zmanjšala na najmanjšo mogočo mero, zamenjalo pa ju je neosebno fotografiranje v avtomatskih, fotografskih kabinah. To je še en dober razlog, da se spomnimo na pomembno zapuščino studijskih fotografov.

Viri in literatura

AMBROZEWICZ, Tereza: Fotograf wiejski i jego świat. Wojciech Migacz 1874–1944. Exhibition catalogue. Warszawa: Muzeum Etnograficzne w Warszawie.

BERÁNKOVÁ, Helena: Fotografický ateliér Adolfa Kastnera v Uherském Brodě. *Folia Ethnographica* 34/35, 2000–2001, 123–136.

BIRGUS, Vladimír in Pavel Scheufler: Fotografie v českých zemích 1839–1999. Praha: Grada Publishing, 1999.

BOTÍK, Ján: Letanovce: odkaz Maroša Madačova. Bratislava: Lúč, 1998.

FIGLAROWICZ, Stefan in Anna Kwaśniewska: Wileńszczyzna w fotografiach Stanislawa Filiberta Fleury (1858–1915). Exhibiton catalogue. Gdańsk: Muzeum narodowe w Gdańsku, 1996.

GWERYN, Lluniau Bywyd: Photographs of Folk Life. Llew Morgan. Exhibition catalogue. Cardiff: National Museum of Wales, 1982.

HLOŠKOVÁ, Hana: Interpretácia minulosti – nástroj formovania sociálnej pamati. *Etnologické rozpravy* III/1, 77–87.

HIRSCH, Marianne: Family Frames: Photography narrative and postmemory. Harward: Harvard University Press, 1997.

JAROSIŃSKA, Malgorzata: Ze starego albumu: w setna rocznice firmy fotograficznej Edwarda Janusza w Rzeszowie. Exhibition catalogue. Rseszow: Muzeum okregowe w Rzesowie, 1986.

JEŘÁBEK, Richard: Valašsko v dokumentární fotografii z doby Národopisné výstavy Československé. *Národopisná revue* 3, 1995, 139–156.

KAIVOLA-BERGENHOJ, Annikki, Barbro Klein in Ulf Palmenfelt (ur.).: *Narrating, Doing, Experiencing: Nordic Folkloristic Perspectives*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2006.

SONTAG, Susan: *O fotografii*. Praha in Litomyšl: Paseka, 2002.

TRUNK, Rainer (ur.): *Photographie auf dem Land um 1900*: *Karl Weiss, Photograph in Buchen.* Buchen: Verein Bezirksmuseum Buchen, 1982.

Uherský Ostroh. Ur. Blanka Rašticová. Uh. Ostroh, 2000.

OD FOLKLORNEGA GLEDALIŠČA DO ETNOGRAFSKEGA FILMA: PRIMER BOLGARIJE

Pričujoča razprava temelji na raziskavi v bolgarskem Nacionalnem filmskem arhivu in je pregled razvoja bolgarskega etnografskega filma.

Pozornost televizijskega občinstva in priznanje kritikov, ki so v Bolgariji podeljevali nagrade za leto 2007, sta pritegnila dva trenda, prvi izjemno negativen, drugi skrajno osladen**.** Dokumentirano resničnost *Takav e jivotat* / *Takšno je življenje* vsako sezono predvajajo v trinajstih do petnajstih epizodah, ukvarja pa se z osebnimi temami: kako ljudje premagujejo težave, o posledicah njihovih odločitev in dejanj, zakaj se stvari nikoli ne zgodijo tako, kot pričakujemo, in o tem, kako sanje včasih postanejo resničnost. Serijo *Otechestven front* / *Domovinska fronta*[1] njeni avtorji označujejo kot družbeno podzemlje na bojni liniji, kjer se Bolgari spopadajo z vsakdanjimi težavami. Ukvarja se z banalnimi tragedijami malih ljudi v času tranzicije. Predvaja se že od leta 2006, do zdaj so posneli že 52 60-minutnih filmov. Tako *Domovinska fronta* kot *Takšno je življenje* sta nenavaden, neznačilen in inovativen poskus vstopa v resnično vsakdanje življenje. Za oba projekta so značilni elementi etnološkega uprizarjanja (ne da bi podcenjevali njune druge vrline). Navidez neznan pa je bolgarski dokumentarni film, ki ga občinstvo povsem razumljivo sprejema kot nekaj svežega in realističnega. Gledalcem se zdi

1 Domovinska fronta (bolgarsko *Otechestven front*) je bilo sprva ime za bolgarsko politično odporniško gibanje med drugo svetovno vojno, ki pa je hitro propadlo, ko je oblast prevzela bolgarska komunistična stranka. Leta 1944, ko je Sovjetska zveza napovedala vojno Bolgariji, je Domovinska fronta nasilno prevzela oblast in napovedala vojno Nemčiji, Italiji in drugim državam, ki so bile del sil osi. Vlada Domovinske fronte, ki jo je vodil Kimon Georgiev (Zveno), je takoj podpisala mirovni sporazum s Sovjetsko zvezo. Kmalu nato je v organizaciji postala dominantna bolgarska komunistična stranka. Leta 1946 je Georgiev odstopil, nasledil pa ga je komunist Georgi Dimitrov, s čimer je Bolgarija postala Ljudska republika. Stranke znotraj Fronte so poniknile, Domovinska fronta pa je postala množična komunistična organizacija. Razpadla je leta 1989.

* Dr. Radoslava Ganeva, Univerza St. Kliment Ohridski. Sofija. Bolgarija, E-naslov: radoslava.ganeva@gmail.com

zanimiv in redno ga prikazujejo v kinematografih, kar za Bolgarijo ni ravno običajno.

Že samo s tem lahko dokažemo prisotnost etnografskega kina na področju bolgarskega dokumentarnega filma. Bolje rečeno, govorimo lahko o njegovi odsotnosti v drugi polovici 20. stoletja, za kar je odgovorno totalitarno cenzuriranje bolgarske znanosti in umetnosti. Treba pa je poudariti, da ima dokumentarni film v Bolgariji pomembno tradicijo in nikoli ni zapadel v kvantitativni ali kvalitativni propad igranega filma.

Znepolski definira dokumentarni kino kot poetičen, sociološki in raziskovalen (Znepolski 1972: 240). V njem pogosto opazimo veliko količino vizualnega materiala, ki ni postavljen v nek strogi okvir in se skozi pripovedovalčev glas spremeni v mozaik lepih slik, še zlasti, kadar se ukvarja z duhovnim in vsakdanjim življenjem Bolgarov. Začetki bolgarskega etnografskega kina oziroma njegovi plašni poskusi segajo v leti 1939/40, ko so nastali t. i. poučni filmi – nauki ali filmi brez razlage (Dreharov 1930: 43). Po letu 1944 so ti filmi postali najmočnejše orožje politične ideologije, njihov glavni namen pa je bil spodbujanje domoljubja. Filmi so prikazovali previdno izbrane pesmi, plese, rituale, narodno nošo, itd. iz tistega časa. Letno je bilo ustvarjenih 4–5 filmov, v okrožnih šolskih in kulturnih oddelkih pa so nastali arhivi v izobraževalne namene. Leta 1951 je bila ustanovljena filmska družba »Vreme / Čas« s 150 zaposlenimi (za produkcijo poljudnoznanstvenih in dokumentarnih filmov). Družba je bila v lasti države, zanjo pa je bilo pristojno Ministrstvo za kulturo. Od leta 1992 je »Čas« zasebno podjetje, ki ima v svojem arhivu shranjenih približno 5.000 filmov. Leta 1955 je vlada izdala odlok št. 92, s katerim je bil ustvarjen nov sektor filmskega ustvarjanja na področju znanstvenega poučnega filma. Na leto so ustvarili dva filma za ozek krog občinstva, neke vrste *cinema-university*. Odlok komunistične stranke iz leta 1958 pa se nanaša izrecno na stanje bolgarske kinematografije – kot nujnost so poudarjali znanstveno-materialistični pogled na življenje. Poljudnoznanstveni filmi so se morali boriti proti vraževerju, verskim zablodam in buržoazni ideologiji (Tachov 1985: 57). Priporočali so tesno sodelovanje s strokovnjaki z Bolgarske akademije znanosti. Med letoma 1940 in 1960 so se pojavljali filmi s folklornimi temami.

Znani bolgarski režiser Z. Zhandov je začel na božični večer leta 1948 predstavljati narodne plese in rituale. *Chetiri hlebni pitki / Štirje hlebi kruha* je primer dobrega dokumentarnega filma, ki ga lahko glede na tematiko uvrstimo med etnografske, saj govori o tem, kako zagotoviti bogat pridelek.

Od šestdesetih let dvajsetega stoletja etnografski film Bolgarijo promovira s folkloro. Videoposnetki dokumentirajo pevska tekmovanja, folklorna srečanja pa tudi zanimive običaje ali tradicionalne obrti. Na arhivskih posnetkih so tudi tradicionalne poroke, pantomima (survakari), itd. Ti posnetki so na nek način tako ilustrativni, da ni naključje, da kot lepi filmski odtisi dobivajo nagrade na turističnih filmskih festivalih. Film *Pirin pee / Pirin poje* je na primer leta 1964 na festivalu v Parizu dobil prvo nagrado za najboljši folklorni film. Isto leto je prejel še »Nestinari«, posebno nagrado mesta Firence. Tudi film *Kilimi ot Chiprovtci / Preproge iz Chiprovtcev* je leta 1963 v Bruslju v tednu folklore in turističnega filma prejel posebno nagrado.

Poljudnoznanstveni filmi – odvisno od avtorjeve zamisli – prinašajo znanstvene informacije, posredujejo znanstvene podatke in subjektivno dokumentirajo znanstveni material. Vendar pa ti prikazi vključujejo tudi odrski element – iskanje lepe, pomembne in priznane socialistične resničnosti. Nekateri od omenjenih filmov imajo sicer spoznavno vlogo, vendar ta zahteva dodatno, bolj specializirano in podrobno raziskavo ter ponovno odkrivanje etnografskih značilnosti. Kot celota lahko predstavljajo spremembe različnih ritualov.

Do devetdesetih let prejšnjega stoletja sta v Bolgariji obstajali dve vrsti dokumentarnih filmov: *newsreel* oziroma 'filmski tednik', ki je do neke mere objektiven, in pa dokumentarni kino. *Newsreel* ne vključuje samo tehničnega in vizualnega vidika, ampak tudi političnega in psihološkega. Ponavadi predstavlja uradne vladne dogodke, razkriva delavsko junaštvo ali pa kulturne vidike, ki se nagibajo k zgodovinski pompoznosti. Tipični v filmskih tednikih prikazani ljudje so delavci, kmetje in intelektualci. Posnetki predstavljajo značilne podobe, ujete v klišejske okoliščine, kot na primer delavca s kladivom v roki. Na žalost so ti posnetki zaklenjeni v državnem televizijskem oziroma filmskem arhivu, kar je posledica najnovejših, finančno precej omejenih določil.

Ustvarjajo se tudi popularni filmi, tako didaktični kot znanstveni. Filmske ekipe snemajo na 35- ali 16-mm trakove. Prav tako obstajata dve vrsti dokumentarnih filmov: na eni strani dolgi intervjuji avtorjev brez prikaza zgodovinskega konteksta, na drugi pa je dokumentarni film posnet z videotehnologijo na 16-mm traku, da sovpada s televizijskim programom. V obeh primerih je treba vedeti, kaj in kako naj bo posneto, med samim snemanjem pa se bolj poudarjajo razvoj teme, zamisli in glavni dogodki.

Stanje etnografskega filma je bilo zelo dolgo negotovo. Ker je na meji med znanstvenim in dokumentarnim filmom, ima heterogeno in kompleksno naravo; včasih predstavlja filmski portret, ki izžareva epsko energijo, včasih monološki esej, spet drugič pa filmski vtis. Skrita kamera, sinhronizacija zvoka, prilagodljiva montaža ter preprosta notranjost so povsem sprejeti kot prispevek k dokumentarnemu poznavanju resničnosti, predvsem pa vsega človeškega. Film *Sol / Sol* (1966) je sprožil polemike, saj je bil prvi film v Bolgariji, posnet s skrito kamero. Kar je bilo opaženo, se na žalost ni upoštevalo, saj večinoma o tem odločajo mogočni umetniški odbori in komisije. Moj cilj ni poiskati pokončne upornike bolgarskega dokumentarnega filma, vendar pa posredovanje »od zgoraj« v večini primerov pojasni pomanjkanje tradicionalnih elementov v prikazovanju resničnega vsakdanjega življenja. Uteleša ga privlačna članice brigade, oblečena v neburžoazno obleko, ki lepo in elegantno obira breskve z drevesa socialističnega paradiža. Takšni prizori v zadnjem času vzbujajo nostalgična čustva v retro oddajah na nacionalni televiziji, kot na primer prizori iz *newsreela*. Primera etnografskih filmov iz šestdesetih pa sta deli L. Bojadtjieva *Ansambal za pesni I tanci / Skupina za pesmi in ples* in film režiserja P. Doneva Sakrovishnitca ot starite rakli / Zakladi stare omare. Prvi predstavlja ritmične prehode od plesov do vokalnih verzij, drugi pa se ukvarja s simboli in z barvami v tradicionalnih narodnih oblačilih, ki so jih v rekonstrukcijah posnetkov in uprizoritvah nosili resnični ljudje. Oba filma torej obujata tako staro kot novo.

V središču bolgarskega dokumentarnega kina (Saraivanova 1984: 63) sedemdesetih in osemdesetih let je avtor – režiser, ki oblikuje in raziskuje. Umetnik – režiser ni samo tisti, ki išče zanimive in premišljene tematike, o katerih se nato razpravlja, ampak je hkrati tudi raziskovalec in znanstvenik, ki išče vzroke in posledice ter izraža vsesplošen pogled na posameznikove težave.

V okvir t. i. sociološkega filma se je vrinil etnološki prostop. V filmu *Edin nedelen den / Neka nedelja* se uveljavljajo določena etnografska opazovanja ali pa jih avtorji presegajo in želijo doseči splošne zaključke. *Kam grada / V mesto* (1970) preučuje pojav preseljevanja s podeželja v mesta s čustvenim pogledom na človeške usode. Film *Jena na stroeja / Ženska na gradbišču* (V. Tcvetkova) je kritika o upravljavki žerjava; film je bil nagrajen na Leipziškem festivalu dokumentarnega filma.

Avtorji eksperimentirajo z odrskimi uprizoritvami in etnološkim filmom. Film Leona Daniela *Pateshestvieto / Popotovanje* (1971) združuje umetniško zanesljivost in avtorjevo vmešavanje v razvojni filmski proces. Film govori o dvotedenskem potovanju neznanih turistov na goro Pirin. Glavna zamisel je, da bi ugotovili, kako se v nenavadnih okoliščinah oblikuje skupina, kako se ljudje povežejo in oblikujejo medsebojne odnose ter kako določijo vodje. Da bi sprožili dogajanje, se skupini na skrivaj pridružijo štirje študenti – igralci. Ker so »vodene« osebe brez začetnega cilja, se tako zmanjša verjetnost, da bo »živ material« postal dolgočasen in nezanimiv. Avtorji projekta pravijo, da predhodne priprave in avtorjevo vmešavanje vplivajo na okolje in s tem spodbudijo bolj celostno razkrivanje oseb.

Zima na selo v Mozambik / Zima v vasi v Mozambiku (1983) je na žalost redek pojav v bolgarskem kinu. Med uradnim obiskom v državi ekipa, ki naj bi snemala nek dogodek, nekaj časa preživi v vasi v severnem Mozambiku. Prvotni načrt je bil s skrito kamero posneti tamkajšnje prebivalce. Avtorji poudarjajo, da so se domačini obnašali povsem drugače, ko so zagledali kamero. Namesto da bi lenarili v senci, so urno začeli opravljati razna opravila in kazati svoj naravni čut za umetnost. Moto filma se glasi: »Tujec ima velike oči, ampak ne more videti vsega.«

V osemdesetih in devetdesetih letih v bolgarskem dokumentarnem kinu prevladuje umetniški in ne znanstveni pristop. Predloge iščejo skozi objektiv kamere. Kritiki vztrajajo, da je oblika pomembnejša od vsebine, saj jih zanima filmski pogled, ne pa zgradba filma. Obstaja mnenje, da je skromni film, kar je dobra definicija etnografskega filma, v katerem posebni učinki ne igrajo nobene vloge, v tem času postal dolgočasen tako za gledalca kot za strokovnjaka.

Ljubomir Halachev (2004: 124), snemalec, scenarist, režiser in producent pravi, da film razkriva dokumentarne podatke, ki dajejo vtis izvirne pripovedi. Vizualne informacije so bistveni del življenja. Ko se avtor odloči, kaj bo snemal ali česa v filmu po montaži ne bo več, je gola informacija o prikazanem dogodku znanstveno ali čustveno ovrednotena.

Hristo Kovachev, znani ustvarjalec dokumentarnih filmov, je prepričan, da je najpomembnejši pogoj za dober dokumentarni film avtorjev pogled na določeno tematiko. Osebe, ki nastopajo v njegovih filmih, so ljudje z zelo redkimi poklici – proizvajalci apna, meteorologi, potapljači. Na vprašanje o vlogi spontanega in uprizorjenega (prizori, ki so ustvarjeni umetno) pri ustvarjanju filma odgovarja, da uprizorjeno žal prevladuje.

Po spremembi političnega sistema v Bolgariji leta 1989 naj bi, po mnenju avtorjev, propagandni namen kina zamrl, vse bolj pa se ceni, kako je film zgrajen. Izraz etnografski kino je v jeziku kritikov še vedno neznan, ne glede na dejstvo, da za ureditev in razlago raziskanega področja ni nikakršnih pravil. Za devetdeseta leta prejšnjega stoletja in prvo polovico tega desetletja sta značilni odsotnost zamisli in tematska blokada – nostalgija po komunistični preteklosti pogosto zakriva umetniški zastoj. Drugi trend zadeva skupino projektov nevladnih organizacij, namenjenih financiranju filmov o ljudeh, ki v kruti resničnosti moderne Bolgarije živijo v slabih razmerah. V okviru programa za prilagoditev oseb z zmanjšanimi fizičnimi in psihičnimi sposobnostmi je Halachev ustvaril dva filma: prvi, *Preodoljavane / Prebolevanje*, govori o dveh ljudeh s hudimi psihološkimi travmami (o dekletu, ki ga je zbil tramvaj in so ji zaradi tega amputirali noge, ter o starejšem invalidnem učitelju). Kamera sledi njunemu vsakdanjemu življenju in pripoveduje njuni življenjski zgodbi. Drugi film, *Hora kato nas / Ljudje, kot smo mi*, se ukvarja z odnosi med pacientkami v psihiatrični bolnišnici, ki jih je družba postavila v depriviligiran položaj.

V devetdesetih letih se je v Bolgarijo vrnil antropolog Asen Balikci in ustanovil Združenje za balkansko antropologijo ter tako postal eden od začetnikov popularizacije etnografskega kina v Bolgariji. Po njegovem mnenju je bolgarski dokumentarni kino podrobno strukturiran in temelji izključno na avtorstvu. Opisna metoda ostaja v ozadju, večina filmov je namreč izdelek pomembnih avtorjev. Kljub vsemu pa omenjeni filmi prikazujejo predvsem rituale in folklorne prireditve. Čeprav je potek teh filmov precej monoton, ne opazujejo vsakdanjega življenja in ne beležijo opravil navadnih ljudi. To niso več skromni, človeški filmi, ki bi razkrivali pogled na življenje in vsakdanja opravila ljudi in bi bili namenjeni občinstvu, ki ga ne zanima, kako čudovit in odličen je režiser. Gledalce tovrstnih filmov zanimajo rituali njim neznane kulture: kako na primer živijo Bolgari v nekem odročnem kraju ali pa kakšni so odnosi v družini – med mamo in hčerko, očetom in sinom ali med zakoncema. Najtradicionalnejši etnografski kino predstavljajo Balikcijevi filmi: *Jenite ot Breznitca / Ženske iz Breznice, Svetat na staria Ibrahim / Svet starega Ibrahima* in *Edin den na Evtim / En Evtimov dan Jenskata energia / Ženska energija, Staklen tavan / Steklena streha, Nespodeleno malchanie / Nedeljena tišina, Tja i toj – dve roli v edna piesa / Ona in on – dve vlogi v igri, Pet sjujeta na tema: jensko-majko / Pet scenarijev na temo: žensko-moško* so filmi, ki so jih nevladne organizacije sponzorirale v okviru projekta o problematiki spolov. Dostop do teh filmov je omejen, ker so bili narejeni v izobraževalne namene in se jih ne sme predvajati. Film *Az i oganjat / Jaz in ogenj* njegovi avtorji označujejo kot etnološki dokumentarec o bolgarski muslimanski identiteti v gorovju Rodopi in družbeni, kulturni ter verski problematiki prebivalcev in kot edinstveno interpretacijo obreda *nestinari*, ki ga izvajajo kristjani v vaseh Strandzje. Vendar pa tudi ti filmi ne prikazujejo običajnega vsakdanjega življenja in običajne preteklosti in sedanjosti. Izjema je serija *Okeanski ribolov / Morski ribolov* iz leta 2007, zgodba, ki jo iz prve roke pripoveduje nekaj oseb in ki *ni zaigrana*; režiser je slavni Georgi Djulgerov.

Pojavijo se prvi filmi etnografskega kina, med njimi tudi mladih avtorjev. Zanimiv je film *Romski portreti / Romski portreti* režiserja A. Balikcija in snemalca J. Todorova, ki prikazuje vajo mladih Romov med seminarjem o vizualni antropologiji v Slivenu. Omembe vredni so še filmi *Jeleznijat bashta / Železni oče* režiserja Ivana Rosenova in *Za teketo v Deliormana / O teki v Deliormanu*, primer etične in verske tolerance režiserja Nikola Korabova, *Patjat kam Evropa / Pot v Evropo* režiserja Vladimirja Andreeva, zgodba o potnikih na avtobusu, nemenjenem v Berlin, *Raka na sardceto / Roka na srcu* režiserke Virginie Kostadinove o kulturi in tradiciji kazalbashev ter *Vazmojni razstojania / Mogoče daljave* režiserke Iglike Trifonove. Slednji skozi življenje

besarabskega Bolgara in Turkinje preučuje posledice deportacije devetsto tisoč Turkov leta 1989.

