

Izvorni znanstveni članek/1.01

Inga Miklavčič - Brezigar

KULTURNA IDENTITETA IN ETNOLOGIJA V OKVIRU MODERNE GLOBALIZACIJE



*ali "živeti lokalno, misliti globalno" v vlogi etnologa muzealca
z obrobja Slovenije*



*Fenomen globalizacije,
ki z ekonomskim in
družbenim učinkom, v
temeljih spreminja
svetovno družbo, se
dotika tudi vprašanj
etnologije, ki se s
specifiko svojih*

*raziskovanj usmerja na obravnavo kulturne in
etnične identitete posameznih skupnosti.*

*Vprašanja, ki se postavljajo pred etnologe ob
raziskovanju lokalne kulture, zadevajo tudi
razmislek o možnostih ohranjanja
identitete posameznika in etnične skupnosti
v okviru globalne kulture. Članek opisuje
razmislek ob srečanju z globalizacijo prek
medijev in izkušnje ob terenskem in
muzejskem delu z vidika dela etnologa-
muzealca v lokalnem kompleksnem muzeju.*

Etnologija se s specifiko svojih raziskovanj, usmerjenih v obravnavo kulturne (in etnične) identitete posameznih skupnosti, sooča s povsem novim fenomenom *globalizacije*, ki v temeljih spreminja svetovno družbo. Vprašanje, ki se postavlja pred etnologe ob raziskovanju lokalne kulture zadeva tudi razmislek o možnostih ohranjanja identitete posameznika, vpetega v lokalno in etnično skupnost. Globalizacija kot tendenca

uniformiranja materialne kulture z ekonomsko globalizacijo ter duhovne in socialne kulture s kulturno globalizacijo poraja tudi nasprotno učinke v smeri iskanja in potenciranja lokalnih identitet in - v stiku z globalnimi tokovi preseljevanja - poskuša le-te zavarovati tudi s ksenofobično obrambo pred "tujci" vseh vrst. Etnična in nacionalna kolektivna identiteta (na podlagi različnih kulturnih elementov od jezika do običajev, religije ali česa drugega) je bila in je še vedno gibalno združevanja ljudstev v etnije in nacije, ki težijo k lastni državi (v današnjem času lahko opazujemo primer boja kosovskih Albancev za priznanje in institucionaliziranje njihove etnične identitete in njihovo, mogoče zdaj že nekoliko pozabljeno parolo Kosovo - republika). Ne glede na porajajoče se premike od kolektiva k posamezniku pa se etnična in z njo povezana lokalna identiteta ohranja kot pomemben element zavedanja pripadnosti posameznika določeni lokalni skupnosti.

Premik od kolektiva k posamezniku

Etnologija že od šestdesetih let zapuša "odmirajoči stari svet vasi" (Kuhar 1972) kot predmet raziskave in na predmetu ali pojmu narodopisja (etnografije) temelječo metodološko usmeritev. Po "pozitivističnem" in "historičnem" programu slovenske etnologije 20. stoletja, po dveh definicijah etnologije (Baševi o zgodovini načina življenja posameznih narodov in Kremenškovi o specializirani disciplini historiografskega raziskovanja posameznih skupin, ki dajejo etnični ali nacionalni enoti njen značaj), ki sta po Rajku Muršiču "kraljevali" od šestdesetih let dalje (Muršič 1995, 148), je pristala na "človeku" kot objektu raziskovanja. Metodologija preusmeritve objekta raziskave s predmeta na ljudi je potekala prek raziskave "načina življenja" posameznih narodov in/ali slojev in skupin, ki oblikujejo etnično ali nacionalno enoto v okviru definicij

etnologije (veda o narodu oz. etnični ali nacionalni enoti kot kulturni in historični entiteti). Nekateri "stari" etnologi se sicer še vedno poskušamo držati pojma "etnologije" in ne pristajamo zlahka na Muršičevo radikalno sintagmo "Kultura in življenje sta prazna pojma; predmet raziskave je lahko samo človek, ali pa so to stvari, ki jih človek producira za lastno reprodukcijo." (Muršič, prav tam). Okrog te sintagme se očitno nadaljuje teoretični disput "med narodopisjem in antropologijo" (Slavec Gradišnik 1995, 125-140, Kremenšek 1995, 141-146), ki rezultira v preimenovanju Oddelka za etnologijo v Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo in v epilogu Ingrid Slavec Gradišnik "O 'antropologizaciji' etnologije" (Slavec Gradišnik 2000: 509-524), kjer opisuje premike od etnologije k antropologiji oz. kulturni antropologiji. Sama teoretična podlaga stroke, ki združuje etnologijo in kulturno antropologijo, je danes sprejeta več ali manj kot dejstvo, "stari" etnologi pa se empirično ujamemo v nadaljevanje Muršičevega razmišljanja: "(In) človek ni abstrakcija, to so zmeraj ljudje z imeni in priimki, skupine ljudi, skupnosti in le neke na obzoru, v zelo oddaljeni perspektivi človeštvo v celoti." (Muršič, prav tam). Tovrstna konceptualna in metodološka spoznanja v etnoloških raziskavah reflektirajo v vedno večji personalizaciji raziskav tako s strani etnologov/ etnologinj, kot s strani t. i. "informativcev". Le-ti se v objavah pojavljajo z izjavami v prvi osebi, s citati intervjujev, objave osebnih spominov in življenjskih zgodb¹ pa so se v novejšem času razvile v tako rekoč posebno smer slovenske etnologije (Makarovič, Ramšak 1997).

Etnologi muzealci sledimo razvoju obeh bazičnih strok v stalni razpetosti med raziskavami in razstavami, med teorijo in prakso. Če se torej v raziskavah kaže personalizacija izjav, se v razstavah kaže personifikacija predmetov. Predmetu se pripiše zgodba konkretnih oseb ali se nanjo naveže, če se le da. Včasih se predmet naveže na zgodbo dogodka, ki naj zbujajo obiskovalcu asociacijo na svojo lastno izkušnjo ("to imamo, smo imeli tudi mi doma", ali "je imela moja nona").² Muzeji, polni zaprašenih, skorajda pozabljenih predmetov v poltemi, pa so se v devetdesetih letih 20. stoletja vedno bolj razvijali v smeri predloga muzealca Tomislava Šole, ki koncept muzeja kot "shrambe predmetov" zamenja s konceptom muzeja kot "najprej hiše idej, šele potem predmetov". (Šola 1997, 1998). Tako se shizofrenija etnologa muzealca, ki se je v začetku osemdesetih let po Našku Križnarju v muzeju obnašal kot kustos 19. stoletja, publicistično pa kot sodobni etnolog (Križnar 1980), razreši prek empiričnega dela etnologov v muzejih, ki s pripovedjo predmetov razkrivajo vsakdanje življenje (Slavec Gradišnik 2000, 502-507) prebivalstva in njihovo vpetost v "način življenja".

Globalizacija nas okupira

Fenomen "globalizacije" začenja v začetku tretjega tisočletja prodirati v zadnji kotic stvarnega, miselnega in zavestnega sveta "vsakdanjega življenja". Globalizacija je po enciklopedični razlagi razvita stopnja ekonomskega in imperialističnega ekspanzionizma

svetovnih korporacij. Globalna ekonomija integrira vse aspekte ekonomije v soodvisnost na svetovni ravni, kot njeni simboli pa nastopajo Coca-cola, McDonald's ali Kodak ter vedno večje število produktov, ki nam lahko tudi v zadnji indonezijski vasi pričarajo iluzijo "doma". Kulturna globalizacija se povezuje v soodvisnost prek javnih medijev, reklam, interneta in elektronske pošte, simbolizacija globalizacije kulture pa se je prek radijskih in televizijskih aparatov in telefonov povojnega obdobja prenesla na CD-playerje, osebne računalnike in mobilne telefone devetdesetih let.

Vpliv globalizacije ponovno potegne etnologa v vprašanja "družbenih skupnosti", "etnijs", v vprašanja "identitete" z vsemi njenimi osebnimi in družbenimi variantami (Južnič 1993) in psihološkimi diskurzji (Mirjana Nastran-Ule 2000).

Ob globalizaciji nas v razmišljanja o večnih vprašanjih, kaj povezuje in kaj ločuje posamezne kraje in ljudi, njihov način življenja, jezik, navade in običaje, videz in vrsto drugih elementov, združenih v pojem "kulturne identitete" in posledično "etnične identitete", povleče predvsem realnost krutih etničnih razprtij balkanskih in drugih držav in narodov sveta. Prav tako trčimo ob problem globalizacije, ko se soočimo z novodobnim "preseljevanjem ljudstev", ki jih po eni strani definira migracija "iz nuje" - posebljena v beguncih, političnih in ekonomskih emigrantih, priseljencih in azilantih - ter njeno diametralno nasprotje - migracija "iz zabave", posebljena v kategorijah, ki jih Bojan Baskar posrečeno označi kot "tri kaste: turisti, popotniki in antropologi" (Baskar 2001).

Problematika "kulturne identitete" v povezavi z "etnično identiteto", ki se vzpostavi ob prodoru globalizacije in njenih posledic v vsak najmanjši kraj nekoč trdno v

1 Osebnih spomini in domoznanski spisi v knjigah strokovnjakov in nestrokovnjakov so bili vedno hvaležno gradivo etnologov. Večinoma so jih zapisovali intelektualci, družbeni delavci, učitelji, duhovniki, politiki, lokalni zgodovinarji itd. Posebna vrednost te etnološke smeri pa so zapisi spominov "navadnih" ljudi, ljudi "iz ljudstva", ki so bili v "stari" etnologiji tako rekoč brezimni informativski material. V tej smeri slovenske etnologije je najizrazitejša predstavnica Marija Makarovič, ki je s serijo Tako smo živeli in z objavami spominov koroških Slovencev, spodbudila še druge etnologe in neetnologe: Antonija Puštak je skupaj z etnologinjo Ivanko Počkar uredila življenjepise Stajercev in Kranjcev ob sotočju rek Krke, Save in Sotle (Puštak, Počkar 1998), Magda Rodman je skupaj z Marijo Makarovič pripravila spomine Vipavcev in Vipavk (Rodman, Makarovič 2000).

2 Muzej holokavsta - The United States Holocaust Memorial Museum, Washington, USA, odprto 1993, je na globalno raven prenesel povezavo predmeta z osebo, prav tako povezavo abstraktne zgodbe s konkretno osebo z imenom in priimkom. V muzejsko predstavitev žrtev holokavsta je bil sicer že prej uveden višji asociativni nivo, s katerim je obiskovalcu omogočeno identificiranje z žrtvijo - npr. v spominskem muzeju rekonstruirane hiše Ane Frank v Amsterdamu, do neke mere tudi v ohranjenih koncentracijskih taboriščih. Prav tako smo prek raznih spominskih hiš in muzejskih zbirk s pomočjo osebnih predmetov spoznavali življenje slavnih osebnosti. Novost je uvažanje "neslavnih" osebnosti v kolektivni prikaz nekega dogajanja. Muzej novejših zgodovine na podoben način pripravlja razstavo o slovenskih izseljencih, kjer bodo prek osebnih usod posameznikov ali njihovih družin predstavljene izseljenske poti Slovencev.