Po zelo dolgem obdobju od njegovega nastanka je dokumentarni film v Bolgariji državna prioriteta – strogo nadzorovana in centralizirana dejavnost. Ustvarjalci etnografskih filmov so lahko samo znana filmska imena in prav gotovo imajo zasluge za dokumentarno produkcijo. Vloga etnografa je spregledana in omejena na suhoparno svetovanje v umetnem prikazu določenega rituala ali ljudskega petja, ki ga izvajajo amaterske pevske skupine. Z izjemo filmov Vakarelskega iz štiridesetih let in Koeva ni drugih zanimivih ali vplivnih del. Obstaja nekaj posnetkov, ki so jih muzejski kuratorji posneli med terenskim delom s pomočjo kamere regionalne ali lokalne televizije, vendar pa je treba te posnetke še raziskati in jih arhivirati. V akademskih krogih obstaja težnja po izobraževanju študentov na področju vizualne antropologije. Omenjeni predmet je že vključen v magisterij na najboljši univerzi v Sofiji – St. Kl. Ohridski in v okviru študija etnologije tudi na Novi bolgarski univerzi. Na univerzi Paisii Hilendarski v Plovdivu imajo tudi dobro opremljen studio za snemanje in montažo. Študenti antropologije in vizualnih študij, ki se učijo tako videoopazovanja kot tudi videodokumentiranja, sodelujejo z različnimi disciplinami.

Na področju etnografskega filma sta se v Bolgariji razvili dve smeri: na eni ponovno odkritje, digitalizacija in shranjevanje bogatega filmskega arhiva v izobraževalne namene ter njihovo raziskovanje in popularizacija, na drugi pa zanemarjanje in pogosto ignoriranje vizualne etnologije pri nekaterih bolgarskih etnologih. Prvi si prizadevajo za vključitev etnografskega filma v večino akademskih raziskav na področju antropologije, kar je sedaj zaradi sodobnih tehnoloških dosežkov tudi uresničljivo. Starejša generacija etnologov je do vizualne etnologije še vedno nezaupljiva, študenti pa pri terenskem delu pogosto uporabljajo digitalno kamero. Oblikuje se novo področje, ki v prihodnosti obeta zanimive rezultate.

Bolgarski etnografski kino je v preteklosti nihal med dovoljeno ideologijo in prirejeno estetiko, uprizorjenim in vodenim snemanjem ter klasičnim opazovanjem in videodokumentacijo. Gre za že tradicionalno zapleteno in ideološko manevriranje. Primer uravnoteženega izdelka v kombiniranju stilov dokumentarnih tradicij iz zadnjih let je usoda televizijske serije tridesetih filmov o etnografski tematiki *Ritual i muzika / Ritual in glasba.* Vse do danes se v teh filmih ne sme prikazati rituala iz vasi Brodilovo v Strandzji, ki ga vsako leto izvajajo v Kukerovdenu in se imenuje *vrtenje psov*. (Ritual v dobro domačih živali.) Film se je iz dokumentiranja etnografskih značilnosti spremenil v udarno novico na televizijskih ekranih, pa naj bo to dobro ali slabo. Rezultat je bila kazen, prepoved »slabe« avtorice (Svetlana Avdala), ki je naredila napako s tem, da ni posnela lepo režiranega rituala, ki bi potrjeval lepo življenje. Pa smo spet pri zgodovini!

Literatura in viri

DREHAROV, Georgi: *Kinematographat I uchilishteto*, 1930.

HALACHEV, Ljubomir: *Dokumentlnoto kino. Nachin na jivot*, 2004.

SARAIVANOVA, Margit: *Bulgarskoto dokumentalno kino – etap na zreli tarsenia*, 1984.

TACHOV, Alexander: *Bulgarskoto kasometrajno kino. Pat prez godinite*. 1985.

ZNEPOLSKI, Ivailo: *Patishta I pateki na bulgarskoto kino*, 1972.

Predstavitev ziljske noše na Slovanski razstavi.
Foto: Arhiv SNI Urban Jarnik, Bruselj, 2008

Predpasnik ziljske noše iz leta 1867.
Foto: Teodor Domej, Petrograd, 2003

17. oktobra 2008 je Slovensko etnološko društvo v prostorih Slovenskega etnografskega muzeja priredilo srečanje o življenju in kulturi Slovencev v sosednjih državah. Spregovorili so mag. Martina Piko-Rustia iz Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik v Celovcu, mag. Susanne Weitlaner iz Pavlove hiše v Potrni, Marjana Mirković iz Sveta slovenske narodne manjšine Primorsko-goranske županije na Reki, Marina Cernetig z Inštituta za slovensko kulturo v Špetru, Luigia Negro iz Zveze slovenskih kulturnih društev na Solbici, Dušan Jakomin in Lojze Debelis iz Etnografskega muzeja v Škednju. Marija Kozar-Mukič iz Muzeja Savaria v Sombotelu se srečanja žal ni mogla udeležiti, a je poslala prispevek.
Gostje so predstavili položaj, delo in načrte njihovih ustanov, ki se v skladu z različno zgodovinsko, gospodarsko, družbeno in politično pogojenostjo zelo razlikujejo, vsa predstavljena vsebina pa se je neposredno navezovala na etnološko problematiko. V nadaljnji razpravi sta mag. Martina Piko-Rustia in dr. Naško Križnar z Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU spregovorila o šegah in navadah kot lokalni, regionalni in nacionalni dediščini.
Predavatelje, izvrstne poznavalce pri nas še vedno premalo poznanih vprašanj, smo prosili, da napišejo tudi prispevke za *Glasnik SED* in se jim za sodelovanje iskreno zahvaljujemo.

VPRAŠANJA NESNOVNE DEDIŠČINE PRI SLOVENCIH NA KOROŠKEM IN V PREOSTALEM ZAMEJSTVU

Ko so leta 1983 pri Krščanski kulturni zvezi v Celovcu ustanovili poseben oddelek za etnologijo, je bilo temeljno vprašanje, kako rešiti čim več (materialne in nematerialne) kulturne dediščine koroških Slovencev. Raziskave so potekale na vseh etnoloških področjih: od materialne in družbene do področja duhovne kulture. Etnološki model razmejevanja materialne, družbene in duhovne kulture je za etnologe nekaka temeljna shema etnološkega razmišljanja in omogoča urejanje in razporejanje različnega gradiva v smiselne sklope.
Unescova konvencija razmejuje kulturno dediščino na materialno in nematerialno (nesnovno) dediščino. V letu 2003 je UNESCO sprejela mednarodno konvencijo o varovanju nesnovne dediščine, ki področje nesnovne dediščine razvršča v pet temeljnih sklopov:

a. ustna izročila in izrazi, vključno z jezikom kot nosilcem nesnovne kulturne dediščine;
b. uprizoritvene umetnosti;
c. družbene prakse, rituali in praznovanja;
d. znanje in prakse o naravi in svetu;
e. tradicionalne obrtne veščine.

Nesnovna dediščina se torej ne pokriva s klasičnim etnološkim področjem duhovne kulture, je pa mednarodno učinkovita pravna podlaga za varovanje tiste dediščine, ki ni »materialna«. Po Unescovi konvenciji zgoraj navedena področja zahtevajo posebno zaščito. Zato so tudi etnologi pozvani, da k razpravi o nesnovni dediščini v smislu Unescove konvencije doprinesejo svoj delež k njeni uveljavitvi in zaščiti.
Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik je bil med letoma 2006 in 2008 vključen v projekt Register nesnovne dediščine, ki ga je izvajal ZRC SAZU v sodelovanju z raznimi ustanovami. Projekt je bil namenjen pripravi podlag za državni register nesnovne dediščine, ki je za države podpisnice obvezen. Slovenija je namreč leta 2007 sprejela Zakon o ratifikaciji Unescove Konvencije za varovanje nesnovne kulturne dediščine.[1]
Sodelovanje pri projektu Register nesnovne dediščine je potekalo na več ravneh: najprej je bilo treba definirati tipologijo nesnovne dediščine v slovenskem prostoru, pripraviti popisne liste in izdelati postopek za prijavo in registracijo. Del projekta je bila tudi priprava seznamov nesnovne dediščine, ki naj bi omogočila

1 Uradni list RS, št. 2/2008 z dne 8. 1. 2008.

* Mag. Martina Piko-Rustia, univ. dipl. etnol., vodja Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik. A-9020 Celovec, 10. Oktoberstr. 25, E-naslov: piko@ethno.at

pregled nad aktualnim stanjem v slovenskem prostoru. Državne liste, ki jih zahteva Unescova konvencija, so vezane na državne teritorije, zato sta v slovenskem registru upoštevani tudi madžarska in italijanska manjšina. V sklopu priprav slovenskega registra nesnovne dediščine pa je bila upoštevana tudi nesnovna dediščina Slovencev, ki živijo zunaj meja Republike Slovenije v Italiji, Avstriji, na Madžarskem in Hrvaškem, čeprav so zanje pristojne države, v katerih živijo.

Nesnovna dediščina Slovencev na Koroškem spada v državno zaščito avstrijske sekcije Unesca. Avstrija se nahaja v postopku ratifikacije konvencije, avstrijska sekcija Unesca pa je na Dunaju ustanovila Agencijo za nesnovno dediščino v Avstriji (Nationalagentur für das immaterielle Kulturerbe in Österreich).[2] Izmed petih v konvenciji navedenih področij nesnovne dediščine je avstrijska nacionalna agencija kot prednostno področje določila področje znanja in prakse o naravi in svetu. Zato je eno od važnih težišč delovanja avstrijske agencije tudi področje ljudske oziroma naravne in alternativne medicine. Cilj njihovih prizadevanj je, da bi naravno zdravljenje dobilo uraden status in postalo dopolnilna, komplementarna (in ne alternativna!) ponudba splošne zdravstvene oskrbe.

Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik je v letu 2008 izdal knjigo Marije Makarovič o podobi zdravstvene kulture koroških Slovencev.[3] Knjiga daje vpogled v znanje o boleznih in načinih zdravljenja pri kmečkem prebivalstvu v 19. in 20. stoletju. To ni običajna zdravstvena knjiga, v kateri bomo iskali nasvete za zdravo življenje in zdravljenje najpogostejših bolezni, temveč temeljna etnološka raziskava o zdravju in zdravem odnosu do sebe, sočloveka, okolja, ki nas obdaja, in do narodne skupnosti.

Inštitut Urban Jarnik je v letu 2008 navezal stike z avstrijsko nacionalno agencijo za nesnovno dediščino. Vodja agencije, ki smo ji izročili knjigo o zdravstveni kulturi koroških Slovencev (s kratko predstavitvijo vsebine v nemškem jeziku), je zanjo seveda izrazila izredno zanimanje, zato inštitut Urban Jarnik razmišlja o prevodu knjige o zdravstveni kulturi koroških Slovencev.

Čeprav nesnovna dediščina pri Slovencih na Koroškem pravno spada na območje Avstrije, je dejstvo, da je jezikovno in kulturno del širšega slovenskega kulturnega prostora. Zato je prav, da je v slovenskih listah upoštevana in predstavljena tudi nesnovna dediščina Slovencev zunaj meja Slovenije. V konvenciji je namreč omenjen tudi jezik kot zaščite vredna »živa dediščina«. Avstrijska sekcija Unescove komisije je v letu 2009 razpisala poseben natečaj na temo: »Govorimo svoj jezik – vi govorite, mi poslušamo.« Celotna pozornost je bila namenjena jezikom: maternim jezikom, narečjem, jezikom mladih, individualnim jezikom, itd. V razpisu je bilo zapisano, da je jezik osebna vrednota, ki je nam nihče ne more vzeti – seveda pa se je treba te vrednote zavedati. Unescova konvencija o nesnovni dediščini je torej spodbudila razpravo o pomenu jezikov, kar je za jezikovnokulturne manjšine – kot so to Slovenci na Koroškem – novo in perspektivno izhodišče.

V drugi delovni program o sodelovanju v kulturi, izobraževanju in znanosti med Vlado Republike Slovenije in Vlado Republike Avstrije za obdobje od 2008 do 2012 je bilo sprejeto tudi področje nesnovne dediščine. V 10. členu je zapisano:

Strani podpirata sodelovanje pri temeljnih znanstvenih raziskavah v skladu z Unescovo Konvencijo o varovanju nesnovne kulturne dediščine z dne 17. oktobra 2003. Strani tudi podpirata izmenjavo izkušenj pri pripravah temeljne dokumentacije za nesnovno dediščino, ki jo pripravljajo znanstvenoraziskovalne ustanove v Sloveniji oziroma Nacionalna agencija za nesnovno kulturno dediščino v Avstriji, ki bodo podlaga za državni register nesnovne dediščine in tudi za morebitne predloge za uvrstitev na »Reprezentativni seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva«. Strani si bosta prizadevali tudi za možnost skupne priprave prošenj za uvrstitev na ta seznam.

Zaželene so tudi razne pobude (ustanov, organizacij, društev, ipd.) za ozaveščanje o pomembnosti nesnovne dediščine, pri čemer bosta strani posebej upoštevali predloge, ki prispevajo k ohranitvi in razvoju regionalne kulturne in jezikovne raznolikosti.[4]

V okviru znanstvenoraziskovalnega sodelovanja med Republiko Slovenijo in Republiko Avstrijo za obdobje 2007–2008 sta ZRC SAZU in Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik izvajala projekt na temo Nesnovna dediščina kot integrativni faktor evropskega kulturnega prostora. Cilj projekta je bila predstavitev nesnovne dediščine, kot jo definira Unescova konvencija predvsem na mejnem območju med Avstrijo in Slovenijo. Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU in Inštitut Urban Jarnik sta v sklopu projekta opozorila na različna področja in problemske sklope obravnavanja nesnovne dediščine v Avstriji in Sloveniji.

V okviru projekta so ISN ZRC SAZU, Inštitut Urban Jarnik in Slovenski znanstveni inštitut v Celovcu izdali spomine Josipa Šašla,[5] ki jih ne moremo uvrstiti v običajno biografsko in memoarsko literaturo. Spomini navadno zajemajo avtorjevo delo in življenjsko dobo, tu in tam sežejo v preteklost rodbine ali v zgodovino avtorjevega življenjskega prostora. V Šašlovih spominih je ohranjen marsikateri etnološki, kulturnozgodovinski, pravnozgodovinski, zgodovinski in toponomastični podatek. Šašljevo ohranjeno rokopisno gradivo je zato pomemben vir za razumevanje razvoja nesnovne dediščine na Koroškem; z objavo je ta vir postal dostopen tudi širši javnosti.

Pomemben del projekta so bila tudi arhivska dela. V ustanovah in arhivih v Ljubljani je sodelavka inštituta Urban Jarnik, Uši Sereinig, pregledala gradivo in pripravila evidenco gradiva o Slovencih na Koroškem s posebnim težiščem na nesnovni dediščini. Pri tem je odkrila tudi posebnosti (npr. rokopisne zapise o Ziljanih iz 19. stoletja v zapuščini Julija Felaherja v ARS). Pregledano je bilo gradivo, ki ga hranijo Arhiv Republike Slovenije,

2 http://www.kulturleben.at/ike

3 Marija Makarovič, *Podoba zdravstvene kulture koroških Slovencev v kmečkem okolju od Zilje do Podjune v 19. in 20. stoletju* (Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva založba, 2008).

4 www.mzz.gov.si/fileadmin/pageuploads/Kulturno_sodelovanje/Avstrija_-_2008_-_2012_-_slo.doc

5 Svoje spomine na mladost je Josip Šašel strnil v dveh rokopisnih knjigah: *Spomini I* (1947–1949) in *Spomini II* (1957), ki ju je pisal v pokoju, ko se je iz Ljubljane, kjer je nazadnje služboval kot sodnik na osrednjem sodišču, vrnil na Prevalje. Poleg pisateljske žilice, ki jo je začutil v sebi že kot fantič, ga je k pisanju spominov na svojo mladost in zgodovino svojega rojstnega kraja Slovenjega Plajberka vzpodbudilo dejstvo, da po drugi svetovni vojni ni smel več preko meje v svoj rodni Rož na avstrijskem Koroškem. – Josip Šašel, *Spomini*. Monika Kropej in Avguštin Malle (ur.) (Celovec: Slovenski narodopisni inštitut in društvo Urban Jarnik in Slovenski znanstveni inštitut; Ljubljana: Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Ljubljana, Celovec in Dunaj: Mohorjeva založba, 2007).

Arhiv ISN ZRC SAZU, Arhiv GNI ZRC SAZU, Arhiv Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, Arhiv Rokopisnega in Glasbenega oddelka NUK, Arhiv Koroškega pokrajinskega muzeja – Enota Ravne na Koroškem in Arhiv Slovenskega narodopisnega inštituta Urban Jarnik.

V sklopu projekta smo opozorili tudi na pomemben aspekt kritike virov in gradiva. Ob primeru obredne pesmi z Zilje »Bug nan dajte ...«, ki je sestavni del ziljskega štehvanja, sta Jurij Fikfak in Martina Piko-Rustia ugotovila, da je se je pri prevodu obredne pesmi v nemški jezik izgubila sakralno-magična raven, ki je v slovenski pesmi nosilni element pesmi. Pri prevodu slovenske pesmi v nemški jezik torej ni prišlo do adekvatne recepcije. Po drugi strani najdemo v nemškem prevodu pesmi novejše elemente oziroma novejšo recepcijo šege. Nesnovno dediščino neke regije je možno razumeti le s pregledom in primerjavo vseh kulturnih dejavnikov v določeni regiji. Kritika virov in gradiva je potrebna, da se izognemo enostranskim neustreznim prikazom kulturnega izročila v posameznih krajih. Ponavadi je na Koroškem pri enostranskih prikazih zamolčana starejša slovenska kulturna podstat.

Najustrezneje lahko nesnovno dediščino dokumentiramo z avdiovizualno dokumentacijo. Inštitut Urban Jarnik je leta 1995 z ZRC SAZU sklenil pogodbo za sodelovanje pri izdelavi filmskih dokumentacij na področju koroške kulturne dediščine. V sodelovanju z Avdiovizualnim laboratorijem je bilo posneto dragoceno gradivo, ki rabi preučevanju nesnovne dediščine: vlačenje ploha v Pliberku, vlačenje ploha na Ravnah, jajčarija na Javorju, miklavževanje v Svečah, intervjuji o božičnih navadah v Pliberku, pehtrovanje in jajčarija v Šmarjeti v Rožu. V letu 2005 je bila posneta dokumentacija izdelave ziljskega prajtla, v letu 2006 je Naško Križnar pripravil dokumentacijo o izdelavi presenca v Podjuni, v letu 2009 pa je bila posneta še izdelava rožanskega prajtlja.

V letu 2008 je nastal film o razstavi Slovani Evrope v Bruslju. Junija 2008 so v Kraljevem muzeju umetnosti in zgodovine v Bruslju odprli razstavo, na kateri je bila na ogled tudi dragocena kulturna dediščine z Zilje, in sicer ziljske noše, ki jih je za prvo veliko slovansko etnografsko razstavo leta 1867 v Moskvo peljal Matija Majar Ziljski. Za Majarjevimi nošami se je izgubila sled, leta 2001 jih je v Ruskem etnografskem muzeju v Petrogradu zasledil dr. Teodor Domej iz Celovca. V letu 2007 so v Petrogradu ob 140-letnici prve etnografske razstave pripravili tematsko razstavo z izborom 21 restavriranih noš iz prve razstave, med katerimi so štiri ziljske. Pod okriljem Foruma slovanskih kultur se je porodila zamisel o predstavitvi razstave slovanskih noš v Bruslju v času predsedovanja Slovenije Evropski uniji. Pobudnica ideje in predsednica Foruma slovanskih kultur Milena Domjan je k sodelovanju povabila Bojano Rogelj Škafar, direktorico Etnografskega muzeja v Ljubljani, in Jurija Fikfaka z Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU. Etnografski muzej v Ljubljani je k razstavi pripravil spremni katalog, v katerem sta objavljena članek Jurija Fikfaka o Majarjevi narodopisni dejavnosti in članek Janje Žagar o vlogi oblek in kostumov.

Zgodovinski trenutek odprtja razstave je dokumentiral Naško Križnar, film pa bo rabil ne le kot zgodovinski dokument ohranjene materialne dediščine (ziljskih noš), temveč tudi kot dokument do danes ohranjenega slovenskega ziljskega narečja, saj je bila ziljska noša v Bruslju leta 2008 razstavljena v sklopu slovanske razstave.

Iz navedenih primerov je razvidno, da je Unescova konvencija iz leta 2003 spodbudila temeljna razmišljanja o nesnovni dediščini. Podoba ohranjene žive nesnovne dediščine, ki bo morda nekdaj zaščitena v državnih registrih, se bo počasi oblikovala in razjasnila. Čeprav se področje nesnovne dediščine, kot ga definira Unescova konvencija, ne pokriva s klasično etnološko klasifikacijo, pa je diskusija o nesnovni dediščini razmišljanja usmerila v nove smeri, ki jim bomo tudi etnologi morali slediti. Včasih je za nova spoznanja koristen neetnološki pogled na etnološke tematike.

Inštitut Urban Jarnik se je problema nesnovne dediščine lotil na različnih ravneh, diskusija o nesnovni dediščini pa koristno dopolnjuje obstoječe etnološke raziskave pri koroških Slovencih.

Muzej v Pavlovi hiši.
© Pavelhaus/Pavlova hiša, maj 2009

Šest intervjuvancev. Delo štajerskega umetnika Josefa Schützenhoferja.
© Pavelhaus/Pavlova hiša, maj 2009

PAVLOVA HIŠA

Pavlova hiša je kulturni dom Kulturnega društva člen 7 za avstrijsko Štajersko. Stoji v vasi Laafeld/Potrna, na poti med avstrijsko Radgono in mejnim prehodom Sicheldorf/Žetinci - Gederovci. Leta 2008 je organizacija praznovala 20-letnico obstoja kulturnega društva in 10-letnico obstoja Pavlove hiše.
Cilj društva je uresničitev manjšinskih pravic, ki so zapisane v avstrijski državni pogodbi, podpiranje pouka slovenščine na Štajerskem in kulturnega ter znanstvenega dela. Društvo ima nalogo ohraniti slovenščino in slovensko zgodovino na Štajerskem. Kulturno društvo želi prikazati, da Štajerska nima le nemške zgodovine, ampak tudi slovensko. Graški slavist prof. dr. Manfred Trummer pravi v članku, ki je izšel v zborniku *Europa erlesen – Steiermark*[1] pri založbi Wieser, takole:

> Das Slawische geht uns Steirer etwas an. Es ist Teil, Komponente unserer Identität. Es ist Teil nicht nur unserer Geschichte, sondern unseres Alltags und Heute, und das hier in der deutschen und doch auch etwas slawischen Steiermark. Er [der Beitrag] soll ein Ruf sein zur Reiintegrierung des in die Fremdheit verdrängten Slawischen und damit nicht zuletzt auch der Slawischsprachigkeit eines Teils der Steirer. / *Slovanstvo zadeva tudi nas Štajerce. Je del, sestavina naše identitete. Ni le del naše zgodovine, ampak tudi našega vsakdana, današnih časov, in to tukaj na nemškem in tudi malo slovanskem Štajerskem. To naj bi bil klic za reintegracijo slovanstva, ki je bilo izrinjeno kot nekaj tujega, nenazadnje pa tudi slovensko govorečih kot dela Štajercev.*

Na eni strani to počne s svojim muzejem, v katerem na številnih panojih razlaga zgodovino Slovencev na Štajerskem. Poleg tega pa je društvo razširilo svoj koncept delovanja in omogoča pregled nad množico manjšin v okolici Gornje Radgone nekoč in danes.
Tromeja Avstrija–Slovenija–Madžarska je znana po svojem bogatem substratu in živi od etnične, jezikovne ter religiozne raznolikosti, ki daje okolici svoj pečat in jo bogati. Dodatne preglednice so poleg Slovencem namenjene tudi Romom v Prekmurju ter nemško govorečim v Apačah (Abstall) kot tudi Kočevarjem. Da bi dobili celoten pregled nad vsemi manjšinami oziroma etničnimi skupinami, ki živijo na mejnem območju avstrijska Štajerska–Slovenija–Madžarska, so bile dodatno oblikovane preglednice o nekdaj precej raznolikem judovskem življenju v Prekmurju.
Od leta 2004 se razstava z intervjuji ljudi, ki pripovedujejo o svojih različnih usodah, nenehno širi. Na eni strani smo z globokimi izpovedmi dosegli preusmeritev pozornosti na sedanjost, na drugi pa na živ način posredujemo sodobno zgodovino.
Vsakega od intervjuvancev so politični dogodki prejšnega stoletja prizadeli na ta ali oni način, vsak pripoveduje s svojega osebnega vidika, skupen jim je pozitiven pogled na prihodnost v združeni Evropi. Zbrali smo že več kot 30 intervjujev, ki so na ogled v Pavlovi hiši. Iz vseh omenjenih intervjujev je nastal kratki film *Identitäten/Identitete*.

»Vzeli so nam slovenščino in namesto tega ničesar ne dali!«

Citat je iz intervjuja z na obmejnem območju živečim vinogradnikom Andreasom Tscheppejem, ki pripoveduje o svojem življenju ob meji in z mejo, in o tem, kaj mu pomenita slovenščina ter slovenska kultura. Poleg Andreasa Tscheppeja govori tudi Josefa Prelog, kmetica iz Sicheldorfa/Žetincev, ki je po delavnem življenju začela pisati pripovedi in pesmi in ki v svoji avtobiografiji ponuja napet vpogled v preteklost.
O šolstvu na obmejnem območju, možnostih in upanjih zbuditi zanimanje za jezik sosede govori Ernst Körbler, učitelj v Arnfelsu/Arnežu, katerega osebna želja je, da pri svojih učencih vzbudi

1 Andrea Haberl-Zemljič in Lojze Wieser (izd.), *Europa erlesen – Steiermark* (Celovec: Wieser Verlag 2005), 127.

* Mag. Susanne Weitlaner, predsednica Kulturnega društva Člen 7 za avstrijsko Štajersko, Pavlova hiša/Pavelhaus. A-8490 Bad Radkersburg/Radgona, Laafeld/Potrna 30, E-naslov: pavel@mur.at

veselje do slovenskega jezika.

> Spoznavam tvojo domovino, ti pa mojo, spoznavam tebe, ti pa mene, učimo se skupno, gradimo skupno domovino, skupno prihodnost, gradimo partnerstvo. Mladina na obeh straneh meje se naj spoznava, sosed naj ima ime. Naša mladina naj spozna mladince na oni strani meje in obratno.

Polkmet Andreas Kaučič nas popelje na kraj, kjer se preteklost ohranja za potomce: na pokopališče Bad Radkersburga/Radgone. Slovenščina, značilna za to območje, je tu kot večni pričevalec.

> Rojaki so deloma bili doma na pari. Ti, ki so umrli v bolnici, so bili v mrtvašnici, ki je bila zadaj za bolnico. Od tod so šli v mestno cerkev in iz cerkve peš sem. Dostikrat še peš od doma v mestno cerkev. Bilo je v celoti zelo daleč, saj je bil kasneje še močan cestni promet. Dekan je ta problem spoznal, bil je to gospod Schweighofer, da je to zelo neprijetno. Pol ure hodiš iz mesta ven, od doma še kakšnih 3–4 kilometrov, to je bilo kar dosti, pol dni, skoraj celi dan. Nato so morali ljudje še peš domov, niso imeli vozila, spremljali so seveda peš pogrebni sprevod in to je seveda trajalo zelo dolgo.

Zastopnica Romov, ki večinoma živijo v Prekmurju in so bili že od nekdaj tesno povezani z radgonsko okolico, je Gabriela Horvath iz Rogašovcev. Ne pripoveduje le o življenju v skupini in z njo, ampak tudi o zunanjem odklanjanju, s čimer se morajo Romi soočati še danes. »*Mi smo vsi ena velika družina!*« pripoveduje o delujoči skupnosti v vasi. Prav tako sporočata dve zastopnici nemško govoreče manjšine v Sloveniji o težavni poti do priznanja in o upanjih za v prihodnje, da se dogodki mlajše zgodovine ne bi ponovili. »*Ta mladi se ne zanimajo več za pripadnost k narodu, za njih je Evropa ta prava,*« *meni* Veronika Haring iz Maribora, Rozi Verbošt iz Apač pa pravi: »*Strah je še vedno v krvi!*«

S pomočjo gospe Erike Fürst iz Murske Sobote smo pridobili vpogled v nekoč cvetočo judovsko kulturo v Prekmurju. Pripoveduje o holokavstu, deportaciji in težkem življenju po njej, kako se je bilo vrniti v kraj, kjer ni več bilo judovskega življenja. Sama je to naredila in brez zagrenjenosti sporoča: »*Povsod so dobri in slabi ljudje!*«

Na podlagi poročil prič časa oživi preteklost, pogled se usmerja na osebne usode razburkanega časa. In skupaj z informacijami na panojih za obiskovalca/obiskovalko nastaja slika o življenju ob meji.

SLOVENCI NA HRVAŠKEM: O NEKATERIH PRIZADEVANJIH ZA OHRANITEV KULTURNE DEDIŠČINE IN JEZIKA

Prebivalstvo slovenskega rodu je na nekaterih območjih Hrvaške tradicionalno navzoče že sto in več let. Danes so Slovenci šibka narodna skupnost, ki po podatkih ljudskega štetja iz leta 2001 šteje 13.173 narodnostno opredeljenih rojakov. Organizirani so v okviru kulturnih društev in manjšinske zakonodaje oziroma svetov in predstavnikov,[1] nimajo pa nobene kulturne, izobraževalne ali raziskovalne ustanove.[2]

Skrb za kulturno dediščino je delno vključena v dejavnost ljubiteljskih društev in posameznikov, v določenih primerih pa to področje v svojem okviru pokrivajo stroka oziroma ustanove in raziskovalci zunaj manjšinske skupnosti.[3] Prispevek skuša povzeti nekatera prizadevanja za ohranitev dediščine in jezika pa tudi spomina na zaslužne posameznike, predvsem na območju Reke in okolice.

Slovenci na Reki, stoletja navzoči v tem mestu večetničnih in jezikovnih tradicij, niso izoblikovali neke svoje identitete,[4] podatki o njihovi organiziranosti v slovenska društva pa segajo v začetek dvajsetega stoletja.[5] Najstarejši društvi na Hrvaškem

1 Registriranih je sedemnajst društev, dve sta na papirju, štirinajst jih zaenkrat deluje v okviru krovne organizacije Zveze slovenskih društev na Hrvaškem (1992). Sveti oziroma predstavniki so del manjšinske samouprave na lokalni in regionalni ravni, s funkcijo predvsem svetovalne narave. Več: http://vnm.rijeka.hr/default.asp?ru=99&sid=&akcija=&jezik=1

2 Sem ne štejemo Mestne knjižnice Ivana Gorana Kovačića v Karlovcu, osrednje knjižnice za slovensko knjigo na Hrvaškem (1993).

3 Omeniti velja npr. Gorupov mavzolej na reškem pokopališču Kozala, ki so ga leta 2007 v celoti obnovile mestne oblasti, napovedujejo pa tudi izid posebne publikacije. Reški raziskovalci kulturne zgodovine v svojih prispevkih govorijo tudi o vidnih osebah slovenskega rodu, večinoma gre za objave v *Sušački reviji,* najpomembnejša pa je študija *Fluminensia Slovenica* Irvina Lukežića (ICR Rijeka, 2007).

4 »Paradoksalno pri tem je, da stoletna prisotnost Slovencev na Reki ni vplivala na oblikovanje nečesa, kar bi lahko imenovali nacionalna ali jezikovna identiteta lokalne slovenske skupnosti. (...) Vprašanje etnične pripadnosti je bilo drugotnega pomena glede na materialni status posameznika (...) Samozavestni individualizem je imel prednost pred nacionalnim kolektivizmom. (...) Njihova družbena uveljavitev in integracija sta praviloma potekali v smeri, ki je zapuščala lastno etnično identiteto. Spremenjeni transkripciji njihovega družinskega priimka je sledila tudi sprememba zavesti, to pa je spremljala tudi narodnostna odtujitev posameznika (...). Tudi če je slovenščina še bila pogovorni jezik v družinah v prvi generaciji doseljencev, jo je v drugi običajno zamenjala italijanščina kot večinski jezik. To se je dogajalo skozi več pokolenj, tako da se je slovenska asimilacija v italijanski kulturni krog na Reki odvijala hitro in brez posebnih težav.« Irvin Lukežić, *Fluminensia Slovenica* (Rijeka: ICR, 2007), 7–8.

5 Leta 1912 je v Opatiji delovalo Slovensko izobraževalno in podporno društvo, na Reki oziroma Sušaku pa Slovensko društvo. Poznejša pričevanja po letu 1927 govorijo o slovenskem društvu Simon Gregorčič, sicer pa tema čaka natančnejšo obravnavo in potrditev navedb o samoorganiziranosti pred navedenim časom.

* Marjana Mirković, dipl. univ. novinarka, predsednica Sveta slovenske narodne manjšine Primorsko-goranske županije. HR – 51000 Rijeka, Podpinjol 43, E-naslov: vijece-slo.pgz@ri.t-com.hr

sta zagrebški Slovenski dom (1929) in reška Bazovica (1947), ki ima od leta 1950 sedež v lepo obnovljenem in v mestu prepoznavnem poslopju, nekdaj v lasti potomcev znanega reškega poslovneža in dobrotnika slovenskega rodu Josipa Gorupa.

Danes sta na tem naslovu registrirana tudi oba slovenska manjšinska sveta na mestni (2003) in županijski ravni (2004), delno pa se tu izvaja projekt Slovenska informativna točka Si-T. Dejavnost svetov in Si-T je usmerjena tudi v iskanje, zbiranje in dokumentiranje gradiva o slovenskih izobražencih, umetnikih in drugih ustvarjalcih in posameznikih ali ustanovah, pomembnih v zgodovini mesta in okolice. To naj bi spodbudilo nadaljnje raziskovanje na območju Reke in županije ter povezovanje z ustanovami in s posamezniki v RS.

V ta okvir sodi zamisel o zbirki *Slovenski prispevek županijski dediščini* (2006), katerega avtor je Si-T, nosilca pa oba sveta v sodelovanju z društvom KPD Snežnik iz Lovrana. Gre za dolgoročni projekt, delno podprt iz RS, ki želi v obliki dvojezičnih monografskih brošur omenjeno ovrednotiti z novimi spoznanji. Prvi zvezek o gledališčniku Radetu Pregarcu (2007)[6] naj bi spodbudil skrb za obnovo in vzdrževanje grobnic in grobov zaslužnih oseb slovenskega rodu, pokopanih na reških pokopališčih Kozala in Trsat. Drugi zvezek bo namenjen skladatelju Josipu Kaplanu[7] in bo izšel junija 2009, naslednji trije pa predvidoma slikarki Boženi Vilhar, učiteljici Zori Ausec[8] in poslovnežu Josipu Gorupu. Zaradi obilice informacij se iz dneva v dan odpirajo nove teme, zato je v okviru Si-T[9] in obeh svetov še vrsta načrtovanega.[10]

Na področju jezika v organizaciji slovenskega ministrstva za šolstvo in šport poteka dopolnilni pouk slovenščine v društvih na Reki in v Lovranu,[11] medtem ko imajo v javni šoli to možnost na OŠ Pećine še učenci vseh reških osnovnih šol.[12] Projekt Slovenski jezik – jezik sosede je naletel na izjemno dober odziv in podporo tudi pri lokalnih oblasteh, jeseni 2009/10 pa bo slovenščina na OŠ Pećine predvidoma uvrščena med izbirne predmete, kar bo prvi takšen primer na Hrvaškem. Velja dodati, da hrvaška zakonodaja zagotavlja možnost učenja slovenščine na vseh ravneh, od predšolske do srednješolske, vendar slovenska manjšina teh pravic do zdaj ni izrabila.[13]

Med prizadevanja za ohranitev jezika sodijo tudi mediji. Na območju Reke in županije z redkimi izjemami ni mogoče spremljati programov slovenskega radia in televizije, slovenski tisk v prodaji večinoma ni dostopen – izjema so letoviški kraji poleti – prav tako ne v javnih knjžnicah.[14] Od aprila 2005 na Reki izhaja mesečni bilten v slovenščini *Kažipot,* ki ga v nakladi 600 izvodov izdajajo društvo Slovenski dom KPD Bazovica, Svet slovenske narodne manjšine Mesta Reka in Svet slovenske narodne manjšine Primorsko-goranske županije. V SKD Snežnik v Lovranu pa od leta 2006 enkrat letno izide *Liburnijska priloga*.[15]

Založniška dejavnost v slovenščini je skromna: poleg rečenega velja omeniti predvsem izjemno odmevno monografijo *Grožnjanska kronika – Slovenci v Mestu umetnikov 1965–1995* akademskega slikarja Roka Zelenka (1999, Zveza slovenskih likovnih umetnikov in KPD Bazovica). Leta 2007 je izšla predstavitvena brošura *Slovenci na Reki* Slavka Arbitra s pogledom v zgodovino mesta (2007, KPD Bazovica). V letu 2009 je pričakovati slovensko izdajo knjige *Fluminensia Slovenica* Irvina Lukežića, izčrpne študije o reško-slovenskih vezeh v gospodarstvu in kulturi od srednjega veka do 20. stoletja (ICR Rijeka), v KPD Bazovica pa napovedujejo slovenski prevod monografije *Slovenski dom KPD Bazovica*, ki je že izšla v hrvaščini (2008).[16]

Krovna organizacija ima svojo spletno stran (www.slovenci.hr), bilten *Kažipot* pa je na vpogled tudi na naslovu Sveta slovenske narodne manjšine Mesta Reka (http://vnm.rijeka.hr/default.asp?ru=99&sid=&akcija=&jezik=1).

6 Brošura je izšla septembra 2007 kot dodatek slovenske revije *Maska* in je dostopna na njeni spletni strani www.maska.si

7 Zahvaljujoč prijaznemu odzivu sina Darka Kaplana bo objavljen tudi del gradiva iz skladateljeve zapuščine.

8 Na Reki je med letoma 1950 in 1953 na pobudo Zore Ausec v OŠ Matteotti deloval slovenski oddelek za nižje razrede osnovne šole. Poučevanje v slovenščini je leta 1947 potekalo tudi v javni OŠ v Labinu.

9 Zaenkrat gre za naslednje teme: Slovenski gledališčniki na Reki in Slovenski šolski oddelek na Reki in Labinu v obdobju po drugi svetovni vojni, Slovenski gospodarstveniki v razvoju Reke, Josip Gorup v tisku Reke in Sušaka, Poslopje Slovenskega doma na Reki pred 1950, vodič Slovenske sledi po Reki in okolici, Slovenci na reških pokopališčih in Slovenske ulice na Reki.

10 Oba sveta se zavzemata za poimenovanje ene od reških ulic po Josipu Gorupu in postavitev plošče pred vhodom v poslopje, v katerem slovensko društvo Bazovica na Reki domuje že več kot pol stoletja.

11 V š. l. 2008/09 je v sodelovanju z društvi ta pouk organiziran še v Pulju, Buzetu in Čabru.

12 Gre za prostovoljni pouk slovenskega jezika, ki se je na pobudo Si-T in ravnateljice šole Irene Margan, ki ga tudi izvaja, začel v š. l. 2006/07 in se – ob podpori Zavoda RS za šolstvo in Ministrstva za šolstvo in šport RS – ves čas uspešno nadaljeval. V dveh skupinah ga dvakrat tedensko obiskuje več kot trideset učencev, ki poleg jezika spoznavajo tudi naravno in kulturno dediščino Slovenije.

13 Svet slovenske narodne manjšine Primorsko-goranske županije, ki je od leta 2005 tri leta uspešno organiziral Bralne urice za najmlajše, se od leta 2008 zavzema za uvedbo slovenskih uric v javnem vrtcu, vendar je število zainteresiranih malčkov premajhno.

14 Reška čitalnica je od leta 2005 naročena na tednik *Mladina*, na knjižničnem oddelku periodike pa so od leta 1991 na vpogled še nekatere slovenske revije.

15 Na Hrvaškem izhajajo še glasila: dvomesečnik *Planika* (1992, SKD Triglav, Split) ter trikrat letno *Novi odmev* (1996, KPD Slovenski dom Zagreb) in *Mavrica* (2006, SKD Istra, Pulj).

16 Društvo v Zagrebu je izdalo monografijo *Slovenski dom v Zagrebu 1929–1999* Ilinke Todorovski in Silvina Jermana (1999), pesniški zbirki *Pojdi z mano* Marijana Horna (2000) in *Ti si moja pesem, ljubezen moja* Josipa Strugarja (2006), brošuro *Franjo Serafin Vilhar Kalski* Silvina Jermana (2003), vodič *Zagreb in Slovenci* (2009), v načrtu pa ima monografijo *O Slovencih na hrvaškem odru.* SKD Istra v Pulju je objavilo pesniško zbirko *Kraški zvončki* Damijane Šubic Pezdirc (2006), dvojezično monografijo *Orel, Štandeker in Rotar v Pulju* Martina Bizjaka (2006) in bibliofilsko monografijo o akademskem slikarju Martinu Bizjaku (2008), SKD Lipa v Dubrovniku pa pesniško zbirko *Srečno otroštvo* Ivane Marije Vidović (2006).

Staro župnišče na Gornjem Seniku z razstavo o porabskih župnikih.
Foto: Marija Kozar-Mukič, 2008

Muzej Avgusta Pavla v Monoštru.
Foto: Marija Kozar-Mukič, 2008

REGIONALNO SODELOVANJE MUZEJEV V PORABJU IN PREKMURJU

Strokovno srečanje etnologov iz sosednjih držav Slovenije je bilo leta 2008 že šesto po vrsti. Na prejšnjih treh srečanjih (2001 – Italija, 2002 – Porabje na Madžarskem, 2003 – avstrijska Koroška)[1] so se obravnavali naslednji skupni problemi vseh zbirk:

- pomanjkanje profesionalnega kadra, ki bi lahko opravil temeljito raziskovalno delo in sistematiziral razstavno dejavnost različnih zbirk;
- pomanjkanje ustreznih prostorov, kjer naj bi hranili in razstavljali obširno gradivo in muzealije;
- restavriranje predmetov v zbirkah;
- kronično pomanjkanje denarnih sredstev (vse zbirke se ne morejo opreti na pomoč s strani države oziroma njenih ustanov) (Repinc 2003: 41);
- muzejske zbirke naj bi bile čim bolj odprte javnosti;
- potreben je temeljit program za raziskovalno, razstavno in muzejsko dejavnost med Slovenci v zamejstvu (Repinc 2003: 39);
- vsa tri zamejstva naj bi se povezala pri pripravi vodnika po zbirkah (Repinc 2003: 39);

Slovenci na Madžarskem smo poskusili rešiti nekatere od skupnih problemov. Od sklepov monoštrske konference se je v zvezi s porabskimi Slovenci uresničilo naslednje (Munda 2003: 45):

- postavljena je bila razstava ob 100-letnici tovarne kos;[2]
- 18. avgusta 2002 – ob Državnem srečanju Slovencev na Madžarskem – je bila v v muzeju na prostem v Szombathelyu (Vasi Múzeumfalu) odprta slovenska dimnica z Gornjega Senika;
- leta 2006 je bila – s pomočjo družinskih članov in dokumentov Judite Pavel – sestavljena (v slovenskem, nemškem in madžarskem jeziku) računalniška prezentacija življenja in dela Avgusta Pavla, ki je od takrat na ogled v monoštrskem muzeju;
- ob 25-letnici monoštrskega muzeja (2008) je bila odprta razstava z naslovom Ruta in predpasnik;
- besedila in napisi na stalnih razstavah monoštrskega muzeja tudi v slovenskem jeziku so bili dopolnjeni junija 2008.