tradicionalnost in ustaljen način življenja zasidrane lokalne skupnosti, vznemirja tako lokalne prebivalce, ponosne na svoj kraj, pokrajino, deželo, narod, državo, ki jim predstavljajo "identiteto", kot tudi "obiskovalce", ki v vsakem od zgoraj naštetih geografskih in kulturnih območij, prepoznavajo posebnosti lokalne kulture. V primeru "priseljencev" (beguncev, imigrantov, azilantov) gre za opažanja elementov zavarovanja, ohranjanja "čistosti" lokalne kulture; priseljenci to čutijo kot sovražno nastrojenost okolja, ki jih zavrača - lokalna skupnost s ksenofobijo potencira varovanje svoje identitete, občutek pripadnosti³ in etnične distance do rase, nacije, etnične ali družbene pripadnosti tujcev. (Južnič 1993, 272-276). "Turisti, popotniki in antropologi" običajno opažajo elemente razlikovanja v pozitivističnem sprejemanju in dojemaju razlik in podobnosti "mojega" in "njihovega" naroda s subjektivnimi občutki in vrednostnimi sistemi kot "zanimivo", "lepo", "drugačno", v pridobivanju "domačijskih izkušenj", ki jih potem interpretirajo na sebi lasten, nemalokrat popačen način (Baskar 2000). V ekstremih se na podlagi identifikacijskih znakov ljudje prepoznavajo, postajajo prijatelji, sosede, se združujejo v narode in države - ali pa si postajajo nasprotniki, sovražniki in se spogledujejo prek puškine cevi. Problem se iz novic od daleč, ki nam jih prek globalne CNN še sveže dostavijo na dom vsako jutro, zelo hitro realizira v novico iz prekmurske ali bloške vasi ali v novico iz soseščine - in globalno v trenutku postane lokalno.

V primerjavi s preteklostjo postaja korelacijski problem osebne in kolektivne identitete, s katero je človek prek materialne, socialne ali duhovne dediščine ukoreninjen v določeno skupnost, na drugačen način spet problem sodobnega človeka. Kulturna identiteta je pri tem le ena izmed identitet v vrsti mnogih, s katerimi človek išče, po Južniču, "sidrišče človekovega obstajanja, ki bi mu rekli kar pripadanje" (Južnič 1993, 5). Ana Kučan npr. piše o krajini kot identifikacijskem elementu (Kučan 1990) in implicira "krajinsko identiteto", Slavoj Žižek v Kugi fantazem uvaja tudi rahlo obscene identifikacijske elemente posameznih urbanih ali ideoloških skupin (Žižek 1997). Obravnave problematike identitete po Južniču izhajajo iz "zmede in zbežanosti, ki je delež naše sodobnosti, ko človek in cele človeške skupnosti skoraj obupano iščejo svojo identiteto." (Južnič, prav tam)

Zmeda in zbežanost sodobnega človeka (ali človeštva?) z globalizacijo, ki počasi nadomešča "evropeizacijo" in/ali "amerikanizacijo" v povezavi s kulturno identiteto zahodnega sveta, se uvaja predvsem s tehnološkim razvojem, ki manjša razdalje in izoliranost posameznih skupnosti. Ob tem se izgublja razlike, ki določajo identiteto in ves svet postaja ena sama velika vas - ali bolje mesto. Ključni problem globalizacije se pri tem pojavlja v različnih fobijah, generiranih tako prek medijev (s poplavo različnih informacij) kot prek empiričnega izkustva vsakdanjega življenja. Odločitve "ljudstva" in v veliki meri tudi njegovih političnih "predstavnikov" so odvisne od medijev, ki prek intervjujev ali prispevkov teoretska in strokovna razmišljanja prenašajo na vsakdanji nivo ("učeni knjig

nihče ne bere"), v še večji meri pa od čisto banalnih osebnih stikov, vsakdanjih situacij in izkušenj ob osebni vpletenosti v razne "globalizacijske" procese.

Ekonomist Jože Mencinger npr. opozarja na pasti tržnega gospodarstva in prihajajočega kapitalizma ter prevlado "ameriškega tržnega fundamentalizma" ki grozi "učinkovitim in obenem socialno uspešnim gospodarstvom Zahodne Evrope", s katerimi se je primerjalo slovensko gospodarstvo in ostala gospodarstva bivših socialističnih držav Vzhodne Evrope v času tranzicije. Obenem se boji, da globalizacija, ki je po njegovem mnenju "pretežno amerikanizacija, oz. vsiljevanje ameriških idealov vsemu svetu," ne obeta nič dobrega tudi zaradi "konkurence, ki jo hkrati prinaša, pa tudi uničuje" in "vse bolj spominja na nekakšen gospodarski kanibalizem, ki morda vodi, na to vsaj opozarjajo prevzemi, tudi h koncu tržnega gospodarstva". Mencinger v isti sapi tudi opozori, da "razvoj informacijskega sistema vodi v, kot kaže, družbo velikega brata". (Mencinger 2000). Dejansko vsi občutimo monopole velikih "globalnih" družb in potrošništvo, ki prek reklam v poštnih predalih vdira v naše vsakdanje življenje. Navdušenje nad svetovno informacijsko mrežo je kot pri Mencingerju pomešano z nezaupanjem, ko ta mreža posega v vsakdanjo komunikacijo posameznika, vse skupaj pa vodi v pritrjevanje zaključku, da sta "trg in pravica do zasebnosti temelja demokracije". Ob prebiranju intervjuja resnično začutimo, da bi nas ob veselju nad dobrodošlico tudi nekoliko zmrazilo, ko (če) bi, kot navaja Mencinger, ob prihodu v hotelsko sobo na televizorju zagledali napis "Welcome, Mr. Mencinger" oz. podoben osebni napis. Personifikacija dobrodošlice v tuji, brezosebni sobi, ki si je ne želimo prisvojiti ("udomačiti", bi rekel Saint Exuperyjev Mali princ), je tako še en v množici elementov svetovne "globalne" strukture, ki grozi z izgubo lastne identitete (v svetovni uniformiranosti) in osebne integritete (in pravice do zasebnosti). Družboslovca Borut Brumen in Darko Štrajn sta v javnem mediju s strokovno distanco in z osebno prizadetostjo (in zgroženostjo nad dogajanjem) prikazala ksenofobičnost slovenske družbe v odnosu do prebžnikov in tujcev in poskušala spremeniti javno mnenje. Odnos intelektualca, ki pozna zgodovinska dogajanja po svetu in Evropi, je v Brumnovem pristopu označen z empatično navdahnjenimi ironizirajočimi uvodnimi besedami: "Zadnje leto dni smo v Sloveniji spremljali uvod v nadaljevanje o lovskih uspehih naše policije. Njihove trofeje so bili prestrašeni ljudje, možje, ženske in otroci, iz različnih držav deprivilegirane večinskega dela sveta, ki so jih budni varuhi reda in zakonitosti ujeli pri kriminalnih dejanjih pešačenja po poljih, travnikih in gozdovih ali gnetenja po avtomobilih. Vrli policisti so jih najprej popisali, jim pobrali ves denar in nakit, nato pa jih ponavadi zaprli v domove, ki niso bili samo po imenu podobni koncentracijskih taboriščem." Napaka uvodnih besed je mogoče le pretekli čas, v katerem so zapisane, saj se opisano dogaja še danes, tukaj in zdaj. Mogoče se je nekoliko spremenil le odnos, ki ga je Brumen z diametralnim preskokom v kožo "predstavnikov družbe" zapisal v nadaljevanju besedila: "Če ne že prej na organiziranih "safarijih", so jih sedaj gotovo obiskali predstavniki in predstavnice sumničave

sedme sile. V kleni slovenščini so jih zasliševali, zakaj, da nas ogrožajo, zbirali podatke o njihovih rasnih lastnostih in se zgražali nad 'divjaško' nefotogeničnostjo. 'Seveda, ko pa imajo nekaj za hrbtom,' so poročali svojim urednikom, ki so jih takoj napotili razkrit, kaj je to." V tem stilu se nadaljuje nadaljevanka, ki jo Brumen poimenuje "bal slovenske ksenofobije in rasizma" (Brumen 2001). Članek je napisan za medijske potrebe, zato je prav, da z ostrino besed postavi ogledalo družbi, ki se ji ksenofobija lahko vrne kot bumerang. Darko Štrajn z mekoliko manj ostrim stavkom ugotavlja, da "brez tujcev ne bo šlo," ter poskuša z apelom ugotavljati, "kako obrniti javno mnenje" (Štrajn 2001).

V končnem Štrajnovem vprašanju pa se skriva ključ problema, o katerem razpravljamo. "Javno mnenje" oziroma slovenska družba je s svojim vrednostim sistemom razmeroma slabo prilagojena problemom, ki se ji kot izziv postavljajo ob "grozeči" globalizaciji. Deloma jih zaslutimo iz prej opisnih situacij: "klena slovenščina" - jezik in občutljivost Slovencev do lastnega jezika (ne glede na to, da zelo grdo ravnamo z njim); kriminalizacija "pešačenja po poljih" - vstop, vdor v lastnino, vdor na zemljo (vsi, ki smo živeli v stiku s slovenskimi kmeti, vemo, da "buhvari stopit" na njegov travnik ali njivo, rabutanje sadja in beg pred razjarjenim kmetom pa je bil sploh slovenski nacionalni šport); "zgražanje nad videzom" - nujnost konformizma v navadah, obnašanju in oblačilih. Predvsem pa je tu sumničavost, zaobjeta v stavku "nekaj imajo za bregom". Sumničavost se raztegne na medije oz. na pisce in poročevalce v trenutku, ko ljudje, zaslutijo ali si samo domišljajo, da nekdo nekaj prikriva. Korelacija besedne, vizualne in materialne resnice v integralni povezavi posrednih in neposrednih (osebnih, personificiranih) izkušenj, je tu ključna: sosedje zbirnih centrov azilantov ali "centrov za odstranjanje tujcev" ne bodo kar tako verjeli, da so prebežniki in ilegalci res "prestrašeni ljudje, može, žene in otroci", če vidijo in izkusijo močne, avanturistične in samozavestne mladce, ki se na poti v "boljše" življenje ne ustrašijo ovir. Policisti, ki za vsakdanje tveganje ob meji ne dobivajo kaj dosti več od povprečne slovenske plače, ne bodo več zmogli empatije ob neprespanih nočeh in tisočih polovljenih ljudi. Kvantiteta emocij se v povsem obrambnem mehanizmu na račun kvalitete zreducira na minimum - in pogosto v birokratski nuji vsakdanjega stika s tujerodnimi ljudmi in njihovo kulturo trpi empatija. Podobno se je dogajalo ljudem, ki so z odprtih srcem priskočili na pomoč beguncem iz balkanskih vojn. Tu pa se etnologija sreča s politiko.

Negotovost v odločitvi, ali zaupati ali ne medijem (kot posrednikom družbenih dogajanj in političnih odločitev), ob katerih navadni "smrtniki" težko presodimo njihovo realno težo, lahko do neke mere ublaži drugi vidik globalnega preseljevanja ljudstev, ki smo ga omenili: osebna izkušnja "popotnikov, turistov in antropologov".

Ne glede na namene in metode obiskovanja tujih krajev in ljudi je stik dragocen. Rasistične podtone, pa bodisi da gre za direktno pozicijo "gledanja z viška" ali za Rousseaujevsko idealiziranje "čistega ljudstva," je pač treba vzeti v zakup, saj verjetno v vsakem pomalem,

odvisno od okoliščin, živi kanček tovrstnih občutkov.⁴

In kje sta zdaj lokalno življenje in etnolog v muzeju?