Še naprej si prizadevamo, da bi uresničili:

- postavitev stalne razstave v prostorih nekdanje tovarne kos;
- računalniško obdelavo zbirk tudi v slovenskem jeziku;
- postavitev mreže muzejev in muzejskih zbirk v Prekmurju in Porabju.

Udeleženci omenjenih treh posvetov zamejskih etnologov so izrazili potrebo po mreži muzejskih zbirk v prostoru, kjer živijo manjšine. To velja tudi za Porabje in Prekmurje, kjer bi si želeli postaviti regionalno mrežo muzejev in zbirk, v katero bi bili vključeni kot manjšina tudi porabski Slovenci in prekmurski Madžari.

Tudi na Madžarskem so zaželene take muzejske zbirke, ki naj bi bile čim bolj odprte javnosti. V monoštrskem Muzeju Avgusta Pavla bo od junija 2009 ogledni depo odprt tudi za obiskovalce. V ta namen je dobil muzej na razpisu od madžarskega Ministrstva za kulturo 2,6 milijona forintov (10 tisoč evrov).

Na prejšnjih posvetih smo spoznali župnišča, v katerih so muzejske zbirke (Ricmanje v Italiji, Kostanje na Koroškem). V Porabju

1 Prim. zbornika: Polona Sketelj idr. (ur): *Etnološko delo pri Slovencih v zamejstvu: posvetovanje o etnološkem delu pri Slovencih v Avstriji, Italiji, na Madžarskem in Hrvaškem* (Ljubljana: SED, 1999; Knjižnica Glasnika SED; 30) in Katalin Munda Hirnök in Polona Sketelj (ur), *Odstrta dediščina: etnološko delo in muzejske zbirke Slovencev v Italiji, na Madžarskem in v Avstriji: zbornik s treh posvetov* (Ljubljana: SED, 2003; Knjižnica Glasnika SED; 35).

2 Marija Kozar-Mukič, Sto let monoštrske kose (2002–2003).

* Marija Kozar-Mukič, univ. dipl. etnol. in prof. slov., višja kustosinja, Muzej Savaria. H-9700 Szombathely, Kisfaludy 9, E-naslov: mukic@t-online.hu

na Gornjem Seniku je od 80. let 20. stoletja v kletnih prostorih starega župnišča na ogled stalna razstava o porabskih duhovnikih. V istem prostoru je bila postavljena leta 2007 občasna spominska razstava zadnjega slovenskega župnika Janoša Küharja. Sedanji lastniki – zasebniki prodajajo stavbo, ki bi jo Državna slovenska samouprava odkupila z opremo vred s pomočjo unijskih sredstev. V župnišču bi z izvirnim pohištvom predstavili nekdanji župnijski urad in dopolnili razstavo o duhovnikih in verskem življenju v Porabju. Med njimi tudi arhivske dokumente iz 19. stoletja (npr. dopise in dokumente Jožefa Košiča). V gospodarskem poslopju bi postavili etnološko razstavo z večjimi predmeti, ki jih v monoštrskem muzeju ne moremo predstaviti. To so predvsem predmeti, povezani s poljedelstvom, z živinorejo in s prometom.

Slovenci na Madžarskem imamo dve pomembnejši etnološki zbirki: Muzej Avgusta Pavla v Monoštru in slovensko hišo v sombotelskem Skansnu. Obe sta vključeni v muzejsko mrežo – delujeta v okviru Direkcije muzejev Železne županije. Strokovno za obe skrbi slovenska etnologinja Marija Kozar. V monoštrskem muzeju sta zaposleni Porabki, ki goste iz Slovenije vodita v porabskem slovenskem narečju. Muzej Avgusta Pavla že 25 let odpira vrata turistom iz najrazličnejših krajev sveta. Letno pride okoli 60 skupin iz Slovenije (s posredovanjem Zveze Slovencev v Monoštru). Manjka nam podroben večjezični (slovensko-madžarsko-nemški-angleški) vodnik po razstavi in oglednem depoju. (Pri tem bi prosili za pomoč kolegov iz Slovenije.) Informatizacija zbirk poteka. Vse predmete smo poslikali z digitalnim fotoaparatom sombotelske Slovenske manjšinske samouprave. Prizadevamo si za postavitev omrežja porabskih in prekmurskih muzejev in zbirk. Trije ravnatelji muzejev v regiji (Lendava, Murska Sobota, Szombathely) so pisno izjavili, da so pripravljeni sodelovati v omrežju muzejev in muzejskih zbirk v Porabju in Prekmurju, s posebnim ozirom na slovensko in madžarsko manjšino.

S pomočjo Pokrajinskega muzeja v Murski Soboti smo se (kot partnerji) prijavili na unijski razpis.[3] Projekt bi trajal tri leta, rezultat projekta pa še nadaljnjih najmanj pet let. Raziskovali bi kulturno dediščino Porabja: zgodovinsko-kulturno-politični okvir, narečni jezik, glasbo, kulinariko, posodje, oblačilni videz, bivanjsko kulturo, stavbno dediščino, orodja, otroške igre, šege in navade. Izdelali bi skupni pedagoški program za otroke od vrtca do srednje šole v Porabju in Prekmurju. Postavili bi novo stalno razstavo v monoštrskem muzeju z naslovom Življenje Slovencev v Porabju, ki bi se metodološko povezovala s pedagoškim programom za manjšinsko slovensko in večinsko madžarsko prebivalstvo. V obnovljenih prostorih Muzeja Avgusta Pavla v Monoštru bi se izvajal permanentni muzejski pedagoški program (učilnica, razstavni prostor).

Projekt bi obsegal celotno območje Prekmurja in Železne županije, ožje pa območje, ki ga naseljujeta madžarska narodnost v Sloveniji in slovenska narodnost na Madžarskem. Pomembna vez pri učenju knjižne slovenščine je narečje (porabsko-prekmursko). Projekt so zasnovali strokovnjaki treh muzejev, ki skrbijo za kulturno dediščino obeh narodov in narodnosti ob meji. Na primeru kulturne tradicije bodo skupaj s poklicnimi pedagogi oblikovali poseben muzejski pedagoški program, ki se bo tudi po izteku projekta redno izvajal v sodelujočih muzejih ali organizirano zunaj muzejev.

Program je utemeljen na spoznavanju in prepoznavanju elementov dediščine obeh narodov, ki živita v stiku, tako da vzporedno ponuja učenje obeh knjižnih jezikov in dveh oziroma treh narečij.

Postavitev stalne razstave Življenje Slovencev v Porabju v Muzeju Avgusta Pavla v Monoštru bo rezultat skupnega dela strokovnjakov iz Madžarske in Slovenije. Enotni muzejskopedagoški program se bo izvajal v Monoštru, Murski Soboti in Lendavi ter občasno na drugih lokacijah (Sombotel, Krplivnik, Dobrovnik, Kuzma, itd.) Program – ki ga projekt prvič postavlja v Sloveniji in na Madžarskem – uvaja dvojezično muzejsko pedagogiko. S sistemom mreženja povezuje muzeje ter vzgojne in izobraževalne inštitucije v programu dopolnilnega izobraževanja na elementih kulturne dediščine in jezikov manjšin.

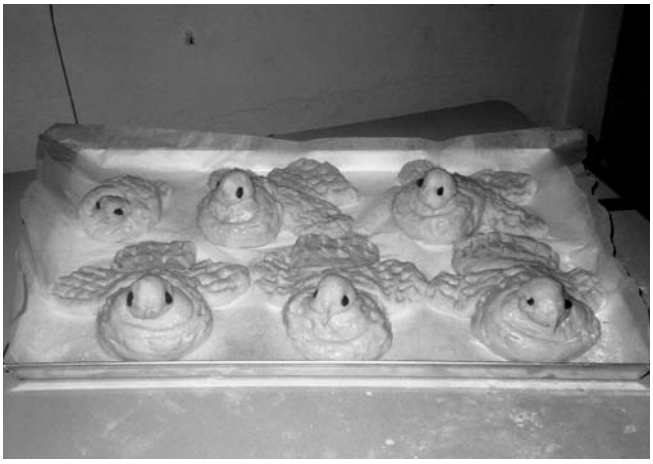
Za monoštrski muzej in sombotelsko slovensko hišo bi radi na unijskem razpisu pridobili 400 tisoč evrov. Če nam to uspe, bomo – leta 2012 – na zaključni konferenci predstavili rezultate projekta.

3 Evropski sklad za regionalni razvoj, Program čezmejnega sodelovanja Slovenija–Madžarska 2007–2013, www.si-hu.eu.

Viri in literatura

MUNDA HIRNÖK, Katalin: Predstavitev Muzeja Avgusta Pavla. V: Katalin Munda Hirnök in Polona Sketelj, *Odstrta dediščina: etnološko delo in muzejske zbirke Slovencev v Italiji, na Madžarskem in v Avstriji: zbornik s treh posvetov* (Ljubljana: SED, 2003; Knjižnica Glasnika SED; 35), 42–47.

REPINC, Martina: Projekt treh zamejstev: predstavitev etnološkega delovanja in muzejskih zbirk Slovencev v Italiji, na Madžarskem in avstrijskem Koroškem. V: Katalin Munda Hirnök in Polona Sketelj, *Odstrta dediščina: etnološko delo in muzejske zbirke Slovencev v Italiji, na Madžarskem in v Avstriji: zbornik s treh posvetov* (Ljubljana: SED, 2003; Knjižnica Glasnika SED; 30), 39–41.



Golobice se še danes pečejo ob veliki noči.
Foto: Maria Primosig, Hlocie (Grmek)

Šopki žegnanih rož ob praznovanju Rožince.
Foto: Marina Cernetig, Černetiči (Srednje)

V NEDIŠKIH DOLINAH OHRANJENE NAVADE

Danes, ko je meja padla in so stiki in srečanja med ljudmi ob meji lažji, ko nas je v Nediških dolinah okrog 7.000 (leta 1951 nas je bilo 10.000 več), je skrb za ohranjanje in razvijanje tistega, kar nam je še ostalo, velika, možnosti pa je manj, ker je vedno manj ljudi, ki se še spominjajo, kako je bilo, kako so delali, kaj so pravili ...

Od politikov seveda ne moremo pričakovati, da bodo skrbeli za območje, saj še niso razumeli – ali nočejo razumeti – da »bit Slovienj«, pokazati se s svojimi koreninami in svojo kulturo, vzbuja radovednost in zanimanje, kar bi lahko v naše kraje priklicalo več ljudi. Da me ne boste narobe razumeli: nočemo živeti v rezervatu, v katerem bi postali samo folklorna zanimivost ... Naša skupnost se mora pokazati taka, kot danes živi in dela, pokazati mora svoj današnji obraz. Pri obiskovalcih, ki prihajajo k nam na izlete, opažamo prav željo, da bi spoznali, kako je s Slovenci v naših krajih danes. In tudi pri naših ljudeh so bile nekatere izvedene pobude dobro sprejete prav zato, ker se mnogi ljudje nekaterih stvari ne spominjajo več ali jih celo ne poznajo.

Na našem območju delujejo številna društva, ki s prireditvami in srečanji skrbijo za ohranjanje našega jezika in kulture. Tako ohranjajo žive vasi, kjer po tistem, ko so zaprli še zadnje trgovine in gostilne, da o pošti, šoli, ambulanti in drugem ne govorimo, večkrat ni ostalo nobene možnosti za skupnostno življenje. Vendar te prireditve verjetno niso dovolj. Potrebno bi bilo bolj sistematično terensko delo, intervjuvanje starejših ljudi, torej zbiranje podatkov in ustrezno prikazovanje, na primer s postavitvijo muzejske zbirke oziroma z več na terenu razsejanimi zbirkami.

V zvezi z današnjim dogajanjem na našem območju lahko najprej omenim zadnje nastalo društvo. Pred dvema letoma so v Dreki, najmanjši občini v Nediških dolinah, ustanovili društvo »Kobilja glava«, in sicer z namenom oživljanja starih navad, kot na primer navade ob Rožinci, prazniku Marijinega vnebovzetja 15. avgusta, in veliki noči. *Rožinca je naša* je naslov knjižice, ki pripoveduje, kakšen je bil ta praznik pri Mariji Devici v dreški občini; ob tem pa so tudi zares spet oživili praznik, na katerega praznovanje se vračajo tudi ljudje, ki tam ne živijo več, sodelujejo pri maši in procesiji, ko Marijo nosijo na ramenih, prinašajo žegnat *pušje* rož, ki nato vse leto varujejo pred hudo uro. Rožinco praznujejo tudi v vasi Matajur, in sicer na pobudo neke vrste turističnega društva »Pro loco«, ki skrbi za promocijo kraja. Povezano je tudi z vaškim praznikom sv. Lovrenca; tudi ti so izdali brošuro in tam lahko kupite *pušij* žegnanih rož.

Društvo »Kobilja glava« je ob praznovanju velike noči oživilo tudi že skoraj pozabljeni običaj barvanja pirhov. Po povpraševanju, kako se je to delalo, s čim so pirhe barvali, kako in s čim so jih strgali, kakšne podobe so nanje risali, so nato pripravili in izvedli zelo uspešne delavnice. In ker v Nediških dolinah ni bilo praznika brez gubance na mizi, so pripravili tudi delavnico, na kateri so se naučili pripravljati gubance; delavnice nameravajo ponoviti v obdobju pred božičem.

Kar se tiče navad okoli velike noči, moram reči, da gotovo ni več iste skrbi za čiščenje hiše, kot je bila nekoč, nekatere gospodinje pa še pečejo golobice in menihe, čeprav jih je mnogo enostavneje naročiti pri *kruharju*. Povsod seveda še velja, da od četrtka do sobote po *andohti* zvonovi ne zvonijo, a ni več mladih, ki bi nadomeščali zvonjenje in oznanjali poldan s *škartukmi* ali *laskotcmi* ali *z barlievkami*. Nekateri se tudi še držijo pravila, da se na veliki petek *ne diela v gruntu*, da se ne sme *tikati* zemlje ... so pa tudi taki, ki ta dan delajo po vrtovih in njivah. Na veliko soboto se je ohranilo še veliko navad. Popoldne se nosi žegnat: v *cajni ali pletenici* ne smejo manjkati kuhana jajca – lupine se nato raztresejo okoli hiše, kar varuje pred kačami – menih ali golobica, gubanca, kakšen *salam*; nekoč – danes mislim, da ni več tako – so k žegnu nesli tudi jedi za živino (otrobe, koruzo ali po domače *sierak*). Na veliko noč je navada, da zjutraj kot prvo stvar pojemo *žegnanco*. Na veliko soboto zvečer pa se v cerkvi požegna ogenj; še danes pripnejo gobe na žico – *čukežan* in tako prinesejo ogenj domov v štedilnik – *šparget*. Omeniti moram tu-

* Marina Cernetig, kulturna delavka. I-Špietar, E- naslov: marinapetjag@libero.it

di *ojčinco* in žegnano oljko, ki jo vsak nese domov; nekoč, ko so ljudje umirali še doma, so jo rabili pri kropljenju mrličev, varuje pa tudi pred slabim vremenom in slabo usodo.
Po koledarju veliki noči 24. aprila sledijo priprošnje procesije – *rogacjoni* sv. Marka – in to tam, kjer je duhovnik še pri moči, da prehodi njive in travnike, jih požegna in tako zavaruje njive in *pardielo*. To še delata župnika na Matajurju in v Lesah. Maja zelo častijo Marijo in vsak večer molijo, največkrat v italijanščini. Spet smo pri poletju, prazniku sv. Ivana 24. junija. Kresov niso ljudje nikoli nehali prižigati, zadnja leta pa poskušajo spet oživiti tudi druge navade. V občini Srednje, prav nasproti Ligu, kamor so hodili k maši k Mariji Cel, in Kambreškem, pa tudi v sosednjih občinah Grmek in Dreka so spet oživili in pripravili večerna srečanja, kjer starejše gospe pripovedujejo, katere rastline – *zeja* – se takrat nabirajo in za kaj se uporabljajo. Znajo pa tudi povedati, kako tisto noč izkoristiti moč rose, kako jo pobrati in uporabiti, da nas naredi lepše. Učijo tudi, kako pripraviti *krancelne in križace*, ki jih obešajo na vrata kot zaščito proti vsemu slabemu. Pri Hlocju so začele ženske spet pripravljati vino sv. Ivana – to je vino, v katerem kuhajo razna zelišča, z orehi, pobranimi v tistih dneh, pa se pripravlja tudi *nocino*, orehov liker.
Zadnja leta ti večeri potekajo v gostilnah, tako da se ob tem tudi pokuša značilne jedi in se pove, kako so tudi jedi povezane z načinom življenja, s kulturo ... Pripovedujejo na primer o repi, kako in kdaj so jo sejali in pobirali, kako so jo kisali in koliko so je pridelali ... od 10 do 20 kvintalov vsaka družina, in o tem, kako so jo prodajali ...
Zamisel o pripravi opisanih večerov se je porodila leta 2005 v sklopu europrojekta Prostor kostanja v občini Srednje. Vabila so bila poslana na številne naslove in vsaka ženska, ki je želela, je prišla, prinesla *pardielo* svoje kuhinje in povedala vse, kar je vedela; na primer o kostanju, ob sv. Ivanu o zeliščih, spet drugič o repi. Prihajajo tudi moški, ki o teh rečeh pripovedujejo s svojega vidika, na koncu pa vsi skupaj poskusijo dobrote z mize.
Ti trenutki so pomembni, saj se v njih pretakajo znanja; pomembni so tako za tiste, ki govorijo in so zato ponosni na to, da so del nekega sveta, ki bi se brez njih popolnoma izgubil, in tudi za tiste, ki poslušajo, saj slišijo stvari, ki jih ne poznajo ali so jih pozabili. Tako tudi sami postanejo nosilci določenega znanja.
Po koledarju nato pridemo na *vaht*, na *te martve*. Novembra so svete maše in procesije po vseh pokopališčih – *britofah*, izgublja pa se navada *hliebce brat*, ko so otroci podnevi in odrasli zvečer hodili po hišah, molili za *dušice* iz tiste hiše in dobili v dar *hliebčič* kruha. Kjer danes še hodijo, jim ne dajejo kruha, ampak denar.
Ponekod, če je bilo veliko buč – *mulonov* – so jih izrezovali in uporabljali za okras, vendar to ni imelo nobene zveze z današnjim posnemanjem Haloweena. Novembru sledi december in tako smo pri Devetici, ki jo spet molijo v Dreki in ki jo je Kulturno društvo »Rečan« prilagodilo današnjemu času, tako da Marijo nosijo vsak večer ne več od hiše do hiše, ampak od vasi do vasi. Tako delajo tudi v Marsinu. Vsak večer devet dni pred božičem molijo in pojejo stare pesmi v slovenščini ali mešano kot pri Svetem Pavlu v Srednjem.
Devetica se konča 24. decembra in že je tu božič, ki je prav tak kot drugje. Ta praznik je namreč že prav globaliziran: še mahu za jaslice ne pobirajo več, ker umetni mah manj umaže, drevo ni več brinjevo, ker je sečnja prepovedana ... še sveta maša ni povsod opolnoči, ker primanjkuje duhovnikov ... Ponekod še drži navada, da po polnočnici jedo vampe in žolico – *tripe an žuč*.
V resnici sta bila pri nas pomembnejša dva svetnika, sv. Miklavž in sv. Lucija, ki prideta pred božičem in prineseta otrokom kako majhno darilo. Do daril so otroci prišli tudi s koledo ob novem letu. Živa je ostala v vasi Ščigla v občini Podbonesec, kjer žene mečejo s *pajuola* otrokom bombone in orehe ... podobno kot nekoč, ko je gospodinja na *solarje* pobrala v posodo *koščiče od seuk*, *čiešpe te suhe*, orehe, lešnike in *burje* in začela z ganka stresat na otroke, ki so peli »*Serkite serkite te dobre lieto, te hude pustita, te dobre varzita*«. Za svete tri kralje v nekaterih vaseh še pripravljajo kresove, iz dima pa prerokujejo, ali bo dobro leto. Naslednji svetnik je sv. Blaž; takrat pri maši župnik položi sveče na vrat, ker je Blaž zavetnik proti boleznim v vratu.
Pust je živ po vseh naših vaseh. O njem je bilo že dosti napisanega in povedanega, predvsem o blumarjih s Črnega vrha, o pustovih, ki stegujejo svoje *kliešče* in nagajajo – *dušpetavajo* – predvsem *čečam*, o *zluodju an anjulcu* iz ronškega pusta. Lansko leto so v Roncu kot nekoč spet vsi pustovali z lesenimi maskami, v Srednjem pa spet delajo *njakere uoz pleha*. Na pepelnico se žge pusta in začne post, po postu pa smo spet pri veliki noči.
Iz vsega povedanega je razvidno, da je veliko navad še živih, pomisliti pa moramo tudi na vse, kar se je izgubilo. Če k današnji globalizaciji dodamo še vse pritiske, ki smo jih Benečani doživeli, je ostalo še kar veliko. Do danes. Za jutri ne vemo.

25-LETNICA KULTURNEGA DRUŠTVA »ROZAJANSKI DUM«

Kulturno društvo »Rozajanski dum« je bilo leta 1983 ustanovljeno z namenom ohranjanja naše kulture in našega narečja. Med ustanovitelji sta bila tudi pesnica Silvana Paletti in pesnik Renato Quaglia. Prvi predsednik je bil Aldo Madotto Ćakarin, glavni pobudnik za njegovo ustanovitev. V prvih letih smo v društvu zasledovali naslednje cilje:

- tečaji rezijanščine v šoli;
- narečni natečaji za otroke;
- srečanja z Rezijani zunaj Rezije;
- organiziranje prireditev.