Etnolog / etnologinja in z njim/njo vred etnologija, ki jo živi v vsakdanjem življenju, vpet/a v lokalno skupnost, delo na terenu in obenem delo v muzeju, ne more ostati neprizadet/a ob globalnih procesih na lokalni ravni, ki so priložnost za preverjanje njegove/njene vloge in pomen v bodoče.

Problematika identitete, predstavljena na globalni ravni, se na lokalni ravni izkazuje v nizu drobnih, vsakdanjih identifikacijskih znakov, ki razmejujejo določene identitete na mejnih območjih z drugimi etnijami, ideološkimi, religioznimi, kulturnimi itd. skupnostmi (Banks 1997, 1996) tudi in predvsem na lokalni ravni. V slovenski kulturi je znan rek "vsaka vas ima svoj glas", ki prek jezikovne bariere narečij ločuje ne le narečna območja, pač pa tudi posamezne vasi.

Muzejska interpretacija etnoloških znakov identificiranja se je nekako do sedemdesetih let osredotočala na predstavljanje identifikacijskih znakov "tradicionalne" ljudske kulture v okviru znanih etnoloških paradigem: materialne, socialne in duhovne kulture tradicionalnega kmečkega okolja kot simbola slovenskega naroda, oblikovanega v 19. stoletju v vaškem in malomestnem ambientu slovenskega podeželja. Tovrstna "slovenska narodna kultura" je svoje znake ohranjela do srede 20. stoletja. Zbiranje in predstavitev materializiranih identifikacijskih znakov je bilo nujno zaradi hitro izginjajoče tradicionalne kulture. Že od začetka 20. stoletja so se tradicionalni znaki začeli počasi izgubljati - na Primorskem, ki je po 1. svetovni vojni ostala pod Italijo in doživela raznarodovalni pritisk italijanskega fašističnega režima, je bila izguba še večja in je posegala na ključni identifikacijski etnični znak - jezik kot jezik svobode misli³ (Chomsky, 1997 (1973)). Primorci, ki so si pod Avstrijo šele pridobili in oblikovali etnično identiteto, so pod Italijo pod vplivom italianizacije (prisilne, pod politiko fašističnega režima) začutili

3 Banks se pri definiciji pojma "etnična identiteta" ne obremenjuje s striktnim definiranjem termina, ki ga uporablja v bolj splošnem pomenu občutenja pripadnosti neki etnično definirani skupnosti (občutenje, ki je lahko subjektivno s strani posameznika ali krajsnica za označevanje pozicije, atribuirane posamezniku) (Banks 1997, 1996, 9).

4 Na nivoju medetničnih odnosov se "rasistični" občutki kažejo vedno s poimenovanjem, ki se spreminja glede na zgodovinski kontekst in se glede na nove okoliščine tudi tolerančno mehča. Pri nas na zahodni meji smo Italijane nekoč posmehljivo označevali z "lahi", z ideološkim predznakom so še dolga leta po vojni bili tudi "fašisti", oni so nas označevali s "ščavi" in spet z ideološkim predznakom "comunisti" ali "titini". Nova generacija današnjih slovenskih goriških - v pomenu novogoriških - najstnikov pa Italijane označuje le še s posmehljivo izpeljanko iz "Italijan = tuljo, mn. tuljoti", medtem ko italijanski goriški najstniki, ki so še pred kratkim uporabljali prav tako posmehljivo izpeljanko iz "Jugoslovan = jugo, mn. jugi" zdaj večinoma uporabljajo kar "Slovenec = sloven, mn. sloveni".

eksistenčno stisko ob možni izgubi jezika (prepoved javne in privatne uporabe "materinega" jezika), kulture (prepoved društev), narodnostnih simbolov (prepoved "narodne" noše, simbolov v "narodnih" barvah), prek katerih se je etnična identiteta manifestirala.

Po drugi svetovni vojni in zmagi zavezniških sil nad italijanskim fašizmom so primorski Slovenci v prizadevanja za priključitev Primorske matičnemu kulturnemu in geografskemu območju Slovenije (matični domovini), čeprav v okviru tedanje komunistične države Jugoslavije vložili izjemno energijo. "Boj proti Italijanom", "boj za Slovenijo in Jugoslavijo" je zahteval uporabo političnih moči na nivoju državne politike in na meddržavnih pogajanjih, ljudstvo ali "primorski narod" pa je moralo anglo-ameriškim zavezniškim komisijam, ki so na lokalnem nivoju določale državno mejo med Italijo in Jugoslavijo, dokazati, da na tem območju živijo Slovenci, ki se identificirajo kot etnična skupnost nasproti Italijanom. Boj za priključitev Primorske Sloveniji (Jugoslaviji) se je odvijal tudi prek povsem etnografskih elementov, s katerimi je primorsko "ljudstvo" poskušalo dokazati svojo identiteto. Elemente identitete so "materializirali" v vidne, slišne in otipljive simbole npr.:

- Slovenski jezik, za primorske Slovence odločilen element identitete v razmerju do italijanskega jezika in s tem italijanske "kulture", "nacije" in "države", so predstavljale narodnostne parole, pogojene z ideologijo tistega časa, npr. "Tu smo Slovenci", "Tu je Jugoslavija", "Živel Tito" in podobne, nekatere zelo slikovite, izpisane na zidovih hiš. Napisi so v marsikateri vasi na Goriškem še vedno ohranjeni na fasadah starih hiš (muzej hrani fotodokumentacijo nekaterih napisov, še ohranjenih v letu 1998). Slovenski jezik, prisoten ob italijanskem, furlanskem in nemškem v mestu Gorici, predvsem pa v podeželski okolici, se je predstavil tudi prek narodnih manifestacij in govorov, manifestov in peticij na stenčasih in napisnih tablah.
- Običaji kot del socialne kulture so bili predstavljeni z značilnimi slavoloki, ki jih pozna slovenska ljudska tradicija okraševanja z zelenjem in postavljanja mlajev "majev" ob vaških praznikih. V tej obliki (sodobni
- "maji" in "prtoni" za mladoporočence) je okraševanje kot identifikacijski simbol še ohranjeno. Postavljanje "maja" v Dolini pri Trstu, ki je ostala pod Italijo, pa se je razvilo v institucijo "majence" kot iniciacijskega rituala vaških fantov in deklet ter istočasno manifestacije slovenstva vasi v sicer italijanskem državnem prostoru.
- Noša, del materialne kulture, je bila na manifestacijah uporabljena kot identifikacijski simbol: dekleta in žene so si iz padalske svile sešile nošo v slovenskih barvah: bela bluza, rdeče krilo in modre naramnice. Ideološko identifikacijo zmagovitega "slovenskega" ali "jugoslovanskega" komunističnega režima v kontrapolu z italijanskim "kapitalističnim" pa je označevala rdeča zvezda, našita na naramnice ženskega krila.

V tem času se je slovenski primorski prostor tudi prvič srečal z "amerikanizacijo" - angloameriško kulturo in

njenimi posebnostmi. V kontrastu z "našo" kulturo je spomin na zavezniške vojake in srečanja z zahodnjaško kulturo označen z ležerno držo "ameriškega vojaka", ki ima noge na mizi, kar v spominu naših ljudi na splošno označuje "Amerikance". Dobrine "zahodne" kulture, kot so čokolada, žvečilni gumiji "čingumi", cigarete in značilne "anglo-ameriške" kletvice, s katerimi se je Primorska srečala "pod zvezniki" v času 1945-1947, pa so s kasnejšo integracijo v lokalno kulturo že po drugi svetovni vojni nakazovale bodočo "globalizacijo".

V etnološki raziskavi povojnih dogodkov na Goriškem sem se tako prvič srečala s problemom etnografskega popisa identitetnih simbolov, v muzejski prezentaciji raziskave v razstavi z naslovom "Spomini naše mladosti - življenje pod zvezdami" (Goriški muzej, grad Kromberk 1998-99) pa s problemom, kako prikazati identiteto, pravzaprav simbole, ki naj identiteto "materializirajo", izolirajo iz konteksta drugih identitet in jo s tem prek muzejskega medija naredijo dostopno in dojemljivo obiskovalcem (Miklavčič - Brezigar 1998).

V raziskavi (in nato pri razstavi) sem se soočila s spreminjanjem identitete, povezane s političnimi odločitvami po drugi svetovni vojni, ki so na "način življenja" prinašale dogodke in odločitve t. i. "visoke politike". Po drugi svetovni vojni in priključitvi leta 1947 sta tudi primorsko, tako kot ostalo Slovenijo in Jugoslavijo pod tedaj veljavnim komunističnim režimom, oblikovali dve osnovni liniji politično načrtovanega razvoja - gospodarska politična linija je tradicionalno kmečko družbo s kmečko kulturo preobrazila v sodobno industrijsko družbo z delavsko kulturo, socialna in duhovna politična linija je slovensko kulturo poskušala oblikovati v komunistično oz. socialistično družbo in jo vključiti v oblikujočo se jugoslovansko kulturo.

V tem času sta potekala dva procesa, ki sta posredno povezana z globalizacijo kulture: spreminjanje tradicionalne kmečke kulture (kmetov in malih obrtnikov) v delavsko kulturo (zaposlenih v industriji) in poskus spreminjanja slovenske ljudske kulture v jugoslovansko ob paroli "bratstva in edinosti" z ostalimi jugoslovanskimi narodi - in s tem spet izgubo slovenske etnične identitete na račun privzemanja nove jugoslovanske etnične identitete (po državnem posredovanju). Etnološki elementi teh sprememb so vidni v materialni (sprememba bivališč, noše, prehrane, itd.), socialni (sprememba vloge žensk, novi družinski odnosi, kolektivizem ter ob spremembi standarda in uvedbi samoupravljanja tudi novi družbeni odnosi) in duhovni kulturi (sprememba tradicionalnih, s krščansko religioznostjo prežetih praznikov v t. i. komunistične, državne in ateistične praznike).

Medtem ko je prvi proces uspel, je drugi propadel, in eksistencialna bojazen, da bi slovenski narod izgubil svojo etnično in kulturno identiteto ter s tem praktično prenehal obstajati, je posledično vodila v referendumsko odločitev za ocepitev in s tem v boj za samostojno Slovenijo.

Z razstavo "Spomini naše mladosti" smo želeli poleg ohranjanja materializiranih spominov kot objektivnega popisa preteklega načina življenja v obdobju po drugi svetovni vojni (torej kratkega časa

zavezniške uprave s še kapitalističnim gospodarskim sistemom in nato dolgega obdobja komunističnega in socialističnega "samoupravnega" sistema) - z resnimi in tudi zabavnimi dogodki iz vsakdanosti ter vzbujanjem asociacij in emocij, potrebnih za subjektivno vrednotenje preteklosti, prikazati tudi boj za ohranjanje identitete lokalne skupnosti v okviru širše identitete slovenskega naroda.

Obenem smo želeli prikazati, da je bil "slovenski narod" dolgoročno sposoben ohranjevati, razvijati in krepiti svojo identiteto vse do oblikovanja nacionalne države. Strah pred izgubo identitete v vsesplošni globalizaciji smo poskušali z etnološkim pogledom relativizirati ter prikazati poti, po katerih je ljudska kultura sposobna poiskati in oblikovati simbole svoje identitete.

Etnolog muzealec živi v lokalnem muzeju svoje etnološko življenje, razpet med pripravljanim raziskav in razstav in specifičnim delom na terenu, ki ni izključno raziskovalno in etnografsko, pač pa predvsem sožitje z lokalnimi društvi, ki pri iskanju identitete potrebujejo in želijo pomoč etnologa.

Tako je druga premisa muzejskega dela "lokalnega" etnologa pomoč in sodelovanje z društvi, skupinami ali posamezniki lokalnih skupnosti, ki svojo identiteto iščejo in potrjujejo prek zbiranja, urejanja in končno muzejskega predstavljanja dokumentov, fotografij in predmetov lokalnega spomina.

Po letu 1991 se želja po manifestaciji lokalne identitete izkazuje prek povpraševanja po "etnoloških" uslugah, kot so pomoč pri postavljanju in obnovi lokalnih muzejev in zbirk, sodelovanje pri zbiranju in etnografskem raziskovanju običajev, prehrane, noš, sodelovanje pri t. i. "živih muzejih" s predstavitvami tradicionalnih ljudskih - lokalnih - običajev pri npr. ob "prazniku češenj" v Goriških Brdih ali "furengi" v Vipavski dolini. Sicer pa si kulturna, folklorna društva ali društva za ohranjanje lokalnih tradicij pomagajo kar sama. Ženske si sešijejo t. i. "narodno nošo",⁶ aktivni kmečkih žena so vedno bolj nepogrešljivi del lokalnih prireditev s pripravo lokalnih "tipičnih" jedi, razstavo "tradicionalnih", spet lokalnih predmetov ali izdelkov, vas ali kraj pa kot celota deluje pri pripravi "kulturno-turistične" ponudbe. Tako se lokalna identiteta manifestira kot neke vrste eksotika, kjer smo etnologi lahko aktivni ali pasivni udeleženci.

Etnologi muzealci se v tovrstno družabno življenje vključujemo kot servis, ki pomaga z nasveti, istočasno pa je to priložnost za etnografsko raziskovalno metodo "opazovanje z udeležbo".

Namesto zaključka - vizija

Globalizacija je problem, obenem pa zakonitost, ki ji je človeštvo podvrženo že od praskupnosti dalje. Ko sem v naslovu predavanja zapisala termin "moderna globalizacija" sem s tem želela poudariti pojem globalizacije sedanosti in prihodnosti.

Globalizacija v pomenu počasnega poenotenja človeštva v svetovno družino poteka po mojem mnenju kontinuirano, v vseh časih, prilagojena tehnološkim dosežkom posameznega obdobja. V 20. stoletju smo

tako doživljali prehode iz globalizacije v pomenu tradicionalne kmečke - patriarhalne družbe, znane vsem kulturam sveta ne glede na politične režime, v industrijsko družbo t. i. delavske kulture (Hoggart 1957), ki je počasi zaobsegla vse kulture sveta, ne glede na politične režime. Medtem ko je etnologija razmeroma dobro obdelala in raziskala kulturne identitete posameznih ljudstev, kultur, narodov in skupnosti predindustrijskih, tradicionalnih, večinoma na kmečkem gospodarstvu zasnovanih kultur, se z meščanskimi, delavskimi in drugimi, na industrijskem in trgovskem gospodarstvu zasnovanimi kulturami, pravzaprav bolj ukvarja antropologija.

Ko smo v Goriškem muzeju pripravili razstavo Spomini naše mladosti, smo poskušali prikazati etnološke elemente različnih kulturnih identitet na lokalnem območju Goriške na slovenski strani meje, vpetih v širše slovensko in evropsko kulturno območje časa po drugi svetovni vojni. Na podlagi etnoloških elementov, ki zadevajo materialno, socialno in duhovno kulturo ter kreirajo in formirajo kulturno identiteto specifične lokalne skupnosti, smo prepoznavali in ob tem poskušali analizirati razmerja med tradicionalnim in sodobnim, med vsakdanjim življenjem in visoko politiko, med gospodarstvom, socialnimi premisami in duhovnim življenjem posameznega kraja. Ustavili smo se pri letu 1991, ki je za slovenski narod v več pomenih prelomno.

Prelomno je tudi v pomenu prehoda svetovne kulturne identitete v novo obdobje, ki bo skladno z novo gospodarsko osnovo, temelječo na informacijski tehnologiji, zaživelo v povsem novi kulturni identiteti. Če je človek - zelo posplošeno - še do nedavnega živel kot kmet, včeraj še kot delavec - bo jutri zaživel kot intelektualec. V tovrstno kulturno identiteto se bodo vključevali različni dejavniki, ki bodo ob globalizaciji narekovali iskanja novih identitet posameznikov in skupnosti.

Primer pomena lokalne identitete v okviru globalne

5 Empirična izkušnja doživlja jezika kot ključnega orodja miselne svobode v današnjem času marsikdaj umanjka. Primorci so "pod Italijo" doživljali prepoved javnega in privatnega govora v slovenščini. Moji starši so prav tako obiskovali italijanske šole in deloma je izkušnja razdvojenosti med prisiljenim in "svojim" jezikom prešla tudi na nas otroke. Razlika med prisilo govornega jezika in prostovoljno odločitvijo za jezik pa mi je znana po izkušnji matere. Moj "materni" jezik v pomenu "jezika, ki ga je izvorno govorila moja mati" je namreč hrvaščina. Vendar sem zrasla ob slovenskem jeziku, ki ga je uporabljala mama, hrvaški jezik pa je nekako samoumevno spadal zraven. Do razkola je prišlo ob političnih dogodkih ob koncu osemdesetih let, ko sem leta 1989 sama doživela, da sta mi srbska kamionista na mejnem prehodu Vrtojba oporekala slovenski jezik, češ: v državi Jugoslaviji se govori "jugoslavenski". Emocija groze nad dejstvom, da ti nekdo prepoveduje komunicirati v svojem lastnem jeziku, je privedla do osebne in politične odločitve in preloma s preteklostjo. Ob pomisli, da bi nekdo meni in mojim otrokom prepovedoval slovenščino, da bi se torej ponovil položaj Primorske pod Italijo, je tudi psihološki prelom z Jugoslavijo postal neizbežen.