Po smrti prvega predsednika Alda Madota (oktobra 1987) – med predsedovanjem pesnika Renata Quaglie – je društveno delovanje malce potihnilo. Po obnovi vodstva v letu 1991, ko sem vodenje društva prevzela podpisana, je društvo začelo ponovno delovati (za to se moramo zahvaliti Zvezi slovenskih kulturnih društev, ki je leta 1990 odprla svoj sedež na Solbici, kjer sem še danes zaposlena). Največjo skrb kot vedno posvečamo jeziku oziroma narečju. Nadaljujemo z dejavnostmi, s katerimi se je društvo ukvarjalo prva leta po ustanovitvi. Organiziramo in pripravljamo:

- narečne natečaje za otroke;
- tečaje o rezijanski kulturi (v šolah do leta 2007);
- tečaje rezijanščine (pisavo in slovnico) za odrasle;
- vsako leto objavimo vsaj eno publikacijo, med drugim stenski rezijanski koledar;
- izdajamo druge publikacije, tudi za otroke (pravljice);
- od leta 2005 izdajamo šestmesečnik *Naš glas*, s katerim želimo prispevati k boljšemu poznavanju naše kulture in našega narečja. V vsaki številki objavimo tudi strokovne prispevke. V zadnji izdani številki je izšel prvi del intervjuja z doktorjem Milkom Matičetovim;
- razstave obrtniških izdelkov naših ljudi v Reziji;
- likovne, fotografske in druge razstave v Reziji, zunaj nje in v Sloveniji;
- izlete in koncerte;
- razna srečanja s strokovnjaki predvsem na jezikovnem področju;
- sodelovanja z drugimi društvi;
- sodelujemo pri projektu Spoznati Rezijo.

Jezikovna situacija v Reziji je precej zapletena. Lahko rečemo, da otroci in mladi rezijanščino malo in slabo govorijo. Tudi otroci iz družin, v katerih starši govorijo v narečju, jezik razumejo, vendar govorijo italijansko. Po mojem mnenju ima za to največ zaslug televizija. Nekaj staršev si je zaželelo, da bi njihovi otroci lahko poslušali *Zverinice iz Rezije* v našem narečju (*Zverinice* so bile prvič prevedene za razstavo brusačev pred štirimi leti v Kopru.) Ker pisno rezijanščino obvlada zelo malo ljudi, je branje zelo otežkočeno. Tečaje rezijanščine je ponavadi obiskovalo med pet in deset ljudi.

Še danes obstaja več vrst zapisovanja rezijanskega narečja. Kot uradna je priznana pisava, ki jo je pripravil prof. Han Steenwijk (šlo je za občinski projekt). Tisti, ki so začeli pisati pred izidom njegove pisave, pa pišejo vsak po svoje: nekateri uporabljajo slovenski način zapisovanja glasov, drugi italijanskega. Najtežje je s črko C, ker se ta v italijanščini piše Z. Za rabo črke C se skriva naslednje razmišljanje: če pisem Ravanca s c-jem, rezijanščino razumem kot slovensko narečje, če pa pišem Ravanza z z-jem, pa rezijanščine nimam za slovensko narečje. V šoli rezijanščini žal ni namenjenih dovolj ur, da bi se otroci lahko naučili tudi pisati.

Kaj lahko naredimo? Kot društvo bomo svojo dejavnost nadaljevali in se še naprej trudili za kulturno rast tako naših članov kot drugih Rezijanov. V tem smislu radi sodelujemo pri organizaciji tečajev slovenskega knjižnega jezika. Mislimo, da bomo tudi s pomočjo znanja knjižnega jezika pomagali ohranjati našo kulturo in naše narečje.

Skoraj edina priložnost, da v Reziji lahko spregovorimo v slovenskem knjižnem jeziku, se nam ponudi ob spremljanju skupin, ki v okviru projekta Spoznati Rezijo prihajajo iz Slovenije. Od začetka uresničevanja te pobude do danes smo v Reziji sprejeli že okoli 40.000 slovensko govorečih obiskovalcev.

O povezovanju z matičnim narodom smo govorili tudi v okviru programa ob praznovanju 25-letnice kulturnega društva, ki je potekalo 26. septembra 2008 ob evropskem dnevu jezikov, 27. septembra 2008 ob svetovnem dnevu turizma, in v nedeljo, 28. septembra 2008. Ker smo vedeli, da Grke, ki živijo v Kalabriji, obiščejo številni Grki iz matične domovine, smo ob tej priložnosti na to temo pripravili simpozij o manjšinskih jezikih in turizmu, ki sta se ga udeležili tudi delegaciji grške manjšine iz Kalabrije in albanske manjšine iz Bazilikate. Predstavili smo tudi knjigo fotografij *Tre vallate Tre culture / Trï dulïne Tri culture*, v kateri so predstavljene vse tri doline: dolina Rezije, dolina Sarmenta, kjer v Bazilikati živi albanska manjšina, in dolina Amendolee v Kalabriji, kjer živi grška manjšina. Fotograf, ki je avtor knjige, življenje omenjenih treh manjšin spremlja že več kot dvajset let. Na simpozij smo povabili tudi furlansko in nemško manjšino v FJK, oziroma iz Saurisa in Timaua. Rezija, Sauris, Timaua in Kalabrija imajo podobno jezikovno situacijo: narečja – slovensko, nemško, grško – ki jih govorijo v teh krajih, privabljajo številne obiskovalce. V Reziji in Kalabriji obiskovalce privabljata tudi krajevna glasba in ples.

Obiski Slovencev iz matične domovine ne pomagajo ohranjati le narečja in kulture, temveč tudi izboljševati znanje knjižnega jezika. Leta 2008 so se za organizacijo tečajev slovenskega knjižnega jezika zanimali celo rezijanski gostilničarji. Nenazadnje pa je za našo dolino pomemben tudi ekonomski vidik obiskov. Razmisliti moramo, kako bi se v prihodnje še bolje organizirali. Zavedamo se, da moramo izboljšati organizacijo ter način sprejemanja in vodenja vsako leto večjega števila skupin, ki obiščejo našo dolino, s čimer mislim predvsem na strokovno izpopolnjevanje oseb, ki spremljajo in vodijo obiskovalce. V tej dejavnosti namreč vidimo perspektivo tudi za mlade Rezijane. Vsekakor bomo s svojim delom nadaljevali!

* Luigia Negro, predsednica kulturnega društva »Rozajanski dum«. I-Solbica, E-naslov: rozajanskidum@libero.it

RIBIČI PRIPOVEDUJEJO, MENTORJI NAREKUJEJO

Laži in potvarjanja o Etnološki topografiji slovenskega etničnega ozemlja v knjigi Nataše Rogelja

Pričujoči zapis želi opozoriti na izkrivljeno in tendenciozno predstavitev projekta Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja (ETSEO) in etnologije v knjigi Nataše Rogelja *Ribiči pripovedujejo*: *etnografija ribištva med Savudrijskim in Miljskim polotokom*, ki je izšla v Kopru pri založbi Annales leta 2006. V knjigi je avtorica objavila del doktorske teze, ki jo je opravila na Fakulteti za podiplomski humanistični študij ISH. Kot omenja v predgovoru, so ji pri delu pomagali kolegi in kolegice z inštituta, mentorja dr. Bojan Baskar in dr. Irena Šumi in številni drugi strokovnjaki. Mentor dr. Bojan Baskar je bil tudi eden od dveh recenzentov, drugi je bil dr. Drago B. Rotar, ki je knjigo v besedilu na zavihku označil kot »antropološko študijo ekonomskih, ekoloških in simbolno-ideoloških vidikov ribiškega življenja na severnoistrski obali«. Naj na začetku poudarim, da za nesprejemljivo pisanje o projektu ETSEO nikakor ne gre kriviti avtorice, diplomirane etnologinje, ki se je gotovo zavzeto lotila svoje disertacije in je, razumljivo, pri svojem delu sprejemala nasvete mentorjev z recenzentom, ki pa so instrumentalizirali njeno pisanje.

Knjiga je posvečena široki paleti diskurzov o ribištvu, od antropološkega, biotskega, antropološkega, nacionalnega in aktualnopolitičnega, vezanega na kontekst sporov med Slovenijo in Hrvaško o meji na morju. Delo temelji na obsežnem povzemanju strokovne literature in številnih prispevkov in odmevov v občilih, predvsem o mejni problematiki, in komentarjev ribičev v zvezi z njihovim nezavidljivim položajem sredi vsiljivih in navzkrižnih političnih in ideoloških interesov. Na več mestih se sklicuje tudi na etnografijo in etnografsko dokumentacijo, čeprav je etnografije v knjigi zelo malo; da se etnografske raziskave, ki bi gotovo pomembno dopolnila njeno delo, ni mogla lotiti, je razumljivo, saj je že sama problematika diskurzov o ribištvu dovolj obsežna. Zato je težko razumeti, da je, diplomirana etnologinja, kljub temu svoje delo v podnaslovu označila kot »etnografijo«, saj ni mogla pričakovati, da bo za to dovolj nekaj nejasnih slik in citatov ribičev. Njeno sklicevanje na »etnografijo« ni v prid njeni knjigi in bi ga lahko opustila, še bolj pa je škoda, da ni sama preprečila objave naravnost smešnega besedila recenzenta Draga B. Rotarja, ki pravi, da besedilo »temelji na etnografiji« in da je eno od njegovih spoznanj »epistemološki premik od 'tradicionalno' zastavljenega ribištva k socialnoantropološkim pristopom in teorijam«. Razumljivo je, da je recenzent knjigo pohvalil, saj je pohvale tudi vredna, v njej je tudi res veliko socialnoantropoloških pristopov in teorij, a je čudno, da je tako poudarjeno pohvalil tudi to, česar v njej ni. »Etnografija« v podnaslovu knjige je bila s strani avtorice verjetno mišljena le kot nekoliko poetičen okras za vzbujanje zanimanja med bralci, recenzent pa je njeno »etnografijo« vzel zelo zares in svojo recenzentsko funkcijo izkoristil za arbitriranje o stvareh, ki jih ne pozna.

Glas mentorjev je tudi sicer v knjigi tako odločujoč, da se na nekaterih mestih bere kot zapis po nareku. Seveda je vpliv mentorjev, še posebno, če so hkrati ocenjevalci in recenzenti, na delo mladega raziskovalca razumljiv in povezan že z njegovim statusom, vendar pa se Nataša Rogelja tolikokrat sklicuje na oba mentorja, kot da bi jima želela predvsem potrjevati svojo privrženost s plasiranjem njunih idej. Pričujoči zapis je odziv na takšno njeno pisanje o etnologiji v Sloveniji in o projektu Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja (ETSEO) v poglavju »Nacionalizacija ribištva«; gre za neverjeten ideološki konstrukt, ki je v knjigo vtaknjen popolnoma brez zveze, oziroma je vsiljeno montiran v nacionalistični diskurz in že s samim tem kontekstom vnaprej stigmatiziran.

Avtorica se projekta loti po kratkem uvodnem, posplošenem povzetku razvoja evropske etnologije. V njem pove, da se je disciplina rodila v 19. stoletju kot produkt romantičnega evropskega nacionalizma in Herderjevega *Volksgeista* (str. 155) in po Löfgrenu povzame, da je bil začetni cilj evropske etnologije in folkloristike »reševanje in popisovanje nacionalnih ljudskih (to pomeni, idealiziranih kmečkih) kultur. Takšen ideološko utemeljen projekt je poleg tega prinesel tudi ideje o nacionalnem karakterju.«[1] Nato pa pravi: »Kasneje so se nekateri antropologi in etnologi v Sloveniji kritično spoprijemali s takimi pionirskimi poskusi invencije nacionalne ljudske kulture, nekateri drugi projekti (med njimi ETSEO, ki bo obravnavan v nadaljevanju), pa niso dosegli paradigmatskega loma« (str. 155).

Avtorica ne pove, na katerega avtorja konkretno misli z »invencijami nacionalne ljudske kulture«, kateri antropologi in etnologi v Sloveniji so se kritično spoprijemali z njimi in kaj sploh misli s »paradigmatskim lomom«; kateri so projekti, ki ga, poleg ETSEO, niso dosegli in ali to pomeni, da sodijo še v fazo »reševanja in popisovanja nacionalnih ljudskih (to pomeni idealiziranih) kmečkih kultur«, itd. Če je šele »paradigmatski lom« prekinil z »idealizacijo in invencijo nacionalne ljudske kulture«, kdo pa je napravil ta veliki »po-lom«? Löfgrenov citat je tako splošen, da je tudi prazen in noben diplomirani etnolog ne bi v njem prepoznal verodostojne opredelitve razvoja etnologije v Evropi, neopredeljen »paradigmatski lom« pa deluje le kot votlo demagoško strašilo.

Gre za nepoznavanje in potvarjanje razvoja etnologije. Shema, ki jo avtorica povzema, na Slovenskem ne drži, oziroma v tako pomečkani zdogmatizirani varianti sploh nikjer. Pomembni premiki v etnologiji so se tu dogajali že od šestdesetih let (čeprav je bil tudi prejšnji razvoj označen z mnogimi tehtnimi dosežki), a ne kot kak spektakularni »po-lom«, ampak s širjenjem in s po-

1 Avtorici se je pomotoma zapisalo *Volkgeist*, za navedbo po Löfgrenu pa navaja letnico 1989, vendar med literaturo, navedeno na koncu knjige, ni nobenega njegovega dela s to letnico, sta pa: Marine Ecotypes in Preindustrial Sweden: A Comparative Discussion of Swedish Peasant Fishermen. V: R. Andersen (ur.), *North Atlantic Maritime Cultures: Anthropological Essays on Modern Fishing* (Newfoundland: Memorial University of Newfoundland, 1979) in *On Holiday*: *A History of Vacationing* (Berkley: University of California Press, 1999).

* Dr. Mojca Ravnik, univ. dipl. etnol. in prof. umetn. zgod., svetnica, ISN ZRC SAZU. 1000 Ljubljana, Novi trg 2, E-naslov: mojcara@zrc-sazu.si

glabljanjem predmeta preučevanja, ne samo v raziskovalni sferi, ampak tudi v muzeologiji in konservatorstvu, kjer so raziskave zajemale tudi vse širši razpon socialnih skupin v kmečkih in urbanih naseljih; posebno je treba poudariti, da tudi v raziskavah kmečke kulture ni šlo le za »popisovanje in idealiziranje«. Rezultat tega razvoja, ki so ga spremljale tudi razprave med raziskovalci z različnimi mnenji in pristopi, je bil tudi napredek v teoriji in metodologiji (glej o tem poglavje Nova metodološka obzorja v Slavec Gradišnik 2000: 313–318). Zdi se nerazumljivo, da je avtorica, ki je končala študij etnologije, tudi če je »prešpricala« teorijo in metodologijo, tako avtomatično sprejela tako neverodostojno varianto razvoja etnologije.

Preden se avtorica nato osredotoči na projekt ETSEO, najprej navede, v utemeljitev svoje teoretične podkovanosti in merodajnosti, celo vrsto znanih avtoritet. Takole piše: »Osnovna teoretizacija, ki tiči v ozadju pričujočega razdelka, je poleg klasičnih in sodobnejših študij o etničnosti (Bart 1969; Cohen 1985; Eriksen 1993; idr.) tudi skupek znanih idej o nacionalizmu. Med te štejemo Gellnerjeve (1983) in Hobsbawmove (1983) ideje, da so narodi in nacionalistične tradicije reinvencija, ne pa empirična danost, kot tudi Andersonovo idejo o narodu kot 'zamišljeni skupnosti' (1995, 1998).«[2] Omeni razmišljanje Erica Hobsbawma, da so »'tradicije', ki si lastijo neko daljšo časovno kontinuiteto, pravzaprav sodobne in zamišljene na način preinterpretacije preteklosti (reinvencije)« in da ta avtor »izpostavlja *invented traditions* tudi v povezavi z nacionalizmom, nacionalno državo, nacionalnimi simboli, nacionalnimi zgodovinami, ipd.« Prikliče tudi definicijo naroda Benedicta Andersona kot zamišljene skupnosti in nekatera njegova znana razmišljanja iz dela *Zamišljene skupnosti* (1995, 1998).[3] Povzame po Ireni Šumi (2004),[4] »da morajo med drugim elementi analitskega pogleda, ki pisanje o etničnosti šele osmislijo kot znanstveno početje, izključiti aksiomatično predstavo o tem, da so skupine naravno dejstvo, oziroma da je etničnost lastnost oseb in skupin, ki je trajna, od vedno, in v bistvu nesprejemljiva« (str. 155–156). Po Šumijevi tudi navede, da »si je potrebno priznati tudi to, da vse stvari na svetu, vključno z ljudmi, obstajajo samo znotraj nenehno potekajočega časa. Kot nadaljuje Šumi, se v luči te organizacije perspektive npr. izjava 'v Sloveniji živijo različne etnične skupine' ne ozira na nobenega izmed zgoraj omenjenih predlogov, ki pisanje o etničnosti šele osmislijo kot znanstveno« (str. 156).

V tako zakoličenem demagoškem horizontu iztrganih citatov o zamišljenih skupnostih, nacionalnih zgodovinah, nacionalizmih, aksiomatičnih predstavah, itd. se avtorica loti projekta ETSEO. Pravi: »Idejo 'slovenskega etničnega ozemlja' kot predmeta raziskovanja, ki je bistveno opredelil določeno obdobje slovenske etnologije, lahko spremljamo skozi projekt *Etnološke topografije slovenskega etničnega ozemlja* (v nadaljevanju ETSEO), ki ga v izhodiščih lahko postavimo v petdeseta leta 20. stoletja, v odmevih pa je moč prepoznati njegovo temeljno teoretizacijo v dosti širšem in sodobnejšem časovnem kontekstu. Projekt ETSEO se je v obliki krovne etnološke raziskovalne naloge, znane pod naslovom *Način življenja Slovencev v 20. stoletju*, nadaljeval v osemdesetih letih 20. stoletja. Zamišljen je bil stopničasto. S pomočjo *Vprašalnic ETSEO*, ki pokrivajo domnevno najbolj relevantna področja raziskovanja v okviru slovenske etnološke produkcje, naj bi nastajale *Topografije ETSEO*, pri katerih naj bi šlo za registriranje in dokumentacijo 'kulturnih sestavin etnološkega značaja z vidika njihove provenience' (prim. Kremenšek 1974: 189),[5] nato naj bi se delo nadaljevalo v Monografskih študijah ETSEO in končno v Sintezah ETSEO.« V opombi 99 piše, da je bil projekt leta 1974 predložen Raziskovalni skupnosti Slovenije in da je bila v ozadju ideja, da naj bi monografska dela nastajala po enotnem načelu, katerega vodilo je bilo podano v vprašalnicah. V isti opombi tudi pove: »Skratka, enotna virovslovna podlaga naj bi omogočila uspešno primerjavo. Ozadje zastavitve po postajah vprašalnice – topografije – sinteze postavlja v izhodišče 'naravni pogled' (Slovencev), cilj pa lahko prepoznamo kot teoretizacijo tega.« Nadalje beremo: »V ozadju Vprašalnic lahko prepoznamo več ideoloških nastavkov. Poleg razdelitve na tri enote – socialno, duhovno in materialno kulturo – je v Vprašalnicah prisotna tudi vnaprejšnja določenost proučevanega kulturnega repertoarja. Z jasno zastavljenim kulturnim repertoarjem, ki glede na izhodiščne vprašalnice obsega nekatere prej omenjene enote, je povezana še naslednja specifičnost projekta ETSEO – osredotočenost na slovensko etnično ozemlje« in pripadajoče enote slovenskega etnosa, ki so vnaprej dane in v celoti neproblematizirane« (str. 157).

Jedro cele konstrukcije je iz poročila Raziskovalne skupnosti slovenskih etnologov iz leta 1976 citirana Kremenškova opre-

2 Gre za dela: Fredrick Barth, *Ethnic Groups and Boundaries* (London: Allen and Unwin, 1969); Anthony P. Cohen, *The simbolic Construction of Community* (London: Routledge, 1985); Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Natinalism*: *Anthropological Perspectives* (London: Pluto, 1993); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983); Eric Hobsbawm, Introduction. V: E. Hobsbawm & T. Ranger (ur.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

3 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London in New York: Verso, 1995); *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma* (Ljubljana: SH, 1998).

4 Gre za delo: Irena Šumi, Etnično razlikovanje v Sloveniji: izbrane problematizacije. Percepcije etničnega razlikovanja v Sloveniji. *Razprave in gradivo* 45 (2004).

5 Citat iz članka Slavka Kremenška Etnološka topografija slovenskega etničnega prostora je okrnjen in vsebinsko spreobrnjen. Kremenšek je namreč povzel razpravo med sodelavci načrtovane topografske akcije, njihova razmišljanja, pripombe, opozorila in predloge glede koncepta in izvajanja projekta. Piše tudi o dilemi glede dveh zamisli: »Po prvem konceptu gre pri etnološkem topografskem delu za registriranje, za dokumentacijo in tudi za zbiranje kulturnih sestavin etnološkega značaja z vidika njihove provenience. Krajevna določenost, izvirno nahajališče ljudskokulturnih elementov je pri tem v ospredju. Strokovno čim bolj izčrpen in natančnen razvid nad našim ljudskokulturnim inventarjem je s tega zornega kota poglavitni in pravzaprav tudi edini cilj topografskega dela« itd., nato pa: »Po drugi zamisli, iz katere je prazvzaprav izvirala pobuda za delo na topografiji, naj bi šlo najprej za priprave in na tej podlagi za načrtne monografske študije posameznih krajev, manjših in omejenih regij, industrijskih naselij ali mestnih četrti. Pri tem naj bi bila upoštevana način življenja in kulturna podoba naseljencev takih območij v vsej njuni celovitosti. Tukaj bi ne bile v ospredju posamezne kulturne sestavine, temveč bi šlo za kulturno podobo ožje ali širše lokalne skupnosti kot celote, za njen življenjski stil, za spreminjanje tega stila, te ali druge kulturne strukture skozi posamezna obdobja«, itd. (Kremenšek 1974:189–190). Kremenšek je pretehtano razgrnil značilnosti obeh pristopov, avtorica pa je smisel njegovega izvajanja z iztrganim citatom potvorila in obrnila na glavo.

delitev: »Izhodišče etnološke topografije slovenskega etničnega ozemlja je prostor, ki ga pripadniki slovenske etnične skupine naseljujejo. Pri tem gre tako za okvire SR Slovenije kot za zamejska področja, naseljena s Slovenci. Sem je končno treba prišteti tudi kolikor toliko strnjene slovenske izseljenske kolonije. Spričo našega načelnega stališča, da so etnološko zanimiva vsa obdobja v razvoju nekega etnosa, je razumljivo, da nas za ustrezna obdobja zanimajo tudi kraji, ki so bili kasneje potujčeni« (str. 157). Sklicujoč se na Ireno Šumi, avtorica ob tem citatu zapiše: »Taka formulacija jasno kaže na nereflektiranost vpleta političnega govora o etnijah, obenem pa razloži spregled 'šuma' pri zamiku 'slovenske ribiške tradicije'« (str. 158).[6] In še: »Ena temeljnih značilnosti projekta ETSEO je torej ujetost v primordialistični kontekst, zaradi česar lahko tega označimo za narodotvornega in prepoznamo njegovo podobnost s političnim govorom« (str. 158). Primordializem razloži v opombi št. 100: »Primordialistični kontekst v smislu delitve človeštva na izvorno ločene, različne in zamejene kulture« (str. 158).

Razen tega, da je imel projekt več stopenj – vprašalnice, topografije, monografije, je vse, kar avtorica o njem pove, lažno, izmišljeno in podtaknjeno. Etnično ozemlje ni bilo predmet raziskav, ampak njihov prostorski okvir. Izhodišč projekta ne moremo postaviti v petdeseta leta.[7] Kaj je mislila s »temeljno teoretizacijo«, ne pove. »Naravni pogled«, ideološki nastavki in primordializem so tako konstruirani, kot bi si jih izmislil kak politkomisar.

Prepričana sem, da mlada raziskovalka sama od sebe ne bi pisala takih nesmislov, težko pa razumem, da je sprejela, da se je njeno besedilo, ki naj bi bilo znanstvena monografija, zlorabilo za sesutje ETSEO, ki je bil, ne glede na to, da ni bil v celoti realiziran in da je seveda tudi imel pomanjkljivosti, o katerih je bilo tudi že marsikaj rečenega in objavljenega, najpomembnejši timski in interdisciplinarni projekt slovenske etnologije po Orlovih ekipah, z mnogimi tehtnimi, kvalitetnimi dosežki. Ne glede na to, da po eni strani nisem prepričana v smiselnost odzivanja na take konstrukte, se mi po drugi strani zdi, da je nekatere stvari kljub vsemu treba povedati.

Vprašalnice, kakršne so bile sestavljene za ETSEO, so znan etnološki raziskovalni pripomoček. Univerzalnih vprašalnic, ki bi se jih vsak raziskovalec kjerkoli in kadarkoli držal od črke do črke, ni; namenjene so za pripravo na raziskave in prilagoditvi konkretnim okoliščinam in ciljem; to so imeli pred očmi tudi sestavljalci vprašalnic ETSEO. Avtorica zviška govori o »vnaprejšnji določenosti proučevanega kulturnega repertoarja« in »jasno zastavljenem kulturnem repertoarju«, čeprav je vsakemu etnologu jasno, da v vprašalnicah *eo ipso* sploh ne gre za omejevanje, ampak za odpiranje tematike; obseg področij, ki so jih zajele vprašalnice, bi bil preozek le za kakega hudega genija, a še ta bi v njih videl neskončne raziskovalne horizonte.

Zajeta so bila področja: Poljedelstvo, Živinoreja, Vrtnarstvo, Sadjarstvo, Vinogradništvo, Lovstvo, Ribištvo, Nabiralništvo, Čebelarstvo, Rokodelstvo in obrt, Industrija in rudarstvo, Gozdno gospodarstvo, Promet, komunikacijska sredstva in komuniciranje, Trgovina, Turizem, Prehrana, Stavbarstvo in stanovanjska oprema, Proračun (družine ali gospodinjstva), Družinsko-sorodstvene zveze, Vzgoja, Spolno življenje, Prebivalstvo, Krajevna skupnost, Interetnični odnosi, medkrajevni odnosi, zdomstvo, Družbeno razlikovanje, Vrednote in moralne norme, Pravna etnologija, Delovne skupnosti, Medsebojna pomoč, Sosedstvo, Fantovske in dekliške skupnosti, Družbene organizacije, Združbe odraslih, Prijateljstva, poznanstva, klike, Šege, Verovanje, Igra odraslih in otroška igra, Gledališče, Jezik, Besedna umetnost, Branje, Glasba, Ples, Likovno obzorje, Viri znanja, Zdravilstvo, Znanje o rastlinskem svetu, Znanje o živalskem svetu, Znanje o vremenu, Zgodovinska zavest in geografsko obzorje, Tehnično znanje. Vsaka vprašalnica je vsebovala teoretični uvod in pregled priporočene literature. Čeprav v projektu ETSEO sodelavcem ni uspelo sestaviti vprašalnic za prav vsa področja, za katera so menili, da bi jih bilo še treba vključiti (predvsem zaradi preobremenjenosti sodelujočih in kadrovskega primanjkljaja) in kljub kritičim pripombam o posamičnih vprašalnicah, ki so jih izrazili že sami sodelavci na številnih razpravah, ki so spremljale delo, so jih raziskovalci, pedagogi in študenti sprejeli kot dobrodošel, teoretično in metodološko utemeljen raziskovalni pripomoček.

Sodelavci projekta so bili: V uredniškem odboru: Slavko Kremenšek, Vilko Novak, Valens Vodušek, Peter Fister; Uvod in poročila ustanov so napisali: Slavko Kremenšek, Andrej Dular (Belokranjski muzej v Metliki), Maks Dolinšek (Delavski muzej na Ravnah), Slavka Ložar (Dolenjski muzej v Novem mestu), Valens Vodušek (Glasbenonarodopisni inštitut oziroma Sekcija za glasbeno narodopisje ISN SAZU), Anka Novak (Gorenjski muzej v Kranju), Naško Križnar (Goriški muzej v Novi Gorici), Sodelavci ISN SAZU (Inštitut za slovensko narodopisje pri SAZU), Duša Krnel Umek (Komisija za etnološki atlas Jugoslavije in Naloge študentov PZE za etnologijo Filozofske fakultete v Ljubljani do 31. decembra 1975), Meta Sterle (Loški muzej v Škofji Loki), Majda Fister (Muzej v Kamniku), Vlado Šlibar (Pokrajinski muzej v Celju), Marija Makarovič (Pokrajinski muzej v Kopru), Andreja Vrišer (Pokrajinski muzej v Mariboru), Vlasta Koren (Pokrajinski muzej v Murski Soboti), Majda Čeh (Pokrajinski muzej v Ptuju), Boris Kuhar (Slovenski etnografski muzej v Ljubljani), Živa Gruden (Zamejski Slovenci v Italiji), Ivan Sedej (Zavod za spomeniško varstvo SR Slovenije). Avtorji vprašalnic pa so bili: Angelos Baš, Janez Bogataj, Ljudmila Bras, Tone Cevc, Majda Čeh, Majda Fister, Peter Fister, Vlasta Koren, Naško Križnar, Duša Krnel-Umek, Niko Kuret, Helena Ložar-Podlogar, Marija Makarovič, Gorazd Makarovič, Anka Novak, Vilko Novak, Barbara Plestenjak-Jemec, Ivanka Počkar, Anton Polenc, Mirko Ramovš, Mojca Ravnik, Ivan Sedej, Marija Stanonik, Julijan Strajnar, Fanči Šarf, Zmago Šmitek, Pavla Štrukelj, Marko Terseglav, Tanja Tomažič, Sergij Vilfan, Valens Vodušek, Maksimiljan Vogel, Sinja Zemljič-Golob, Zora Žagar. Topografije so napisali: Marjetka Balkovec, Ralf Čeplak, Andrej Dular, Majda Fister, Marjanca Klobčar, Marija Kozar-Mukič, Inga Miklavčič-Brezigar, Karla Oder, Breda Pajsar, Jasna Sok, Marjeta Sterle, Fanči Šarf, Zmago Šmitek, Mojca Terčelj, Bogdana Tome-Marinac, Nena Židov. Glede zasnove topografij, predvsem zaradi osredotočenosti na občinske obsege, sodelavci niso bili enotnega mnenja, potem pa so topografije tudi prerasle predvideni obseg oziroma upočasnile dosego končnega cilja, ki je bila vsekakor serija monografij; vendar pa je, še posebno z današnjega stališča, vsaka od njih izredno dragocena, strnjena diahrona in sinhrona predstavitev specifičnosti, relevantnih za

6 Šum« se nanaša na predhodno izvajanje avtorice o nacionalizaciji ribištva v istem poglavju.

7 Morda je to prevzeto iz Slavec Gradišnik 2000: 456, kjer pa gre, kot mi je pojasnila ta avtorica, za lapsus ali tipkovno napako.

etnološke raziskave. Avtorji monografij pa so bili Marija Kozar-Mukič, Mojca Ravnik in skupina avtorjev Duša Krnel-Umek, Zmago Šmitek (tudi urednika), Branka Berce-Bratko, Zora Pavlin, Mirko Ramovš in Julijan Strajnar.

Pogled v sestavo uredniškega odbora in seznam avtorjev vprašalnic, topografij in monografij nam pove, da so bili med sodelavci skoraj vsi tedaj dejavni etnologi, predstavniki različnih usmeritev, strok, ustanov in generacij, med njimi mnogi najpomembnejši, uveljavljeni znanstveniki, avtorji temeljnih del s področja etnologije in folkloristike. Nataša Rogelja jih niti ne omeni, njihov prispevek popolnoma prezre, čeprav bi za kolikortoliko objektivno predstavitev projekta morala neobhodno upoštevati vse njegove ravni in avtorske pristope, saj je v posamičnih nalogah prišla do izraza pahljača teorij, znanj, izkušenj in metodologij (glej poglavje Etnološka topografija, Slavec Gradišnik 2000: 456–467). Vse je izpustila, izpostavila pa le Slavka Kremenška, pobudnika in koordinatorja projekta in z nekaj nekaj iztrganimi citati tendenciozno poenostavila, poenotila in reducirala izhodišča in izvedbo projekta in prispevke vseh sodelavcev, ne samo Slavka Kremenška. Namiguje na »temeljno teoretizacijo«, a ne pove, kaj je s tem mislila. Jasno je, da so se sodelavci strinjali o ciljih projekta, vendar pa so bili njihovi pristopi, glede na pestrost skupine, zelo različni. Kremenšek pa je napisal projektu zelo ustrezen Uvod v Vprašalnice, temeljit, informativen pregled slovenskih in mednarodnih dosežkov na področju krajevnih študij in monografij, vključno s socialnoantropološkimi in kulturnoantropološkimi *community studies*; s tem besedilom je bil projekt koncipiran izrazito primerjalno, metodološko odprto, kar je v projektu samem tudi prišlo do izraza v različnih njegovih fazah, v izredno diferenciranih pristopih različnih sodelujočih etnologov in predstavnikov drugih ved (glej poglavje Etnološka topografija v Slavec Gradišnik 2000: 456–467).

Ob vsej površnosti in neznanju je prav groteskno zmrdovanje Nataše Rogelja nad »osredotočenostjo na slovensko etnično ozemlje in pripadajoče enote slovenskega etnosa, ki so vnaprej dane in v celoti neproblematizirane« in »nereflektiranostjo vpletanja političnega govora o etnijah« (str. 157). Slovensko etnično ozemlje je povsem pomensko nevtralen izraz za prostor, pripadajoč različnim državam, naseljen s slovensko govorečim prebivalstvom. Res ni prav posrečen, ker vsebuje možno podmeno etnične ekskluzivnosti oziroma se ga lahko tako razume, nalašč ali zaradi nepoznavanja. Doslej boljšega ni bilo. Če ga nekdo uporablja, to še ne pomeni, da misli, da na tem prostoru ne žive druge etnije ali da so etnične in nacionalne pripadnosti večne, nespremenljive. To je Nataša Rogelja projektu podtaknila, kar je čudno, saj si ni mogoče predstavljati, da bi ne poznala vprašalnic, topografij ali monografij, ki njeno pisanje popolno demantirajo. Ni treba biti raziskovalec, da se zavedaš, da je slovensko etnično ozemlje tako zanimivo prav zato, ker je pravi laboratorij različnih in spreminjajočih se pripadnosti in identitet, starih in novih, negovanih, podpiranih in zatrtih, prepovedanih, preganjanih, skratka, »konstruiranih« od institucij, uprave, šolstva, politike, itd. Raziskati kraje, regije in družbene skupine tudi s tega aspekta je bil eden od ciljev projekta ETSEO. Rezultati vprašalnic, topografij in monografij so prispevali tudi k razumevanju te problematike.

Mentorji in recenzenti so izza hrbta mlade raziskovalke nametali toliko polen, da od projekta ni ostalo nič. Na vrhu skladovnice se je zleknil »paradigmatski po-lom«. Pisanje Nataše Rogelja o projektu ETSEO je triumf ignorance in tendencioznosti mentorjev in pedagoška katastrofa.

Literatura

KREMENŠEK, Slavko: Etnološka topografija slovenskega etničnega prostora. *Traditiones* 3 (1974), 189–191.

KREMENŠEK, Slavko, Vilko Novak in Valens Vodušek (ur.): Uvod. V: *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja. Uvod. Poročila* (Ljubljana: Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov, 1976), 1–52.

SLAVEC GRADIŠNIK, Ingrid: *Etnologija na Slovenskem: med čermi narodopisja in antropologije* (Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 2000).

Jerneja Ferlež z mariborskim županom Francem Kanglerjem in predsednikom Odbora za podelitev Glazerjevih nagrad, Francijem Pivcem.
Foto: Ivan Vinovrški, Maribor, 20. 3. 2009

Dobitniki Glazerjevih nagrad za leto 2009.
Foto: Ivan Vinovrški, Maribor, 20. 3. 2009

DR. JERNEJA FERLEŽ, PREJEMNICA GLAZERJEVE LISTINE ZA LETO 2009 ZA KNJIGO »JOSIP HUTTER IN BIVALNA KULTURA MARIBORA«

V Kazinski dvorani Slovenskega narodnega gledališča v Mariboru je Mestna občina Maribor 20. marca 2009 podelila visoka priznanja za posebne dosežke v kulturi, Glazerjevo nagrado in Glazerjeve listine.

Odbor za podelitev Glazerjevih nagrad je eno od treh Glazerjevih listin podelil dr. Jerneji Ferlež za knjigo *Josip Hutter in bivalna kultura Maribora*, ki jo je tik pred novim letom izdal Umetniški kabinet Primož Premzl. V obrazložitvi so zapisali, da je dr. Jerneja Ferlež z vsemi tremi etnološkimi monografijami – *Mariborska dvorišča*: *etnološki oris* (2001), *Fotografiranje v Mariboru*: *1918–1941* (2002) in *Josip Hutter in bivalna kultura Maribora* (2008) vzbudila veliko pozornosti. Kot soavtorica scenarija je sodelovala tudi pri dokumentarnem filmu *Mariborska dvorišča* (2004), posnetem po njeni knjigi. Po treh tehtnih znanstvenih dosežkih je knjiga o Hutterju tisti presežek v delu dr. Jerneje Ferlež, v katerem se je znanstveno delo humanistične intelektualke zlilo z občutji družbene skupnosti, ki jo raziskuje in o kateri pripoveduje. Prav ta presežek je tisto, kar si zasluži trajno priznanje.

Knjiga o bivalnih okoljih, ki jih je zasnoval in zgradil Josip Hutter, je tesno povezana z raziskavo bivalne kulture Mariborčanov, ki jo je Ferleževa končala leta 2007 kot doktorsko disertacijo. Njena zmožnost, da iz treznih gradbenih načrtov in skopih tehničnih opisov gradnje izlušči etnološko zanimive »karakterne posebnosti« vil, stanovanjskih kolonij in blokov, zagotavlja njenim študijam dokumentarno podlago. Njihova najdragocenejša razsežnost je, da pri pisanju povezuje teorijo tako z dokumenti kakor s pričevanji. Najprej spodbudi informatorje, da ji dajo presenetljive podatke, potem pa s svojimi knjigami izvabi iz bralcev presenetljive zgodbe.

S knjigo *Josip Hutter in bivalna kultura Maribora* je avtorica razkrila nekaj, kar je bilo v Mariboru ves čas zelo navzoče in hkrati ne povsem razkrito: Mariborčani so vedeli za stavbe, uporabljali so njegov priimek, niso pa se zavedali, kako zelo je njihovo mesto in njegove prebivalce zaznamovala Hutterjeva velikopoteznost, ki je povezala odmaknjene dele mesta in mesto hkrati notranje strukturirala z izjemno naprednimi in kakovostnimi oblikami bivanja. Tudi zato je monografija pomembno dopolnilo vseh dosedanjih raziskav nekdanjega in današnjega Maribora.

Recenzent knjige in hkrati mentor pri nastajanju doktorske disertacije dr. Vito Hazler pa je zapisal, da je knjiga o Hutterju »pomembno dopolnilo vsem dosedanjim raziskavam nekdanjega in današnjega Maribora. Pomembna je tudi kot vodilo mestnim spomeniškovarstvenim in urbanističnim prizadevanjem, da se vsa tri obravnavana bivalna okolja[2] vzdržujejo in ohranijo še naprej, saj v ocenah meščanov sodijo med najvišje mestne vrednote […][3]

1 http://www.rtvslo.si/kultura/modload.phc?c_id=463538c_menu=4&c-mod=rnews&func=read&op=section&rss=1, 13. 5. 2009.

2 Hutterjeva vila ob parku, Hutterjeva delavska kolonija na Pobrežju in Hutterjev blok v središču mesta.

3 Dr. Vito Hazler, Ocena knjige. V: Jerneja Ferlež, *Josip Hutter in bivalna kultura Maribora* (Maribor: Umetniški kabinet Primož Premzl d. o. o., 2008), 103.

* Irena Destovnik, univ. dipl. etnol. in soc. kult., samostojna ustvarjalka na področju kulture. 1000 Ljubljana, Primorska 8, E-naslov: irena.destovnik@siol.net

Majda Fister leta je v začetku 60. let potovala po Sloveniji s svojim znamenitim spačkom.
Foto: zasebni arhiv Majde Fister

Majda Fister (desno) z Marijo Makarovič na simpoziju o Josipu Šašlu.
Foto: Blaž Telban, Slovenji Plajberk, 2004

MAJDA FISTER – ETNOLOGINJA Z DUŠO IN S SRCEM

Ob življenjskem jubileju

Etnologi iščemo poti k starim izročilom
in starim duhovnim vrednotam.
Verujemo v dobroto človeka, ...

(Majda Fister, *Glasnik SED* 3–4, 1993)

Spoznali sva se, pa saj ne more biti res, pred 47 leti na Oddelku za etnologijo, v tistem edinem prostoru, ki je bil namenjen prvenstveno knjižnici, v njem pa je domoval demonstrator, pozneje asistent, in komaj ducat študentov vseh letnikov. Sedeli smo okoli pisalne mize, v glavnem pisali na kolenih in se pravzaprav kar fletno imeli, kakor bi rekla naša Korošica Majda, ki je bila nekaj časa demonstratorka, skrbela pa je tudi za knjižnico. Potem ko je v seminarju predstavila svojo obsežno nalogo o Šenčurju, ki je bila rezultat njenega večmesečnega raziskovanja za ameriškega antropologa Joela Halperna, me je kot brucko, polno klorofila, prevzelo spoštovanje do nekoliko starejše kolegice, obenem pa strah, kako se bom kmalu tudi sama znašla na terenu.

Takoj po koncu letnika sva se, na moje olajšanje, z upanjem, da bom lahko capljala ob njej, obe znašli v ekipi Etnografskega muzeja, ki jo je vodil direktor Boris Kuhar. Bil je strog in moje upanje se je sesulo v nič. Vsako jutro smo zapustili svoja bivališča ob šestih in se odpravili s svojo nalogo vsak k drugi samotni kmetiji južnega Pohorja, zvečer pa na sestanku poročali o svojem delu in opažanjih, ki bi morda drugim kolegom pomagali priti do gradiva. Kar škoda, da pozneje takih etnografskih ekip, ki jih je uvedel že Boris Orel, ni bilo več, kajti s takim načinom dela in spoznavanjem različnih slovenskih pokrajin smo si pridobivali veliko znanja in izkušenj.

Naslednje leto sva se potikali po Škocjanskih hribih blizu Turjaka. Poučna in koristna je bila ta praksa, pa tudi prijetna, saj smo ob večerih prepevali, se šalili in skupaj načrtovali naslednji dan. Tudi Boris Kuhar, ki nas je tu in tam malo nadzoroval, ni imel pripomb k našemu delu; gotovo je bilo dovolj kvalitetno, da je na podlagi tega dela in z dopolnitvami nato lahko nastala njegova disertacija Ljudska materialna kultura v Škocjanskih hribih na Dolenjskem s posebnim pogledom na spremembe po letu 1945. Kdo bi si mislil, da bom skoraj desetletje pozneje v sorodu skoraj z vsako drugo hišo Malih Lipljen in Starega Apna.

Nekoč sem kolegico Majdo vprašala, koliko je stara: skrivnostno je postrani povesila glavo, se zvito nasmehnila in … to je bilo to. Nikoli več nisem dregnila v to gnezdo, pa kaj ko pozneje na (ne)srečo s svojim delom prideš tako daleč, da te uvrstijo v kak leksikon ali enciklopedijo. In potem se zve vse tisto, česar obraz ne pokaže in se skriva za vitalnostjo in voljo tekati »novim raziskovalnim dogodivščinam naproti«, če ukradem frazo našega starejšega kolega.

In tako lahko danes odkrito povem: Majda Fister, Ruparjeva Majda, se je rodila 14. marca 1939 v Dravogradu. Oče je bil tam sodnik in ker so Nemci že kmalu po zasedbi začeli izseljevati izobražence, so tudi Ruparjevo družino izgnali v Bosno. Po vojni so se naselili na Prevaljah, kjer je Majda obiskovala osnovno šolo, maturirala na gimnaziji na Ravnah in se nato podala študirat v Ljubljano, najprej sicer geografijo, ki pa jo je hitro zamenjala za etnologijo, zanjo morda mikavnejšo in bolj domačo, če pomislimo, da je bil njen profesor na gimnaziji dr. Franc Sušnik, tudi ravnatelj Študijske knjižnice na Ravnah, da je oče prijateljeval z dr. Josipom Šašlom in dr. Pavlom Zablatnikom, in navsezadnje, da je mladost preživljala v deželi kralja Matjaža, ki se ji je tako zvesto posvečal in jo opisoval France Kotnik, ki je predsedoval maturitetni komisiji prav tedaj, ko je maturirala Majda. Majdina študijska leta so bila polna odrekanja: oče je zgodaj umrl in odvisna je bila od študentskega dela, na srečo etnološkega. Začela

* Mag. Helena Ložar-Podlogar, univ. dipl. etn. in prof. nemškega jazika, upokojena raziskovalka na ISN ZRC SAZU v Ljubljani, E-naslov: helena.lozar-podlogar@guest.arnes.si

je sodelovati v raziskovalni akciji, ki jo je v začetku šestdesetih let v vaseh Šenčur na Gorenjskem in v Gradencu v Suhi krajini organiziral prof. Joel Halpern, antropolog iz Massachussetsa v ZDA. Sodelovalo je po šest študentov z različnih fakultet, med njimi poleg etnologov tudi sociologi, umetnostni zgodovinarji, pravniki – torej so bile raziskave interdisciplinarne. Ob današnjem vedenju in znanju je Majda kritična do tedanjega dela in vrednotenja gradiva, kar je opravičljivo glede na »naše tedaj preskromno poznavanje načina zbiranja podatkov, nepoznavanje sodobnih metod vrednotenja podatkov, interpretacije«, kakor je zapisala štiri desetletja pozneje ob ponovnem srečanju z vodjo projekta. Vendar so bile to odlične raziskovalne izkušnje pod mentorstvom prof. dr. Zdravka Mlinarja, sociologa, ki so ji verjetno pomagale tudi pri nadaljnjem delu. Iz tedaj zbranega in pozneje dopolnjenega gradiva so nastale tudi njene razprave v strokovnih in poljudnih publikacijah: Socialna struktura Šenčurja v 19. in 20. stoletju in njen odraz v materialni kulturi (*Kranjski zbornik* 1970), Preteklost in prihodnost ljudske stavbne dediščine na Gorenjskem (*Varstvo spomenikov* 1977), Preteklost in bodočnost ljudske arhitekturne dediščine na Gorenjskem (*Snovanja* 1977).

Majda Fister je petnajst let delala kot kustodinja v Muzeju Kamnik, kjer je zasnovala etnološko zbirko in na podlagi svojih raziskav pripravila več razstav s spremnimi razstavnimi katalogi. Prva je bila, danes žal skoraj pozabljena in nikjer citirana Slamnikarska obrt na Kamniškem, sledile so še druge (npr. Rezljana vrata v Tuhinjski dolini, Kašče v Tuhinjski dolini). Razprave o teh raziskavah so bile objavljene v strokovnih (npr. Rezbarji vratnih kril na Gorenjskem, *Traditiones* 1976) in poljudnih publikacijah. Trajen spomenik pa si je postavila prav s štirimi kaščami iz 18. in 19. stoletja, s sušilnico za sadje in z vodnjakom; vse to je iz Tuhinjske doline kot muzej na prostem prestavila v okolico gradu Zaprice: »Odprla nam je smiselno povezanost med gospodarstvom in stavbnim razvojem kašč, odprla nam je oči za lepoto, ujeto v arhitekturo tuhinjskih kašč, približala nam je podobo organske povezanosti kmečkega doma s kaščo,« je ob predstavitvi zapisal kritik. Ob prestavljanju lesenih objektov je organizirala posvetovanje strokovnjakov za restavracijo lesa, kjer so predavali tako restavratorji kot konservatorji in muzealci, ki so prav v tistem času odpirali vprašanja slovenskih skansnov oziroma muzejev na prostem. Žal jo je splet okoliščin, karkoli to že je, odtegnil od muzeja, s tem pa bi jo lahko tudi od stroke, če ne bi trmasta in delavna Majda, ki je dvajset let ob službi kot bibliotekarka v Centralni biblioteki SAZU, s srcem še vedno živela za etnologijo. Tako zelo, da je med letoma 1990 do 1994 prevzela celo včasih zelo težavno urednikovanje *Glasnika Slovenskega etnološkega društva*. Glasilu je skušala dati razpoznavno usmeritev tudi s podobami glavnih nosilcev stroke na platnicah, pripravila je polemične številke, povabila k sodelovanju tudi druge strokovnjake, se spoprijela s tematskimi številkami in vsako številko opremila s povednim slikovnim gradivom iz lastnega arhiva, starejše literature in rokopisnega gradiva iz Biblioteke SAZU. Za požrtvovalno uredniško delo, za katerega je, mimo svoje neetnološke službe, žrtvovala ves svoj prosti čas, in s katerim je »v nezmanjšanem obsegu in ob dovolj ažurnem izhajanju obdržala *Glasnik* pri življenju«, je leta 1994 zasluženo prejela Murkovo listino. Med letoma 1998 in 2000 pa je urejala tudi zbirko *Knjižnica Glasnika slovenskega etnološkega društva*.

Skupaj z možem, arhitektom prof. Petrom Fistrom, je raziskovala ljudsko stavbno dediščino na Slovenskem in na drugi strani Karavank, dediščino Slovencev na avstrijskem Koroškem nasploh, napisala je monografijo o Rožu za Etnološko topografijo slovenskega etničnega ozemlja, razmišljala o odprtih vprašanjih etnološke topografije na Koroškem, predvsem o stavbarstvu (*Traditiones* 1984). Poslej je bila prva Koroška in vedno znova Koroška … Pota koroškega narodopisja: pogovor z dr. Pavlom Zablatnikom. O življenju in delu kulturnega delavca, profesorja, duhovnika, etnologa in narodopisca na Koroškem (*Glasnik SEM* 31/1991), Pota koroškega narodnjaka (*Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu* 1993), Historiat etnoloških raziskav na južnem Koroškem (*Knjižnica Glasnika SED* 30/1999), Zablatnikova zapuščina na Jerebičji poti v Celovcu (*Knjižnica Glasnika SED* 35/2003), Podoba človeka – lik ustvarjalca (*Koroški etnološki zapisi* 4/2004). Tudi ravnatelju Sušniku se je oddolžila s znanstvenim prispevkom v njegovem zborniku z naslovom *Življenje in delo dr. Franca Sušnika* (Prevalje 2008). To je le skromen del, kjer niso omenjena vsa spremna besedila, poročila in recenzije, sekundarno avtorstvo in še in še.

Po smrti dr. Pavla Zablatnika je več mesecev urejala njegovo bogato etnološko in kulturno zapuščino in bila duša simpozija in urednica zbornika v njegov spomin, za katerega je poleg uvoda sama napisala tri prispevke in poiskala zelo povedno slikovno gradivo. Za predano delo na Koroškem ji je leta 1993 Krščanska kulturna zveza v Celovcu podelila Janežičevo priznanje.

Ob upokojitvi sem ji za šalo »izdala« indeks za t. i. »Tretjo univerzo – oddelek za etnopenzionistiko«. Predmetnik je bil tak, kakor si nekateri zamišljajo dnevni red upokojenca. Vse, kar sem napisala, Majda izborno obvlada, razen frazeologije v obliki stavka: »Nimam časa«. Tega Majda ne pozna in tako kdaj pa kdaj zazvoni telefon: »Lenčka, kje si?« Samo ona me pokliče s tem imenom. Potem posediva ob kavi in kratkem klepetu – največkrat resnem in o delu in načrtih. Že vrsto let je namreč podpredsednica Društva slovensko-avstrijskega prijateljstva in glavna organizatorka (žal se večkrat zdi, da je kakor dobra vila iz ozadja, tista, ki vedno uredi in poskrbi prav za vse) Koroških kulturnih dnevov in Dnevov čezmejnega povezovanja. V Ljubljani organizira vsakoletno likovno razstavo. Letos aprila je postavila izredno razstavo vseh koroških kmečkih žena – umetnic; sodelovale so vse umetnice, ki žive in delajo v koroškem skupnem prostoru, tako slovensko kot nemško govoreče. Koroške kulturne dneve popestrijo gledališke in lutkovne prireditve, okrogle mize, pevski nastopi, tiskovne konference, poleg tega pripravlja tudi strokovne izlete, ureja glasilo društva *Srečno*, *sosed*, itn. V zadnjih dveh letih je skupaj s Kulturnim forumom pri avstrijskem Veleposlaništvu organizirala kar troje posvetovanj o ohranjanju materialne in duhovne dediščine v Sloveniji in na Koroškem. In ko so prireditve uspešno mimo, se zdi, da ostane v ozadju brez priznanj, skromna, kakor je vedno bila. Tisti, ki se teh prireditev udeležujemo, pa vemo, kolikšno delo se skriva za njihovimi utečenimi poteki. Nekoliko sebično ji ob njenem jubileju želim, da bi imela še dolgo moč prenašati koroško kulturno bogastvo na sončno, včasih pa prav senčno stran, čez Karavanke – zaradi Koroščev in zaradi nas vseh, ki jih imamo radi in ki znamo ceniti njeno delo.

Članice delovnega predsedstva Marjetka Balkovec Debevec, Tita Porenta in Ivanka Počkar.
Foto: Marko Habič, SEM Ljubljana, 25. 3. 2009

Za predsednico SED je bila ponovno izvoljena Helena Rožman.
Foto: Marko Habič, SEM Ljubljana, 25. 3. 2009

VOLILNI ZBOR ČLANOV SED
Ljubljana, 25. marec 2009

V prostorih Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani je bil 25. marca 2009 redni volilni zbor članov Slovenskega etnološkega društva. Ker se je seje udeležilo 28 članov in je predsednica Nadzornega odbora v skladu s 14. členom Statuta SED ugotovila, da so bili člani pravilno vabljeni, se je zbor članov začel s predvidenim časovnim zamikom. Prisotni člani so z dvigom rok soglasno potrdili predlagani dnevni red in soglasno izvolili delovno predsedstvo, zapisnikarja, overitelje zapisnika in člane volilne komisije.

V nadaljevanju je Zbor članov soglasno sprejel vsebinsko in finančno poročilo o delovanju SED v letu 2008 ter poročili Nadzornega odbora in Častnega razsodišča. Sprejeli so tudi sklep o razrešitvi dosedanjih organov SED, volilna komisija pa je ugotovila, da so prisotni člani SED dosedanjo predsednico SED, Heleno Rožman, in dosedanjega podpredsednika, izr. prof. dr. Naška Križnarja, soglasno izvolili še za mandatno obdobje 2009–2010.

Prav tako soglasno so bili izvoljeni naslednji kandidati za člane IO SED:

- mag. Inga Brezigar-Miklavčič – Goriški muzej Nova Gorica, Delovna skupina za muzeologijo;
- Alenka Černelič Krošelj – Občina Krško, stiki z javnostjo;
- Irena Destovnik – samostojna kulturna ustvarjalka, glavna urednica *Glasnika SED*;
- dr. Jerneja Ferlež – Univerzitetna Knjižnica Maribor, glavna urednica Knjižnice Glasnika SED;
- dr. Katalin Hirnök Munda – Inštitut za narodnostna vprašanja, Delovna skupina za Slovence zunaj meja RS;
- dr. Marjanca Klobčar – GNI ZRC SAZU;
- mag. Daša Koprivec – Slovenski etnografski muzej;
- dr. Peter Simonič, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL;
- Jelka Pšajd, Pokrajinski muzej Murska Sobota, Delovna skupina za muzeologijo;
- mag. Marko Smole – SED, Delovna skupina za ljubitelje etnologije;
- Mojca Tercelj Otorepec – ZVKDS, OE Kranj, Delovna skupina za konservatorstvo.

Prisotni člani SED so soglasno izvolili tudi uredništvo *Glasnika SED* v sestavi: Irena Destovnik, glavna urednica; Adela Ramovš, odgovorna urednica; mag. Tita Porenta, Tadej Pungartnik in Helena Rožman, člani.

Prav tako soglasno so člani SED izvolili uredniški odbor Knjižnice Glasnika SED v sestavi: dr. Jerneja Ferlež, glavna urednica; Iztok Ilich, dr. Mateja Habinc, dr. Kristina Toplak in Suzana Vešligaj, člani.

V Nadzorni odbor so bile izvoljene: mag. Zvezdana Koželj, predsednica; mag. Karla Oder in Ivica Križ, članici.

V Častno razsodišče so bile izvoljene: mag. Marjetka Balkovec Debevec, predsednica; Nataša Kokošinek in Damjana Pediček Terseglav, članici.

V razpravi so predstavniki ljubiteljev izrazili željo po nadaljevanju programa Etnologija v rokah ljubiteljev. Vodja programa, mag. Tita Porenta, je pojasnila, da bi ta moral potekati v tesnejšem sodelovanju z muzejskimi ustanovami na vsakokratnem terenu. Precej pozornosti je bilo posvečene tudi obsegu programa SED in možnostim nadaljnjega delovanja. Program SED v naslednjih letih bo tema septembrskega etnološkega večera.

Na koncu je zbor članov SED na predlog izvršnega odbora potrdil imenovanje treh častnih članov Slovenskega etnološkega društva – dr. Marije Makarovič, dr. Borisa Kuharja in Julijana Strajnarja. Obrazložitve za vsakega posameznega kandidata objavljamo v nadaljevanju.

PODELITEV PLAKET ČASTNIM ČLANOM DRUŠTVA

Zbor članov Slovenskega etnološkega društva je 25. marca 2009 v prostorih Slovenskega etnografskega muzeja v Ljubljani na predlog izvršnega odbora potrdil imenovanje treh častnih članov SED – dr. Marije Makarovič, dr. Borisa Kuharja in Julijana Strajnarja. V skladu z 8. členom Statuta SED »častni člani postanejo posameznice in posamezniki, ki imajo izredne zasluge za razvoj etnološke vede ali za njeno popularizacijo v slovenskem prostoru in tujini. Imenovanje častnega člana potrdi zbor članov društva na predlog izvršnega odbora. Če častni član ni redni član društva, nima pravice glasovanja in ne more biti izvoljen v organe društva.« V nadaljevanju objavljamo obrazložitve, prebrane na podelitvi plaket.

Dr. Marija Makarovič

Dr. Marijo Makarovič bi na kratko lahko opisali z besedami, da je to tista etnologinja, ki je prepešačila večji del slovenskega ozemlja, vsak trenutek svojega življenja pa še vedno posveča delu, kar izhaja iz njenega življenjskega mota – »človek mora odslužiti danost življenja in ne biti kar zastonj na tem svetu«. Čeprav je raziskovala po celotnem slovenskem ozemlju in tudi zunaj njegovih meja ter je rezultate raziskav strnila v desetine krajevnih in tematskih monografij ter več sto strokovnih in znanstvenih člankov, pa jo še najbolj povezujemo s Slovenci na Koroškem in z oblačilno kulturo. Po upokojitvi leta 1989 – od leta 1953 je bila kustodinja v SEM – največ raziskuje prav med koroškimi Slovenci, čeprav naslovi v zadnjih letih izdanih knjig pričajo o tem, da je raziskovala v številnih krajih v Sloveniji, pred kratkim tudi med Slovenci v Italiji.

S koroškimi Slovenci je bila povezana že njena diplomska naloga leta 1953. Na Koroškem je med letoma 1951 in 1953 raziskovala kot članica tako imenovane Šušteršičeve etnografske ekipe. Tja se je na povabilo takratnega tajnika Krščanske kulturne zveze vrnila leta 1983: njena prva monografija na avstrijski strani Koroške je bila posvečena Selam in Selanom, sledile so Vogrče, Dobrla vas in pred kratkim Korte. Med kraji v Sloveniji, ki imajo po njeni zaslugi svoje monografije, so Mengeš, Kostanjevica na Krki, Strojna, Predgrad, Črna na Koroškem, Ivanjkovci, Sv. Anton na Pohorju in Babno Polje. Med raziskovanjem etnološke podobe naštetih krajev in načina življenja ljudi je delala po metodi z udeležbo; živela in delala je z ljudmi, saj je, kot pravi sama, »terensko delo del njenega načina življenja«.

Med temami, ki jih je obravnavala v svojih monografijah, naj najprej omenimo ljudsko zdravilstvo. Z zbiranjem gradiva, začetim v petdesetih letih, je na Koroškem nadaljevala leta 1997 in o tej temi do leta 1999 objavljala krajše prispevke. Obdelavo bogatega gradiva o načinih zdravljenja, zdravstveni kulturi ter znanju o boleznih in zdravilih je leta 2008 izdala v monografiji o podobi zdravstvene kulture koroških Slovencev v kmečkem okolju od Zilje do Podjune v 19. in 20. stoletju.

Velik del svoje ustvarjalne energije je posvetila proučevanju noše in oblačilne kulture, tako oblačilnemu individualizmu kmečkega prebivalstva kot soodvisnosti od drugih evropskih razvojnih tokov, na temelju zbranega gradiva o pražnjih in delovnih oblekah kmečkega in kmečko-delavskega prebivalstva pa je rekonstruirala oblačila za potrebe folklornih skupin. Leta 1971 je izšla monografija *Slovenska kmečka noša v 19. in 20. stoletju*; med letoma 1986 in 1999 pa je takratna Zveza kulturnih organizacij Slovenije izdala deset zvezkov zbirke *Slovenska ljudska noša v besedi in podobi*. Od leta 1996 do 2004 so izšle monografije o oblačilni kulturi slovenskega kmečkega prebivalstva v Rožu, Podjuni, na Tolminskem, v Zg. Vipavski dolini in na Gori, v Lancovi vasi in okolici in Veliki Polani. Oblačilni kulturi na severu in jugovzhodu Štajerske je posvečena leta 2007 izdana monografija z naslovom *Obleka predela človeka.*

S pomočjo njenih vprašalnic so številni koroški Slovenci napisali svoje življenjepise in jih objavili v seriji *Tako smo živeli*: *življenjepisi koroških Slovencev*, v kateri je med letoma 1993 in 2004 izšlo dvanajst knjig. Sami ali pa z njeno pomočjo so svoja življenja opisali še prebivalci Škednja pri Trstu, Kočevarji staroselci in Slovenci s Kočevskega, Prleki, Goričanci in izseljenci, prebivalci ob Muri in Ščavnici, prebivalci doline Kolpe in Čabranke, Prekmurci in Prleki iz krajev ob Muri, krajani Mute, občani Podvelke, prebivalci Ribnice na Pohorju, Radenčani, Rečičani, Vipavčani, prebivalci Vuhreda, pa še bi najbrž lahko naštevali …

Objavila je tudi nekaj obširnih življenjepisov slovenskih koroških duhovnikov: Tomaža Holmarja, Lovra Kaslja ter bratov duhovnika in učitelja Mirka Srienca, življenjepis slovenske koroške pesnice Milke Hartmanove ter biografijo Ignacija Zavolovška, veleposestnika in lesnega trgovca iz Zg. Savinjske doline.

Leta 1989 ji je SED podelilo Murkovo priznanje, leta 2001 sta ji Narodni svet koroških Slovencev in Krščanska kulturna zveza iz Celovca podelila Tischlerjevo nagrado, leta 2005 pa ji je Javni sklad za kulturno dejavnost RS podelil Zlato plaketo za življenjsko delo. Čeprav vemo, da ji to ne bo všeč, dodajmo, da je bila prva ženska, ki ji je JSKD podelil nagrado za življenjsko delo.

Dr. Boris Kuhar

Dr. Boris Kuhar se je rodil leta 1929 v Mariboru. Še kot deček je sodeloval v NOB in se takoj po koncu vojne dejavno vključil v graditev nove države. Ob novinarskem delu je hkrati študiral in leta 1956 diplomiral na Oddelku za etnologijo. Tam je leta 1965 z disertacijo Ljudska materialna kultura v Škocjanskih hribih na Dolenjskem s posebnim pogledom na spremembe po letu 1945 tudi doktoriral. Njegova doktorska disertacija je leta 1972 v poljudni in skrajšani obliki izšla pod naslovom *Odmirajoči stari svet vasi*.

Med letoma 1962 in 1987 je bil direktor Etnografskega muzeja. Že leta 1962 je v muzejski kolektiv sprejel več kustosov in restavratorjev, kar je bila v tistem času še uresničljiva dolgoročna naložba. Spodbujal je tako kolektivne kot individualne topografske raziskave, v besedilih ob razstavah in v prispevkih v *Slovenskem etnografu* pa so se takrat uveljavili sodobni teoretični pogledi – opazen je bil odmik od študija razvoja kulturnih sestavin k obravnavi njihovih nosilcev.

V dobrih 25 letih njegovega vodenja so strokovni delavci Slovenskega etnografskega muzeja – kakor se je leta 1965 na njegovo pobudo preimenoval dotedanji Etnografski muzej – pripravili številne odmevne razstave (naj navedemo le Kič in Slovenska ljudska umetnost), s katerimi so gostovali po Sloveniji in pri

Zbor članov je potrdil imenovanje častnih članov SED.
Foto: Marko Habič, SEM Ljubljana, 25. 3. 2009

Marija Makarovič, nova častna članica SED.
Foto: Marko Habič, SEM Ljubljana, 25. 3. 2009

Slovencih v zamejstvu, po Jugoslaviji in tudi v več muzejih po svetu, med drugim na Madžarskem, v Zvezni republiki Nemčiji, Švici, Angliji in ZDA.

Dr. Borisa Kuharja poznamo tudi kot začetnika terenskih snemanj v Slovenskem etnografskem muzeju in kot etnologa, ki je v Sloveniji naredil prve namenske filmske zapise za predvajanje v sklopu etnoloških razstav. Med letoma 1963 in 1978 je sam posnel 18 enot filmskega gradiva na območju Slovenije in zamejstva ter šest v Afriki. Od leta 1957 je bil namreč kot scenarist in urednik, občasno pa tudi kot snemalec, zaposlen na RTV Ljubljana. Med drugim se je leta 1958 kot scenarist in režiser podpisal pod prvi dokumentarni film na slovenski televiziji, *Borovo gostüvanje.*

Vse svoje tako imenovano »muzejsko obdobje« si je dr. Boris Kuhar prizadeval, da bi Slovenski etnografski muzej, stisnjen v stavbi na Prešernovi cesti, dobil nove prostore, kar je privedlo do priključitve gradu Goričane, ki je po začetni umestitvi t. i. Skuškove zbirke zaživel z več kot 80 občasnimi in gostujočimi razstavami neevropskih kultur. Med najodmevnejše sodi El Dorado – zlato Kolumbije. V letu 1969 je muzej pridobil Beblerjevo indonezijsko zbirko, v dvorcu, ki je bil leta 1964 obnovljen, pa je bila leta 1983 končana obnova razstavišča neuvrščenih. Prav tako je tudi po njegovi zaslugi v Slovenijo prišla Foitova zbirka, ena največjih afriških zbirk v Sloveniji. Dr. Boris Kuhar je tudi sam pridobil številne predmete iz Afrike ter leta 1970 pripravil razstavo in katalog z naslovom *Akamba – Makonde*.

Dejavnost muzeja je širil tudi ven iz Ljubljane in tako je SEM upravljal z gradom Podsmreka na Dolenjskem, kjer je stalna zbirka lončarstva na Slovenskem in kamnite ljudske plastike, z Jurčičevo rojstno hišo na Muljavi, z Adamičevo hišo na Blatu pri Grosupljem, leta 1977 pa je pridobil še depoje v nekdanjem škofjeloškem samostanu.

Dr. Boris Kuhar je bil med letoma 1965 in 1977 odgovorni urednik *Slovenskega etnografa,* ves čas pa tudi aktivni član Slovenskega etnološkega društva.

Poleg številnih člankov, v katerih popularizira etnološko vedo, sodijo med njegova pomembnejša dela še *Borovo gostüvanje* iz leta 1963; katalog za razstavo *Zbirka mask* iz leta 1980; *Kuhinja v baroku* iz leta 1988; *Hrana in kuha v antični Emoni*, ki jo je v sodelovanju z dr. Ljudmilo Plesničar Gec izdal leta 1989; *Praznіki in praznične jedi* iz leta 1992; *Kam na dobro kosilo* iz leta 1997; *Sto značilnih slovenskih jedi* iz leta 1998; *Samostanska kuhinja* – v sodelovanju z dr. Jožetom Mlinaričem jo je izdal leta 2002; *Dolenjska in belokranjska kuhinja* iz leta 2002; *Štajerska kuhinja* iz leta 2003; *Domača hrana za zdravo življenje* iz leta 2004; *Dobrote Slovenije* iz leta 2005; *Kuharica v Prešernovem času* iz leta 2005; *Slovenske dobrote iz testa* iz leta 2006. Leta 2007 sta izšli kar dve njegovi knjigi, in sicer *Dobra meščanska kuhinja* in *Vse najboljše z žlico.*

V navedeni izbor iz njegove obsežne bibliografije so vključena le posamezna dela o neevropskih kulturah, prevladujejo pa dela, povezana z njegovimi raziskavami kuhinj slovenskih pokrajin ter družbenih in poklicnih slojev, ki se jim posveča v zadnjih dveh desetletjih po upokojitvi. Prav v tem obdobju je svojo bibliografijo povečal s številnimi knjigami.

Za svoje delo je leta 1975 prejel Valvasorjevo nagrado, ki jo za izredno pomembno življenjsko delo na področju muzealstva in za izjemne prispevke pri ohranjanju, predstavljanju in popularizaciji premične naravne in kulturne dediščine na Slovenskem in v zamejstvu podeljuje Slovensko muzejsko društvo.

Julijan Strajnar

Julijan Strajnar je večino svojega poklicnega življenja posvetil raziskovanju slovenske ljudske inštrumentalne glasbe. Kot sin rudarja – izseljenca z Dolenjskega se je rodil v Combellu v Franciji, od koder se je v domovino skupaj s svojimi starši vrnil šele leta 1946. V Franciji je obiskoval ljudsko šolo, ki mu je dala tudi znanje francoščine, gimnazijo že doma v Kočevju in Ljubljani. Po maturi se je vpisal na romanistiko in pozneje študiral še etnologijo in muzikologijo. V Franciji je dobil osnovno glasbeno izobrazbo, z učenjem violine pa je nato nadaljeval v Ljubljani. Izredna glasbena nadarjenost mu je omogočala, da je mogel seči po vsakem glasbilu. Kar nekaj let je bil violinist v Simfoničnem orkestru Radia Ljubljana, hkrati pa tudi član inštrumentalne skupine Akademske folklorne skupine »France Marolt«. Tako je prišel v stik z Glasbenonarodopisnim inštitutom, kjer je leta 1946 postal njegov sodelavec. Kot uspešen etnomuzikolog je delal vse do leta 1992, nazadnje tudi kot upravnik Inštituta, ko ga je nenadna bolezen odtrgala od dela. Leta 1995 se je upokojil, vendar do danes ostal zvest Inštitutu in glasbi.

Boris Kuhar, novi častni član SED.
Foto: Marko Habič, SEM Ljubljana, 25. 3. 2009

Julijan Strajnar, novi častni član SED.
Foto: Marko Habič, SEM Ljubljana, 25. 3. 2009

Julijan Strajnar je bil odličen terenski raziskovalec, kot transkriptor z odličnim posluhom je slovel tudi med inozemskimi kolegi in bil mnogim mentor. Bil je glasbeni redaktor pri mnogih knjižnih objavah ljudskih pesmi. Posebno se je posvečal inštrumentalni glasbi, zlasti rezijanski plesni in pritrkavanju, čemur je posvetil več let raziskovanja. Udeleževal se je domačih in tujih posvetovanj in kongresov ter je še vedno član mednarodne študijske skupine za raziskovanje ljudskih glasbil pri ICTM, vrsto let je predaval glasbeno narodopisje na Akademiji za glasbo in na seminarjih za vodje folklornih skupin. Pripravil je dve razstavi slovenskih ljudskih glasbil, prvo leta 1973 v Zagrebu v okviru razstave Jugoslovanska ljudska glasba, kjer je bil tudi soavtor razstavnega kataloga, drugo samostojno razstavo pa leta 1991 v Slovenskem etnografskem muzeju. Za Akademsko folklorno skupino »France Marolt« in mnoge druge folklorne skupine je melodije ljudskih plesov priredil za odrske postavitve. Uveljavil se je tudi kot skladatelj scenske glasbe, del za godalne zasedbe, v katerih je uporabil motive slovenske ljudske glasbe, in pisec priredb ljudskih pesmi. Je avtor številnih radijskih oddaj, večinoma v seriji Slovenska zemlja v pesmi in besedi.

Izdal je več samostojnih del, od katerih je najpomembnejše *Citira* (1988), ki v slovenščini in italijanščini obravnava glasbila, melodije in način igranja rezijanskih godcev. Zbirka *Rožmarin* (1992) je celo trojezična, saj so objavljena pesemska besedila prevedena v italijanščino in angleščino. Obema knjigama je dodana kaseta zvočnih primerov. Knjiga *Lepa Ane govorila* (1989) prinaša belokranjske melodije, ki jih je leta 1914 na fonograf posnel Jure Adlešič, pozneje pa Niko Štritof deloma prepisal v note. Ohranjeni valji so bili po Strajnarjevem prizadevanju presneti na magnetofonski trak. Bil je sourednik *Porabske pesmarice* (1989) in zbornika posvetovanja *Ljudska in umetna glasba v 20. stoletju v Evropi* (1990). Doma in na tujem je objavil še vrsto prispevkov o glasbilih, ljudski glasbi in njenem pomenu za identiteto in narodno samobitnost. Zasnoval je serijo gramofonskih plošč z izvirnimi posnetki pod skupnim naslovom *Slovenska ljudska glasba* in sam pripravil tri: *Porabje* (1979*), Koroška (1983)* in *Pritrkavanje (1985)* ter zanje napisal obsežne uvode in komentarje.

Njegova neprecenljiva zasluga je, da je v letih, ko je bil upravnik Inštituta, uspel navezati stike z dunajskim Phonogrammarchivom in doseči, da je bil s sodelovanjem in z denarno pomočjo te ugledne ustanove pri Glasbenonarodopisnem inštitutu urejen studio za obnovo in preureditev zvočnega arhiva, saj je bil že zadnji čas za rešitev najstarejših posnetkov.

Julijan Strajnar pa je v prvi vrsti človek, pripravljen pomagati sočloveku v stiski. Večkrat je sodeloval v različnih človekoljubnih akcijah, večinoma skritih javnosti. Kot raziskovalec pri Slovencih onstran državne meje je pomagal pri njihovem uveljavljanju v domačem okolju in v Sloveniji. Bil je med pobudniki, da so mladi iz Porabja prišli študirat na ljubljansko univerzo, poskrbel, da je pevski zbor iz porabskega Zgornjega Senika postal redni udeleženec Pevskega tabora v Šentvidu pri Stični in da je Radovan Gobec zanj priredil vrsto porabskih ljudskih pesmi. Ob 150-letnici rezijanske folklorne skupine je bil med organizatorji znanstvenega posvetovanja, njegova osebna zavzetost je takrat pripeljala v Rezijo Simfonični orkester RTV Ljubljana, ki je Rezijanom igral priredbe rezijanske ljudske glasbe. Koncert je bil za Rezijo prvovrsten kulturni dogodek, ki ga Rezijani do danes niso pozabili. Še bi lahko naštevali, vendar povedano zgovorno priča o osebnosti in delu Julijana Strajnarja, ki si zasluži naziv častnega člana Slovenskega etnološkega društva.

RAZPIS ZA PODELITEV MURKOVE NAGRADE, MURKOVEGA PRIZNANJA IN MURKOVE LISTINE ZA DOSEŽKE V ETNOLOGIJI NA SLOVENSKEM ZA LETO 2008/09

Na podlagi dopolnjenega Pravilnika o podeljevanju Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine (objavljenega v *Glasniku SED* 48 (1, 2) 2008 in na spletnih straneh SED), Slovensko etnološko društvo objavlja razpis za podelitev Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkove listine.

Prosimo, da pri predlogih upoštevate 3. člen Pravilnika, ki določa dosežke, za katere se podeljujejo Murkova nagrada, Murkovo priznanje in Murkova listina:

za podelitev Murkove nagrade:

- izjemni etnološki znanstveni in raziskovalni dosežki posameznikov, skupin ali ustanove
- znanstveni ali strokovni dosežki, zaokroženi v življenjskem delu posameznikov

za podelitev Murkovega priznanja:

- znanstveni in strokovni dosežki na področju etnološke vede na Slovenskem (ali o Sloveniji) v zadnjem letu

za podelitev Murkove listine:

- kontinuirane dejavnosti, večletna prizadevanja ali enkratni dosežki, ki bogatijo, ohranjajo in popularizirajo etnološko znanje

Skladno z 8. členom Pravilnika lahko kandidatke in kandidate za nagrado, priznanje in listino predlagajo članice in člani SED, družbene organizacije, ustanove in posamezniki iz Republike Slovenije in tujine, lahko pa tudi Komisija oziroma njeni člani.

Predloge s priloženimi podatki o kandidatkah in kandidatih, z vsebinsko in bibliografsko utemeljitvijo bo pregledala in ocenila Komisija za Murkova priznanja in na svečanosti v mesecu novembru podelila eno Murkovo nagrado, eno ali več Murkovih priznanj in eno Murkovo listino.

Prosimo, da podpisane predloge pošljete **do 20. septembra 2009** na naslov:

Slovensko etnološko društvo
Komisija za Murkova priznanja
Metelkova 2, 1000 Ljubljana

ŽIVETI Z DEDIŠČINO / LIVING WITH CULTURAL HERITAGE

Mednarodna konferenca, 13.–14. november 2009, Ptuj

Slovensko etnološko društvo je s svojimi strokovnimi posveti, ki so potekali v Brežicah (1978 in 2002), na Ravnah na Koroškem (2006) in v Ljubljani (2007), opozorilo tako na pomene in značilnosti regionalnega razvoja kakor tudi na pomen ohranjevanja in vključevanja kulturne dediščine v sodoben način življenja.

Kulturna dediščina je pomemben člen utemeljevanja posameznikove ali skupinske kulturnosti, družbenosti in političnosti. Zato jo lahko smiselno povežemo s številnimi življenjskimi položaji in dejavnostmi. Lahko je simbol, ikona ali povezovalni dejavnik, lahko pa tudi alibi za ksenofobijo in rasizem.

Kulturna dediščina je danes (vsaj deklarativno) ena od vsebin različnih razvojnih politik, čeprav etnologi in drugi strokovnjaki ugotavljamo, da vse možnosti na tem področju še niso domišljene in uporabljene.

S konferenco želimo pretresti nekatera aktualna vprašanja kulturne dediščine, ki jih srečujemo na področju slovenske etnologije, zlasti povezave kulturne dediščine z izobraževanjem, informacijskimi sistemi, razvojnimi vprašanji in s sistemom obravnavanja nesnovne dediščine.

Delo konference bo potekalo v naslednjih programskih sklopih:

KULTURNA DEDIŠČINA IN SOCIALNI/ZGODOVINSKI SPOMIN

Podsklop: Kulturna dediščina in oblike dostopnosti

KULTURNA DEDIŠČINA KOT DEJAVNIK RAZVOJA

VZGOJA ZA DEDIŠČINO

NESNOVNA KULTURNA DEDIŠČINA V LUČI KONVENCIJE UNESCO

odsklop 1: Slovenski sistem obravnavanja žive kulturne dediščine

Podsklop 2: Različni pristopi k obravnavanju nesnovne kulturne dediščine s poudarkom na vprašanjih varovanja

OKROGLA MIZA

Moderatorji sklopov bodo predstavili poudarke svojih sekcij kot izhodišče za diskusijo in oblikovanje sklepov konference

Informacije o podrobnejšem programu konference ter prijavnice bodo dostopne na internetni strani Slovenskega etnološkega društva v juliju 2009!

NAVODILA ZA PISANJE, OBLIKOVANJE IN ODDAJO PRISPEVKOV

Glasnik SED je strokovno-znanstvena revija, ki objavlja izvirne znanstvene, strokovne in poljudne prispevke s področja etnologije, kulturne antropologije in sorodnih ved ter prispevke ljubiteljev etnološke vede. Uredništvo prosi vse avtorje, da pri pisanju, oblikovanju in oddaji svojih prispevkov upoštevajo naslednja navodila:

Besedila v elektronski obliki pošiljajte na naslov glavne urednice: irena.destovnik@siol.net, tipkopise s svojimi podatki pa na naslov Uredništva Glasnika SED, Slovensko etnološko društvo, Metelkova 2, 1000 Ljubljana.

Znanstveni in strokovni prispevki za rubriko Razglabljanja naj bodo dolgi od 30.000 do 45.000 znakov, poročila naj ne presegajo polovice avtorske pole, knjižna poročila in ocene razstav ali filmov pa ne treh strani. Prispevki naj bodo napisani z urejevalnikom besedil Word, z običajnim (enojnim) razmikom vrstic, v naboru znakov Times New Roman in v velikosti 12 pik.

Znanstveni in strokovni prispevki naj vsebujejo **izvleček** (od pet do deset vrstic) in **povzetek** vsebine (cca pol strani) ter **ključne besede.** Na koncu prispevka pripišite svoje podatke (ime, priimek, izobrazba, strokovni oz. znanstveni naziv oz. poklic, službeni ali domači ter e-naslov).

Prispevki v rubriki Razglabljanja so razvrščeni po veljavni Tipologiji dokumentov / del za vodenje bibliografij v sistemu COBISS, objavljeni na spletni strani, (http://home.izum.si/COBISS/bibliografije/Tipologija-21.11.2002.pdf); tipologija se določi na podlagi predlogov avtorja, recenzenta in uredništva. Vse prispevke anonimno recenzirajo uredniški odbor in zunanji recenzenti; recenzije se hranijo v arhivu SED.

Fotografij, skic in risb v elektronski obliki – skeniranih v formatu JPG v ločljivosti vsaj 300 dpi – ne vstavite med besedilo, temveč jih pošljite ločeno; vsako od naštetih prilog opremite z naslednjimi podatki: naslov, avtor, kraj in datum nastanka oz. s podatki o njenem lastništvu. Za objavo kakršnegakoli gradiva iz drugih knjig in revij priložite pisno dovoljenje založnika.

Za vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji. Prispevki so načeloma objavljeni v slovenskem jeziku. Za lektoriranje in prevode povzetkov in izvlečkov v angleški jezik poskrbi uredništvo.

NAVODILO ZA NAVAJANJE REFERENC MED BESEDILOM:

(Priimek leto izida: stran)
Primer: (Hailbrainer 2003: 41)

NAVODILO ZA NAVAJANJE REFERENC V OPOMBAH:

Samostojne publikacije:
Ime Priimek, Naslov (Kraj izida: Založba, leto izida; Zbirka; št.), strani.
Primer: Heimo Halbrainer, Po sledeh protestantov, Judov, Romov in Slovencev v Radgoni in okolici (Potrna: Kulturno društvo člen 7 za avstrijsko Štajersko, 2003; Znanstvena zbirka Pavlove hiše; knjiga 2b), 94–95.

Periodične publikacije:
Ime Priimek, Naslov. Ime publikacije št. (leto izida), strani.
Primer: Polona Bajda, Rasna neenakost v Južni Afriki: Odnosi med belci in črnci na slovenski farmi v Namibiji. Glasnik SED 44/1 (2004), 40–46.

Zborniki:
Ime Priimek, Naslov. V: Ime Priimek (ur.), Naslov (Kraj izida: Založba, leto izida; Zbirka; št.), strani.
Primer: Martina Piko-Rustia, Uvodne misli. V: Katalin Munda Hirnök in Polona Sketelj (ur.), Odstrta dediščina: Etnološko delo in muzejske zbirke Slovencev v Italiji, na Madžarskem in v Avstriji (Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2003; Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva; 35), 69–73.

Filmografija:
Naslov, leto izdelave, avtor, format, trajanje.
Primer: Leto oračev, 2006, Naško Križnar, DVD, 38 min.

Arhivski viri:
Ime arhiva, ime in signatura arhivskega fonda, arhivska enota, ime in/ali signatura ali paginacija dokumenta. Posamezne enote citata naj bodo ločene z vejicami.
Primer: Arhiv Republike Slovenije, AS 730, Gospostvo Dol, fasc. 43, pg. 1332 (Pismo 3. 8. 1788).

Elektronski viri:
Naslov članka, naslov spletne strani, datum.
Primer: Vabilo na posvet Etnološka dediščina in kulturna podoba štajerskih Slovencev, http://www.sed-drustvo.si, 7. 12. 2004.

NAVODILO ZA PISANJE SEZNAMA VIROV IN LITERATURE:

Na koncu prispevka v poglavju Viri in literatura po abecednem vrstnem redu napišite vse uporabljene vire in literaturo.

Samostojne publikacije:
PRIIMEK, Ime: Naslov. Kraj izida: Založba, leto izida (Naslov zbirke; št.), strani.
Primer: HALBRAINER, Heimo: Po sledeh protestantov, Judov, Romov in Slovencev v Radgoni in okolici. Potrna: Kulturno društvo člen 7 za avstrijsko Štajersko, 2003 (Znanstvena zbirka Pavlove hiše; knjiga 2b), 94–95.

Periodične publikacije:
PRIIMEK, Ime: Naslov. Ime publikacije št., leto izida, strani.
Primer: BAJDA, Polona: Rasna neenakost v Južni Afriki: Odnosi med belci in črnci na slovenski farmi v Namibiji. Glasnik SED 44/1, 2004, 40–46.

Zborniki:
PRIIMEK, Ime: Naslov. V: Ime Priimek (ur.), Naslov. Kraj izida: Založba, leto izida (Zbirka; št.), strani.
Primer: PIKO-RUSTIA, Martina: Uvodne misli. V: Katalin Munda Hirnök in Polona Sketelj (ur.), Odstrta dediščina: Etnološko delo in muzejske zbirke Slovencev v Italiji, na Madžarskem in v Avstriji. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2003 (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva; 35), 69–73.

Več avtorjev ločite z vejicami, dva povežite s slovenskim in, pri več kot treh pa seznam končajte z idr. Tuje kraje izdaj, kadar je to mogoče, poslovenite, npr.: Wien – Dunaj, Klagenfurt – Celovec ipd.

Filmografija:
NASLOV. Producent, leto izdelave. Kraj(i) snemanja, leto snemanja. Scenarij; strokovno vodstvo; snemalec; montaža; glasba; komentar; režija. Format, trajanje, tip enote.
Primer: LETO ORAČEV. Avdiovizualni laboratorij ZRC SAZU, 2006. Veliki in Mali Okič, Gruškovje, Videm pri Ptuju, Ljubljana in razni drugi kraji, 2005. Scenarij in strokovno vodstvo: Naško Križnar, Beno Vidovič; snemalci: Naško Križnar, Miha Peče, Marijan Vidovič, Sašo Kuharič, Drago Kokolj; asistent: Sašo Kuharič; montaža: Miha Peče; režija: Naško Križnar. Mini DVD, 38 min., etnografski film.

Arhivski viri:
Ime in signatura arhivskega fonda, Ime arhiva, arhivska enota, ime in/ali signatura ali paginacija dokumenta. Posamezne enote citata naj bodo ločene z vejicami.
Primer: AS 730 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Gospostvo Dol, fasc. 43, pg. 1332.

Elektronski viri:
Naslov spletne strani, datum.
Primer: http://www.sed-drustvo.si, 7. 12. 2004.

Uredništvo ima pravico, da prispevkov, ki ne ustrezajo uredniškemu programu in navodilom, ne objavi.