6 Etnologi smo sicer dosegli, da se ljudje izogibajo terminu "narodna noša" s poudarkom na "narodu", pač pa se poudarek prenese na termin "ljudska" ali še raje povsem lokalno poimenovanje kot npr. "bovska noša", "solkanska noša", "vrtojbenska noša".

skupnosti ilustrira Kropar dr. Dušan Petrač, ki v intervjuju za Dnevnik izjavlja: "V Kropi sem doma in se tako tu tudi počutim. Čeprav sem pol življenja preživel po svetu, imam stalno bivališče še vedno na naslovu Kropa 13". (Petrač 2000). Primer pove, kako se lahko človek v majhnih vaških skupnostih počuti doma, ukoreninjen, čeprav dela pri NASI v Pasadeni (Kalifornija, USA). Na popotovanju, kot turisti, prek antropologije in etnologije bomo lahko iskali in spoznavali identifikacijske elemente posameznih ljudskih skupnosti, ki so vsaka po svoje "eksotične". Upati je, da se bo s spoznavanjem krepila toleranca do drugih kultur in razumevanje le - teh.

Literatura in viri:

- BANKS, Marcus 1997(1996): *Ethnicity: Antropological Constructions*. Routledge, London, New York.
- BASKAR, Bojan 2000: The long way home: popotovanje od avtentičnosti do imobilnosti. V: *Emzin X*, št. 3-4, 55-59.
- BRUMEN, Borut 2001: Ksenofobija se (s)plača! Prebežniki v Sloveniji. V: *Dnevnik*, 10. 2. 2001, št. 38, 22-23.
- CHOMSKY, Noam 1997 (1973): Jezik in svoboda. V: *Somrak demokracije*, Studia humanitatis, Ljubljana.
- GELLNER, Ernest 1999 (1995): *Antropologija in politika*. Studia humanitatis, Ljubljana.
- HOGGART, Richard 1957: *The Uses of Literacy*. Penguin Books, London.
- JUŽNIČ, Stane 1993: *Identiteta*. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.
- LÉVI - STRAUSS, Claude 1978 (1962): *Divlja misao*. Nolit, Beograd.
- KREMENŠEK, Slavko 1995: Osamosvajanja, združevanja, cepitve. V: Rajko Muršič in Mojca Ramšak (ur.), *Razvoj slovenske etnologije. Od Šteklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Slovensko etnološko društvo, Ljubljana, 141-146.
- KUČAN, Ana 1998: Krajina kot nacionalni simbol. Zbirka *Spekter* 1/98, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- KUHAR, Boris 1972: *Odmirajoči stari svet vasi*. Prešernova družba, Ljubljana.
- MAKAROVIČ, Marija 1997-1999: Tako smo živeli. *Življenjepisi koroških Slovencev 1-7*. Krščanska kulturna zveza, Slovenski narodopisni inštitut Urban Jarnik, Mohorjeva družba, Celovec, Tinje, Dunaj, Ljubljana.
- MAKAROVIČ, Marija, Mojca RAMŠAK (ur.) 1997: *Vrednotenje življenjskih pričevanj*. *Studi Slavi N° 8*, Tinje/Tainach.
- MENCINGER, Jože 2000: Globalizacija uničuje konkurenco. V: *Dnevnik*, 7. 10. 2000, št. 274, 28-29.
- MIKLAVČIČ - BREZIGAR, Inga 1998: Spomini naše mladosti. *Etnološki pregled povojnih dogodkov na Goriškem*. *Acta Histriae VI*. Zgodovinsko društvo za južno Primorsko in Znanstveno-raziskovalno središče, Koper.
- MURŠIČ, Rajko 1995: Oddaljeni pogled na preplete etnološke samorefleksije: etnološki raziskovalni programi. V: Rajko Muršič in Mojca Ramšak (ur.), *Razvoj slovenske etnologije. Od Šteklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Slovensko etnološko društvo, Ljubljana, 147-154.
- NASTRAN - ULE, Mirjana 2000: *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Zbirka *SOPHIA 6/2000*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- PETRAČ, Dušan 2000: NASA ne skriva nobenih vesoljčkov. V: *Dnevnik*, 30. 9. 2000, št. 267, 24.
- SLAVEC GRADIŠNIK, Ingrid 1995: Med narodopisjem in antropologijo. O razdaljah in bližinah. V: Rajko Muršič in Mojca Ramšak (ur.), *Razvoj slovenske etnologije. Od Šteklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Slovensko etnološko društvo, Ljubljana, 125-140.
- - 2000: *Etnologija na Slovenskem: med čermi narodopisja in antropologije*. Založba ZRC, SAZU, Ljubljana.

PUŠTAK, Antonija, Ivanka POČKAR (ur.) 1998: *Iz časov ječmenove kave: Življenjepisi Štajercev in Kranjcev ob sotočju rek Krke, Save in Sotle*. Dolenjska založba, Novo mesto.

RODMAN, Magda, Marija MAKAROVIČ (ur.) 2000: *Življenje ob trti in kršinu*. Življenjska pričevanja krajanov iz Vipave in okolice. Občina Vipava.

ŠOLA, Tomislav 1997: *Essays on Museum and their Teory (towards the cybernetic museum)*. Finnish Association of museums, Helsinki.

- - 1998: Muzeji so najprej hiše idej, šele potem predmetov. V: *Ljubljanski dnevnik*, 18. 7. 1998, št. 192, 22-23.

ŠTRAJN, Darko 2001: *Dežela na Zahodu*. V: *Dnevnik*, 10. 2. 2001, št. 38, 23.

ŽIŽEK, Slavoj 1997: *Kuga fantazem*. *Analecta*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana.