

ARS & HUMANITAS

Revija za umetnost in humanistiko / Journal of Arts and Humanities

VIII/1

2014

ARS & HUMANITAS
Revija za umetnost in humanistiko / Journal of Arts and Humanities

Založila / Published by
Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani / Ljubljana University Press,
Faculty of Arts

Za založbo / For the Publisher
Branka Kalenič Ramšak, dekanja Filozofske fakultete / the Dean of the Faculty of Arts

Glavni urednici / Editors-in-Chief
Branka Kalenič Ramšak, Maja Šabec

Uredniški odbor / Editorial Board
Milica Antič Gaber, Matjaž Barbo, Aleksandra Derganc, Tine Germ, Nataša Golob, Lev Kreft, Katja Mahnič,
Marko Krevs, Marko Marinčič, Jasmina Markič, Vanesa Matajc, Janez Mlinar, Rajko Muršič, Tone Smolej,
Brane Senegačnik, Peter Simonič, Špela Virant, Jože Vogrinc

Mednarodni svetovalni odbor / International Advisory Board
Jochen Bonz (Bremen), Parul Dave-Mukherji (New Delhi), Thomas Fillitz (Dunaj),
Karl Galinsky (Univ. of Texas), Hermann Korte (Siegen), Douglas Lewis (Washington), Helmut Loos (Leipzig),
Božena Tokarz (Katowice), Johannes Grabmayer (Celovec), Mike Verloo (Nijmegen)

Urednica recenzij / Reviews Editor
Irena Selišnik

Oblikovanje in postavitve / Graphic design and type setting
Jana Kuharič, Lavoslava Benčič

Lektoriranje / Language Editing
Rok Janežič, Jason Blake, Oliver Currie

Tisk / Printed by
Birografika Bori d.o.o.

Naklada / Number of copies printed
Tisk na zahtevo / Print on demand

Cena / Price
12 EUR

Naslov uredništva / Address
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani
Aškerčeva 2
SI-1000 Ljubljana
Tel. / Phone: + 386 1 241 1406
Fax: + 386 1 241 1211
E-mail: ars.humanitas@ff.uni-lj.si

© Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta 2014 / © University of Ljubljana, Faculty of Arts 2014
Vse pravice pridržane. / All the rights are reserved.

Revija izhaja s finančno podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije. / The journal is published with support from the Slovenian Research Agency.

Vsebina

Peter Simonič

Solidarnost in vzajemnost v času recesije. Razumevanje starih
in novih vrednosti in vrednot v poznem kapitalizmu 5

Solidarity and reciprocity in times of recession. Understanding
the old and new values in late capitalism 9

Študije

Peter Simonič

Pretekle in sodobne oblike skupnega v dolini Trenti 15

Jaka Repič

Gibanje kot prostorske prakse in ekonomske strategije na primeru
družinskega sirarstva v Bohinju 38

Boštjan Kravanja

Med plesnim studiem in družabnim plesiščem: o solidarnosti
in praksah vzajemnosti v svingovskih plesnih skupnostih. 58

María Eugenia Santana E.

Reciprocidad y redistribución en una economía solidaria. 79

Dan Podjed

Skupnizacija kot seštevek skupnosti in organizacije:
primer ornitološkega in naravovarstvenega društva 99

Cirila Toplak

»Za nov družbeni red«: genealogija samoupravljanja 118

Nina Vodopivec

Družbene solidarnosti v času socialističnih tovarn
in individualizacije družbe 136

Raquel Alquézar, Patricia Homs, Núria Morelló, Diana Sarkis

Prácticas cooperativas: ¿estrategias de supervivencia,
movimientos alternativos o reincrustación capitalista?. 151

Sabaté Irene

Del país de los propietarios al país de los sobre-endeudados:
reciprocidad, solidaridad y proyectos de transformación sistémica
en tiempos de crisis. 167

Valerija Korošec

Zgodba (predloga) o UTD v Sloveniji in njen kontekst 188

*Varia**Cvetka Hedžet Tóth*

Kierkegaardova moralna strast 203

Asta Vrečko

Problematika taboriščne umetnosti in Zoran Mušič 213

Vitomir Tepoš

Reformacijski tokovi in njihova politična okolja – na primeru
Francije, Anglije/Škotske in »Slovenije« 230

*Recenzije**Tine Germ*

Marina Vicelja-Matijašič: *Ikonologija* 245

Cvetka Hedžet Tóth

Igor Škamperle: *Endimionove sanje. Oblike imaginacije
in simbolne tvorbe: Eseji in razprave iz sociologije kulture.* 249

Biografske informacije o avtorjih. 255

Navodila za avtorje 261

Peter Simonič

Solidarnost in vzajemnost v času recesije. Razumevanje starih in novih vrednosti in vrednot v poznem kapitalizmu

Finančna kriza in njene posledice v evropskih družbah kažejo na pomanjkljivosti sedanjega gospodarskega sistema. Še posebej v t. i. obrobni državi se dramatično povečujejo brezposelnost, nižanje porabe, občasnost del, prisilno preseljevanje delovne sile, revščina, deložacije itd. Neoliberalna politika, ki ji sledi večina evropskih vlad, ponuja malo možnosti za rešitev nastale situacije.

Za premagovanje gospodarskih težav se pojavljajo nove in ponovno oživele oblike proizvodnje, oskrbe, distribucije in potrošnje, ki jih pogosto in splošno imenujemo alternativne ali skupnostne ekonomske prakse. Pri ustanavljanju takih sodobnih organizacij se kažeta dva problema: prvič, da trenutno gospodarsko situacijo razumejo kot zgodovinsko specifično in enkratno, ter drugič, da njihovi predlagatelji organizacijske modele nekritično prenašajo iz enega zgodovinskega ali geografskega okolja v drugo, ne da bi upoštevali konkretne okoliščine njihovega obstoja.

Antropologi že dolgo poročajo o notranji povezanosti, vzajemnosti in »socialni varnosti« številnih neevropskih in predindustrijskih *skupnosti*, ki pa so bile na zahodu praviloma označene kot arhaične ter sčasoma integrirane v globalni kapitalistični družbeni sistem, temelječ na tehnološkem razvoju, populacijski rasti in urbani koncentraciji, globalni menjavi in privatizaciji dobičkov. Antropologi so sprva uporabili znanje meščanske državotvorne sociologije, politologije in ekonomije, da bi potem spodnesli njihove temeljne predpostavke in na dolgi rok razvili univerzalno vednost o človeku. Antropološko zanimanje za (majhne) skupnosti lahko gotovo pripomore k diverzifikaciji, demokratizaciji in humanizaciji ekonomije. A ko v razpravo pritegnemo spoznanja arheologije in historične antropologije, ugotovimo, da danes državo in njene krize mislimo le v okviru družbe, ki je nastala po francoski in ameriški revoluciji, čeprav je meščanska država nastajala veliko dalj časa. Tudi sicer je institucija države veliko starejša ter jo v družboslovju in humanistiki pogosto enačimo s civilizacijo – z nastankom mestnih držav in družbenih hierarhij.

Ko ozavestimo raznoličnost človekovih naravnih pogojev in zgodovinske spremembe v politično-gospodarskih pogojih bivanja (hegemonije in njihove alternative), ugotovimo, da je fenomen skupinske pripadnosti in deljenja virov mnogo starejši od ideje *solidarnosti*, na katero so prisegli ob francoski revoluciji (»bratstvo«),

teoretsko pa so jo pozneje skušali opredeliti utemeljitelji sociologije (G. Simmel, F. Tönnies, E. Durkheim, M. Weber, K. Marx). Temeljne družbene enote predkapitalistične družbe so bile družine in razširjene družine. Sorodstvene povezave so bile temelj izmenjave dobrin, uslug in lojalnosti, moralnih zavez ipd. Izven teh družinskih zamejitev je v tehnološko enostavnejši fevdalni družbi obstajala medsebojna pomoč med kmeti pri gradnji hiš, obdelavi polj ipd. Tudi sosedje v mestih so si pomagali pri varstvu otrok in stroških pogrebov ali pa so skupaj načrtovali projekte, ki so zadevali njihovo sososko. Obrtniki so se združevali v cehe, prek katerih so novačili vajence, organizirali izobraževanje in ustanavljali varstvene sklade.

Utemeljitelji in kritiki meščanske sociologije so v času nastajanja nacionalnih držav in porajajočih se razrednih bojov v 19. stoletju solidarnost utemeljevali glede na politični program, ki so mu sledili, vendar so vsi čutili, da je treba vsaj na papirju zarisati meje rastočemu individualizmu. Razredna solidarnost industrijskega proletariata od 19. stoletja je pogojevala tudi nastanek (nacionalne) države blaginje v drugi polovici 20. stoletja.

Drugi problem je, kot rečeno, povezan s presplošnim umevanjem, poimenovanjem ali nekritičnim prevzemanjem alternativnih modelov človekovega organiziranja. Zato je čas, da premislimo analitične kategorije in koncepte, ki jih uporabljamo v antropologiji, da bi lahko presegli lokalne interakcije in obogatili širše teoretične razprave o sodobnih človeških skupnostih. Solidarnost danes pogosto iščejo in izrekajo v nekaterih akademskih, političnih in cerkvenih diskurzih, antropologija pa nikoli ni dokončno posvojila tega koncepta, ampak je prek analize družbenih odnosov v procesih materialnih menjav sčasoma razvila koncept vzajemnosti ali recipročnosti (B. Malinowski, M. Mauss, K. Polanyi, M. Sahlins, S. Narotzky). Neposredno obdarovanje je imelo pri tem prav posebno vlogo in je relativiziralo naravnost tržnih družbenih odnosov atomiziranih, egoističnih in racionalnih posameznikov. Antropologi so naboru recipročnih človeških skupnosti dodali še lovce in nabiralce, pastirje, plemenske skupnosti in druge oblike, ki so na ravni vsakdanjih praks zarisovale različne kolektivne identitete. Sodobna antropologija torej v dveh vidikih krha in obenem bogati utrjeno umevanje solidarnosti, pripadnosti in skupnosti: v časovni razsežnosti, ker (pogosto spekulativno) sega v zgodovino in evolucijsko preteklost, da bi lažje razumela sedanost; in v prostorski razsežnosti, ker jo zanimajo bližnje in daljne lokacije ter mikroidentitete, ne le domača *družba*, ki jo v meščanskem in kritičnem družboslovju po inerciji in po moje neupravičeno enačimo kar z *nacionalno državo*. Zaradi tega je bila antropologija vedno nekoliko arhaična oziroma na imperialnem ali dediščinskem robu modernih državotvornih znanosti: različne oblike kolektivizmov in komunalizmov so pač logična posledica njenega temeljnega epistemološkega reza – naravnosti k najrazličnejšim (neevropskim)

skupnostim in njihovim vsakdanjim praksam, ki so pogosto v napoto ali celo uporne hegemonim logikam in praksam.

V okviru družboslovja je solidarnost torej predvsem sociološki koncept, povezan z nastankom evropskih nacionalnih držav: vključuje dobrodelnost in redistribucijo, skratka mehanizme prerazporejanja in altruizma, ki blažijo ali odpravljajo premoženjsko neenakost, nastalo zaradi družbene stratifikacije. Za meščansko sociološko solidarnost je značilno, da ni mogoče vzpostaviti resnično enakovrednega odnosa med darovalcem in prejemnikom (zaradi politično-ekonomske neenakosti in odtujenosti) in da je potrebno posredovanje državnih ali drugih oddaljenih institucij, ki izvajajo *redistribucijo* (socialne politike, subvencije, skladi, NVO ipd.). V tržnem okolju se pozivi po solidarizmu kažejo kot diskurzi in prakse pravičnosti in etike, socialno odgovornega podjetništva, sponzorstva, dobrodelnosti ipd. Sociologija, temelječa na marksističnem izročilu, zavrača tako perpetuiranje in maskiranje temeljnih družbenih neenakosti, vendar praviloma še vedno ostaja na ravni družbe in države, mikroraven človeških skupnosti pa ji je večinoma tuja. Recipročnost je v tem oziru domena (ekonomske) antropologije in v očeh zgodovine sociološke teorije spada predvsem v okvir Tönniesove organske skupnosti (Gemeinschaft) ali Durkheimove »mehanske solidarnosti«. Razmerje med sociologijo in antropologijo se kaže kot odnos med makrosocialno (nacionalno, globalno) ravni in mikrosocialno (družinsko, lokalno) ravni. Ostra delitev danes ni mogoča, saj iz obeh znanstvenih disciplin prihajajo pobude za preseganje meja: tudi sociologi se ukvarjajo z vaškimi skupnostmi, družinsko problematiko in različnimi interesnimi skupinami, sodobni antropologi pa z narodom, državo in svetovnimi sistemi.

Procesi vzajemnosti in solidarnosti so potekali v preteklosti in so še vedno pomembni v gospodinjstvih, bratovščinah, ložah, cehih, vaseh in agrarnih skupnostih, v mestnih občinah, soseskah, verskih skupnostih, družinskih podjetjih, državah, zadrugah, univerzah, tovarnah, sindikatih, komunah, v pravični trgovini, klubih, vrtičkarskih skupnostih, kolaborativni potrošnji, lokalnem denarju, univerzalnem temeljnem dohodku, v idejah nove slovenske levice ipd. Tudi pomemben del korporativnega poslovanja je utemeljen na ekskluzivistični solidarnosti in vzajemnosti novih elit. Vendar sta izvedba in kakovost sodelovanja, vzajemnosti, solidarnosti ter pripadnosti družb in skupnosti od primera do primera različni, kar je treba upoštevati, ko razvijamo (alternativno) teorijo in prakso skupnostnih ekonomij (angl. »shared economies«).

S takšnimi izhodišči smo se v Mreži za antropologijo ekonomije, ki deluje v okviru Evropske zveze socialnih antropologov, februarja 2014 v Barceloni lotili priprave prvega seminarja. Verjetno ni naključje, da smo bili pobudniki seminarja

iz treh evropskih držav, ki jih je zadnja gospodarska kriza najbolj prizadela: dr. Hugo Valenzuela iz Španije, Dr. Patty A. Gray z Irske in dr. Peter Simonič iz Slovenije. Zaradi novosti mreže in implicitnega politično-ekonomskega poslanstva seminarja je bil odziv med kolegi zadržan. Seminar se torej ni ponašal z velikimi in uveljavljenimi imeni ekonomske antropologije. A številna udeležba mladih doktorskih študentov in doktorandov antropologije daje slutiti, da so to teme, ki so povezane z generacijskim obratom v času krize socialne države in da teorija pri njih povsem pragmatično prehaja v aktivizem. Nekaj udeležencev je pripravilo besedila za tokratno tematsko številko revije *Ars & Humanitas*. Drugo skupino člankov so prispevali slovenski avtorji – predvsem s področja antropologije, pa tudi politologije in sociologije, ki sem jih povabil k sodelovanju, da bi spodbudil tovrsten premislek ter razvoj teorije skupnosti in družbenosti doma.

Pred seboj imamo širok spekter razprav o solidarnosti in recipročnosti. V grobem in pogojno bi jih lahko razdelili v dve skupini. Nekatere na osrednja vprašanja barcelonske konference odgovarjajo posredno – z analizo nastajanja in delovanja najrazličnejših družbenih mikroskupin v preteklosti in sodobnosti (M. E. Santana, B. Kravanja, D. Podjed, J. Repič, P. Simonič). Druga skupina prispelih člankov pa govori o neposrednih odzivih ljudi na zadnjo krizo globalne tržne ekonomije (R. Alquézar in drugi, C. Toplak, I. Sabaté, N. Vodopivec, V. Korošec). Vsi prispevki se na svoj način dotikajo danes pogosto omenjane participativnosti in ekonomske demokracije, ki se ponujata kot rešitev za apatičen svet potrošništva na eni in zdravilo proti manipulacijam političnih in gospodarskih elit na drugi strani.

Peter Simonič

Solidarity and reciprocity in times of recession. Understanding the old and new values in late capitalism

The financial crisis and its consequences in European societies show the weaknesses of the current economic system. Especially in the so-called peripheral countries we can notice a dramatic increasing in unemployment, reduced public spending and security, poverty, evictions, etc. The neoliberal policy followed by most European governments offers little chance for a solution to this problem.

To overcome the economic problems some people are recalling and establishing different models of production, supply, distribution, and consumption which are often and generally referred to as alternative or community oriented economic, also human economies. The establishment of such modern organizations gives rise to two problems: first, that the current economic situation is perceived as historically specific and unique, and/or, secondly, that their promoters neglect the historical or geographical conditions of the appearance and existence of various economic and decision-making models.

Anthropologists have long reported about internal balance, reciprocity and “social security” in a number of non-European and preindustrial *communities* which have been by default referred to in the west as archaic and integrated into the global capitalist social system that is based on technology, population growth and urban concentration, global trade and privatization of gains. Anthropologists initially used the expertise of bourgeois sociology, political science and economics, eventually altered some of their fundamental assumptions, and tried to develop a universal knowledge of Man. An anthropological interest in the various (small) communities can certainly contribute to diversification, democratization and humanization of economics. But when archaeology and historical anthropology are brought into the discussion, we recognize how today we tend to think of the state and economic crisis only in the framework of post-French-Revolution society, even though the bourgeois state’s evolution has a much longer history. City states, for example, are historically connected with agriculture, civilizations and social hierarchies.

Taking into account the diversity of human natural conditions and historical shifts in the political and economic conditions (hegemonies and their alternatives), we realise that the phenomenon of group belonging and sharing of resources is much

older than the idea of *solidarity*, the promise of French Revolution (“fraternity”). Solidarity was defined theoretically by sociology (G. Simmel, F. Tönnies, E. Durkheim, M. Weber, and K. Marx).

The basic social unit of European preindustrial societies was the family and the extended family. Those links were the foundation of the exchange of goods, services and loyalty, moral commitments, etc. Outside the kinships in technologically simpler feudal societies, mutual aid was regular between farmers when constructing houses, working the fields, etc. Neighbours in towns took care of each other’s children, helped in covering the costs of funerals, or planned projects that were of interest to the neighbourhood. Craftsmen assembled in the guilds, recruited apprentices, organized their education, and set up security funds, etc. Fathers and critics of “bourgeois sociology” defined cohesion and solidarity at the time of the formation of national states and of the emerging class struggle in the 19th century. The class solidarity of the industrial proletariat of the 19th century contributed to the formation of (national) welfare states in the latter half of the 20th century.

The second problem with the promotion of “alternative models” is the often-vague language of their proponents. It is time to rethink analytical categories and concepts used in (economic) anthropology in order to surpass the local interaction and enrich the wider theoretical discussions on the modern revival of economic communitarianism. Though solidarity is mentioned in some academic, political and religious narratives, anthropology never definitively adopted this concept. Instead anthropology eventually developed the concept of *reciprocity and mutuality* – social relations along the processes of (material) exchanges (B. Malinowski, M. Mauss, K. Polanyi, M. Sahlins, S. Narotzky). The gift had a very special role as ethnographic evidence in the relativization of market-oriented, selfish and atomised individuals. Therefore anthropology is able to add many new examples of shared economies: *hunters and gatherers, herders, tribal communities*, etc. The anthropological contribution to the scope of reciprocity, solidarity and belonging is twofold: temporally, whereby anthropology goes back into history and (often speculatively) into the archaeological past to make it easier to understand the present and human patterns in general; and spatially, because anthropology is interested in close and distant identities not only in a (respected) *society* which is wrongly equated in the social sciences with the *nation-state*. The various forms of collective identities and communalisms in anthropology are a logical consequence of its epistemology – communities/cultures, their beliefs and behaviours, which often get in the way of hegemonic logics and practices. Anthropology and ethnology were, in the 20th century, always somewhat archaic, left on the imperial and heritage edge of core social sciences.

The concept of solidarity includes, in short, mechanisms of *redistribution* through taxes, charity, altruism and political ideology which alleviate material inequality resulting from socio-economic stratification. Through solidarity it is impossible to establish an equivalent relationship between donor and recipient, and it is necessary to charge state or other remote institutions with carrying out redistribution: social policy, concessions, grants, funds, food, clothes, social entrepreneurship, sponsorship, NGOs, etc. Sociology based on the Marxist tradition has been rejecting the perpetuation and masking of the fundamental economic, social and political inequalities, but has remained restrained by national society/state and its global setting. Reciprocity in this regard is the domain of (economic) anthropology. In terms of the history of sociological theory, reciprocity fits more within the framework of “organic community” (Tönnies: *Gemeinschaft*) or “mechanical solidarity” (Durkheim: division of work). The division between anthropology and sociology looks at the (evolutionary) relation between the micro-social level (family, community, small scale, face to face, etc.) and the macro-social level (national, global). Sharp division, however, is not possible, because in both scientific disciplines there are many initiatives to overcome the boundaries: sociologists are concerned with the problems of the family, village communities, and diverse groups of interest, and anthropologists regularly do evaluate nations, states and global systems.

Processes of reciprocity and solidarity are still important in the households, kinships, fraternities, lodges, guilds, agrarian communities, villages, municipalities, neighbourhoods, states, religious communities, family enterprises, cooperatives, unions, universities, factories, communes, in fair trade, clubs, squats, gardening communities, collaborative consumption, local money, universal basic income, and in the ideas of the new Slovenian left, etc. Also, an important part of corporate business is of course based on specific internal solidarity and reciprocity. However, the implementation and the quality of the cooperation, reciprocity, solidarity and belonging varies from case to case, which is to be considered when developing a theory and practice of shared economy.

These were some basic assumptions for the first seminar of the Network of Anthropology of Economy held in Barcelona in February 2014. It was probably not a coincidence that the initiators of the seminar came from three European countries which have been strongly affected by the latest economic crisis: Hugo Valenzuela from Spain, Patty A. Gray from Ireland and Peter Simonič from Slovenia. Because of the novelty of the Network and partly maybe because of the implied political and economic mission, the seminar was not attended by established names in economic anthropology. But the number of doctoral students in anthropology present at the seminar gave the impression that the theme speaks to the generational turn in a

times of crisis in the social welfare state, and that anthropological theory of economy pragmatically is shifting into activism among young and unemployed anthropologists. Some of the seminar participants wrote an article for this edition of *Ars & Humanitas*. The second group of articles comes from Slovenian authors, mainly from the field of anthropology, but also from sociology and political science. They were invited to encourage discussion of the theory of the (economic) grounds of community and society at home.

This volume presents a wide range of views on different cases of solidarity and reciprocity. Some of them are a response to the main issues of the Barcelona Conference, as they analyse the formation and functioning of various communities in the past and in the present (M. E. Santana, B. Kravanja, D. Podjed, J. Repič, P. Simonič). The second group of articles addresses indirect responses and thoughts on the latest global economic crisis (R. Alquézar, C. Toplak, I. Sabaté, N. Vodopivec, V. Korošec). All contributions are in a way devoted to *participation* and *economic democracy*, which is offered to us as a cure for apathy and consumerism, and as a solution against the manipulations of political and economic elites in centralized systems.

Študije

Peter Simonič

Pretekle in sodobne oblike skupnega v dolini Trenti

Ključne besede: Alpe, gospodinjstva, gmajne, skupnosti, zadruge, rituali, menedžment, demografija, okolje

DOI: 10.4312/ars.8.1.15-37

Uvod

Namen tega članka je poiskati pretekle in sodobne oblike prakticiranja skupnega, kolektivnega, neposrednega, dogovornega. Ugotoviti želim, kako se oblikujejo in delujejo tovrstne institucije.

V Trenti sta izpostavljena dva vidika, ki ju sicer v slovenskih antropoloških raziskavah redkeje srečamo. To so na eni strani okolijske danosti, ki so v zavesti prebivalcev alpske doline vsekakor bolj prisotne. Seveda »ekološka zavest« danes z velikimi koraki vstopa v urbano in globalno kulturo, vendar na antropološki metodološki ravni v Sloveniji tega še ni mogoče zaznati. Kulturni in socialni antropologi se ukvarjamo v glavnem z identitetami, dediščino, kulturo in nacionalizmom ter njihovimi soodvisnostmi in regulacijo na lokalni, državni in globalni ravni. Zanimanje za prostor je v antropologiji sicer znova pridobilo na pomenu, vendar praviloma v kontekstu družbene konstrukcije in opomenjanja, ne kot danost in omejitev. Teoretski premisleki gredo v kulturni antropologiji in geografiji celo načrtno stran od te »redukcije« prostora na njegove biofizične značilnosti (Gupta, Ferguson, 1992; Low, Lawrence-Zúñiga, 2003; Mencej, Podjed, 2010).

Drugi dejavnik, ki ga pri preučevanju trentarske družbe ni mogoče zaobiti, je demografija, ki je deloma odvisna od prvega dejavnika, tj. okolijskih danosti (Steward, 1955; Vayda, Rappaport, 1968), deloma pa je posledica družbenih dejavnikov (Barth, 1956; Netting, 1993; Ingold, 1993; Palsson, 1996; Kozorog, 2006). Demografska interpretacija je v slovenski antropologiji pogosto izpuščena (prim. Vranješ, 2005; prim. Knežević Hočvar, 2008).

Dolina Trente je v preteklih tristo letih zabeležila velika nihanja v številu prebivalcev. Danes dolino naseljuje manj kot 10 odstotkov prebivalstva iz 19. stoletja in več kot ob koncu 18. stoletja. Zato demografskih dejavnikov v raziskavo ne moremo

pripustiti kot samoumevne podstati družbenega »razvoja«, ampak lahko šele na ta način razumemo spremembe v družbeno-ekonomski strukturi kraja, skupnostna prizadevanja, razvojne programe, identitete in prazničnosti.

Družbenosti ali kolektivnosti bom deloma iskal na področju njihovega upravljanja (teritorialnost/lastnina, lokalnost, kulturna krajina; Vranješ, 2006, 2008), bežno pa se bom dotaknil pogajanj za uporabo žive in snovne dediščine med različnimi dejavniki Triglavskega narodnega parka (Ledinek Lozej, 2013). Še najbolj premlevam organizacijske smotre in pragmatike ljudi doline Trente skozi institucije sodelovanja, recipročnosti in solidarnosti, pripadnosti in ceremonije. V tej shemi prvi vidik skupnostnega zadeva prostor, drugi vidik družbeno organizacijo, tretji vidik pa praznike oziroma rituale.

K tej usmeritvi me je pritegnila znova aktualna družbena in družboslovna debata o posamezniku in skupnosti, ki se danes pojavlja tako v zvezi z ekonomskim in političnim kakor tudi s kulturnim in ekološkim življenjem sodobnega človeka. Širši okvir teh družbeno-gospodarskih sprememb so pojasnili Jean Baudrillard (1981 [1972], 1999 [1981]), Michael Hardt in Antonio Negri (2001), David Harvey (2005), Joseph Stiglitz (2011) in Thomas Picketty (2014), če naštejemo le nekaj odmevnejših avtorjev. Nekateri vplivni znanstveni, politični in ekonomski koncepti so se v zadnjih štiridesetih letih zanimivo prekrili.

Od sedemdesetih let 20. stoletja je Garrett Hardin postal eden najbolj citiranih ameriških okoljskih antropologov, saj je v odmevni objavi v reviji *Science* (*Tragedy of Commons*, 1968) konceptu skupnostne lastnine (upravljanja), sicer tako pogostem širom sveta, odvzel trajnostno legitimnost. Po Hardinu je trajna raba omejenih virov v pogojih povečanega števila prebivalcev mogoča le kot zasebna lastnina ali državna lastnina (Feeny in drugi, 1990). V okviru tedanje hladne vojne je bila taka bipolarnost videti povsem logična. Tudi sicer je imel metodološki individualizem na zahodu daljnosežne posledice tako v ekonomiji in politiki kakor tudi v antropologiji (Rapport, Overing, 2000, 249–257) in ne nazadnje tudi v Trenti (Miklavčič Brezigar, 1988).

Elenor Ostrom je pozneje (2009) raziskovanje zastavila bolj nevtralnno: skupnostno (mikro) upravljanje je rehabilitirala. Zato v njenem raziskovanju predmet družboslovja ne izgine niti v zamišljeni množici posameznikov (in psihologije) niti v prisilah zamišljenega nacionalnega ali globalnega sistema. Življenje je veliko bolj pestro.

S podobnimi vprašanji sta se ukvarjala Pierre Joseph Proudhon (2008 [1846]) in Peter Kropotkin (1972 [1902]), pri nas pa brata Vošnjak in s cerkvene strani še

Janez Evangelist Krek z ustanavljanjem zadrug (Šuštar, 1999). V dvajsetih letih 20. stoletja se je s to tematiko ukvarjal Andrej Gosar, ko je o socialni ekonomiji pisal kot o tretji možnosti družbenega organiziranja (1924). Ne nazadnje lahko tudi (delavsko) samoupravljanje postavimo v ta miselni tok (Kardelj, 1979). Tudi sodobni interes za drugačno politično-ekonomsko organiziranje družbe zaradi krize kapitalizma se prekrije z antropološkim zanimanjem za majhne (etnografsko obvladljive) družbene skupine (»gemeinschaften«; Tönnies, 2001 [1887]). David Graeber je z analizo klasičnih opisov »skupnosti brez države« pokazal, da obstaja povsem naravna epistemološka in biografska vez med francosko in britansko antropologijo na eni strani (M. Mauss, A. R. Radcliffe-Brown) in anarhizmom na drugi (Graeber, 2004, 13–23; prim. Barnard, 2003).

Toliko o predmetu in metodologiji raziskovanja. V nadaljevanju bom predstavil zgolj pripovedne niti in prakse, ki se pletejo med domačini (Simonič, 2011–2014). Uporabil sem tudi transkripcije intervjujev z okoli 60 stalnimi naseljenci doline (Simonič, 2014a, 2014b).¹

Kaj torej domačini mislijo in kaj delajo skupaj in za skupnost? Na spletni strani Turističnega društva Soča-Trenta naštejejo naslednje lokalne organizacije in društva: Informacijsko središče Triglavskega narodnega parka, Turistično društvo Soča-Trenta, Turistično društvo Soča-Lepena, Kulturno društvo Triglav Trenta, Krajevna skupnost Soča-Trenta, Zadruga Soča-Trenta, Športno društvo Soča-Trenta, Društvo podeželskih žena doline Trenta ter Lovska družina Soča (spletna stran Turističnega društva Soča-Trenta, 2014). Vse institucije niso niti enako zagnane niti enako pomembne. K tej »javni« (spletni) strukturi lokalnih kulturno-turističnih organizacijskih vozlišč in skupin moramo vsekakor prišteti še tiste, ki jih sicer ni na seznamu, so pa kljub temu zelo pomembne za materialno in idejno reprodukcijo prebivalstva in skupnosti v dolini (prim. Douglas, 1986).

1 Članek je rezultat dveh večjih raziskovalnih projektov. Projekt pod vodstvom dr. Jurija Fikfaka z ZRC SAZU je nosil naslov *Triglavski narodni park: dediščina, akterji, strategije, vprašanja, rešitve* (J6-4310, 2011–2014). Druga spodbuda za preučevanje trentarske družbe je prišla s strani projekta dr. Božidarja Jezernika *Prazniki in oblikovanje nacionalne skupnosti na Slovenskem* (J6-4007, 2011–2014). Pogovori, zapiski, drugi dokumenti ter zvočni in video zapisi iz Trente so shranjeni v dokumentaciji Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Zavetiška 5 (Gradivo Triglavski narodni park, 2011–2014). Etnografsko gradivo je nastajalo med več obiski v Trenti in Bovcu. Analiziral sem dostopno družboslovno in humanistično literaturo, pregledal domoznansko zbirko v knjižnici pri Kulturnem domu Bovec, prisostvoval nekaterim javnim dogodkom in debatam ter dolino doživel v različnih sezonah. Pripravil sem tudi dve študentski raziskovalni delavnici, ki sta bili del učnega načrta: *Biografije* (april 2012) ter *Skupnosti in prazniki* (december 2012). Z množico ciljnih študentskih intervjujev o življenjskem spominu domačinov sem dosegel veliko statistično reprezentativnost in tako sem lahko potrdil ali zavrgel nekatere predpostavke iz lastnih opazovanj in pogovorov, odpirale pa so se tudi nove teme. Pedagoško delo je obogatilo poglede v procesu raziskovanja.

Okolje – gospodarstvo – demografija

Dolina Trente je od 16. stoletja prešla več ekonomskih in ekoloških obdobj, paradigem in strategij: lovsko-nabiralniško-gozdarsko (neolitik ter romanska, germanska in slovanska kolonizacija), transhumantno-vrtičkarsko-gozdarsko-železarsko-lovsko (16.–18. stoletje; Habsburžani), transhumantno-kmetijsko-vrtičkarsko-lovsko (19.–20. stoletje; Avstrija) in turistično-okolijsko-vrtičkarsko-pašno (od 2. polovice 20. stoletja; Slovenija) (Simonič, 2013). Na primeru Trente se lepo kaže novoveško naraščanje upravne in gospodarske moči urbanih središč, ki so imela ugodnejšo geografsko lego in so počasi oblikovala lastna populacijska, delovno-prostočasna obrobja (prim. Southall, 1998).

Po statističnih podatkih občine Bovec je bila rodnost vedno najvišja v Trenti in Soči: približno 6 članov na gospodinjstvo (Abram, 1907; Statistični urad Republike Slovenije, 2002).² Ta prirastek se je uravnaval z odseljevanjem in veliko umrljivostjo zaradi boleznih in nevarnosti (padci, zveri, mraz, gozdarstvo, lakota).

Naravni pogoji ne omogočajo, da bi se prebivalstvo lahko prehranilo. Zato vsako leto konča globlje v dolgovih. Trentarji niso lastniki svojega premoženja, ampak verniki z Bovca. Kdo ve, kako dolgo bo kmet zdržal in kaj se bo zgodilo? Da bi jim vsaj malo pomagali pri revščini, bi bilo treba vsaj regulirati Sočo in speljati vozno pot vse do Zadnje Trente, da bi lažje prenašali blago in trgovali (Rutar, 1889, 1580).

Možje so konec 19. stoletja pogosto odhajali v tujino: za drvarje v avstro-ogrsko Bosno, Slavonijo in na Koroško ter v nemško Vestfalijo ali za rudarje v ponovno odprti rudnik v Rablju na italijanski strani; celo v ameriško Montano so se podali. Dekleta so čez zimo hodila služiti v Trst (Abram, 1907; Komac, 2003, 132).

Prepoved kozjereje (Zakon o gozdovih, 1953), ker da »koze smrdijo« in »delajo škodo v gozdu«, je v spominu domačinov zapisana kot travmatični prelom, kot eksistencialni stres in kriza. Po pripovedovanju naj bi Trenta šla od takrat samo še »v brezno« – »pod kritično maso«. A ni bila kriva samo prepoved koz. Zaradi sočasne industrializacije se je v mestih po drugi svetovni vojni povečevalo povpraševanje po delovni sili, zato so se odpirale priložnosti za prebivalce Lepene, Soče in Trente. Ljudje so se od petdesetih in šestdesetih let 20. stoletja zaposlovali v industrijskih obratih (tovarne Lesna, Čip, Iskra v Bovcu) in v drugih službah po celotni Primorski in

2 V vasi Trenta je bilo pred dobrim desetletjem 44 gospodinjstev s pretežno osamelimi upokojenci; v Soči je bilo takrat prijavljenih 71, v Lepeni pa 19 gospodinjstev (Statistični urad RS, 2002). Sredi 18. stoletja, po propadu železarstva, je bilo v vasi Trenta vsega 15 naseljenih hiš (Komac, 2003, 41; po Morone, 1755). Sredi 19. stoletja pa je bilo samo v vasi Trenta že 57 hiš s 357 prebivalci (povprečno več kot 6 članov na gospodinjstvo) (Abram, 1907; Komac, 2003, 132). Število prebivalcev v dolini je do začetka prve svetovne vojne še naraščalo, potem pa se je ustavilo in še pada.

drugod. Nekateri »kmetijski interesi« iz doline Trente so po drugi svetovni vojni dobili posest v Kočevju.

Na dnevne delovne migracije je močno vplival tudi razvoj destinacije Alpski turistični center Bovec (in Kanin), kamor so se v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja po navodilih oblasti morali prezaposeliti turistični delavci iz Trente. Takrat je prenehal obratovati hotel v Trenti. Kdor je hodil v kakršnokoli službo izven doline, je sčasoma povsem opustil kmetovanje in pašo: »Nimamo niti hišnih ljubljencev, saj nas cele dneve ni doma,« smo slišali od sogovornice, ki se dnevno vozi v službo v Bovec. Pri dnevnikih migrantih je od kmetijstva ostalo v glavnem le vrtničkarstvo na ohišnici. Njihova gospodinjstva imajo največkrat tri člane.

V obdobju 1970–1989 je zaradi vsega naštetega zavladovala »apatija«. Izpraznjena in poceni zemljišča so začeli prevzemati vikendarji iz različnih delov države (Vranješ, 2006) – danes jih je tam več kot domačinov (okrog 330 proti 230). TNP je ob urejanju vsakdanjih življenjskih vprašanj prebivalcev doline Trente pogosto predmet manjših ali večjih sporov, vendar med domačini prevladuje prepričanje, da je njegov naravovarstveni (in turistični) okvir v resnici edina možnost za večino prebivalcev te alpske doline.



Slika 1: Martin Šolar, direktor Javnega zavoda TNP, v pogovoru z domačini glede priprave novega upravljaljskega načrta nacionalnega parka, Kulturni dom Bovec, 30. november 2012. Foto: P. Simonič.

Gospodinjstva

Gospodinjstvo velja za temeljno družbeno in ekonomsko enoto ter predstavlja okolje generalizirane – vsesplošne recipročnosti (Sahlins, 1972, 185–200). Po Sahlinsovem mnenju se te vezi z oddaljevanjem človeka od lastne družine vedno bolj rahljajo in slednjič pripeljejo do t. i. negativne (tržne) recipročnosti (prim. Graeber, 2011, 285). Družinski in sorodstveni odnosi imajo torej pomembno vlogo pri oblikovanju vzajemne pomoči in širšem družbenem sodelovanju ter pomembno prispevajo k občutenju posameznikove pripadnosti (sprejetost, enakopravnost, moralna zavezanost, velikodušnost).

Po petdesetih letih 20. stoletja so ljudje iz doline Trente oblikovali naslednje strategije preživljanja (virov, rabe prostora) gospodinjstev in njihovih članov:

- Kmetijstvo, vrtničkarstvo, pašništvo (turizem) – velike družine.
- Zaposlitev v industrijskih in upravnih središčih izven doline; dnevni migranti.
- Peščica lokalnih (sezonskih) zaposlitev v administraciji TNP, zadrudni trgovini, pri obrtniku (s. p. žaga, gostilne, kampi) ali pri Zavodu za gozdove.
- Uživanje pokojnine (vrtničkarstvo), štipendije.
- Stalna preselitev v oddaljena mesta: zaraščanje kmetijske krajine.
- Prodaja zemljišč vikendarjem (sprememba lastništva): nastanek nove, statistično dominantne in v lokalnem pogledu v glavnem kulturno in participativno mrtve skupine; nekje vmes so tisti domačini, ki zdaj svojo rojstno hišo v Trenti uporabljajo kot počitniško hišo.

Raziskava, katere rezultate predstavljam v tem prispevku, se je ukvarjala izključno s stalnimi naseljenci v dolini, zato predstavljam samo prve tri oziroma štiri strategije preživljanja lokalnega prebivalstva: kmečko-pašno gospodarstvo, zaposlitev v upravnem in industrijskem središču izven doline (sezonske in dnevne migracije) ter zaposlitev pri peščici lokalnih ponudnikov delovnih mest; morda lastna in dodatna turistična dejavnost (kamp, gostilna, apartma). Kombinacije med njimi so prav tako mogoče, nikakor pa ne greta skupaj na primer kmetovanje in zaposlitev izven doline.

Kdor se v Trenti preživlja samo z lokalnimi viri (kmetijstvom in turizmom), mora sočasno izkoriščati/črpati zelo različne možnosti (travnik, gozd, živali, predelava hrane, gore, voda, tujci). Tak obseg obratovanja obvladuje le velika družina, ki deluje kot družinsko podjetje, čeprav pravno nima takega statusa. Za preživetje iz lokalnih virov je treba veliko delati, veliko več, kot si predstavljamo mestni fantje: vsi delajo (vse), kakor hitro odrastejo. Dva najpomembnejša predstavnika takega gospodarskega modela sta družini Ivana Jelinčiča s Soče in Marka Pretnerja iz Trente (Pri Plajerju). Prva šteje 11 članov, druga pa 6–7, kar ju danes uvršča med

najštevilčnejša gospodinjstva. Jelinčič ima okrog 2–3 hektarje lastne zemlje in še okrog 25 hektarjev v najemu, Pretner pa ima svojih 5 hektarjev in 15 hektarjev v najemu (travnikov, njiv). Prvi ima 100 ovac, drugi 60. Prvi izdeluje sir, drugi klobase; izdelke prodajata gostom v času turistične sezone, deloma pa tudi v novoustanovljeni združni trgovini v Trenti. Prvi odpre posest za turiste v poletnih mesecih, drugi ponuja nastanitev skozi vse leto. In oba sta pomembna mnenjska voditelja v svojem kraju (habitatu in habitusu; Simonič, 2011).

Sposobnost reprodukcije družin v dolini Trente je danes slaba; ne zadošča za ohranitev, kaj šele za populacijsko rast. Nizka rodnost (zaradi umanjkanja aktivnega prebivalstva) in šolanje otrok (tistih staršev, ki so ostali) sta dodatno pospešila depopulacijo doline. Zgodba o šolstvu v dolini je značilna za slovenska ruralna območja. Od leta 2011 ima šola v Soči, edina preostala v dolini, samo še en, prvi razred.

Vedno več mladih se je po osnovni šoli odločalo za srednjo šolo v Tolminu, Novi Gorici, pa tudi v Trstu, Kranju, Škofji Loki, Ljubljani, Mariboru in drugod. Generacije po letu 1970 so se vedno pogosteje odločale še za študij. Večina trentarskih fantov in deklet je torej čez teden bivala zdoma, zato so se zgodaj čustveno in eksistenčno ločevali od doma in družine. Malokdo se je po šolanju vrnil, zaposlitev v dolini tako ali tako ni bilo. Zato so si družine ustvarjali povsod drugod.

Možnost ustvarjanja družin in gospodinjstev dodatno otežuje dejstvo, da je prihod vikendarjev krepko povečal vrednost zemljišč v dolini in planini. Zato se mladi v Trenti danes veliko težje osamosvojijo, saj nimajo dovolj kapitala, da bi pridobili posest in vzdrževali družino.

Razvoj tehnologije (kmetijska mehanizacija, transportna sredstva, telekomunikacije, ideologija napredka, racionalizacija delovnih procesov) je povečal avtonomnost in samozadostnost gospodinjstev in jih med seboj polagoma odtujil. Enako velja za televizijo in svetovni splet. Včasih so bili ljudje prisiljeni sodelovati drug z drugim, v agro-kulturni skupnosti niso bili sposobni preživeti sami, so menili sogovorniki. Vedno ko je bil čas za veliko opravilo – na primer mlatenje pšenice, ličkanje koruze, sekanje in rezanje drv, striženje ovac (žensko delo) –, so šli vsak dan/večer k drugi hiši: »Bolj so si pomagali po soteskah, saj so ljudje razkropljeni po dolini,« je povedal sogovornik. »Danes imaš sam motorno žago. Lahko razžagaš en kamijon drv in ne rabiš soseda, da bi ti pomagal. Sedaj je vsak bolj sam.«

Danes je infrastruktura v Trenti v mnogočem podobna tisti iz velikih mest: ljudje uporabljajo mobilne telefone in splet, imajo svoj vodovod, glavne ceste so asfaltirane, avtomobil pri hiši je samoumeven.

Agrarne skupnosti

Agrarne skupnosti so zadnjih dvesto let pomembna pravna osnova lokalne ekonomije, v različnih oblikah pa so obstajale že prej, v srednjem veku. Koze in ovce so se v Trenti prosto pasle, saj bi zahtevalo veliko naporov, da bi drobnico pripravili do tega, da bi upoštevala meje individualnih posesti. Zato so se domačini temu izogibali. Prav pašništvo (v gozdovih) naj bi bilo razlog, da ljudje v dolini Trente niso pristajali na deljenje, privatizacijo skupne posesti, in to ne v času Avstrije ne v fašistični Italiji ne v socialistični Jugoslaviji in ne v Republiki Sloveniji, ko so Julijske Alpe dokončno nacionalizirali (v materialnem in kulturnem smislu). Z *Zakonom o ponovni vzpostavitvi lokalnih skupnosti ter vrnitvi njihovega premoženja in pravic* (Uradni list RS, 1994) so zemljišča s pripadajočimi pašnimi pravicami, ki so bila leta 1947 nacionalizirana, vrnili v last in upravljanje vknjiženim pašnim upravičencem (Ledinek Lozej, 2013, 61). V dolini Trente tem skupnostim znova pripadajo gozdovi in (višinski) pašniki, s katerimi so se dolgo preživljale.

Po 15–20 gospodinjstev na agrarno skupnost je imelo pravico do rabe višinskih ter drugih skupnih pašnikov in gozdov. Pravica do deleža se je prenašala iz roda v rod kot hišna pravica. Deleži, imena in hišne številke nosilcev pravic so bili v zemljiško knjigo vpisani po zemljiški odvezi leta 1848. Le če patriarhalna agrarna skupnost ni povsem zasedla planine, se je lahko s čredo pridružil še kdo drug, tudi iz drugega kraja. 15–20 transhumantnih družin s po 20–30 ovcami si je lahko na planini zagotovilo preživetje in dodaten zaslužek; ostali so se morali znajti znotraj te pravne sheme, se zaposliti v kmetijstvu ali gozdnem gospodarstvu, služiti ali se odseliti.

Kolektivna oblika upravljanja planin je lahko vpisana kot občinska, družbena ali državna last, vendar pa je v dolini Trente vedno tudi moška in hišna pravica domačinov. Ko je pri hiši več sinov, gredo pravice le tistemu izmed njih, ki je ostal na izvirnem naslovu. Zato lahko rečemo, da so agrarne skupnosti v Trenti patrilokalne pastirske bratovščine, saj je pravica do uporabe skupnih pašnikov vezana na moške potomce in dolgotrajno bivanje njihove rodbine.

»Nekoč«, verjetno do druge svetovne vojne, naj bi bilo na območju Trente kar enajst takih agrarnih skupnosti. V dolini Trente jih zdaj deluje šest. V Lepeni in Soči deluje agrarna/pašna skupnost Duplje in Plazi, v vasi Trenta pa obstajajo kar štiri agrarne skupnosti/planine: Trebiščina, Zajavor, Zapotok in AS vasi Trenta (skupna lastnina). Sicer so v zadnjih štiridesetih letih gmajne izgubljale družbeno-ekonomsko bazo, še vedno pa imajo kolektivno-simbolno (sodelujočo, redistributivno, solidarnostno) funkcijo. Transhumantna dejavnost agrarnih skupnosti je danes tako rekoč zamrla, planšarji so se postarali ali odselili, le po eno gospodarstvo v Soči in Trenti še ima moči

(delovne sile) za večje število ovac. Še do srede 20. stoletja so imeli v obdobju od maja do septembra v eni planini na skupni paši po 200–400 glav drobnice, to pomeni, da je bilo v vsej dolini Trente skupaj od 2000 do 3000 ovac (11 agrarnih skupnosti x 15 družin x 20–30 ovac); danes jih je v dolini okrog dvesto: »Najprej so šle koze, potem še ovce,« je povedala informatorka.

Nekatere od omenjenih agrarnih skupnosti dajejo danes dele planine v najem (Duplje, Mangart), del dobička pa prenašajo na lokalno oziroma krajevno skupnost. To je specifična pravna dediščina kozjereje, katere materialno plat si lahko danes ogledamo v Trentarskem muzeju pri Informacijskem središču TNP, kot živa dediščina pa je potisnjena v ozadje in močno preobražena. Agrarne skupnosti v dolini Lepene-Soče-Trente so v turistični reprezentaciji pod povprečjem nekaterih drugih živih planšarskih dediščin, ki jih je na območju Triglavskega narodnega parka nedavno zabeležila Špela L. Lozej (2013).

Zanimivo je razmerje med drobno individualno/malo posestjo v dolini ter skupnim zemljiščem na višinskih, sezonsko dostopnih obrobjih doline. Ne le, da so si planinsko pašno območje čim bolj enakomerno razdelili med člani skupnosti (gospodinjstvi), ampak so upoštevali tudi morebitno razliko v njihovi uspešnosti: po enem tednu so namreč izmerili, koliko ima vsak mleka, najuspešnejši pa je moral presežek odslužiti z delom pri sirjenju, vzdrževanju skupnih prostorov in kolovozov in podobno. Toda ob propadanju transhumance in umikanju na nižinsko pašo Trentarji niso ohranili skupnostnih ekonomskih praks in institucij, povezanih z ovcami: v planinah so ljudje molzli in delali sir skupaj, v dolini pa pozneje niso ustanovili niti enega skupnega obrata. Zdaj se s sirarstvom resneje ukvarjata samo kmeta Jelinčič iz Soče in Mirko Vertelj s Skale.

Članom agrarnih skupnosti v Trenti zdaj pripada v glavnem gozd. Z gozdarstvom so se domačini do sredine 20. stoletja zelo intenzivno ukvarjali za lastne energetske in gradbene potrebe; zemljišča so krčili za njive in vrtove, pašnike in ceste. Avstrija je hlovovino že od 16. oziroma 17. stoletja izvažala v Benečijo. V 19. stoletju naj bi bila večina moških gozdarjev. Več ur so lahko stali v mrzli Soči in poravnavali hlode, ki naj bi jih odplavilo po reki, pri tem pa venomer kadili pipice in cukali žganje (Abram, 1907). Še v šestdesetih letih 20. stoletja je v dolini delalo okrog petinosemdeset gozdarjev, danes pa mehanizirana gozdarska dejavnost domačinom daje samo še dve delovni mesti.³ Od prodaje biomase (v Trenti skupaj od 1000 do 3000 kubikov lesa letno) naslednikom pravic iz agrarne skupnosti danes pripada del dohodka. Pred

3 Upravljanje z gozdovi pripada javnemu Zavodu za gozdove (od 1954 do 1991 imenovanemu Gozdno gospodarstvo) in njegovim podizvajalskim podjetjem. Zavod ima zakupljeno večino občinskih (bovških) gozdov. Takoj za njim imajo pravico do participacije predstavniki občine in člani lokalnih oziroma agrarnih skupnosti.

nedavnim so v Informacijskem središču v Trenti opustili gretje s plinom in inštalirali peč na sekance (iz lokalnih gozdov); na ta način se povezujejo agrarna skupnost, lokalna obrt (žaga v Soči) in IS TNP v Trenti.

Agrarne skupnosti naj bi bile notranje solidarne. Po pripovedovanju informatorja ima vsak v vasi Trenta pravico do lesa iz skupnih/agrarnih gozdov, tudi če uradno ni član bratovščine. »Eno je članstvo, drugo pa kaj lahko dobiš.«⁴

Zadruga

Po vojni, v petdesetih letih, naj bi v Soči delovala (državna) zadruga, ki je odkupovala lokalne kmetijske pridelke (sir, jagenjčke).

V devetdesetih letih 20. stoletja so ustanovili razvojno Zadrugo Soča-Trenta, da bi zgradili malo hidroelektrarno Krajcarca. Prispevek za članstvo je bil takrat 500 nemških mark (okrog 250 evrov) in štirideset ur obveznega prostovoljnega dela. Iz centrale zdaj letno v omrežje pošljejo za 400.000 evrov električne energije. Razvojna zadruga je med drugim še koncesionarka za pobiranje parkirnine na prelazu Vršič ter upraviteljica okrepčevalnice Kamba na Logu v Trenti. Ukvarjajo se tudi s preskrbo lokalnega prebivalstva. V dolini je do nedavnega obratovala samo ena trgovina z osnovno špicerijo. Prva večja trgovina je bila takrat v Bovcu (ali čez Vršič v Kranjski Gori, Kranju ipd.), zato so za osnovno oskrbo porabili veliko časa in denarja.

Leta 2013 so v vasi Trenta odprli novo trgovino, ki jo financirajo iz drugih dohodkov razvojne zadruge. Hitro dostopna in dobro založena trgovina v teh krajih ni mala stvar, sploh pozimi.⁵ Z njo ustvarijo od 30.000 do 60.000 evrov letnega prometa, z dvema potujočima trgovinama pa nameravajo v kratkem ustvariti do 400.000 evrov letnega prometa; v »tržničem delu« zadržne trgovine lahko nekateri domačini prodajajo svoje pridelke in izdelke. V trgovini so omogočili zaposlitev trem Trentarjem. Razvojna zadruga ima v svojem programu tudi skrb za urejanje stanovanjskega problema mladih ter pomoč pri izgradnji turistične in druge infrastrukture.

Turistično omrežje in društvene dejavnosti

Tretja strategija preživetja na zgornjem seznamu je vključevala turizem. Trentarji zdaj dolino prodajajo kot destinacijo, ne kot objekt kmetijskega obdelovanja, paše ali izkopavanja železove rude. Ekosistema ne izkoriščajo le prek njegovih surovin, kar

4 O različnih in drugačnih vplivih agrarnih skupnosti na lokalno družbeno organizacijo in ekonomski razvoj glej Kozorog (2009, 177–180).

5 Poleti, ko pridejo turisti, je zanimanje še posebej veliko, zato se ponekod v kampih odprejo sezonske trgovinice.

je bilo značilno za ves novi vek, ampak kot distinktivno kulturno krajino, ambient in doživetje.

Trenta je pred 150 leti postala objekt znanstvenega čudenja, poezije in (slovenskega) domoljubja. Zapisi o Bovškem in Trenti so se v drugi polovici 19. stoletja pomnožili: o njiju so pisali Štefan Kociančič (objave v Zagrebu, 1854), baron Karl Czernigvon Czernhausen (Das Land Görzund Gradisca: mit Einschluss von Aquileja, 1873), Morelli di Schönfeld (Istoria della Contea di Gorizia, 1855–1856), Anton Červ (objava v goriškem Glasu, 1874), Simon Rutar (Zgodovina Tolminskega, 1882), Vatroslav Holz in Simon Gregorčič ml. (etnološki zapisi v časopisih Slovan in Soča, 1884), Josip Abram (1907), Viktor Dvorský (Studie ku Geografii Slovanských Sídel: Trenta, 1914) (Marušič, 2002; Komac, 2003; Kozorog, 2009). Sledila je »zlata doba odkrivanja Julijskih Alp«, z očetom slovenskega alpinizma dr. Juliusom Kugyjem (Wraber, 1980; Komac, 2003; Šaver, 2005). Triglavski narodni park je torej ob koncu 20. stoletja v dolini institucionaliziral že obstoječi spoj naravoslovja, meščanske politične mitologije in turizma (planinstva).

Zasebna in planinska gostinska ter namestitvena (ekološko-turistična) ponudba je v dolini obstajala celotno 20. stoletje, najprej v vasi Trenta. Veliko zasebnih namestitev je bilo na voljo tudi v času Socialistične Republike Slovenije. Od osemdesetih let 20. stoletja se je ta dejavnost zelo povečala, statistično toliko bolj opazno, če upoštevamo hkratno upadanje števila prebivalcev. Zaradi uspešnosti turistične panoge so se med ljudmi povečale težnje po tržnem gospodarstvu (Miklavčič Brezigar, 1988).⁶ Na drugi strani je prav turistična izkušnja marsikaterega obiskovalca prepričala, da si je v dolini zaželel poceni počitniško hišico (med njimi številni nosilci najpomembnejših znanstvenih, gospodarskih in političnih funkcij v državi) (prim. Celec, 2014); po pripovedovanju so gostje, ki prihajajo, »res izobraženi ljudje«. Povratno ima Trenta pomembno čustveno in simbolno vrednost v nekaterih ključnih državnih ustanovah, obenem pa višjo ocenjeno vrednost nepremičnin. Turizem po eni strani prinaša svetovljanstvo, saj se domačini v poletnih mesecih srečujejo še z Nemci, Avstrijci, Belgijci, Nizozemci in drugimi tujci, po drugi strani pa turizem povečuje odvisnost doline od življenjskih pogojev in pričakovanj v širšem evropskem prostoru (kupna moč, politično dogajanje, cestne povezave, kulturna industrija in stil ipd.).

Dolina dolžine 30 kilometrov danes premore šest kampov, tri turistične kmetije, štiri gostišča, dve okrepčevalnici, dve kongresni dvorani, dvanajst ponudnikov apartmajev, trinajst ponudnikov sob in sedem planinskih koč: skupaj je v dolini na voljo petsto šotorišč in več kot štiristo ležišč (Turistično društvo Soča-Trenta, 2014).⁷

6 Ne pozabimo, da so nekateri z denacionalizacijo dobili povrnjene tudi pravice iz agrarne skupnosti.

7 V primeru polne zasedenosti bi lahko bilo obiskovalcev štirikrat toliko, kot je domačinov.

Opazimo lahko, da se večina prireditev zvrsti v poletnih mesecih, ko lahko domačini s skupnim delom zadovoljijo tudi pričakovanja turistov. »Tokrat je tukaj klima čudovita ... tu se lahko v poletnih mesecih zadiha svež zrak, ljudje se kopajo v Soči.« »Že sami turisti prinesejo s seboj tisti vrvež, dogajanje je vsak dan pozno v noč ... Ponavadi imajo tudi kar glasno glasbo, predvsem vikendi so še bolj pestri in če pride mladina. Družine so razumljivo bolj pridne.« Pozimi pa je alpska dolina videti povsem drugače: domačini se držijo doma, turisti nimajo kaj početi, saj so takrat gozdovi in planine neprehodni in megleni, Soča pa ledeno mrzla.

V dolini delujeta dve turistični društvi: Soča-Trenta in Soča-Lepena. Drugo so ustanovili leta 2005, saj so bili nekateri Sočani in Lepenčani – med njimi tudi vikendarji in upokojeni povratniki – prepričani, da Soča stagnira ter da je preveč dogajanja in denarja zbranega v vasi Trenta. Trend relativnega nazadovanja Soče in napredovanja vasi Trenta v preteklih petdesetih letih je dejstvo, vendar ne zaradi trentarske zarote, ampak zaradi bolj agilne mlade generacije. Rivalstvo med vasema ima sicer dolgo brado: še vedno je namreč živ spomin na »obvezen pretep«, do katerega je prišlo, ko so se v kateri od vaških gostiln srečali fantje iz Lepene, Korit, Soče in Trente. »To je del folklore, ki ga je težko razumeti,« je povedal starejši priseljenc, ki je bil s tovrstno identifikacijo soočen po drugi svetovni vojni. K temu občutenju s strani Sočanov danes gotovo prispeva postavitev Informacijskega središča TNP v vasi Trenta ter domnevna družbena omrežja in privilegiji, ki so se povsem spontano napletli okrog te ustanove. Po drugi strani je bila nekoč pošta v Soči. V tamkajšnji cerkvi sv. Jožefa so še vedno redne maše za vso dolino. Tam delujejo šola in številni kampi itd. V očeh Sočanov ni razloga, da bi se blagovna znamka doline vrtela samo okoli imena Trenta, kar zunanji opazovalci počnejo (spet) spontano, saj celotna dolina nosi ime po vasi na njenem skrajnem koncu. Trentarji seveda nimajo nič proti tej logiki pars pro toto. Pripadnost vaškim skupnostim ni toliko izključujoča, da se ljudje ne bi dobili pri skupni maši, da bi ne izvedli skupnega projekta ali da bi se v dolini ne poročali fantje in dekleta iz sosednjih vasi.

V sklop oživljanja Trente v osemdesetih letih 20. stoletja, ko naj bi popravili uničujočo državno politiko, je spadal tudi mladinski klub, ki je takrat deloval v stavbi na mestu današnjega Informacijskega središča. To se mi zdi pomembno zato, ker prav iz vrst mladinskega kluba v Trenti prihajajo današnji organizatorji Trentarskega senjema in lastniki gostišč – nosilci ekonomskega in javnega življenja v kraju –, mladi in aktivni člani nekaj družin, ki ostajajo v dolini in so aktivni na številnih področjih, v društvih, skupinah in zadrugi. Sloj prebivalcev, ki je v takih razmerah sposoben institucije ohranjati pri življenju, je izjemno tanek, okrog 30 ljudi. Ta skupina ljudi je obdana z upokojenci, saj je povprečna starost v Trenti okrog šestdeset oziroma sedemdeset let. Starejše ženske so doma, na vrtovih, v soseščini, srečujejo pa se

tudi pri mašah, pogrebih in občasno v trgovini. Kontinuiteta od mladinskega kluba do aktivnega prevzemanja upravljanja skupnosti se je pozneje izgubila, ker se je nadaljevala depopulacija (»pod kritično maso«), deloma pa tudi zaradi odprtja novega Informacijskega središča TNP (1995).

S časom sta se oblikovali dve umetniški skupini, ki delujeta v okviru Kulturnega društva Triglav Trenta: zelo star moški pevski zbor ter mlajša in manj aktivna dramska skupina. Tradicionalno sta bila pomembna še gasilsko in lovsko društvo. Oblikovanje skupin lahko opazujemo še pri mašah in praznikih zavetnikov (Soča – sv. Jožef, 19. marec; Trenta – sv. Ana, 26. julij). Srečujejo se tudi na sestankih. Nekateri starejši moški se dobivajo na kegljaških večerih ob stari konjušnici v Trenti.

Domačini se enkrat letno v velikem številu zberejo na Trentarskem senjemu, največji letni zabavi v teh krajih. Med javnimi dogodki omenimo še vsakoletni poletni počitniški tek od Soče do Lepene (prvo soboto v avgustu). Pomemben postaja Trentarski forum, desetdnevna mednarodna glasbena šola za okrog dvajset izbranih mladih talentov z vsega sveta, ki jo v juliju in avgustu že več kot desetletje organizira Dunajska filharmonija (v stavbi IS TNP v Trenti).

Pri organiziranju teh dogodkov sodeluje že omenjena skupina okrog dvajsetih do tridesetih aktivnih prebivalcev, pomagajo pa jim njihovi otroci in stari starši, eni prek kulturnega društva, drugi prek turističnega društva, tretji prek aktiva kmečkih žena ali lovskega društva.

Trentarski senjem in Sv. Ana

Trentarski senjem (sejem) je odličen indikator strukturnih sprememb v celotni dolini Trente. Tako na ravni eksistence ter njenega zaodrja (Turner, 1967) kakor tudi simbolov (Cohen, 1998 [1984]) in prazničnih prostorsko-časovnih postavitev (Gluckman, 1940) se kaže premik od agro-kulturnega (v našem primeru transhumantnega) k turističnemu modelu družbene in gospodarske organizacije (prim. Poljak Istenić, 2013). Zaznati je mogoče občuten vpliv državnih politik na te procese.

Izvirno je bil Trentarski senjem ob malem šmarnu – 8. septembra, na rojstni dan Device Marije. Takrat so priredili veliki sejem večinoma plemenske živine za bovško in gorenjsko regijo. Sejem se je obdržal do prve svetovne vojne, po njej pa so nove italijanske oblasti prepovedale zborovanja in drugače ovirale javno življenje Slovencev. Po drugi svetovni vojni, v času socialistične oblasti, javna zborovanja niso bila vedno sporna, gotovo pa so bili nezaželeni cerkveni prazniki. Obe oblastni intervenciji sta pomagali pokopati tradicijo »izvirnega« živinskega sejma. Danes, sto let pozneje,

je Trentarski senjem znova živ, a drugačen. Njegovo ponovno rojstvo popolnoma sovpadaja z ustanovitvijo IS TNP (1996).

Zdaj je senjem serija okrog desetih kulturno-turističnih dogodkov: razstave, koncerta, dokumentarnega filma, vodenja v planino, otroške ustvarjalne delavnice ipd. Sklop doseže vrh mesec in pol pred nekdanjim senjemom – na god sv. Ane, matere Device Marije in zavetnice vasi Trenta (26. julija). Takrat pred stavbo Informacijskega središča TNP pripravijo sejem biološke prehrane in množično zabavo z živo narodno-zabavno glasbo, srečelovom in otroškimi igrami.⁸

Indikativni so tudi prostorski, ne samo časovni premiki. Do prve svetovne vojne so pripravili mašo, sejem in zabavi obeh praznikov (mali šmaren in Anino) pri cerkvi Marije Lavretanske (zgrajena 1690), ki je bila v središču vaškega javnega življenja: tam stojita cerkev in župnišče, nekoč pa še fužine in Attemsova graščina (glej Rutar, 1889; Abram, 1907). Tržnica in zabava sta zdaj kilometer ali dva nižje, na travniku pred Informacijskim središčem TNP, ki je dominantna sodobna stavba.

Travnik pred Informacijskim središčem TNP je največja javna ravna površina v dolini. Triglavski narodni park je na ta dan gostitelj, saj turističnemu društvu pomaga organizirati celoten sklop dogodkov in pokrije del stroškov. A kot rečeno, razmerja med institucijami so dejansko razmerja znotraj majhne skupine ljudi, ki te institucije upravlja kot pravnoformalne vzvode in priložnosti za realizacijo raznovrstnih (skupnostnih) projektov.

Na biotržnici najdemo prodajalce in blago iz drugih krajev Primorske in Gorenjske. Domačini pravzaprav nimajo kaj prodajati, ker pridelujejo le zase na vrtilčkih, živine pa tudi skorajda nimajo več. Nekateri domačini ne morejo prodajati zato, ker nimajo registrirane (obrtne, vrtnarske, predelovalne) dejavnosti. Lokalno proizvodnjo so leta 2013 zastopale dekleta in matere iz Aktiva kmečkih žena, ki so prodajale potico, drobno pecivo in volnene izdelke. Oboje izdelujejo izjemoma. Blago, ki ga ponujajo na tržnici, je tako le deloma namenjeno domačinom, saj lahko sir, jogurt, smetano, zelenjavo, volnene izdelke, pivo, testenine, marmelade in različne zelenjavne namaze ter sprej proti klopotom in komarjem – vse to ponujajo stojnice – kupijo v redni prodaji, kjer blago sicer nima oznake »bio«. Biotržnica ima po moje za domačine predvsem simbolni pomen, ker oživlja komunalistično ali kolektivistično moč in funkcijo tradicionalnega cerkvenega in tržnega praznika/rituala nekdanjega Trentarskega senjema, ne more pa oživiti njegovega izvornega objekta menjave (ovac, koz, krav). Za domačine je vsekakor bolj zanimiv popoldanski zabavni del, ko se lahko srečajo in zabavajo z drugimi prebivalci, četudi imajo takrat doma največ dela s turisti. Tako

8 Sklop prireditev se zdaj zaključuje v začetku septembra s svečanim koncertom udeležencev mednarodne glasbene šole (Trentarski forum).

tržnica kot zabava v mesecu juliju pa sta nedvomno privlačni za turiste, pohodnike in druge obiskovalce tega nenavadno množičnega in glasnega dogodka med gorami, prek katerega lahko spoznavajo še lokalno kulturo, ne samo narave.



Slika 2: Trentarski senjem 2013, Trenta, 27. julij 2013. Foto: P. Simonič.

Večji del organizacije sejemskega dela Trentarskega senjema sta že leta 1996 prevzela zakonca Marko in Stanka Pretner z že omenjene velike kmetije v Trenti.⁹ Z dogodkom iz različnih razlogov nista nikoli povsem zadovoljna, a menita, da kot vaška skupnost in družina več ne zmorejo; že to zahteva velike in dodatne napore – ob vseh drugih gospodinjstskih in gospodarskih obveznostih. Vedno bolj sodelujejo otroci in drugi člani turističnega društva, ki pomagajo pripraviti klopi in stojnice, na zabavi pa skrbijo za glavni pult s hrano (čevapčiči, svinjski kotleti) in pijačo (pivo, vino).

Pri maši naslednje jutro je manj ljudi kot na zabavi, med prisotnimi pa so številne upokojenke in upokojenci, rezidenčni turisti, pa tudi radovedneži, ki se pripeljejo mimo po prometni cesti proti Vršiču. Podajam odlomek iz terenskih zapiskov, ki najbolje ilustrira dogajanje pri maši dan po tem (Simonič, 2011–2014):

Naslednji dan sva z Markom preostalo pecivo odpeljala pred cerkev v zgornji Trenti ... Pred cerkvijo sva pripravila tri mize s klopmi, vse pecivo zložila na eno od njih in ga pokrila z belim prtom, »da ga ne bi odnesle mačke«. K maši je prišlo kakih petdeset domačinov ter še pol toliko njihovih sorodnikov in turistov. Osrednji del nagovora je pripadel župniku Ipavcu (»iz znane

9 Marko je redno zaposlen kot vodja Informacijskega središča Triglavskega narodnega parka v Trenti.

primorske družine«), ki sicer vodi center umirajočih (hospic) na Dunaju. V skladu z Aninim praznikom je največ pozornosti namenil materinski in družinski ljubezni (sv. Ana je bila Jezusova babica), veliko pa je govoril še o skrbi za bolne in umirajoče.

Po maši ljudje niso bili tako zadržani in tiho, kot je o istem dogodku pred več kot sto leti poročal Rutar (1889).¹⁰ Ljudje so se veselili družbe, izmenjavali šale in zgodbe, pili vino in pojedli skoraj vse pripravljeno. Ob 13.30 so se razšli, midva z Markom pa sva klopi, ozvočenje in pladnje zložila nazaj v kombi. Klopi sva odpeljala v staro vojašnico (hotel) v Trenti, pladnje in ozvočenje pa v Informacijsko središče TNP. Na koncu sva spredaj na travniku, kjer sta bili biotržnica in zabava, pobrala še dva senčnika in ju odpeljala h gostilni Metoja v vasi Trenta, potem pa sva domov proti vasi Soča odpeljala še novo zaposleno čistilko v središču TNP. Vse prevoze sva opravila z njegovim osebnim kombijem. Na koncu si je oddahnil: »Tako, volunterstva je konec ... Vesel sem, da je tole za mano.«

Ko sva popoldne čakala na avtobus, ki me bo odpeljal na Vršič, je povedal, da vse travnike tu naokrog kosi v glavnem on, da ljudje nimajo več živine, zato jih to ne zanima. Pošalil se je, da bi lahko dobil nagrado za ohranjanje kulturne krajine.

Zaključek

Zakon o gozdovih (1953) in Zakon o ustanovitvi TNP (1981) moramo obvezno obravnavati skupaj. S prvim je država onemogočila staro, z drugim pa institucionalizirala novo razvojno strategijo. Obe zakonski intervenciji označujeta prehod od agro-kulturne k turistično-kulturni in naravovarstveni rabi prostora. Pozabiti pa ne smemo še na druge strese, ki so bili v Posočju pogosti: govorim o ne tako davnih potresih, obenem pa o pogosti grožnji lakote, o življenjsko nevarnem delu v planinah in gozdovih ipd., o čemer je poročal Rutar (1889). V takih stresnih pogojih bivanja so ljudje zelo dovzetni za novosti in prilagajanje.

Četudi je Trenta vaško okolje, je nesmiselno govoriti o »mehanski solidarnosti« (Durkheim, 1984 [1893]), delujoči po inertnih načelih, in priklenjenosti posameznika. Ne gre za iracionalnost navad in tradicij, ampak za zavestno manipuliranje domačinov najrazličnejših poklicev z najrazličnejšimi viri – materialnimi in simbolnimi. Občutek skupnosti je tako posledica trenutnih ekološko-demografskih

10 »Pod lipo pred cerkvijo je stalo nekaj miz s hrano za otroke, naprej mize s steklenicami žganja (pod njimi so hranili kruh v velikih košarah). Po maši se je vse prineslo k tem mizam in v eni uri je bilo vse razprodano. Potem so šli stran od miz, ločeno po družinah, in nastala je tišina kot pri maši, kot je tukaj zmeraj« (Rutar, 1889, 1580).

danosti, vendar je hkrati rezultat turizma – širših družbenih omrežij, deloma pa tudi oživiljenih arhaičnih institucij, kot je agrarna skupnost (*Zakon o ponovni vzpostavitvi lokalnih skupnosti ...*, 1994).

Videli smo, da je v dolini Trente kolektivni interes vpisan v vseh sferah življenja: v lastninski strukturi (transhومانca, agrarne skupnosti), organizacijskem sodelovanju in solidarnosti (medsosedska pomoč, zadruga, turistično društvo, aktiv kmečkih žena) ter ritualih (Jožefovo v Trenti, Anino v Trenti, Trentarski senjem, dramska skupina, pevski zbor, tudi lovci in kegljači). Po drugi strani smo videli, da je število prebivalcev zadnjih štirideset ali petdeset let premajhno, da bi obvladovalo večje število institucij, med njimi tudi skupno pašo – prav tisti ekonomski model torej, ki ga je kot dolgoročno nevdržnega navajal Hardin (1968). Videli smo, da je bilo od 19. stoletja članstvo v agrarni skupnosti jamstvo za obstoj gospodinjstev v dolini, številni pa so morali delati kot gozdni delavci ali se kako drugače preživljati znotraj te strukture lokalnih pravic. Zato lahko v našem primeru pritrdimo Hardinovi tezi, da je skupnostno upravljanje vezano na specifično demografsko podobo lokacije.¹¹ V Trenti je kontinuiteta neposrednega/participatornega/skupnostnega upravljanja jasno izražena, ima pa različne zgodovinske oblike ter je vedno povezana tudi z ekonomskimi in političnimi pogoji prebivalstva.

V 20. stoletju so se v dolini Trente pojavljale nove institucije, ki so prevzemale skupnostno ali orkestracijsko vlogo agrarne skupnosti, v prvi vrsti mislim na turistično društvo, kulturno društvo in zadrugo. Omejeno število institucij je pod nadzorom majhne skupine ljudi, ki predstavlja okrog 10 odstotkov lokalnega prebivalstva. Zato pri sledenju institucijam (skupnostim) ne smemo spregledati hierarhije družbenih odnosov, ki nujno sledi tem odstotkom. Znanje in moč tudi znotraj majhnih (lokalnih) skupnosti nista enakomerno porazdeljena, kar ima politične in kulturne posledice. To, kar se navzven kaže kot kultura območja, je rezultat miselnega sveta, moči in zmožnosti majhne skupine ljudi, ki vodi te »družbene podsisteme«. Ta skupina materialno, pravno in praznično dediščino prostora prilagaja svojim trenutnim potrebam – precej podobno kot na ravni države in nacije.

Ne moremo torej govoriti o egalitarnosti trentarske družbe in kulture, ker zaradi civilizacijskega izročila taka pač ne more biti, ampak govorimo predvsem o skupnostih

11 Hardinova podmena je, da v populacijsko večjih urbanih središčih in državah skupnostno upravljanje ni možno. Naj le opozorim, da gredo sodobne smeri t. i. aktivnega državljanstva v Veliki Britaniji in Združenih državah Amerike prav v to mikrolokacijsko in mikroskupnostno smer, torej v smer neposrednosti, ki predpostavlja majhno število članov (interesne) skupnosti (McCowan, 2009; Biesta, 2011). Vzgoja za aktivno državljanstvo se je v omenjenih državah pojavila v devetdesetih letih 20. stoletja, njen okvir pa naj bi bilo prostovoljstvo mladih in drugih v neposredni skupnosti (Bezjak, Klemenčič, 2014). To gibanje za (nepolitično-ekonomsko) participacijo sta podpirali tudi vladi v Londonu in Washingtonu, obenem pa spodbujali davčno deregulacijo, privatizacijo, korporacijske koncesije in javno zadolževanje.

in kolektivnostih na ravni daljšega ali krajšega medsebojnega sodelovanja (Kropotkin, 1972 [1902]): medsosedska pomoč, zadruga, agrarna skupnost, Trentarski senjem idr. Poleg tega delujejo solidarnostni/redistributivni/podporni družbeni mehanizmi (prim. Tönnies, 2001 [1887]; Polanyi 1944; Sahlins 1972) v družinah ali skozi prenos dobička agrarne skupnosti na krajevno skupnost; tudi v pravici dostopa do cenejšega lesa za nečlane agrarnih skupnosti, v ciljih zadruga, v pomoči pri reševanju stanovanjskega problema mladih ipd. Nobenega dvoma ni, da so lokalne kolektivnosti (institucije, združbe, solidarnosti) v dolini Trente vedno igrale pomembno vlogo.¹²

Znotraj trentarske družbe ni veliko sledi o notranjih tržnih razmerjih med člani, temveč lahko v skladu s Sahlinsovo (1972) klasifikacijo najdemo predvsem generalizirano recipročnost znotraj družin in uravnoteženo recipročnost znotraj drugih opisanih institucij. Negativna (tržna) recipročnost je obrnjena navzven, proti tujcem (turistom, planincem, gozdnemu gospodarstvu ipd.).

Viri in literatura

- Abram, J., Opis Trente. *Planinski vestnik* (Feljton) 13/1–12, Ljubljana 1907.
- Barnard, A., Mutual aid and the foraging mode of thought: Reading Kropotkin in the Kalahari, v: *Diverse people unite: Two Lectures on Khoisan Imagery and the State* (Occasional Papers 94), Edinburgh 2003, str. 49–87.
- Barth, F., Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan, *American Anthropologist* 58, 1956, str. 1079–1089.
- Baudrillard, J., *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis 1981.
- Baudrillard, J., *Simulaker and simulation. The perfect crime*, Ljubljana 1999.
- Bezjak, S., Klemenčič, E., Learning Active Citizenship through Volunteering in Compulsory Basic Education in Slovenia, *Traditiones* 43 (32), 2014, str. 51–65.
- Biesta, G., *Learning Democracy in School and Society: Education, Lifelong Learning, and the Politics of Citizenship*, Rotterdam 2011.
- Celec, B., Nad Janšo zaradi Trente, *Slovenske novice*, 20. marec 2014.
- Cohen, A. P., *The symbolic construction of community*, London, New York 1998.
- Douglas, M., *How Institutions Think*, New York 1986.
- Durkheim, E., *The Division of Labour in Society*, London 1984.
- Feeny, D., Berkes, F., McCay, B. J., Acheson, J. M., The Tragedy of the Commons: Twenty-Two Years Later, *Human Ecology* 18 (1), 1990, str. 1–19.

12 V besedilu se nisem želel podrobneje ukvarjati s sicer pomembno institucijo – Rimskokatoliško cerkvijo, opozoril sem zgolj na središčno pozicijo, ki jo je Cerkev zasedala v vaških skupnostih Soče in Trente.

- Gluckman, M., *The Kingdom of the Zulu of South Africa*, v: *African Political Systems* (ur. Fortes, M., Evans-Pritchard, E. E.), London, New York, Toronto 1940.
- Gosar, A., *Socialna ekonomija*, Ljubljana 1924.
- Graeber, D., *Fragments of Anarchist Anthropology*, Chicago 2004.
- Gupta, A., Ferguson, J., *Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference*, *Cultural Anthropology* 7 (1), 1992, str. 6–23.
- Hardin, G., *The Tragedy of Commons*, *Science* 62 (2859), 1968, str. 1243–1248.
- Hardt, M., Negri, A., *Empire*, Cambridge, London 2001.
- Harvey, D., *A brief history of neoliberalism*, New York 2005.
- Ingold, T., *Globes and Spheres: The Topology of Environmentalism*, v: *Environmentalism: The View from Anthropology* (ur. Milton, K.), London 1993, str. 31–42.
- Kardelj, E., *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja*, v: *Sodobnost* 27 (3), 1979, str. 265–274.
- Knežević Hočevar, D., *Antropološka demografija: spodletela združitev antropologije in demografije?*, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 48 (1–2), 2008, str. 5–12.
- Komac, V. T., *Zakladnica bovške preteklosti*, Idrija 2003.
- Kozorog, M., *Na zadnji poti z Dantejem Alighierijem po Tolminu*, *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 46 (3–4), 2006, str. 75–84.
- Kozorog, M., *Antropologija turistične destinacije v nastajanju: Prostor, festivali in lokalna identiteta na Tolminskem*, Ljubljana 2009.
- Kropotkin, P., *Mutual Aid; A Factor of Evolution*, New York 1972.
- Ledinek Lozej, Š., *Paša in predelava mleka v planinah Triglavskega narodnega parka*, *Traditiones* 42 (2), 2013, str. 49–68.
- Low, Setha M., Lawrence-Zúñiga, D. (ur.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Malden 2003.
- Marušič, B., *Domoznanska literatura o Bovcu in o Bovškem*, v: *Soški razgovori* 1 (ur. Kunaver, J.), Bovec 2002, str. 131–136.
- McCowan, T., *Rethinking Citizenship Education: A Curriculum for Participatory Democracy*, London, New York 2009.
- Mencej, M., Podjed, D. (ur.), *Ustvarjanje prostorov*, Ljubljana 2010.
- Miklavčič Brezigar, I., *Prispevek k etnološki podobi Bovškega*, v: *Pokrajina in ljudje na Bovškem* (ur. Kunaver, J.), Ljubljana 1988, str. 81–108.
- Netting, R., *Smallholders, Householders: Farm Families and Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*, Stanford 1993.

- Ostrom, E., *Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems*, Bloomington 2009.
- Palsson, G., Human-environmental relations: orientalism, paternalism, communalism, v: *Nature and Society* (ur. Descola, P., Palsson, G.), London, New York 1996, str. 63–81.
- Peterlin, S., Nastanek in razvoj TNP, v: *Triglavski narodni park – Vodnik* (ur. Fabjan, I. in drugi), Bled 1985, str. 6–9.
- Picketty, T., *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, London 2014.
- Poljak Istenič, S., *Tradicija sodobnosti: Janče – zeleni prag Ljubljane*, Ljubljana 2013.
- Proudhon, P. J., *System of Economical Contradictions or, The Philosophy of Misery*, Cambridge 2008.
- Rapport, N., Overing, J., *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, London 2000.
- Rutar, S., Das Annenfest in der Trenta, *Leibacher Zeitung*, 14. avgust 1889.
- Sahlins, M., *Stone Age Economics*, New York 1972.
- Simonič, P., Habitat in habitus: Antropološki izzivi upravljanja varovanih območij narave, v: *Uporaba prostorov* (ur. Klaus, S., Kvartič, A.), Ljubljana 2011, str. 47–55.
- Simonič, P., *Terenski zapiski in fotografije iz raziskovalnega projekta Triglavski narodni park: dediščina, akterji, strategije, vprašanja, rešitve*, Ljubljana 2011–2014.
- Simonič, P., Naravne, gospodarske, politične in demografske danosti Trente v Triglavskem narodnem parku, *Traditiones* 42 (2), 2013, str. 69–84.
- Simonič, P. (ur.), *Integralno gradivo s terenskih vaj v Trenti: Prazniki in skupnosti* (Študentski zapiski pri predmetu Aplikativna antropologija in kulturni menedžment, 30. 11.–1. 12. 2012), Ljubljana 2014a.
- Simonič, P. (ur.), *Tematsko urejeni izpiski iz intervjujev na temo Skupnosti in prazniki v Trenti (december 2012)*, Ljubljana 2014b.
- Southall, A. W., *The City in Time and Space*, Cambridge 1998.
- Statistični urad Republike Slovenije, *Popis prebivalstva, gospodinjstev in stanovanj*, Ljubljana 2002.
- Steward, J. H., *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana 1955.
- Stiglitz, J. E., *The Price of Inequality. How Today's Divided Society Endangers Our Future*, New York, London 2011.
- Šaver, B., *Nazaj v planinski raj: Alpska kultura slovenstva in mitologija Triglava*, Ljubljana 2005.

- Šuštar, M. (ur.), *Zadružništvo včeraj, danes, jutri: Zbornik posvetovanja ob 130-letnici rojstva Frana Jakliča, ustanovitelja prve rajfajznovke na Kranjskem*, Dobropolje, Ljubljana 1999.
- Tönnies, F., *Community and Civil Society*, Cambridge 2001.
- Turistično društvo Soča Trenta, *Trenta: Štirje letni počasi*, <http://www.soca-trenta.si> [5. 4. 2014].
- Turner, V., *Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca 1967.
- Vayda, A. P., Rappaport, Roy A., Ecology, Cultural and Noncultural, v: *Introduction to Cultural Anthropology: Essays in the Scope and Methods of the Science of Man* (ur. Clifton, J. A.), Boston 1968, str. 477–497.
- Vranješ, M., Zelena puščava: Kulturna krajina iz 'domaćinskega zornega' kota, v: *Etnolog* 15, 2005, str. 281–301.
- Vranješ, M., *Cultural landscape and Triglav national park from the 'native point of view': The case of Trenta valley, Slovenia*, v: *Ethnography of protected areas: Endangered habitats, endangered cultures* (ur. Simonič, P.), Ljubljana 2006, str. 71–84.
- Vranješ, M., *Prostor, teritorij, kraj: Produkcije lokalnosti v Trenti in na Soči*, Koper 2008.

Peter Simonič

Pretekle in sodobne oblike skupnega v dolini Trenti

Ključne besede: Alpe, gospodinjstva, gmajne, skupnosti, zadruge, rituali, menedžment, demografija, okolje

Sodobna družboslovna in humanistična razmišljanja ter medijski diskurzi se pri iskanju rešitev za težave v centraliziranem, tehnologiziranem, kapitaliziranem in politično zastopniškem svetu pogosto zgledujejo po predindustrijskih ali etnografskih organizacijskih modelih, ki so jih zabeležili etnologi in antropologi. Pri tem prihaja do idealiziranja in posploševanja, saj se zanemarja številne konkretne okoliščine, ki so te modele omogočile ali jih še omogočajo.

Razloge za oblikovanje kolektivnih institucij na izbrani mikrolokaciji avtor išče predvsem v okoljskih in demografskih danostih, ki so v slovenskih antropoloških spisih pogosto spregledane. K temu dodaja ekonomske, politične in kulturne dejavnike, čeprav jih ne postavlja v hierarhični odnos.

Avtor išče znamenja skupnostnih prizadevanj v Trenti na ravni gospodinjstev, soseščin, vasi, agrarnih skupnosti, zadrug, kulturnih in turističnih društev ter praznikov. Ugotavlja, da je v majhni skupnosti recipročnost generalizirana ali uravnotežena, zelo redko pa je negativna v smislu tržnih menjav med njenimi člani, s čimer pritrjuje Sahlinsovi konceptualizaciji razmerij med družbenimi odnosi in materialnimi tokovi.

Posebna pozornost je posvečena tržno-religioznemu lokalnemu prazniku Trentarski senjem. Z njegovo analizo je mogoče zelo plastično prikazati, kako na simbolni (prostorsko-časovni) ravni odsevajo spremembe v družbeno-ekonomski strukturi doline v 20. stoletju.

Peter Simonič

Past and Present Forms of the Communal in the Trenta Valley

Keywords: Alps, households, commons, communities, cooperatives, rituals, management, demography, environment

Contemporary social sciences, humanities and mass media discourses are increasingly searching for a solution to the problems of the centralised, capitalised, technologically-conditioned and politically-represented world. In this search they are often inspired by pre-industrial organizational models which have been recorded by ethnologists and anthropologists. Since they often neglect the concrete circumstances which enabled these models, modern suggestions run the risks idealization and generalization. This paper, thus, examines the creation of institutions in the micro-location of Trenta, while considering environmental and demographic factors (which are frequently overlooked in Slovenian anthropological research and writings). Economic, political and cultural factors are also considered, although not in a hierarchical relationship to environment and demography. The paper seeks out signs of collective efforts at the level of households, neighbourhoods, villages, agrarian communities (commons), cooperatives, and local tourism. Special attention is paid to Trentarski senjem, a market and religious holiday. Its analysis enables very plastic presentation of the symbolic (spatial-temporal) shifts taking place in the socio-economic structure of the Trenta Valley in the 20th century.

Jaka Repič

Gibanje kot prostorske prakse in ekonomske strategije na primeru družinskega sirarstva v Bohinju

Ključne besede: Bohinj, gibanje, poti, krajina, sirarstvo, družinske kmetije

DOI: 10.4312/ars.8.1.38-57

Uvod

Sodobno mlekarstvo in sirarstvo v Bohinju temeljita na uveljavljanju, reprezentaciji in prodaji lokalnih izdelkov, ki poleg mleka in mlečnih izdelkov, predvsem sira, obsegajo tudi produkcijo lokalnosti in trženje dediščine, zlasti v turističnem in kulinarinem kontekstu. Slednje je s sirarstvom povezano skozi reprezentacije kulturne krajine, dediščino planšarstva ter biološkega oziroma ekološkega kmetijstva. Tako je na primer na siru Bohinjske sirarne upodobljen lik planšarja, opis pa pravi, da je njihov sir izdelan iz »zdravega bohinjskega mleka, ki je pridobljeno v čistem naravnem okolju« in na način, ki »združuje tradicijo, znanje, večstoletne izkušnje sirarjenja in sodobno opremo« (Bohinjska sirarna, www.sir.si). Sir in druge mlečne izdelke poleg Bohinjske sirarne proizvaja še nekaj manjših, družinskih sirarskih kmetij v Spodnji in Zgornji Bohinjski dolini, nekatere od njih pa tudi na planinah. Bohinjski sirarji aktivno soustvarjajo lokalno krajino v reprezentativnem smislu (vključevanje v turistični imaginarij in infrastrukturo), fizično agronomskem smislu (paša, planšarstvo in skrb za kmetijske površine, planine in poti) ter v kulturnem smislu (podobe, vezane na planšarstvo, Alpe in domačo proizvodnjo). S tem sirarji sooblikujejo tudi koncepte avtentičnosti, pristnosti in lokalnosti, saj se opirajo na tradicionalne družbeno-ekonomske modele (zlasti zadružniške oblike pastirske in sirarske dejavnosti, skupna uporaba planin) ter na krajinsko, tehnološko in kulturno dediščino.

O planšarstvu in sirarstvu v Bohinju je pisalo že veliko avtorjev (na primer Cevc, 1992; Novak, 1989; 1995; Ledinek Lozej, 2002; 2013), ki so opisali tudi zadružni model kmetijstva, a so redko posebej izpostavili vidik poti, gibanja in mobilnosti kot temeljne prostorske prakse v zadružni in družinski sirarski ekonomiji. Ta prispevek se torej posebej osredotoča zlasti na vidik gibanja, poti in krajev, ki jih vzpostavljajo in opredeljujejo prakse v sirarski ekonomiji, ter na implikacije za (pre)oblikovanje,

dojemanje, privsavanje in trženje okolja in krajine. V prvem delu članka na kratko predstavim zgodovino sirarstva v Bohinju, ki se je bolj ali manj opirala na planšarstvo, torej pašo ter pridelavo mleka in mlečnih izdelkov na bohinjskih planinah, obenem pa je variirala med družinskim in zadružnim kmetijstvom. V drugem delu članka pa predstavim primer ekonomskih praks in strategij družinske sirarske kmetije skozi *pletež poti, stez, cest in krajev*, po katerih ali med katerimi se člani družinske kmetije gibljejo in s tem soustvarjajo kulturno, turistično in ekonomsko krajino v Bohinju. Pri tem povezujem različne ravni rednih in občasnih praks gibanja, med njimi dnevno pašo pri vaseh, pastirstvo, pot na planine in planinsko pašo, urejanje poti, vključevanje v turistično sirarsko pot, pa tudi poti na tržnice, sejme in v druge kraje, kjer prodajajo sire, maslo, skuto, jogurt in druge mlečne izdelke. Gibanje je temeljna praksa navidezno dokaj statične – kmečke – dejavnosti, ki oblikuje tudi ekonomske strategije zadružnega in družinskega kmetovanja ter konceptualizacijo, organizacijo in reprezentacijo prostora – vasi z okolico, poti, planine in drugega pašnega okolja ter turističnega in kulinaričnega prostora.

Kratka zgodovina sirarstva v Bohinju in povezava s praksami mobilnosti

Zadružno sirarstvo

Sirarstvo v Bohinju je močno povezano z mobilnostjo, zlasti planšarstvom in trgovanjem, ter variacijami med družinskim in zadružnim modelom kmetijstva. Ekonomsko je bohinjska regija dolgo temeljila predvsem na železarstvu in z njim povezanem rudarstvu, gozdarstvu in lesarstvu ter na kmetijstvu, kjer je najpomembnejša živinoreja s pridelavo mleka in mlečnih izdelkov. Tudi vaška družbena organizacija je bila močno naslonjena na kmetijstvo. Vasi so se organizirale v t. i. *srenje* (pašne upravičenke oziroma predhodnice agrarnih skupnosti), ki naj bi nastale že v predfevdalnem obdobju kot upravičenke za pašo na planinah in v gozdovih. Tudi v fevdalizmu so fevdalni gospodi srenjam dajali planine v zakup oziroma proti plačilu v siru in mlečnih izdelkih, občasno pa so jih dali tudi tujim pastirjem, kar je ponavadi pripeljalo do konfliktov (Novak, 1995, 28). Bohinjske planine so namreč srenje – ne glede na pravno lastništvo – imele za lastno in skupno (interesno) okolje. Srenje so ostale pašne upravičenke tudi po zemljiški odvezi leta 1848, članstvo v srenji pa je bilo povezano s priposestvovanjem ali vplačilom v srenjo (Ledinek Lozej, 2002, 74; Novak, 1995). Do poznega 19. stoletja je pastirstvo s proizvodnjo mleka in mlečnih izdelkov temeljilo na družinskem kmetijstvu in članstvu v srenjah. Izdelke, zlasti sir in kuhano maslo, pa so kmetje najpogosteje prodajali v Trstu.

V sedemdesetih letih 19. stoletja so v Bohinju z ustanavljanjem sirarskih društev uvedli zadružni model sirarstva, v katerem so se srenje – kasneje agrarne skupnosti – okrepile in dalje ohranjale pravice do paše na planinah. Po letu 1870 so namreč povsod na Kranjskem sirarstvo reorganizirali s pomočjo ustanavljanja mlekarških in sirarskih društev, kar je povzročilo hiter razvoj planšarstva in sirarstva kot temeljnih ekonomskih strategij v bohinjskem kmetijstvu. Pred tem je bila pridelava mleka, sira in mlečnih izdelkov dejavnost posameznih kmetij, z zadružnim modelom ter pridelavo in prodajo kvalitetnega sira pa je tudi sirarstvo močno napredovalo. Predvsem je bila pomembna pobuda župnika iz Bohinjske Bistrice Janeza Krstnika Mesarja, ki je bil od leta 1871 načelnik bohinjske podružnice Kmetijske družbe in je leta 1873 ustanovil prvo sirarsko družbo za Bohinjsko Bistrico, Bitnje in Lepence. Poleg tega je pripeljal švicarskega sirarja Tomasa Hitzza, ki je sicer učil lokalne sirarje na Tolminskem, na planini Razor in v Polubinu, da je sirarstva izučil tudi bohinjske sirarje. Hitz je tako opisal navdušenje nad uspehom začetka zadružnega sirarstva v Bohinju, ki je prineslo visoke dobičke s prodajo trgovcem v Ljubljani:

Ta srečni vseh je med ljudstvom toliko veselja vzbudil, da so se že v prihodnjem letu (1874) ustanovile tri nove družbe v okolici Bistriški-Bohinjski: v Nemških Rovtah, v Nomnu in Ravni (Hitz, 1876, 269).

Zadružna organizacija je nadaljevala tradicionalne oblike srenjskega pašništva in urejanja planinskega okolja. Prakse sodelovanja in medsebojnih obligacijskih razmerij (pašne pravice, članstvo, delo na planinah in poteh) so razvili pod gorskimi okoljskimi pogoji, v okviru možnosti urejanja medsebojnih ekonomskih razmerij, pomoči in solidarnosti ter upoštevajoč načelo dobrega gospodarjenja. Solidarnosti niso organske, ampak ekonomske prakse, ki so omogočale lažje kmetovanje ter preživljanje v gorskem in podalpskem okolju (primerjaj podobno ugotovitev za dolino Trente pri Simoniču, 2014). Pri takšni organizaciji medsebojnih razmerij so imeli pomembno vlogo nekateri ključni akterji v vaških skupnostih, sirarskih društvih in kasneje v agrarnih skupnostih. Hitz je na primer poudaril, da so uspehom botrovale zasluge župnika Mesarja, predvsem pa njegovo poučevanje »švicarskega načina« pridelave sira; ta prinaša visokokakovosten proizvod, ki ga je lažje prodati:

Na planini Ravni je izdeloval sir neki Bohinjec, izobražen mladenič, in sicer ne po stari navadi, ampak na način, kakor se ga je navadil pri nas v Polubinu in na planini Razor ... Čisto, urno delo, raba termometra in drugih orodij, kakor tudi visoka cena, za katero se je prodal Ravnikov sir, storilo je jako dober vtis na druga društva. ... [Ž]e štiri društva [so se] odločila, da bodo letos izdelovala sir na Švicarski način (Hitz, 1876, 269).

Hitz je pri ustanavljanju sirarskih društev pomagal z izobraževanjem sirarjev, pa tudi z nasveti glede opremljanja sirarn in uporabe orodij. Sirarne so opremili

po njegovih navodilih in z orodji, ki so jih pripeljali iz Kobarida ali celo iz Švice. Tudi kasneje so se nekateri bohinjski sirarji izobraževali v Švici. Razvoj sirarstva je tehnološko temeljil na »švicarskem načinu«¹ sirjenja (uporablja se metoda ementalca), družbeno pa na organizaciji sirarskih društev, ki so delovala kot zadružne skupnosti. Združevanje kmetov v sirarskih društvih je spremenilo nekatere ekonomske in prostorske prakse: povečala se je vzreja goveda, zmanjšala pa se je vzreja drobnice, ki je bila pomembna pri preprečevanju zaraščanja planin. Predvsem se je spremenila oblika organizacije dela v skupnem gorskem okolju. Postavili so skupne sirarne na planinah, še bolj pa se je utrdila že obstoječa transhumanca oziroma večmesečna selitev živine in pastirjev (*majerjev*) na planine na različnih višinah.¹

Pridelava mleka, mlečnih izdelkov in predvsem sira ni bila dejavnost, omejena le na dolino, ampak se je razvila tudi na bohinjskih planinah, kjer so z zadružnim modelom uvedli sirjenje v skupnih sirarnah in organizirano v okviru agrarnih skupnosti. Pasli so na planinah na različnih višinah – spomladi na vaških pašnikih in najnižjih senožetnih planinah (*rotih*), pozno spomladi in jeseni na srednje ležečih, poleti pa na najvišjih planinah (glej Cevc, 1992, 44–45). Novonastala društva so bila sprva finančno šibka, za izgradnjo skupnih sirarn in druge izdatke so si pogosto izposodila denar, ki so ga po prodaji sira vrnila, drug prihodek pa razdelila članom zadruga glede na število krav in njihov donos:

Skupaj spravljeno mleko so dvakrat ob času sirarstva na planini Bitinjski in enkrat na Govnjaču vagali; po razmeri tega vaganja so izračunili, koliko pride mleka na enega združnika in pa koliko dobička iz prodanega sira (Belrupt, 1875).

Organizacija sirarstva, nakup opreme in drugi stroški so torej temeljili na ekonomski vzajemnosti in zadružni participaciji članov agrarne skupnosti. Takšna organizacija je pomenila vzajemno obliko dela in uporabe naravnih virov, pa tudi obliko recipročnosti v družbenih odnosih. Za urejanje skupnih objektov na planinah (predvsem za sirarno) so zbrali sredstva pašni upravičenci, prav tako so participirali pri urejanju planin, okolice in poti. Pašna pravica je bila vezana na kmetijo – z dedovanjem kmetije se deduje tudi pravica do paše na planinah in pašnikih agrarne skupnosti. Uvoz in poučevanje sirarske tehnologije, intenzivna propaganda in zadružna organizacija so močno vplivali predvsem na razvoj planšarstva in skupnega sirjenja ter prodaje sira:

S posebnim veseljem moremo povdarjati to, da so Bohinjci koj pravo pot v svojem podvzetju nastopili, to je, da so skupno prodajanje sira vpeljali (Belrupt, 1875).

¹ V slovenski literaturi je v uporabi tudi izraz večstopenjska paša (na primer Ledinek Lozej, 2013). Transhumanco pa uporabljamo, ker gre poleg paše tudi za selitev in bivanje v planinskem okolju.

Valenčič (1990) navaja, da sirarske družbe, ki so bile formalna oblika predhodne srenjske družbeno-lokalne organizacije, sicer sprva niso temeljile na »avstrijskem zakonu o pridobitnih in gospodarskih zadrugah z dne 9. aprila 1873«, saj so se družbe uradno spremenile v zadruge šele več desetletij kasneje. »Prva se je preosnovala v zadruge med bohinjskimi sirarnami sirarska družba v Stari Fužini, ki se je vpisala v združni register leta 1910« (Valenčič, 1990, 39). Ne glede na to pa so sirarske družbe v Bohinju ves čas delovale kot zadruge, torej s skupno gospodarsko dejavnostjo in združevanjem paše, sirjenja, organizacije dejavnosti, dela in prostorov. Cevc (1992) navaja devet srenj oziroma agrarnih skupnosti v bohinjski regiji: Studorska oziroma studorsko-fužinarska (vasi Studor in Stara Fužina), Srenjska (Srednja vas), Češnjiška, Bukovska, Bitenjska, Rotarska, Ravenska, Bistriška in Nomenjska. Studorsko-fužinarska agrarna skupnost je obsegala nizko ležeče pašnike ob jezeru, senožetne planine Voje, Blatca, Ukanc, Vogar in Rudnica, spodnje planine Blato, Hebed, Vodični vrh, Grintojca, Vratača in Trsje ter visoke planine Pri jezeru, Dedno polje, Viševnik, Ovčarija, Laz in Tosc.

V času Kraljevine Jugoslavije so bile srenje preimenovane v agrarne skupnosti. Leta 1947 so bile ukinjene, pristojnosti upravljanja s planinami in planšarstvom pa so bile prek občin prenesene na kmetijske zadruge (Vojvoda, 1995, 18–19). V Bohinju so razvijali predvsem gozdarstvo, planšarstvo pa so opuščali tudi zaradi razvoja hlevne živinoreje in splošne deagrarizacije prebivalstva. Problem ohranjanja kmetij se je pokazal zlasti pri slabem prenosu kmečke dejavnosti na mlajše prevzemnike. Vojvoda navaja, da je bilo v Zgornji bohinjski dolini leta 1931 kmečkega prebivalstva 82,4 %, do leta 1961 je njegov delež upadel na 47,7 %, leta 1991 pa zgolj na 12,1 %. V času socialistične Jugoslavije je planšarstvo izgubljalo na pomenu, nadomeščali so ga hlevna živinoreja, odkup mleka ter pridelava sira v sodobni sirarni, ki so jo leta 1971 postavili v Srednji vasi. »Novi sirarski obrat v dolini je naznanil konec združno organiziranega sirarstva na planinah, ki se je začelo leta 1873« (Novak, 1989, 123). Kmečka zadruge je na planine nehala pošiljati pastirje, posamezni pašni upravičenci pa so ohranjali prakse planšarstva in sirjenja, bodisi samostojno ali neformalno v okviru prejšnjih sirarskih zadrug. Z namenom vsaj minimalnega ohranjanja pašništva v planinah je bila v sedemdesetih letih 20. stoletja pašna pravica razširjena na pašne interesente, leta 1993 pa so bile v okviru denacionalizacije ponovno vzpostavljene agrarne skupnosti in pašne pravice njihovih članov (Ledinek Lozej, 2002, 75). Kljub temu, da se je število pašne živine po drugi svetovni vojni zmanjšalo, transhumanca ni zamrla, vsaj ne povsod. Na precej planinah se je pašno kmetijstvo ohranilo, a se razen obujanja pašništva na posameznih planinah (na primer na Voglu) število živine in pašne površine na splošno zmanjšuje (za bohinjske planine in posebej za planino v Lazu glej Jeraj, 2012, 6–8).

V zadnjem desetletju se je tudi sirarska dejavnost v Bohinju zaradi vse težjih gospodarskih razmer v regiji in razvoja turistične infrastrukture precej spremenila. S sirarstvom se je poleg Bohinjske sirarne začelo (ponovno) ukvarjati več manjših družinskih kmetij, ki so se po eni strani naslonile na tradicionalne oblike sirarstva, obenem pa so oblikovale tudi nove ekonomske in prostorske prakse. Zgornji opis zgodovine sirarstva prikazuje uporabo različnih ekonomskih strategij, vezanih na združni in zasebni model kmetijstva, ki so se v lokalni skupnosti uveljavljale glede na okoljske vire, tehnologije in nacionalni kontekst razvoja kmetijstva. V nadaljevanju se članek osredotoči na vprašanje poti in kulturne krajine, ki jo oblikujejo različni akterji – pastirji, agrarne skupnosti, planinci, turistična društva itd. Poti in krajina so odraz ekonomskega in družbenega razvoja kmetijstva in sodobnih sprememb v ekonomiji, zlasti s poudarkom na turizmu. Videli bomo, kako so se značilnosti planin in gorskega okolja spremenile z vikendaštvom, turizmom in planinsko dejavnostjo. Obenem pa tudi pastirji ostajajo med ključnimi akterji, ki krajino v Bohinju sooblikujejo z različnimi oblikami gibanja skozi dolinsko, pašno in gorsko okolje.

Planšarstvo, poti, kulturna krajina

Na višinskih pašnikih in planinah v Bohinju poznajo transhumantno obliko paše. Pozimi so živino krmili v hlevu, od pomladi do jeseni pa so jo gnali na pašo – najprej na nizko ležeče pašnike blizu vasi, kasneje na višje. Na visokih planinah so pastirji čez poletje ostali z živino, sirarji pa proizvajali sir v skupni sirarni. V bližini vasi so spomladi izkoriščali srenjske pašnike (zdaj uporabljajo lastne ali najete pašnike), nato senožete in nizke planine, v visokem poletju pa najvišje ležeče planine, kjer so ostali približno dva meseca. Ob koncu poletja so živino gnali proti dolini v obrnjenem vrstnem redu. Senožeti so bili pomembni predvsem za košnjo in spravilo sena za zimske mesece, niso pa tam dlje bivali (glej Cevc, 1992, 62–87). Zato so bili objekti na nižjih planinah namenjeni predvsem za orodje, seno in zatočišče, na višjih planinah pa za pastirske stanove. V nižjih in višjih planinah pa so pastirji (*majerji*) ostajali od konca junija do prvih dni septembra.

Predfevdalna in fevdalna srenjska organizacija planšarstva, še bolj pa združna organizacija mlekarstva in sirarstva sta bili z izkoriščanjem planin in drugih pašnih površin pomembni dejavniki oblikovanja krajine v alpskem okolju. Združna organizacija se je v 19. stoletju razvila na podlagi državne podpore, kmetijske propagande, vpeljave švicarskega modela sirarstva, pa tudi zaradi specifičnega gorskega okolja, ki je zahtevalo skupno delo in skrb za planino, pašne površine, gozdove in poti (glej Valenčič, 1990, 31–32). »Veliko brigo je bilo treba posvečati dohodom do planin, živinskim ter pastirskim stezam, oskrbi z vodo, napajališčem itd.« (Melik, 1950, 134).

Že Hitz je kritiziral razdrobljenost parcel in pomanjkanje pašnih površin, opozarjal pa je tudi na zaraščanje planin in pašnikov, ki se pojavi ob omejeni paši in opuščanju transhumance: »Živinoreja in dobro planinsko gospodarstvo sta tedaj najmenitnejša studenca za blagostan tukajšnjega kraja; zato potrebujeta neprenehoma posebno skrb« (Hitz, 1878, 327). Nadaljuje, da je zaradi razvoja živinoreje potrebno »umno« obdelovati pašnike in senožete. Kritizira pa »prečudne razmere pašnikov na Bohinjskih planinah«; poti so za živino naporne in dolge, planine pa zaraščene, zato živina dobi slabo hrano:

Namesti da bi pa tu dobila dobre in obilne paše, mora reva zadovoljna biti s slabo in pičlo krmo, katero je prekoračivši dolge in skalnate poti, dobila na oddaljenih in pustih pašnikih; s tako pašo se komaj preživi, ne pa, da bi se mogla dostojno rediti in več mleka dajati.

Krivdo je zvalil na večinsko lastnico gozdov in pašnikov, Kranjsko obrtnijsko (industrijsko) družbo, ki je zaradi lesarstva zavirala razvoj planšarstva, paše na planinah in v gozdovih. Zaradi paše na prepovedanih pašnikih in v gozdovih je prihajalo do sporov, pritožb in borb za ohranitev pašnih pravic. Za ohranjanje planin in s tem večstopenjskega planšarstva je ključno urejanje in vzdrževanje poti ter redna prisotnost živine na planinah, kar preprečuje njihovo zaraščanje. Zdaj so za to odgovorne agrarne skupnosti – če na planinah ne pasejo, jih morajo drugače čistiti, da preprečijo zaraščanje. Vojvoda navaja, da so pomembne spremembe nastopile v času socialistične Jugoslavije, ko so bile ukinjene lokalne srenje, s planinami pa so namesto njih upravljale kmetijske zadruge:

Zadruga je ostala zainteresirana za perspektivne planine in je opuščala slabe in neperspektivne pašnike. Prišlo je do selekcioniranega zboljševanja, čiščenja, intenziviranja pašnih površin na planinah in gmajnah, urejanja vodovodov, sirarn in hlevov, kar je vodilo v ohranjanje dobrih in opuščanje nerentabilnih planin (Vojvoda, 1995, 19).

Nadalje Vojvoda navaja, da je za oživljanje planinske paše pomembna predvsem prometna dostopnost. Na nekatere planine so namreč gradili ali razširili in utrdili vozne poti, ki so tako postale dostopne z avtomobili ali vsaj s traktorji. Na takih planinah in predvsem bivših senožetih se je poleg planšarstva ali ob njem pojavilo tudi vikendaštvo, saj so mnogi kmetje svoje pastirske stanove prodali ali spremenili v počitniške hiške zase in predvsem za oddajo. Anka Novak navaja primer kmeta iz Studorja, ki je med pozdravnimi govori na Kravjem balu podpiral povezovanje planšarstva s turizmom.

Sam je to idejo udejanjal tako, da je svojo stajo v Ukancu med prvimi predelal v počitniško hišico in jo oddajal letoviščarjem. Poleg očetove staje si je sin postavil stanovanjsko hišo ..., poleg nje pa še posebno zgradbo z apartmaji (Novak, 1989, 146).

Prav Ukanc, ki leži neposredno ob zahodni obali Bohinjskega jezera, je med prvimi pašniki postal trajno turistično oziroma vikendaško naselje (prim. Bajuk, 2005, 89, 90). Tudi sogovornica s sirarske kmetije v Studorju je povedala, da je bil Ukanc nekdanj zelo pomembna senožetna planina za Studorsko-fužinarsko agrarno skupnost, sedaj pa je le vikendaško naselje. Ukanc in Goreljek sta leta »1984 imeli 148 počitniških hišic in 99 počitniških stanovanj v planšarskih objektih« (Vojvoda, 1995, 22). Zaradi izgradnje turistične infrastrukture in spremembe namembnosti v šestdesetih in sedemdesetih letih 20. stoletja je bil Ukanc izključen iz pašnih poti, po drugi strani pa je prav turistični razvoj Bohinja, ki je tako specifično zaznamoval spremembe v Ukancu, odprl prostor tudi za nove sirarske poti (npr. turistično sirarska pot).

Do neke mere se je podobno zgodilo tudi na višjih planinah (glej Ledinek Lozej, 2013, 56). Sogovornik, ki sicer pase na planini v Lazu, je povedal, da sta zadnja leta »v planini le še dva majerja« (pastirja)², medtem ko drugi stanovi ne propadajo, ampak se v njih počitnikuje: »Oddajati stanov se sicer ne sme, ampak lastniki to vseeno počnejo.« Čez planine nad Bohinjem vodijo tudi priljubljene planinske poti, zato pastirji lahko že na planinah prodajo svoje proizvode, zlasti kislo mleko, sir in skuto. Sodobno »oživljanje« planšarstva in »planšarske dediščine« se pogosto povezuje prav z dostopom do planin in s turistično ter planinsko dejavnostjo, delno pa celo z razvojem vikendaštva na planinah (Novak, 1989). Lokalna turistična organizacija in turistična društva v Bohinju uporabljajo podobe planšarstva, gorske krajine, lokalnih proizvodov (tudi sira), prirejajo pa tudi različne dogodke, ki so namenjeni turistični prezentaciji »avtentične planšarske dediščine«. To so zlasti sejmi, na primer prej omenjeni Kravji bal, Kmečka ohcet in podobne prireditve, ki prezentirajo avtentičnost in tradicionalnost, na njih pa se prepletajo poti domačinov, sirarjev in turistov (prim. Bajuk, 2005, 83; Habinc, 2013). Planšarstvo pa je tudi del izkušnje planincev oziroma pohodnikov, saj mnoge priljubljene planinske poti vodijo čez pašne planine, kjer se planinci srečujejo s pastirji, živino, in pastirskim življenjem.

Pašne poti na planino so tudi planinske poti in so pod okriljem planinskih društev. Nadelali in vzdrževali so jih pastirji ali lovci, z razvojem planinske in turistične dejavnosti pa so se spremenile v gorske oziroma planinske peš poti. Tatiana Bajuk navaja, da sta prav planinstvo in alpinizem v poznem 19. stoletju predstavljali prva oblika turizma v Bohinju: »... [P]ovezava med turizmom in planinstvom [je] postala tako močna, da je beseda turist pomenila plezalca ali planinca« (2005, 76). Precej domačinov se je začelo ukvarjati z vodenjem po gorah, ob tem so nadelali, utrdili in vzdrževali tudi poti. »Gorski vodniki so tudi odkrivali in gradili nove planinske poti ter sodelovali pri gradnji planinskih koč« (Bajuk, 2005, 76).

2 Pogosto se uporablja izraz v planini namesto na planini. Planina predstavlja več kot zgolj površino, gre za kompleksen kraj dela, bivanja, gibanja, življenja in zgodovine družbenih in medsebojnih razmerij.

Sedanje pašne poti na planino so sicer pod okriljem planinskih društev in Planinske zveze Slovenije, a jih na različne načine uporabljajo in urejajo tudi druge institucije (na primer Triglavski narodni park, lovske družine, turistične organizacije) in akterji – planinci, kolesarji, gozdarji, lovci, vikendaši, pozimi tudi turni smučarji in seveda pastirji. Med gnanjem živine na planino je sogovornica povedala, kako se planinci včasih ustrašijo živine na poteh in ob tem dodala: »*Imamo pa mi gotovo več pravic, ker pasemo gor. Je bila najprej naša pot.*« Kljub temu, da so posegi v okolje, sploh na območju Triglavskega narodnega parka, načeloma prepovedani, poti pa vzdržujejo markacijski odseki planinskih društev, jih pastirji pogosto popravljajo preden se odpravijo na *basengo*, gnanje živine na planino.³ Ob tem se pojavlja tudi vprašanje nadelave novih ali širjenja obstoječih poti za traktorski dostop do planin. Ohranjanje planšarstva se pogosto povezuje prav z motoriziranim dostopom (prim. Ledinek Lozej, 2013, 56). Sogovornik, sirar na Planini v Lazu, je dejal, da je že lepo ohranjati planino mirno in dostopno le peš, a po drugi strani za sirarstvo potrebuje različne pripomočke, kot so agregat za molžo, gorivo ipd., ki jih je težko dostavljati kot nekoč, na konjih. Ob tem je omenil, da je leta 2005 eden od kmetov na lastno pest začel s traktorjem širiti pot na planino, kar so ustavili zaradi posredovanja Triglavskega narodnega parka. Dodal pa je, da je TNP prislunil potrebam planšarjev na planinah brez voznega dostopa in na planino oziroma z nje nekajkrat letno organizira prevoz materiala in izdelkov z vojaškimi helikopterji z Rudnega polja na Pokljuki.

Planine in gorske poti oblikujejo kulturno krajino, podvrženo politikam in praksam ekonomske, rekreacijske, avanturne, turistične in druge rabe gorskega okolja, kjer se spremembe odražajo v izsekavanju ali zaraščanju, pašni živinoreji, planinskih dejavnostih, uporabi planinskih poti, oznakah in različnih tematskih zemljevidih.

Pletež poti, stez, cest in krajev v družinski sirarski ekonomiji

Vaške in planinske poti, ceste, steze, poti na pašnike in planine ter po planini, poti na tržnice in sejme itd. so linije, po katerih se gibljejo pastirji, sirarji in njihovi družinski člani. Na teh poteh in v krajih, ki jih poti povezujejo (kmetije, vasi, pašniki, planine, sejmi, tržnice itd.), se odvija življenje sirarske družine in njena ekonomska dejavnost. Gibanje po linijah, srečevanje, postajanje in delovanje ustvarja kraje, pomembne za sirarstvo – pašnike, planine, tržnice itd. –, oziroma jim daje njihov specifični značaj, ki je *vtisnjen* v kulturno krajino. To so linije in kraji, po katerih se odvijata življenje in

3 Planinske poti vzdržujejo in označujejo lokalna planinska društva in njihovi markacijski odseki. Zakonsko sicer področje ureja Zakon o planinskih poteh.

sirarska dejavnost. Linije in kraji gibanja in bivanja tvorijo pletež (ang. *meshwork*, glej Ingold, 2007, 80–81), po katerem se odvijajo življenja v kmečki, pastirski in sirarski družini.

Koncept pleteža je v antropologijo uvedel Tim Ingold, ki si ga je izposodil pri filozofu Henriju Lefebvru. Lefebvre je s pletežem označil:

retikularni vzorec, ki ga puščajo domače in divje živali ter ljudje (v hišah, vaseh, majhnih mestih in njihovih okolica), katerih gibanje tke okolje, ki je bolj »arhitekturno« kot »arhitekturno« (Lefebvre, 1991, 117–118, citirano v Ingold, 2007, 80).

Ingold je pletež uporabil v kritiki sedentarističnega, teritorialnega razumevanja kraja. Trdi namreč, da človeška izkušnja kraja, posledično pa tudi poznavanje okolja in učenje izhajajo iz gibanja (po linijah) in ne iz evklidskega zemljevidenja krajev kot teritorialno zamejenih površinskih enot (Ingold, 2007; 2009). Ingold omenja dva načina gibanja, popotovanje (ang. *wayfaring*) in transport (2007, 75).⁴ Popotovanje (*wayfaring*) je najosnovnejši način bivanja in življenja v svetu. Poti gibanja pa spletajo pletež ali »svet« bivanja«, v katerem se odvija življenje: »Prepletenost linij in ne stikanje točk vzpostavlja pletež«, v katerem se odvija življenje oziroma bivanje v okolju (Ingold, 2007, 81; 2011, 10). Med gibanjem se odvija tudi učenje, spreminjanje okolja in oblikovanje krajev, ki so prepleti linij gibanja, srečevanja in delovanja. Za razliko od popotovanja (*wayfaring*) je transport način gibanja, ki je usmerjen v destinacije. Transport ne poteka po linijah, ampak gre za gibanje od točke do točke, pri katerem pot ni izkustveno pomembna. Linije transporta so »linije, ki povezujejo sledeče si destinacije ... in niso sledi gibanja, ampak povezave med točkami« (Ingold, 2007, 79).

V nadaljevanju torej obravnavam pletež poti in krajev, kjer se odvijata pastirska in sirarska dejavnost (na primer planinske poti in planine). Ta pletež sestavljajo dinamične linije gibanja, ki zajemajo vsakdanje življenje in delo vseh članov družine, osredotočim pa se predvsem na hojo na dnevno pašo v okolici vasi, *basengo* oziroma odgon živine na planine, gibanje po gorskem svetu, zlasti po planini, transport različnih stvari na planino in z nje, poti na tržnice in sejme, kjer prebivalci prodajajo svoje izdelke, in vključenost kmetije v turistično-sirarske poti.

Kot primer obravnavam turistično kmetijo in sirarno Gartner, z domačim imenom pr' Odolnek v Studorju v Zgornji bohinjski dolini. Ta kmetija leži v zahodnem delu spomeniško zaščitene vasi Studor, v dolu, torej na spodnjem delu gručasto poseljene vasi. Vas leži v Zgornji bohinjski dolini in v Triglavskem narodnem

4 Beseda popotovanje sicer ni idealen prevod, saj je v slovenskem jeziku bližje potovanju (travel) kot Ingoldovemu terminu wayfaring, ki pomeni hojo (po poti). Ker nisem našel boljšega prevoda, povsod, kjer se nanašam na ta koncept, dodajam angleški termin.

parku, pod mogočno strmo steno gore Studor. Vzhodno sta Srednja vas in Bohinjska Češnjica, zahodno pa Stara Fužina. Družinska sirarska kmetija je zanimiva tudi zaradi pluralnih dejavnosti, ki se navezujejo na temeljno – kmetijsko – dejavnost. Poleg same kmetijske in sirarske dejavnosti se namreč ukvarjajo še s kmečkim turizmom in prodajo lastnih mlečnih, pekovskih in nekaterih mesnih izdelkov. Glavna dejavnost je sirarstvo, ki poteka tako v dolini kot tudi na Planini v Lazu, na kateri je nosilec kmetijske dejavnosti, sirar Gregor Gartner, med zadnjimi dejavnimi planšarji v agrarni skupnosti. Na kmetiji pridelujejo in prodajajo mlečne izdelke, predvsem sir po metodi ementalca, sir mohant, surovo maslo in skuto. Vsa družina je močno vpeta v kmetovanje in sirarstvo, a uradno je le Gregor nosilec celotne dejavnosti, medtem ko je žena Anica zaposlena izven kmetije.

Gregor je izučen mlekar in sirar, izšolal se je v mlekarski šoli v Kranju in je kot sirar delal v Bohinjski sirarni. Za lastno sirarsko pot sta se z ženo odločila leta 2000. Gregorjev oče je bil tudi *majer* (pastir), nikoli pa se ni ukvarjal s sirarstvom kot njegov sin. Kmetija pr' Odolnek je bila že vsaj od prve polovice 19. stoletja vključena v srenjo oziroma agrarno skupnost Studor-Stara Fužina, zato imajo pašno pravico na Planini v Lazu in nekaterih drugih planinah agrarne skupnosti, a poleti pasejo le v Lazu. Ko so na kmetiji začeli s sirarstvom, so povečali hlev ter poleg njega postavili sirarno in prodajalno mlečnih izdelkov. Prostor v hlevu jim dopušča vzrejo lastnih 12 ali 13 krav, ki jih poleti pasejo tudi na planini v Lazu. Občasno za potrebe sirjenja v dolini tudi odkupijo mleko, čeprav »zaradi foušije raje ne več od bližnjih kmetov, ampak od kmetov iz okolice Bleda«.

Reja goveda je povezana z rutinskim delom v hlevu in sirarni. Pozimi živino krmijo v hlevu, od pomladi do pozne jeseni pa na pašnikih v bližini vasi. V tem obdobju po jutranji molži odženejo živino na pašnike, med katerimi kolobarijo. Ta hoja v okolici vasi je sicer rutinska, a razkriva odlično poznavanje lastništva in razdelitve pašnih površin. Pod kmetijo namreč spada več manjših pašnih in drugih obdelovalnih zemljišč, ki so razdrobljena v vasi in njeni bližini. Razdelitev zemljišč je povezana z zgodovino delitev in združevanj kmetij skozi poroke, prodaje, dedovanja in prevzeme ter z nacionalizacijo večjih kmetij v času socialistične Jugoslavije. Navidezno povsem vsakdanja, rutinska hoja je torej povezana s poglobljenim poznavanjem prostora, parcelnih delitev, njihovih zgodovin, meja in lastniških odnosov.

Posebej pomembna sta odhod z živino na planino in vrnitev v dolino. Gartnerjevi čez poletje molzne krave ženejo le na Planino v Lazu, ki je z nadmorsko višino 1560 metrov med višjimi in bolj oddaljenimi planinami. Odgon živine ali *basanje* je poseben dogodek za vso družino, saj zahteva veliko priprav na dvomesečno selitev, bivanje in delo v gorskem okolju. Tone Cevc je zelo romantično opisal ta dogodek:

[T]rdnemu bohinjskemu kmetu se zjasni obraz, ko pomisli na svoje planine – na pastirska selišča s pašniki in gorami, ki jih obdajajo. Že sama misel na seliteve v planine jih prevzame (1992, 44–45).

Anka Novak pa je povsem drugače in prav nič romantično opisala, kako se pastirji, ki so že v mladosti pasli, spominjajo naporov in težkega dela na planinah:

Povečini se s trpkostjo spominjajo otroštva, zaznamovanega z napori, domotožjem v trdem gorskem okolju. Nekateri so od otroštva vztrajali pri majerskem poklicu, ostali so samski in se starali ob delu v planinah (1989, 128).

V vsakem primeru je odhod na planino pomemben mejnik tako v letnem življenjskem ciklu pastirja in sirarja kot tudi v ekonomskem smislu. Na izrecno vprašanje, kateri so glavni razlogi za pašo na planini, je sogovornica odgovorila, da je zelo pomembno, da kmetiji ni treba skrbeti za hrano za živino za vsaj dva meseca. Poleg tega sir, ki je narejen v planini, označijo kot planšarski sir in je še posebej cenjen tako med domačini kot turisti. Tudi sam sirar je povedal, da je sir drugačen zaradi okolja, v katerem ga proizvaja, predvsem pa zaradi gorske paše: *»Gor krave jedo veliko bolj zdravo hrano kot v dolini. Tam je paša bolj sveža, jedo pa veliko trav, ki so zelo zdrave. Če so bolne, kar same vedo, katere rožice morajo jesti, da se pozdravijo.«* Sirar je tudi večkrat omenil, da dajo v planini manj mleka kot v dolini, vendar je *»bolj polno«*.

Sodelovanje pri hoji in *basanju* oziroma odgonu živine iz Studorja na Planino v Lazu na začetku poletja 2013 je bilo po eni strani zanimivo etnografsko delo med hojo (prim. Ingold in Vergunst, 2008), predvsem pa dober uvid v pomen zelo raznovrstnih praks gibanja, ki so neločljiv del življenja, dela in ekonomije na sirarski kmetiji. O poletnem odhodu živine na planino smo že prej večkrat govorili kot o pomembnem mejniku v življenju sirarja in njegove družine, zlasti pa v sirarski dejavnosti. Omenjena pot je bila celo del dodatne (a nekomercialne) turistične ponudbe v okviru kmečkega turizma – poleg mene so se je udeležili še štirje »turisti«, ki so jim pomagali že prejšnje leto.

Večer pred odhodom na planino smo se nastanili na kmetiji in med pitjem čaja opazovali zadnje mrzlične priprave na zgodnji jutranji odhod. Priprave so zahtevale vrsto opravil, od preverjanja stanja živine, organizacije prevoza za del črede in stvari ter priprave hrane in pijače za sirarja, ki bo ostal na planini, in celo za spremljajoče »turiste«. Vmes, ko se je Anica ukvarjala s »turisti«, je Gregor vsake toliko prišel v kuhinjo in preverjal, ali je vse pripravljeno, in nam večkrat naročil, naj vstanemo zgodaj, saj bomo ob petih zjutraj že odšli. Zjutraj smo res vstali zgodaj, a po zajtrku in kavi smo opazili, da kljub temu že malo zamujamo. Hitro smo pospravili stvari v nahrbtnike, jih dali v avtomobil, vzeli vsak svojo lepo izrezljano leseno palico, ki je osnovni pripomoček pri gnanju živine, dobili kratka navodila, naj kravam preprečimo,

da bi zatavale s poti, in odšli. Vodila nas je sirarjeva hči Lucija, ki je imela na začetku več dela s petimi »turisti« kot s kravami. Krave so bile namreč prvega dela poti že vajene, saj je vodila po isti poti kot na dnevne pašnike v bližini vasi. Od kmetije smo se po cesti spustili do spodnjega dela vasi v smeri Stare Fužine, ki je oddaljena približno pol ure hoje. Pot vodi ob strmem pobočju na eni in pašnikih na drugi strani. Krave so sprva prepoznale pot na pašnike in želele zaviti tja, kmalu pa so ugotovile, da je tokrat pot drugačna. Lucija je povedala, da točno prepoznajo pot, ko gredo na planino: »Včasih kar pobežljajo od navdušenja, ko ugotovijo, da gremo na planino.«

Pot je vodila do Stare Fužine in preko Hudičevega mostu na cesto proti Planini Blato, ki je sicer tudi priljubljeno izhodišče za planince. Cesto smo povsem zasedli, tako kot kasneje planinsko pot od Planine Blato do Planine v Lazu.⁵ Nekaj krav so do Planine Blato pripeljali kar v prikolicah in so se nam tam pridružile, eno kravo, ki je bila breja, pa je Gregor s traktorjem peljal vse do Planine pri Jezeru, ki je najbližje Lazu, in jo sam počasi prignal do svoje planine. Na vprašanje, zakaj nismo vsi šli čez Planino pri Jezeru, je pojasnil, da bi se tam krave pognale proti vodi in na pašnike in bi jih težko spet zbrali. Celotna pot je zaradi vročine trajala kar sedem ur in Gregor je bil vidno pomirjen, ko smo v planino prignali vse krave. Povedal je, da se na poti lahko dogodi marsikaj in začel praviti zgodbe o pripetljajih med *basanjem* v prejšnjih letih. Nekoč jim ene krave ni uspelo spraviti čez najbolj strm del poti: »Tam, kjer so tri stopnice, ni šla več čez. Tri dni sem jo hodil gledat in hranit, potem sem jo pa s konjem komaj čez povlekel.« Hoja z živino poteka v drugačnem ritmu kot brez nje, zato sta drugačna tudi dožemanje okolja in interakcija z njim. Na pot in njene posamezne dele se vežejo spomini, ki vključujejo dogodke ob hoji, vreme, razmere in okolje (glej Ingold, 2010). Med hojo je Anica večkrat omenila primerjavo s prejšnjim letom, ko je »šla sodra«. Špela Ledinek Lozej navaja, da »življenje v planini zahteva tudi dobro poznavanje terena, rastlin, vremena in zdravljenja živine« (2013, 53). K temu bi dodal, da zahteva tudi dobro poznavanje krajine, predvsem poti na planino, v njeni okolici in med planinami, ter različne oblike gibanja v gorskem svetu ter med dolinskim in gorskim okoljem.

Popotnik (ang. *wayfarer*) je bitje, ki med sledenjem poti življenja izpogaja in improvizira prehod, ko se giblje. ... Ob poti se odvijajo dogodki, opazovanje, življenje (Ingold, 2010, 126).

Čeprav je Gregor v prvi vrsti pastir in sirar, zelo dobro pozna poti v okolici planine in različne vremenske razmere skozi vse leto. Pogovori so nanesti na možne vzpone po okoliških gorah, turnosmučarske poti in cilje, plazove pozimi, divje živali, steze v

5 Z gozdno cesto Stara Fužina – Voje – Vogar – Planina Blato upravlja agrarna skupnost. Večji del je asfaltiran, cesta pa je plačljiva (med turistično sezono). Je zelo priljubljena med planinci in jadralskimi padalci ter drugimi obiskovalci bohinjskih planin in gora.

okolici, vodne izvire in podobno. Mimoidoči planinci se ustavijo pri njegovem stanu, poleg mlečnih izdelkov jim ponudi še znanje o planini in okolici, pokaže bivališča svizcev ali steze druge divjadi, svetuje o okoliških hribih, stanju poti, razdaljah, zanimivostih, vremenu itd. Obenem pa se njegova percepcija okolja razlikuje od pohodnikov, saj so tudi način gibanja in motivi zanj drugačni.⁶

Gibanje, torej predvsem hoja, je način učenja, ki se odvija skozi prakso, torej s hojo na planine oziroma z vsakdanjim gibanjem skozi alpsko gorsko okolje. Hoja po poti je gibanje skozi kraje, ki jih pohodnik pozna in katerih zgodovine so povezane z gibanjem skozi njih (Ingold, 2000, 227). Gibanje v gorskem svetu vključuje tudi druge prakse, kot so urejanje poti, gradnja in popravila stavb, ograd in vodovoda, poznavanje gorskih napajališč ter izkoriščanje pašnih površin na planinah in v okolici. Gibanje po planini je premišljeno in vpeto v sirarstvo: pri paši se kolobari po različnih delih planine, veliko je opravil, ki zahtevajo hojo med sirarno in stanom, pa tudi dlje v okolici (na primer nabiranje suhljadi, odgon in zbiranje živine itd.). Pomemben je tudi transport različnega materiala (gradbenega materiala, orodij, hranil za živino in pastirja) na planino ter sira in drugih izdelkov v dolino. Ker Planina v Lazu ni povezana s cesto, precej transporta poteka na tradicionalen način, s konjem med Planino v Lazu in Planino pri Jezeru, od tam v dolino pa s traktorjem. Zadnja leta Triglavski narodni park vsaj enkrat med pašno sezono organizira helikopterski prevoz goriva za agregat, gradbenega materiala in drugih stvari na planino. Na ta način želijo ohranjati planšarstvo na planini, ki nima cestne povezave z dolino.

Poznavanje okolja zajema lastništva in delitve kmečkih zemljišč ter povezanih družbenih razmerij, poti, planine z okolico, pašniki in gorskimi vrhovi, izvire in napajališča ob poteh in na planinah, meje med planinami, rastlinstvo in živalstvo, vremenske značilnosti v različnih letnih časih, načine gibanja itd. Gibanje, bivanje in delo na planini pa ima tudi posledice v kulturni krajini: poti se ohranjajo prav zaradi hoje po njih, paša ohranja planine in jih varuje pred zaraščanjem, čez »žive« planine pa pogosto vodijo priljubljene planinske poti ter tako postanejo del planinskih in turističnih itinerarijev. Pohodniki se na planini ustavijo, se naužijejo gorskega okolja in zaužijejo v planini pridelano kisl mleko, skuto in sir ter ga nekaj odnesejo v dolino. S tem, ko se ustavijo na planini, se srečajo s pastirji in drugimi planinci, planina tudi zanje postane pomemben kraj na poti. Planina v Lazu je na primer priljubljena ne le poleti, temveč tudi pozimi, ko turni smučarji potegnejo nove začasne poti v sneg in s svojimi zavoji deviške linije po pobočjih.

Planine so kraji na poteh pastirjev, pohodnikov, alpinistov, turnih smučarjev itd. Čeprav sem največji del pozornosti namenil *basanju* in planinskim potem, je

6 O percepciji gorskega okolja med pohodniki glej Lorimer in Lund, 2008; razlike v prostorski percepciji med domačini in turisti pa so opisali Kianicka in drugi, 2006; prim. Ingold, 2000.

treba vsaj omeniti tudi druge vrste poti, ki so del sirarske dejavnosti. Turistična in ekonomska infrastruktura v Bohinju namreč obsega tudi druge poti, po katerih se odvija sirarstvo. Med njimi je turistično-sirarska pot, ki sta jo vzpostavila sirarsko in turistično društvo v Bohinju. Kmetija je našla pot na tematske zemljevide in v turistične itinerarije: na primer s skupinskimi degustacijami ali posamičnimi popotniki, ki se ustavijo zaradi nakupa mlečnih izdelkov in zgodbe, ki jo ti obenem ponujajo. Zelo pomembne so tudi prodajne poti. V prodajni mreži sodeluje vsa družina, predvsem pa žena in oba otroka. Te poti so prav tako redne: potekajo vsak teden na tržnico v Bohinjski Bistrici, poleg tega pa vsaj enkrat na mesec še na nekatere druge tržnice v okolici: na Bledu, Jesenicah itd. Za nekatere sirarje so pomembne tudi prodajne mreže neposredno gostinskim podjetjem, sicer pa mali domači sirarji svojih izdelkov ne prodajajo prek trgovskih verig, ampak zgolj sami. Na tržnicah prodajajo sir ementalec, planšarski in dimljeni sir, sir mohant, sirarsko skuto, surovo maslo, nekateri pa še mesnine (zaseko, klobase) in pekovske izdelke (potice, piškote). Tržnice so prav tako kraji, kjer se odvija kmečka sirarska dejavnost in se srečujejo poti: tam se srečajo s kupci, ki so prav tako na svojih poteh. Poleg tržnic so za prodajo sira in mlečnih izdelkov zelo pomembni še sejmi, zlasti Kravji bal v septembru, ki obeležuje prihod živine s planin in je tudi turistično folklorna prireditev (opis glej pri Habinc, 2013).

Zaključek

Sirarstvo v Bohinju je skozi vso zgodovino temeljilo na različnih načelih družbene organizacije in medsebojne vzajemnosti v kmetovanju in urejanju gorskega okolja. V predfevdalnem in fevdalnem obdobju je bila glavna organizacijska oblika *srenja* kot lokalna družbena organizacija skupnega dela in pašnih pravic v planinah. Z nastankom sirarskih društev v poznem 19. stoletju se je začela prava združna organizacija kmetijsko-pašne in sirarske dejavnosti. Zadrudni model je nadgradil srenjsko organizacijo – delno s skupno pašo, predvsem pa s skupnim sirarstvom na planinah in v dolini. Člani zadrug oziroma agrarnih skupnosti so participirali pri delu, urejanju planin, poti, gradnji sirarn, paši in trgovanju. Ekonomska oblika vzajemnosti v agrarni skupnosti je segala tudi na področje družbenega življenja in praznovanja v lokalnih okoljih. V času Jugoslavije so vlogo lokalnih zadrug prevzele kmetijske družbe, po osamosvojitvi Slovenije pa zopet agrarne skupnosti. Vmes se je sicer močneje uveljavila hlevna živinoreja, a planšarstvo ni zamrlo – v zadnjih letih so na nekaterih planinah opazni celo poskusi »oživljanja« planin in planšarske dediščine. Tako so v zadnjih letih zopet začeli s pašo na Voglu, ki je sicer pomemben predvsem za turizem in planinstvo.

Po letu 2000 se je poleg Bohinjske sirarne v Srednji vasi s sirarstvom začelo ukvarjati nekaj manjših družinskih sirarskih kmetij, ki so se naslonile na tradicionalno znanje. Delno je bil razmah družinskega sirarstva vezan tudi na širše kapitalistične procese in reorganizacije v devetdesetih letih 20. stoletja. Ena od sirark, ki je bila zaposlena v Bohinjski sirarni, preden je sama začela s to dejavnostjo na domači kmetiji, je povedala: *»Najprej je prišlo do privatizacije, potem je šlo vse k vrugu, ... zdaj sirarna po novem zagonu spet deluje zelo dobro.«* Delno pa je bil pojav družinskega sirarstva vezan tudi na oblikovanje različnih prekrivajočih se turističnih itinerarijev in procesov vzpostavljanja prepoznavne, »avtentične« lokalnosti (prim. Pratt, 2007; Grasseni, 2011). Primer tega je bila nacionalna, kasneje pa celo evropska zaščita označbe geografskega porekla sira mohant (2004 in 2013).

Sirarske kmetije so tudi akterji v produkciji lokalnosti, saj se sklicujejo na kulturno dediščino, tradicionalne oblike paše in pridelave mlečnih izdelkov ter alpsko krajino. Planšarstvo je vedno imelo pomemben vpliv na oblikovanje kulturne krajine ter rabe in organizacije prostora. V oblikovanju in ohranjanju poti, stez in planin se je prepletlo s planinstvom, planinskimi društvi, gorskim turizmom in počitnikovanjem, od šestdesetih let 20. stoletja dalje tudi z razvojem vikendaštva na bivših senožetih ali na visokih planinah. Pri vseh družinskih kmetijah je sirarstvo zasebna, družinska dejavnost, ki jo kombinirajo s službami izven kmetije in z drugimi dopolnilnimi dejavnostmi, kot so prodaja pekovskih izdelkov, turistične ponudbe, degustacije itd. Obenem pa so sirarske kmetije vključene še v agrarne skupnosti (na primer zaradi paše na skupnih pašnikih in planinah, uporabe sirarne) in v bohinjsko turistično infrastrukturo (sirarska pot, sejmi, prireditve in festivali, prodaja na tržnicah itd.). Družinska kmetija je tako vključena v različne širše ekonomske strategije (prek agrarne skupnosti in turistične infrastrukture), kar ne pomeni organske vključenosti v skupnosti, ampak izpogajane odnose vzajemnosti. Sodobni razvoj sirarstva v Bohinju se opira na tradicionalne oblike družbenih in ekonomskih vzajemnosti, ki so temelj za oblikovanje in ohranjanje pašništva na planinah in gorskega okolja.

V tem prispevku sem se posebej osredotočil na pletež poti, stez, cest in krajev, kjer se odvija sirarska dejavnost – od paše ter proizvodnje mleka in mlečnih izdelkov do njihove prodaje in turistične promocije. Koncept pleteža je v tem primeru uporaben, saj analizo osredotoči na ponavadi dokaj zanemarjen vidik povezave med gibanjem, kmetijstvom in oblikovanjem ter percepcijo okolja, kar je še posebej pomembno v transhumantni živinoreji. Sirarstvo ni statično, je neločljivo povezano s hojo ter drugimi oblikami gibanja in transporta: po znanih in uhojenih poteh na pašo, na planine in v njihovi okolici, prodajo na tržnicah in sejmih ter drugod po prodajnih mrežah. Gibanje, poti, transport, ceste, planine, tržnice in sejmi so neločljiv del družinske sirarske ekonomije, kjer so sicer določene starostne, spolne in formalne

vloge, a niso strogo segregirane, saj je vsa družina močno vpeta v temeljno kmečko dejavnost. Z gibanjem je povezano tudi znanje o kmetijstvu, sirarstvu, tehnologiji in okolju. Predvsem je pomembno znanje, vezano na planšarstvo in krajino, ki jo soustvarja in skozi katero se odvijata gibanje in življenje.

Literatura

- Bajuk Senčar, T., *Kultura turizma: Antropološki pogled na razvoj Bohinja*, Ljubljana 2005.
- Belrupt, grof, Sirarstvo v Bohinji na Gorenjskem: Iz nemške knjižice pod naslovom »Oesterreichische Melkerei-Genossenschaften im Jahre 1874«, *Novice*, 28. april in 5. maj 1875.
- Cevc, T., *Bohinj in njegove planine: Srečanja s planšarsko kulturo*, Radovljica 1992.
- Grasseni, C., Re-inventing food: Alpine cheese in the age of global heritage, *Anthropology of Food* 8, 2011, <http://aof.revues.org/6819> [23. 4. 2014].
- Habinc, M., Tradicionalnost prireditve Kravji bal, Vasovanje in Kmečka ohcet v Bohinju s perspektive njihovih organizatorjev, *Traditiones* 42 (2), 2013, str. 85–104.
- Hitz, T., Napredek sirarstva v Bohinji na Gorenjskem, *Novice*, 23. avgust 1876, str. 269–270.
- Hitz, T., Razmere pašnikov v Bohinju, *Kmetijske in rokodelske novice*, 19. oktober 1878, str. 327–328.
- Ingold, T., *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, New York 2000.
- Ingold, T., *Lines: A Brief History*, London, New York 2007.
- Ingold, T., Against Space: Place, Movement, Knowledge, v: *Boundless Worlds: An Anthropological Approach to Movement* (ur. Kirby, P. W.), New York, Oxford 2009, str. 29–43.
- Ingold, T., Footprints through the Weather-World: Walking, Breathing, Knowing, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16, 2010, str. 121–139.
- Ingold, T., *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*, New York 2011.
- Ingold, T., Vergunst J. L. (ur.), *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*, Hampshire, Burlington 2008.
- Jeraj, A., *Objekti in delovni pripomočki na pašnih planinah*. Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, 2012.

- Kianicka, S. in drugi, Locals' and Tourists' Sense of Place: A Case Study of a Swiss Alpine Village, *Mountain Research and Development* 26 (1), 2006, str. 55–63.
- Ledinek Lozej, Š., Pričevanja o nekdanji ureditvi in življenju v planini Krstenica, *Traditiones* 31 (1), 2002, str. 69–90.
- Ledinek Lozej, Š., Paša in predelava mleka v planinah Triglavskega narodnega parka: kulturna dediščina in aktualna vprašanja, *Traditiones* 42 (2), 2013, str. 49–68.
- Lorimer, H., Lund K., A Collectable Topography: Walking, Remembering and Recording Mountains, v: *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot* (ur. Ingold, T., Vergunst, J. L.), Hampshire, Burlington 2008, str. 185–200.
- Melik, A., *Planine v Julijskih Alpah*, Ljubljana 1950.
- Novak, V., *Slovenska ljudska kultura: Oris*, Ljubljana 1960.
- Novak, A., Življenje in delo planšarjev v bohinjskih gorah, *Glasnik SED* 29 (3–4), 1989, str. 121–152.
- Novak, A., Življenje in delo planšarjev v Bohinju, v: *Planšarske stavbe v vzhodnih Alpah: Stavbna tipologija in varovanje stavbne dediščine* (ur. Cevc, T.), Ljubljana 1995, str. 25–39.
- Pratt, J., Food Values: The Local and the Authentic, *Critique of Anthropology* 27 (3), 2007, str. 285–300.
- Simonič, P., Pretekle in sodobne oblike skupnega v dolini Trenti, *Ars & Humanitas* 8 (1), 2014, str. 15–37.
- Solnit, R., *Wanderlust: A History of Walking*, London 2000.
- Tilley, C. Y., *A phenomenology of Landscape: Places, Paths, and Monuments*, Oxford, Providence 1994.
- Valenčič, V., Začetki organizacije našega mlekarstva, *Kronika* 38 (1/2), 1990, str. 30–43.
- Vojvoda, M., Geografska oznaka planinskega gospodarstva v Bohinju, v: *Planšarske stavbe v vzhodnih Alpah: Stavbna tipologija in varovanje stavbne dediščine* (ur. Cevc, T.), Ljubljana 1995, str. 12–24.

Jaka Repič

Gibanje kot prostorske prakse in ekonomske strategije na primeru družinskega sirarstva v Bohinju

Ključne besede: Bohinj, gibanje, poti, krajina, sirarstvo, družinske kmetije

Članek obravnava družinske sirarske kmetije v Bohinju in analizira njihove ekonomske strategije v povezavi z družinsko in zadružno obliko sirarstva ter v povezavi z različnimi oblikami prostorskega gibanja oziroma mobilnosti. V zadnjem desetletju se je več družinskih kmetij (ponovno) začelo ukvarjati s sirarstvom, ki je močno povezano s tradicionalnimi oblikami zadružništva in pašnimi pravicami agrarnih skupnosti. Kmetije so se naslonile na tradicionalne oblike sirarstva in obenem oblikovale nove ekonomske strategije, ki zajemajo predvsem pluralnost njihovih dejavnosti – delo izven kmetije, turizem, prodaja izdelkov itd.

Članek na kratko predstavi razvoj sirarstva v Bohinju, spremembe v zasebni oziroma zadružni organizaciji dejavnosti, predvsem pa izpostavi gibanje in pletež poti, stez, cest in krajev, ki so temeljno povezani s sirarsko ekonomijo. Pri tem poveže različne prakse gibanja, med njimi dnevno pašo ob vaseh, pastirstvo, pašo na planinah ter prodajo sira in mlečnih izdelkov na tržnicah in sejmih. Skozi analizo gibanja članek poveže ekonomske strategije sirarskih kmetij, modelov zadružništva in zasebne produkcije ter konceptualizacije in organizacije prostora – zlasti poti, planin in drugega pašnega okolja.

Jaka Repič

Movement as Spatial Practices and Economic Strategies in Cheese Production at Family Farms in Bohinj

Keywords: Bohinj, movement, paths, landscape, cheese production, family farming

The article explores dairy and cheese production at family farms in Bohinj, their economical and organisational strategies (variations between family and cooperative organisation of farming) and the connection of cheese production with different modes of spatial movement. In the past decade, several family farms have started producing cheese and milk products, which is an economic activity closely linked to traditional forms of cooperatives, and pasture rights of agricultural societies. These farms have revitalised traditional forms of cheese production and established new economic strategies, especially through the plurality of their activities – work outside of the farm, tourism, marketing of their products, etc.

The article first presents a development of cheese production in Bohinj, changes in family and cooperative farming and explores movement and the meshwork of paths, tracks, roads and places that are fundamental to cheese economy. Further, the article connects different movements, e.g. daily pastures close to the villages, transhumance in mountain pasturelands, selling products in markets, etc. Modes of movement (walk, cattle herding, driving to markets) are basic practices behind economic strategies of dairy and cheese farms, as well as organisations and use of space, in particular mountain paths and pasturelands.

Boštjan Kravanja

Med plesnim studiem in družabnim plesiščem: o solidarnosti in praksah vzajemnosti v svingovskih plesnih skupnostih

Ključne besede: plesne skupnosti, popularna kultura, solidarnost, hierarhični odnosi, prakse vzajemnosti

DOI: 10.4312/ars.8.1.58-78

Uvod

V ZDA in v številnih državah Evrope, pa tudi v Kanadi, Avstraliji, Novi Zelandiji in v nekaterih državah Azije in Južne Amerike se od 80. let¹ dalje pojavljajo številne skupnosti, ki gojijo stare džezovske in svingovske² plesne (Lindy Hop Today, 2014). V popularno kulturo so ponovno uvedle ples v paru, ki je za več desetletij izginil iz subkultur (Renschaw, 2002, 72–73), v njihovem okviru pa lahko posameznik izraža pripadnost določeni obstranski sceni, ne da bi pri tem tvegal, da ga bo širše družbeno okolje zaradi tega stigmatiziralo.³

Obdobja preporoda različnih popularnokulturnih slogov se navadno pojavijo kot reakcija na »visoke« ali komercialne popularnokulturne oblike. Poleg spontanosti in neformalnosti poudarjajo predvsem specifično tradicijo. V tematskih klubih in na festivalih, ki jih razvijejo, je za razliko od zgolj pasivnega konzumiranja glasbe (nastopajoči in občinstvo) poudarek na soustvarjanju scene in življenjskega sloga⁴ (po Frith, 1996, 39–41). Številni mednarodni festivali, plesne delavnice in izmenjave

-
- 1 Ko bom v članku navajal desetletja, bo to vedno pomenilo 20. stoletje.
 - 2 Svng (angl. swing) bom v besedilu dosledno slovenil, v pridevniških oblikah pa bom uporabljal oblike »svingovski«, »svingovci« itd., da s tem razlikujem s »svingerski« in »svingerji«, kar je uveljavljeno za označevanje skupnosti, ki prakticira lahkotnejše spolno življenje. Za različne druge tuje glasbene in plesne zvrsti bom v nominativu in sklonih sicer ohranjal izvorno različico zapisa, v pridevniških oblikah pa jih bom slovenil. Standard povzemam po Muršič (2000, 13, op. 2).
 - 3 V okviru svingovstva sicer obstajajo tudi posamezne bolj uporniške scene (na primer rokenrolerske in rokabiljske), toda najmnogičnejši svingovski tokovi se navidezno ničemur ne upirajo in so usklajeni z nekaterimi »retro« usmeritvami sodobne mode in popularne kulture (glej Reynolds, 2011).
 - 4 Pojma scena in življenjski slog sta za razliko od »podkulture« in »urbanega plemena« bolj odprta, ker opredeljujeta začasno »identifikacijsko polje« ter »kulturno ločene in označene vrste dogodkov«, ki so »situacijski« in v ospredje postavljajo »akterje, ki vstopajo vanje, se gibljejo po njih ter izstopajo« (po Muršič, 2000, 254).

(angl. *swing exchange*), ki jih navadno na domačem terenu organizirajo vodilni člani in plesni učitelji posameznih scen, so tudi ena od osnovnih oblik združevanja plesalcev⁵ swinga.

Ples je kot standardiziran način kolektivnega poslušanja, občutenja in odzivanja na glasbo neločljiv del popularnoglasbenih scen (Frith, 1996, 139 in 141–142), vendar so plesne scene v tem smislu specifične, ker se posameznik ne more kar »prepustiti glasbi«, ampak se mora plesa najprej (na)učiti.⁶ Tako so plesne scene navznoter »organizirane okoli ekskluzivnosti« (Frith, 1996, 9), ker svoje plesalce formalno razvrščajo po plesnih ravneh,⁷ hkrati pa so tudi izrazito inkluzivne, ko gre za potencialne odjemalce plesnih učnih ur.⁸

Komercializacija in institucionalizacija swingovske plesne vse bolj uniformirata in tako na eni strani predstavljata skorajda popolno predvidljivost festivalskih scen, na drugi pa s tem povečujeta mobilnost plesalcev in pestrost njihovih plesnih izkušenj. Na swingovskih scenah se za »dober ples«, podobno kot pri džezovskih glasbenikih (glej po Frith, 1996, 52–53), za idealno šteje dober performans in ne teorija. Vprašanja tehnike in »pravilnosti« izvajanja plesa so sicer pomembna, hkrati pa se za naprednejše ravni poudarja »improvizacijo« in izvirne načine zapuščanja konvencionalnih figur, slogov in gibov (angl. *out of the box*). Ker plesna tehnika zaradi tovrstnega vrednotenja ne predstavlja končnega cilja učenja, za konvencionalno participacijo na scenah pa se je danes treba formalno učiti, so tudi učitelji swingovskih plesov v osnovi v nasprotju sami s seboj, saj tečajnike učijo »pravilne« izvedbe plesa, hkrati pa jih spodbujajo k individualni izvirnosti kot tistemu idealu swinga, ki ohranja vez z avtentičnimi plesalci.⁹

Člani globalne swingovske plesne skupnosti ta pomen individualne izvirnosti plesnega izraza (o tem glej Williams, 2011a) utrjujejo z vrednotenjem vrhunskih

-
- 5 To obliko bom uporabljal, ko bom v besedilu govoril o plesalkah in plesalcih nasploh, ko pa bo govora o plesalkah in plesalcih v kontekstu plesne prakse, jih bom ločeval glede na njihove plesne vloge.
 - 6 Nekdaj se je swingovski ples razvijal prek posnemanja in eksperimentiranja na družabnih plesiščih ter prek nekvalificiranega prenosa znanja med plesalci, danes pa je učenje swingovskih plesov organizirano. Alternativno učenje swingovskih plesov je sicer tudi možno (na primer samoučenje iz videoposnetkov), a se ga poslužujejo predvsem že izkušeni plesalci.
 - 7 Formalne ravni plesnega znanja so: začetna, nadaljevalna, nadaljevalno višja, višja, višja + in vabljeni raven. Na družabnem plesišču te ravni načeloma niso pomembne, čeprav se novinci na sceno navadno integrirajo prek »sošolcev« s tečaja.
 - 8 Swingovske scene večino novincev dobijo prek posredovanja med znanci, gotovo pa k spodbujanju zanimanja veliko doprinesejo tudi pogosti promocijski nastopi tako na samih scenah kot v najrazličnejših drugih javnih kontekstih. Swingovski plesi se pojavljajo tudi v nekaterih komercialnih oglasilih, pa tudi na koncertih swingovske glasbe, ki jih občasno organizirajo podjetniki razvedrilne industrije in gostinstva za široke množice.
 - 9 S tem mislim na ameriške swingovske plesalce iz zlatega obdobja swinga 30. in 40. let, ki ga bom v članku podrobneje obdelal v razdelku o zgodovini swingovskega preporeda.

svingovskih nastopov (na primer na socialnih omrežjih in na samih dogodkih). »Kulturni kapital« (Bourdieu, 1984), ki izhaja iz tega vrednotenja, je seveda relevanten predvsem znotraj svingovskih institucij, kjer se plesno znanje pridobiva skozi tečaje, komunikacijo med učiteljem in učencem ter individualno treniranje plesnih parov, utrjuje pa se tudi na družabnem plesišču, ki ga sestavljajo zelo različni, bolj ali manj izučeni plesalci, ki skozi vzajemne plesne prakse spontano generirajo različne skupine in znanstva/prijateljstva.



Slika 1: Oglas za začetek sezone tečajev leta 2013 pri ljubljanskem svingovskem društvu Studio dansa. Foto: B. Kravanja.

Tako so na eni strani vidnost, razpoložljivost in predvidljivost pomemben del globalne svingovske plesne skupnosti, na drugi strani pa se lahko svingovske plesne scene na mikroravnih medsebojno precej razlikujejo. Njihov pomen je treba, tako kot pri večini popularnokulturnih scen, »demistificirati« (Frith, 1996, 14) ter ga iskati pri samih plesalcih in ne v plesu kot kulturnem artefaktu (Frith, 1996, 13).

V pričujočem članku se bom osredotočil na vprašanje, na kakšne načine se v hierarhično organiziranem svingovstvu generira solidarnost in kako se solidarnostni odnosi vzpostavljajo skozi vzajemne prakse na družabnem plesišču. V ospredju bo torej razmerje med institucionalnimi ravnmi svingovstva in spontano plesno vzajemnostjo plesalcev, kjer se solidarnostni in hierarhični odnosi med njimi vzpostavljajo tako glede na raven obvladovanja plesa kot tudi skozi lokalne hierarhije »okusa« (Bourdieu, 1984). Nekateri plesalci preferirajo določene plesne sloge in zvrsti ter se tako povezujejo v določene somišljeniške kroge ali pa do plesa, scene in svingovskega življenjskega sloga na splošno zavzemajo bolj sproščen, bolj resen ali kakorkoli specifičen odnos in se tako po nenapisanih pravilih bolj ali manj zavestno ločujejo od drugih.

Kljub tej potencialni raznolikosti v odnosu do svingovstva pa sem na podlagi lastne udeležbe na svingovskih scenah¹⁰ prepričan, da so sam ples, njegove vsebine in konvencionalne prakse bistvene za razumevanje sodobne popularnosti svingovstva. To bom v članku pojasnil skozi predstavitev nekaterih njegovih zgodovinskih in družbenih okvirov, ki so na eni strani pripeljali do inkluzivno-solidarnostne podobe globalne svingovske skupnosti, na drugi pa do omenjenih vzajemnih praks, ki na številnih lokalnih scenah generirajo drugo vrsto solidarnosti. Ta se ne podreja nujno dominantni solidarnostni ideologiji svingovske industrije, ampak se dinamično vzpostavlja skozi notranjo solidarizacijo in hierarhizacijo plesalcev in plesalk na raznolikih družabnih plesiščih.

V nadaljevanju bom najprej opredelil raznolikost družabnih plesišč na primeru slovenskih svingovskih scen, pri kasnejši analizi omenjenih dveh vrst solidarnosti pa se bom omejil na večinski svingovski ples, ki v Evropi od 80. let naprej sledi »avtentični« tradiciji newyorškega lindihopa.

10 Svingovstva se aktivno udeležujem od leta 2007 in do danes sem se pobilže spoznal z vsemi svingovskimi scenami v Sloveniji ter obiskal številne festivale v tujini. Pričujoči članek je torej prej derivat teh izkušenj kot rezultat intencionalnega etnografskega terenskega dela. Kljub temu pa sem bil v času pripravljanja in pisanja tega članka na svingovske scene pozoren na drugačen način kot sicer in ob tem izvedel tudi številne, v posamezna vprašanja usmerjene neformalne pogovore z različnimi akterji na scenah.

Oris raznolikosti in porajanja slovenskih svingovskih scen

Prvi zametki svingovstva so se v Sloveniji pojavili leta 2005, ko je v Ljubljano prišel plesni učitelj in koreograf, ameriški Slovenec Sajles Šinkovec, in vzgojil prvo generacijo plesalcev, katere del se je kasneje priključil širšemu mednarodnemu preporodu svingovstva.¹¹ V Ljubljani pa so dejavni tudi tisti (kasnejši) Sajlesovi učenci, ki nadaljujejo njegovo zamisel nekoliko bolj eklektične in v novi swing zazrte scene. Ta se deloma povezuje tudi z rockabillyjem in ikonografijo plesanja rock 'n' rolla, tako da so tudi njeni oblačilni slogi nekoliko drugačni od »urejenega« vintiškega sloga oblačenja, ki je v navadi pri večinskem mednarodnem svingovstvu.¹²

Slovenska svingovska scena šteje med dvesto in tristo aktivnih plesalcev in je danes dokaj dobro usidrana tudi v Mariboru (društvo Swingbrats), posamezne iniciative pa se pojavljajo tudi v drugih krajih, kot na primer na Ptujju, v Kranju, Celju, Kamniku, Brezicah in še marsikje. Manjše scene lahko zaživijo tudi za dlje časa, kar je v veliki meri odvisno od plesalcev, učiteljev plesa in didžejev iz osrednjih scen, ki navadno pomagajo ustvarjati njihov osnovni okvir.

V Ljubljani ostaja svingovstvo razdeljeno na dve medsebojno različni sceni. Prva se danes združuje okoli društva Studio dansa in deloma društva Vintage, druga pa okoli društva Swing Kids in članov plesne skupine No sweat. Ta razdelitev je dokaj groba, ker ne zajema številnih drugih interesnih skupin, ki oblikujejo različne mini scene,¹³ in ker potegne ločnico tam, kjer za številne posameznike v praksi ne obstaja tako ostro. Z zornega kota posameznega plesalca je torej danes na svingovsko ali rokenrolsko glasbo mogoče plesati skoraj vsak dan, s tem da številna plesna prizorišča v Ljubljani vznikajo na novo, se nekaj časa vzdržujejo, zamrejo, se preselijo drugam itd. Enako je z vse številnejšimi festivali in delavnicami, ki privabijo plesalce iz vseh scen, ne glede na to, kam čutijo, da sicer pripadajo.

Kljub načelni vzajemni inkluzivnosti in prepustnosti pa se večina plesalcev gornje ločnice vendarle vsaj zaveda (glej tudi Baggia, 2008, 52). Prvi, torej tisti, katerih

-
- 11 Podrobno zgodbo uvajanja oživljenega swinga v Slovenijo je zgledno in po mojem mnenju verodostojno opisal Grega Baggia v svoji diplomski nalogi (2009, 48–49 in 51–56). Z nekoliko drugačnimi poudarki in v dodatnih podrobnostih jo je v nedavnem intervjuju razložil tudi eden pionirjev in aktualnih vodij slovenskega lindihopa Nejc Zupan (poslušaj Swingopis podcast 2014).
 - 12 Za osrednje prireditve festivalov navadno velja vintiška oblačilna koda. Z množičnostjo svingovstva se sicer ti standardi sproščajo in usmerjajo tudi k bolj sproščenim oblačilnim slogom (angl. casual style), ki pa še vedno pogosto vključujejo elemente iz klasičnega obdobja ameriškega swinga 20., 30. in 40. let.
 - 13 Na primer plesno-glasbeni tematski rokabilijski večeri v Orto baru ob sobotah, plesni večeri »swing 'n' rolla« v kavarni SEM ob torkih, nekdanji večeri balboe v Zelenem zajcu ob ponedeljkih itd. Vse to in še veliko več so prizorišča, ki so hkrati del drugih scen, a praviloma oblikujejo tudi povsem svoj krog zanesenjakov.

središče predstavlja Studio dansa, imajo raje starejšo glasbo 20., 30. in 40. let, v središču njihovega plesa pa je zvrst lindihopa;¹⁴ drugi, torej Swing kids in No sweat, pa so bolj usmerjeni v rock 'n' roll, rhythm & blues, rockabilly in novo svingovsko glasbo ter mešajo številne svingovske plesne zvrsti, vendar vsaj za učenje novincev izhajajo iz t. i. six count svinga¹⁵ in vse pogosteje tudi sorodnega plesa bugivugi. Razlika med tema dvema scenama pa se ustvarja predvsem skozi glasbeni okus, saj se prvim zdi novejša glasba preveč »nabijaška« in za plesanje lindihopa premalo pestra, drugim pa se zdi starejša glasba preveč »cigu-migu« oziroma premalo energična in stimulatívna.



Slika 2: Plakat za svingovski večer rokenrolsko obarvane scene iz leta 2008.

Foto: B. Kravanja.

- 14 Tako lindihop kot v nadaljevanju omenjeno balboo podrobneje obravnavam v besedilu spodaj.
- 15 Nekateri ta ples imenujejo tudi jitterbug, baby swing ali east coast swing. Ta ples je šeststeven in se ga je med svingovskimi plesi mogoče najhitreje naučiti.

Poleg tega je znotraj prve scene vsaj za nekaj časa obetavno zaživela že omenjena posebna zvrst svinga balboa, ki se je za razliko od newyorškega lindihopa razvila na zahodni obali ZDA.¹⁶ V tem trenutku se balboa sicer poučuje, in sicer na obeh omenjenih scenah, nima pa rednih plesnih večerov.¹⁷ Podobno je z zvrstmi bluesa in west coast svinga:¹⁸ same plese v manjših zasedbah gojijo v okviru plesnih tečajev in občasnih delavnic, a ker zahtevajo svojo specifično glasbo, je udeležencev za plesne večere redno premalo. Tako se zopet občasno pojavijo v okviru lindihopskih večerov.¹⁹

Kljub vsem različicam v zvrsteh in okusu so svingovski plesi načeloma medsebojno kompatibilni, pri čemer pa je najbolj dominanten lindihop. Ta je od vseh svingovskih plesov najbolj odprt za vstavljanje različnih, v drugih plesih uveljavljenih plesnih elementov, improvizacij in inovacij. Tako se mora v praksi do lindihopa prej ali slej opredeliti vsak plesalec, saj se mu, prvič, brez znanja lindihopa nabor soplesalcev in scen precej zmanjša, drugič pa je lindihop tako kompleksen in hkrati fleksibilen, da plesalcem ponuja najboljšo osnovo za učenje svingovskih plesov nasploh. Morda je edina določnejša razlika pri bluesu, saj se tam zaradi zelo tesnega in razmeroma stalnega stika med plesalcema nabor stalnih soplesalcev izbira tudi po drugih, bolj osebnih ključih. V tem smislu so »samo-blues-plesalci« še najmanj nenavadni tudi v evropskem in ameriškem okviru. Za dominantnost lindihopa pa poleg njegove kompleksnosti in fleksibilnosti obstajajo zgodovinski razlogi, ki si jih bomo ogledali v nadaljevanju.

Preporod »avtentičnega« lindihopa in vzpostavitev globalne svingovske scene

Lindihop je nastal v newyorškem Harlemu, kjer je med letoma 1926 in 1958 delovala velika plesna dvorana Savoy (glej Engelbrecht, 1983; Hubbard in drugi, 2009; Spring, 1997). Njegova podlaga so afroameriški plesni slogi, kot sta bila

-
- 16 Nekateri zgodovinarji plesa verjamejo, da je predhodnik balboe čarlston, drugi collegiate shag, tretji fokstrot ali celo rumba. Balboa je ime dobila po polotoku pod Los Angelesom, kjer so ta ples v 20. in 30. letih plesali v enem od obmorskih letovišč (glej Balboa History, 2005). Podzvrst balboe je tudi bal-sving, ki je izšel iz svingovskih scen Los Angelesa in za razliko od čiste balboe, ki poudarja tesen stik med partnerjema, v ta ples uvaja številne obrate in kroženje plesalca okoli soplesalke.
- 17 Pogosto pa se priložnost za balboo, ki se navadno pleše na hitrejši ritme (med 180 in 320 udarci na minuto), plesalcem ponudi na večerih z živo glasbo, ker imajo številne glasbene skupine v svojem repertoarju živahne dvehtrinske skladbe. Na hitrejši ritme je sicer mogoče plesati tudi t. i. hitri lindi (angl. *fast lindy*) in (lindi-) čarlston, a daleč najudobnejši ples za to je balboa.
- 18 West coast sving je v 40. letih izšel iz lindihopa kot njegova stilizirana inačica in se danes pleše na zelo širok nabor popularnoglasbenih zvrsti, od bluesa, country glasbe, rock 'n' rolla pa vse do hip hopa, cool jazza in mainstreamovskega popa. V ZDA je precej bolj množičen od lindihopa, v Evropi pa (še) ne.
- 19 Na primer zadnjih nekaj skladb večera je pogosto bluzovskih.

ragtime²⁰ in čarlston,²¹ ki so jih belci še v 20. letih z rasističnim podtonom imenovali »ritmični«, »jazz« ali »moderne ples« (Monaghan, 2001, 125). Tako poimenovanje kot izvor lindihopa sta zavita v precejšnjo zmedo,²² pojavil pa se je sočasno z novimi tehnologijami snemanja in distribucije posnetkov ter tako postal prva ameriška moderna kultura popularne glasbe (Spring, 1997, 184; Engelbrecht, 1983, 7–8). Kot tak je bil tudi kulturno izhodišče, na katerem so se svetlopolti (in ne temnopolti) prebivalci ZDA začeli označevati kot »običajni« Američani (Usner, 2001, 94). Že druga generacija pionirskih plesalcev lindihopa je pomembno spremenila glasbeni izraz savoyskih big bandov²³ ter med letoma 1935 in 1943 ustvarila t. i. zgodovinsko obdobje svinga (angl. *swing era*) (Hubbard in drugi, 2009, 129). Džezovska glasba, ki je bila dotlej večinoma označena kot »sladka«, je z lindihopom dobila svoje ritmično navdušujoče nasprotje: »vroči« jazz (Spring, 1997, 184, 202, op. 1; glej tudi Engelbrecht, 1983, 7–8).

Preporod svinga v ZDA in Evropi je povezan z delovanjem predvsem dveh starodobnih plesalcev lindihopa, Frankieja Manninga in Norme Miller (Renshaw, 2002, 73), ki sta leta 1986 na pobudo nekaterih newyorških mladih plesalcev začela na stara leta prvič v življenju poučevati ples. Zadeva se je najprej razširila na vzhodno in zahodno obalo ter drugod po ZDA. Leta 1987 pa je bil Manning povabljen tudi na Švedsko, kjer je kasneje v tamkajšnjem Herrängu nastal vsakoletni pet tednov trajajoči poletni *Herräng Dance Camp*.²⁴ Posebni gostji Herränga sta vsako leto tudi omenjena Norma Miller in še ena legendarna oseba newyorškega Savoya, pevka in plesalka Dawn Hampton. Frankie Manning je leta 2007 objavil svojo avtobiografijo (Manning, 2007), leta 2012, ob tridesetem jubileju Herräng Dance Campa, pa so po njem poimenovali

-
- 20 O konstrukciji regtajmovskih plesov in vzajemnem prežemanju med plesi afroameriške in evroameriške skupnosti na sužnjelastniških plantažah ameriškega juga ter kasneje v urbanih središčih ameriškega severa glej George-Graves, 2009.
- 21 V času ameriške prohibicije alkohola (med letoma 1920 in 1933) je bil čarlston popularen tudi med premožnejšo belsko mladino v nelegalnih nočnih klubih. Njegove nove plesne elemente, kot na primer izolacije rok in drseče korake, je lindihop kasneje razvil v svojem najbolj prepoznavnem elementu swing outa (Monaghan, 2001, 125).
- 22 Ime lindihop se povezuje z anekdoto ob pionirskem poletu Charlesa Lindberga čez Atlantik leta 1927 (Engelbrecht, 1983, 4), a samo ime se je javno pojavilo šele petnajst mesecev kasneje (Hubbard in drugi, 2009, 131–133). Njegov najbolj znani ustvarjalec George »Shorty« Snowden je v nekem intervjuju v 50. letih izjavil, da je »prvi omembe vreden afroameriški ples, ki je bil ustvarjen na severu [ZDA], za razliko od prepričanja, da je prišel z juga kot del velike migracije na prelomu stoletja« (Hubbard in drugi, 2009, 133). Za nameček so newyorški plesni učitelji med drugo svetovno vojno ta ples imenovali jitterbug in trdili, da je lindihop zgolj ime za enega od njegovih korakov (Monaghan, 2001, 126).
- 23 Natančneje o izhodiščnem vplivu plesalcev na glasbo in ne obratno ter o kasnejšem vse tesnejšem prežemanju med glasbeniki in plesalci glej muzikološko analizo Howarda Springa (1997).
- 24 Leta 1982 se je začel kot enotedenski lokalni svingovski dogodek plesalcev stockholmskega Švedskega svingovskega združenja, danes pa je daleč največji in najbolj mednarodni svingovski plesni tabor na svetu (glej Herräng Dance Camp, 2014).

glavno ulico, ki vodi skozi Herräng. Praznovanja Frankiejevih rojstnih dni od sredine 90. let spremljajo celotedenska praznovanja v New Yorku in številni lindihopski dogodki po svetu. Nadaljujejo se tudi po njegovi smrti (aprila leta 2009) in tako se spletni portal Youtube iz leta v leto polni s stotinami posnetkov plesanja koreografije *Shim-sham-shimmy*²⁵ in posebnih letnih koreografij v slogu Savoy lindihopa.²⁶



Slika 3: Plakat s podobo Frankieja Manninga v prostorih Studia dansa.
Darilo zagrebških svingovcev ob otvoritvi decembra 2013.
Foto: B. Kravanja.

- 25 Ta skupinska koreografija je ob še nekaterih drugih, kot na primer *Big Apple*, nastala v 30. letih na plesišču dvorane Savoy. *Tranky Doo*, še en danes popularen skupinski ples, pa je nastal v 40. letih (Hubbard in drugi, 2009, 136). Vsi ti skupinski družabni plesi, posebej pa *Shim-sham-shimmy*, so danes obvezen del svingovskih večerov na stotinah svingovskih družabnih plesišč po Evropi in ZDA.
- 26 Letos se je globalna svingovska skupnost učila koreografijo *Frankie 100*, ki jo je na nekem tečaju ustvaril sam Frankie Manning. Tako so jo 24. maja 2014 odplesali tudi slovenski svingovci v središču Ljubljane in naslednji dan v Celju.

Oživljanja svingovskih plesov in lindihopa z zavzeto pomočjo starodobnih plesalcev (angl. *old timers*)²⁷ ni mogoče površinsko razumeti samo kot »nostalgijo« po starih časih v ideološko homogeni skupnosti navdušenih plesalcev. Pristop k nostalgiji pri oživljanju svinga je bil namreč izrazito tehničen, razdelan in organiziran. Globalna svingovska skupnost se je vzpostavljala izrazito tržno ter pri tem s posnetki številnih nastopov in tekmovanj poskrbela za celostno podobo lindihopa kot vrhunске svingovske plesne zvrsti.

V tem smislu je svet sodobnega svinga tudi svet specifičnega zvezdnitva, kjer je razmeroma ozek nabor ameriških in evropskih profesionalnih učiteljskih parov nenehno prisoten na globalni svingovski sceni. Ti mednarodni učitelji krožijo po različnih vikend festivalih, na katerih izvedejo povprečno od osem do dvanajst plesnih učnih ur, po dogovoru pripravijo skupinsko plesno točko, pogosto s posameznimi plesalci izvedejo zasebno učno uro, sodijo na tekmovanjih, opravljajo avdicije za razporeditev udeležencev v plesne ravni, nekateri vodijo večerne programe, od njih pa se tudi pričakuje, da se udeležujejo večernih zabav (navadno treh) in družabno plešejo z udeleženci festivala. Svingovski učitelji so v primerjavi z drugimi partnerskimi plesi med najslabše plačanimi plesnimi učitelji,²⁸ pritisk nanje pa je poleg še drugih temnejših plati tega poklica (o tem glej Williams, 2011b) na festivalih velik predvsem s strani udeležencev.

Navzven so festivali videti kot en sam velik *déjà vu*, z vedno enakimi dopoldanskimi in popoldanskimi delavnicami in plesnimi večeri. Na delavnicah se udeleženci učijo figur ali specifičnega načina plesanja od učiteljev, ki jih vsaj nekaj že poznajo od drugod ali iz spletnih strani; na večerih plešejo na glasbeni repertoar, katerega vsaj polovico poznajo že iz domačih plesišč, prav tako pa so dokaj standardni tudi repertoarji bendov. Razlike med festivali se presojujejo predvsem po njihovi velikosti: manjši in bolj intimni festivali gostijo okrog 100 ali 150 udeležencev, množični festivali pa 500 udeležencev ali več.²⁹

Kar plesalce žene, da se udeležujejo teh ne preveč poceni prireditvev,³⁰ je seveda individualna izkušnja plesa. Na festivalih se poleg dela z vrhunskimi učitelji in gledanja

- 27 Frankie in Norma sta postala najvidnejša ikona sodobnega svingovstva, nista pa bila edina aktivna preroditelja iz prvih generacij lindihoperjev. To so bili še plesalci in plesalke, kot so Al Minns, Jewel McGovan, Dean Collins in še kdo.
- 28 Za učno uro na festivalu navadno dobijo od 110 do 130 evrov, organizator pa jim po dogovoru plača še nastop ter jim omogoči bivanje, prevoze in prehrano.
- 29 Največji vikend festival v Evropi je Lindy Shock v Budimpešti, ki je leta 2013 gostil 950 obiskovalcev iz več kot 35 držav, več kot trideset učiteljev in štiri bende (že omenjeni Herrång je še večji, vendar se odvija pet poletnih tednov). Med evropskimi festivali je zelo dobro zapisan tudi ljubljanski Sweet Swing festival (LSSF), ki je nazadnje, spomladi leta 2014, gostil okrog 350 udeležencev.
- 30 Za obisk mednarodnega vikend festivala mora udeleženec skupaj z vsemi stroški odšteti od 400 do 500 evrov. Skupnost si sicer prek dobro organizirane povezanosti na svetovnem spletu te stroške znižuje (gostiteljstvo, razdelitev skupnih prevoznih stroškov itd.), a samo festivalske vstopnice stanejo od 150 do 200 evrov. Cena rednega tedenskega tečaja je okrog 30 evrov mesečno, zasebne učne ure pa – odvisno od renomeja učitelja – stanejo 60 evrov ali več na učno uro.

vrhunskih plesnih dosežkov predvsem v živo srečajo s plesalci iz različnih scen, ki jih v plesnem smislu še ne »poznajo«. Na družabnih plesiščih festivalov se prepleta nešteto raznolikih in intenzivnih izkušenj, želja, čustvovanj, vrednotenj in vzajemnih praks, ki posamezniku dajejo številne impulze in povratne informacije, na osnovi katerih si negotovo sestavlja lastno plesno vrednost. Družabno plesišče je, skratka, bistvo in motor svingovskih plesov, ki plesalce poganja, da pri tem početju vztrajajo ter vanj vlagajo svoj čas in denar.

Družabno plesišče kot generator svingovske skupnosti in plesne nadarjenosti

Družabni ples je ples določene skupine ljudi, ki se na organiziran način zbere, da bi nekaj praznovala ali slavila. Za razliko od odrskega, koreografranega ali tekmovalnega plesa je družabni ples predvsem povezovalac skupnosti. Utrjuje lahko splošne družbene norme ali alternativne družbene ideje (Cohen-Stratynier, 2001, 121).³¹

Ideal svingovskega druženja je, da se na sceni z glasbo in plesiščem vzpostavi *communitas*, kjer so udeleženci skupaj zgolj zato, da se zabavajo. Ta ideološko-solidarnostni vidik scen je seveda v interesu vseh, tako vodij in organizatorjev kot tudi samih udeležencev. Urejena ponudba, redni plesni večeri, informacijski portali, promocija, tečajji, lokalni festivali itd. udeležencem zagotavljajo pregleden in neproblematičen avtoritaren sistem, ki vključuje formalno razporeditev plesalcev po ravneh plesnega znanja, kar se ne nazadnje v obliki osnovnega nabora soplesalcev med »sošolci« z delavnic in tečajev reproducira tudi na družabnem plesišču.

Z rastjo posamezne scene pa se začne prakticiranje plesa odmikati tudi v odrske in tekmovalne oblike, k čemur logično spada tudi potreba po njihovem koreografranju in poučevanju. Preboj v te polprofesionalne vrste pa ni samoumeven, saj se mora plesalec predhodno potrditi bodisi na festivalskih tekmovanjih³² bodisi s tem, da poleg splošne motiviranosti izkazuje »nadarjenost« za ples. Ta pa se, tako kot pri glasbi (glej Frith, 1996, 36–40), lahko določa in pripisuje v različnih kontekstih na različne načine: prvič, skozi odnos med učiteljem in učencem (visoko umetnostno okolje), drugič,

31 Poleg tega pojma obstajata še popularni in domači (vernakularni) ples, ki imata z družabnim veliko skupnega, opazne pa so tudi pomembne razlike. Tako lahko družabni plesi, ki v določeni generaciji veljajo za elitistične, v naslednji postanejo široko »popularni«. Večina družabnih plesov je v svojem bistvu »domačih«, saj izhajajo iz skupnosti ali subkultur in se neformalno prenašajo skozi družbeno-kulturne vezi itd. (Malnig, 2009, 4).

32 Tekmovalni formati v svingovskih plesih so: strogi format (angl. *strictly*), Jack and Jill, predstavitev (angl. *showcase*) in klasični format. Pri prvem formatu par pleše na različne hitrosti naključno izbrane skladbe, pri drugem se plesalci prijavljajo individualno in se partnerji za tekmovanje izbirajo naključno, pri tretjem par tekmuje s pripravljeno koreografijo, četrti pa je podoben tretjemu, le da v koreografiji niso dovoljeni določeni gibi, kot na primer skoki, solo vložki ipd.

skozi institucionaliziran pomen (dobrega) plesa (popularno okolje) in tretjič, skozi dejstvo, s kom lahko posameznik pleše (džezovsko okolje). To vprašanje *prepoznavne* nadarjenosti (in ne nadarjenost *per se*) je nenehen predmet stresa in paranoje udeležencev glasbenih šol (Frith, 1996, 38) ter plesnih skupnosti.

Na svingovskih scenah se nadarjenost plesalca prepoznava iz vseh treh omenjenih virov. Prvi tip najpogosteje obrodi sadove pri tistih učiteljih in plesalcih, ki so se znašli v vakuumu in iščejo stalnega plesnega partnerja, da bi se lahko z njim plasirali na tekmovalnem, odrskem in/ali učiteljskem trgu.³³ Nadarjenost se tu prepoznava tako skozi učenje kot tudi skozi družabni ples in gledanje/občutenje soplesalčevega plesa.

Pri drugem tipu pripisovanja nadarjenosti je v ospredju pestrost, izvirnost in duhovitost različnih preobratov in prekinitev (angl. *break*) plesalca, plesalke pa v tem vrednostnem kontekstu bolj prepričajo z izvirnim slogom in elegantnostjo gibanja, ker so med plesom zaradi stalnega pošiljanja navzven³⁴ bolj izpostavljene od plesalcev. Pri teh izhodih iz rutine je pomembno, *kako* se izvedejo in kombinirajo v ples in ne toliko njihova dejanska izvirnost. Postavljaški gibi (angl. *show off move*) so namreč del lindihopa,³⁵ a če se na njihov račun zruši usklajenost med plesnima partnerjema, postanejo smešni. Subtilna meja med genialnostjo in smešnostjo, ki jo je Simon Frith (1996, 206) izpostavil pri nastopajočih v popularnokulturnem (na primer rokerskem) kontekstu, je na svingovskem plesišču postavljena dokaj visoko, saj so številni lindihopovski gibi precej nenavadni. Da jih plesalec zna uporabiti, je rezultat izkušenj (ali poguma), saj v drvečem toku plesa in glasbe ni časa za intelektualno presojo, ampak so odločitve hipne, najpogosteje pa tudi avtomatizirane. Tako pogosto tudi tisto, kar je videti kot invencija, ni nič drugega kot naučena improvizacija.³⁶

Tretji tip pripisovanja nadarjenosti je na scenah najbolj negotov. Posebej pri plesalcu je namreč izrazito boljša soplesalka vir strahu pred tem, da jo bo dolgočasil (pri plesalki je to strah pred tem, da boljšemu plesalcu ne bo znala slediti pri izvedbi zahtevnejših figur), preveč pogumno (in selektivno) plesanje z boljšimi pa je lahko na sceni razumljeno kot vsiljevanje v krog elite. Tudi prehitro utiranje prijateljskih

33 Plesni učitelj pri nas zasluži od 90 do 130 evrov na mesec tečaja (to je štiri vaje) in okrog 100 evrov za plesni nastop izven okvira svingovskih scen.

34 V lindihopu se ti gibi imenujejo »send out« in »swing out«, v balboi (oziroma bal-svingu) pa »throw out« ali »toss out«.

35 Na voljo jih je cela vrsta in se jih poučuje kot »variacije«. Številni so bili v lindihop vneseni iz predhodnih plesov že v njegovi klasični dobi (na primer čarlston korak, Turkey Trot, Texas Thommy, Sailor Kicks itd.), nekateri pa se danes imenujejo tudi po njihovih izumiteljih (na primer Shorty George, Tacky Annie itd.).

36 O razmerju med invencijo in improvizacijo pri afriškem načinu glasbenega izvajanja in iz tega izvedenih popularnoglasbenih zvrsti glej tudi Frith s pripadajočimi citati (1996, 138–139).

(ali ljubezenskih) vezi med elito, česar posledica je lahko tudi več kvalitetnega plesa, se lahko hitro razume kot solidarnostni ples elitnežev s sicer »nenadarjenim« posameznikom.

Tu je treba dodati, da med plesalci in plesalkami obstaja precejšnja razlika v načinu napredovanja, ki izhaja iz temeljne razlike med »slednikom« in »vodjo«. ³⁷ Novinke hitreje napredujejo od sovrstnikov, ker jih na plesišče takoj vabijo tudi boljši plesalci. Sledenja individualnim repertoarjem soplesalcev se učijo sprti ter tako tudi hitreje spoznavajo več plesnih situacij. Na vsakega soplesalca se postopno navadijo in lahko že vnaprej pričakujejo, kaj bo počel. Tovrstna habituacija za moške sploh ne obstaja, tako da novinci sovrstnice ujamejo šele kasneje, ko se prebijejo do kolikor toliko suverena lastnega plesa. V tem smislu imajo ženske na družabnem plesišču boljše izhodišče za zgodnje vrednotenje svoje nadarjenosti glede na to, s kom plešejo.

Poleg teh treh virov – učenec-učitelj, prevladujoč pomen dobrega plesa in nabor rednih soplesalcev – na prepoznavo nadarjenosti posredno vplivajo tudi hitrost napredovanja, telesna privlačnost in prisotnost na družabnem plesišču. ³⁸ Vsi ti dejavniki, ki ustvarjajo kariero vsakega plesalca ali plesalke v različnih poudarkih in kombinacijah, se tako ali drugače združujejo na družabnem plesišču. Tudi ko plesalec prodre med elito izrazito po prijateljskih ali ljubezenskih poteh, je končni rezultat navadno postopna prepoznavna nadarjenosti plesalca, ker se k tovrstnim »neplesnim« razmerjem prej ali slej doda tudi odnos učenec-učitelj, temu pa sledijo razširitev kroga dobrih soplesalcev, prepoznavna nadarjenosti na družabnem plesišču in slednjic – nebesa – mesto plesnega učitelja.

Status plesnega učitelja v svingovskih scenah pomeni prestiž, plesalcu pa omogoči tudi več organizirane vadbe (z učiteljskim partnerjem), pridobivanje drugačnega plesnega znanja (analiza gibov in nenehen stik z napakami učencev) in dostop do zastojnega plesnega izpopolnjevanja (organizirana učiteljska vadba standardnih in odrsko pripravljenih koreografij). ³⁹ Ob teh in številnih drugih zadolžitvah, ki so

37 O prevodu teh dveh, v mednarodnem svingu pogosto rabljenih pojmov (to je angl. *leader-follower*) so med slovenskimi svingovci že potekale (neuspešne) razprave. »Tradicionalno« poimenovanje za ti dve vlogi (ženske-moški ali dame-gospodje) je kompromis. Med ženskami je namreč zaradi pomanjkanja moških vse več vodij, skoraj vsi učitelji so vsaj približno zmožni plesati obe vlogi in nekateri moški se začnejo iz gole zabave učiti tudi sledniško vlogo.

38 Plesalcu se sicer z napredovanjem nabor zadovoljivih partnerjev logično oži, česar posledica je lahko, da pleše (vedno) manj. A, kot rečeno, njegova preveč očitna selektivnost se lahko razume kot vzvišenost oziroma povzpetništvo. Ples s slabšim soplesalcem je tudi poseben plesni izziv in se ga kot izhod iz vse ožjega prostora zadovoljstva oprijemajo tisti napredni plesalci, ki dajejo prednost golemu plesu in se poskušajo igrati povzpetništva izogibati.

39 Tu se nanašam predvsem na razvite scene. Pri manjših scenah je teh zadolžitev in dodatnih možnosti sorazmerno manj. Bistveno pa je, da pridobitev mesta učitelja ni niti formalizirana v smislu avdicij niti posameznika načeloma nihče ne ovira, če na primer želi vzpostaviti svojo sceno in na svojo roko razpisati plesni tečaj. V kratki zgodovini svingovskih scen pri nas so se pogosto dogajale tako

povezane z vzdrževanjem scene, nekaterim učiteljem zmanjka energije, da bi bili stalno prisotni še na družabnem plesišču. A tako kot pri mednarodnih učiteljih na festivalih je tudi na domačih scenah prisotnost na družabnem plesišču ena od nenapisanih dolžnosti učitelja. Poleg tega, da s tem kultivirajo dolgoročneje odnose s svojimi tečajniki in jih tako lažje zadržijo na svojih tečajih, je družabni ples pogosto nadaljevanje učnega procesa v kontekstu plesišča.

Družabno plesišče torej večinoma sestavljajo učitelji in njihovi tečajniki oziroma sotečajniki različnih ravni, ki med seboj plešejo v vseh možnih kombinacijah po načelu vsesplošne ideološke solidarnosti med udeleženci scene. Številčni pa so na scenah tudi starejši plesalci, ki obtičijo nekje vmes: ne obiskujejo več tečajev, ker imajo, prvič, občutek, da se od obstoječih učiteljev ne morejo več naučiti ničesar bistveno novega, in drugič, ker jim je udeležba na tečajih skupaj z mlajšimi prišleki pod častjo.

Ti plesalci pogosto pomagajo pri podajanju plesnega znanja, če se na primer pojavi potreba po plesalcih enega spola (navadno primanjkuje moških), lahko se priključijo plesni skupini ali posamezni odrski koreografiji (če se izkažejo kot nadarjeni),⁴⁰ lahko pa zgolj ostajajo na sceni in preprosto uživajo v plesu po svojih osebnih preferencah (t. i. cona udobja, angl. *comfort zone*). A to pri redkih traja v nedogled: pogosto se, če se ne začnejo ukvarjati z odrskimi variantami, ne dobijo stalnega partnerja ali ne začnejo učiti, iz scene postopno umaknejo in bodisi prenehajo aktivno plesati bodisi začnejo iskati nove plesne izzive na festivalih, v drugih plesih ali na drugih scenah.

Razvoj svingovskih plesov v smeri odrskih in tekmovalnih oblik ni samo vzporedna veja svingovstva, ki bi se razvijala ločeno od družabnega plesišča, ampak ga tudi pomembno dopolnjuje. Resda se družabno plesišče spontano vzpostavlja glede na glasbo in se ples v paru svobodno odvija glede na individualne preference plesalcev in plesalk,⁴¹ vendar pa plesne večere večinoma konvencionalno sestavlja tudi nekaj prekinitev, ki družabno plesišče na različne načine spremenijo v začasni oder z občinstvom.⁴² Danes so najbolj uveljavljeni štirje načini te spremembe: prvič,

odcepitve posameznih skupin, kot se tudi danes novi učitelji pogosto bodisi rekrutirajo bodisi samookličejo v manjših krajih izven Ljubljane, kjer se pač pojavita dovolj močna iniciativa in želja kakšne družine po svoji sceni. Matične scene te iniciative načeloma podpirajo, saj s tem dolgoročno kultivirajo baze za potencialne nove tečajnike tudi v lastni hiši.

- 40 Odrskih koreografij se sicer vse bolj lotevajo tudi na tečajih, da jih potem kot »produkcijo« predstavijo na sceni.
- 41 Po grobi oceni na podlagi lastne prakse in opazovanja drugih plesalcev na en večer, ki traja od dve do štiri ure, odpleše od 14 do 24 plesov (torej po dva plesa s sedmimi do dvanajstimi partnerji). Tisti plesalci, ki so ves čas na plesišču, lahko redko dosežejo 30 plesov (le v enem primeru si je eden od v tujini živečih plesalcev na obisku »doma« zadal nalogo, da bo odplesal 50 plesov, kar mu je tudi uspelo), veliko pa je tudi takih, ki iz tega ali onega razloga plešejo manj.
- 42 V Savoyu so se te prekinitve imenovala »čas za predstavo« (angl. *showtime*). Navadno ga je naznanil bend s posebej »vročim« solo vložkom: ljudje so se zgrnili v krog ali polkrog, na sredini katerega so se izmenjevali elitni plesalci ter med seboj tekmovali v vedno novih izvirnih figurah in korakih (Engelbrecht, 1983, 6–7).

pripravljeni nastopi plesnih skupin, učiteljev, gostov ali tečajnikov, drugič, občasna tekmovanja ob posebnih priložnostih, tretjič, t. i. svingovski improvizacijski krog (angl. *swing jam circle*), v katerem si naključni plesalci med plesom drug drugemu »izmikajo« člana ali članico skupnosti (najpogosteje, ko ima ta rojstni dan), in četrtič, skupno plesanje koreografije *shim-sham-shimmy*, ki navadno okrona konec vsake prekinitve in ki jo je mogoče odplesati na nešteto načinov, saj v okviru osnovnih gibov omogoča številne variacije.⁴³

Meja med družabnostjo in razkazovanjem je torej na družabnem plesišču subtilna in večplastna. Plesalci na scenah niso samo plesalci, ampak tudi gledalci, hierarhije plesalcev pa se na scenah vzpostavljajo tudi skozi interesne skupine, ki svojo distinktivnost gradijo na okusu, občutjih pripadnosti in prijateljstvu. Ta vsebinska raven se za nameček bolj ali manj vedno prekriva s plesno ravno, kar pomeni, da se posamezne klike vzpostavljajo tako na podlagi plesnega znanja *kot tudi* na podlagi lojalnosti ter nejasno definirane okusa (glej Bourdieu, 1984).⁴⁴

Zaradi tega o strukturi plesnih scen ni mogoče govoriti samo v okviru formalne ideološke solidarnosti, ampak se vsaka scena pomembno sestavlja skozi (primarno plesne) prakse vzajemnosti. Te oblikujejo hierarhijo številnih skupin in skupnic, ki se s prihajanjem novincev neprestano spreminja. V tem smislu je družabno plesišče generator praktične solidarnosti svingovske skupnosti, ki za razliko od inkluzivno-ideološke solidarnosti industrije svingovstva temelji na dinamičnih procesih neformalne hierarhizacije plesalcev in prepoznavanja njihove nadarjenosti v kontekstu učenja, konvencij vrednotenja in nabora rednih soplesalcev.

Sklep

V dveh vrstah solidarnosti, ideološki in praktični, s pomočjo katerih sem v pričujočem članku prikazal razpetost sodobne svingovske plesne skupnosti med plesnim studiem in družabnim plesiščem, je mogoče videti durkheimovski način obravnavanja skupnostne solidarnosti.⁴⁵ Émile Durkheim (1976; 1997) je solidarnost

43 Refren skladbe *Tain't What you Do* džezovskega glasbenika Jimmyja Lunceforda (1939) – verzije, na katero se to koreografijo najpogosteje pleše – pravi, da ni pomembno, kaj počneš, ampak kako (kdaj, kje) to počneš. To lahko razumemo tudi kot splošni moto svingovskih plesov.

44 Na primer Scott Renschaw (2002, 76–78) je v svoji etnografiji svingovske plesne scene v ameriškem Phoenixu pisal o pravem razkolu med osrednjimi člani scene in »plesnimi piflarji«, kot so ti imenovali nove generacije plesalcev, ki so imeli po njihovem mnenju preveč sterilen pristop do plesa in scene.

45 Uporaba sociologije Émila Durkheima v raziskavah subkultur ni nekaj novega. Tako je na primer Ken Gelder (2007, 134) iz njegove klasične delitve skupnosti na »primitivne« in »moderne« izpeljal številne dvojnosti, kot so na primer konformnost in individualizem, primarno in sekundarno, elementarno in razkošno, golota in dodatki ter omejenost in presežnost, ki lahko pridejo v poštev pri obravnavanju sodobnih subkultur ali scen.

delil na njene »elementarne« oblike (t. i. »mehanska solidarnost«) z močno »kolektivno zavestjo« in odsotnostjo kakršnegakoli individualizma ter oblike, ki temeljijo na delitvi dela, soodvisnosti, kooperativnosti ter individualni iniciativi in refleksiji (t. i. »organska solidarnost«).

Nekateri avtorji so videli podobnost med Durkheimovo (1976, 5–6) stereotipnostjo gibanja v »primitivnih« skupinah in konformnostjo mišljenja ter potrebo po posnemanju v modi (G. Simmel po Gelder, 2007, 134–135), drugi so »mehansko solidarnost« videli v sodobnih »modernih plemenih« (M. Mafessoli po Gelder, 2007, 135–136).⁴⁶ Po tovrstnih interpretacijah skupnosti je »zunanji svet odtujojoč in razočarajoč«, skupnost pa »svoje člane očara in ponovno seznanja z [izgubljeno] duhovnostjo, optimizmom in intimnostjo« (Gelder, 2007, 138).

V članku sem pokazal, kako svingovska skupnost izpolnjuje ta primarni vidik družbenega s precej tehničnim in izrazito tržnim pristopom k oživljanju »pristnega« džezovskega miljeja newyorškega Savoya, kar, paradokсно, prakticiranje plesa na eni strani oddaljuje od njegovega solidarnostnega ideala, na drugi strani pa se plesalci sami in drugače solidarizirajo na družabnih plesiščih. V tem sekundarnem oziroma »organskem« (Durkheim, 1997) vidiku svingovske solidarnosti je mogoče videti tudi fluidnost, minljivost in kompleksnost družbenih razmerij (na primer Zygmund Baumanova »tekoča modernost«) ali odprta in fleksibilna omrežja, pri katerih se namesto primarne skupnosti uveljavlja »jaz« kot simbolično ločena identiteta (po Gelder, 2007, 152).

Durkheimova »mehanska« in »organska« solidarnost in sorodne ideje konformnosti v množični kulturi modernih plemen ter tekoče modernosti in omrežij so teoretska orodja, s katerimi je mogoče razumeti svingovstvo na splošno, kot primer skupnosti v »siceršnji« družbi.⁴⁷ Vendar je to premalo specifično, preveč posplošujoče. Šele prakse vzajemnosti ta osnovni okvir »skupnosti« pripeljejo k dejanskim procesom konstituiranja solidarnosti. Ta je bodisi ideološka, ko se nanaša na procese institucionalizacije in komercializacije svingovstva, bodisi praktična, ko se nanaša na procese porajanja vsakokratnega družabnega plesišča.

Ideološka solidarnost z avtoritarno hierarhizacijo plesalcev na plesne ravni zagotavlja pregleden sistem, v katerega se lahko varno vključi slehernik, v nagovarjanju širše javnosti pa ustvarja podobe privlačne atmosfere in visokega elitističnega standarda svingovskih miljejev ter nostalgične patine starih dobrih časov lepo urejenih gospodov in dam.

46 Mafessoli je za njihovo opredelitev uporabljal pojem »emocionalnih skupnosti«, ki so v svoji socializaciji obdržale »nekaj primitivnega« in »religioznega« v modernem urbanem kontekstu (po Gelder, 2007, 136).

47 Poenostavljeno rečeno gre torej za klasično delitev skupnosti Ferdinanda Tönniesia na *Gemeinschaft* in *Gesellschaft* (1975).

Praktična solidarnost pa se spontano ustvarja skozi vzajemne plesne prakse in se na eni strani vzpostavlja kot »kolektivna zavest« skupnostne zabave (»mehanska« solidarnost), na drugi pa se poraja iz soodvisnosti med plesalci pri procesu plesnega napredovanja (»organska« solidarnost). V ta proces je poleg samega plesanja in pripadajoče medspolne porazdelitve plesnih vlog vključen tudi spreminjajoči se nabor bolj ali manj rednih soplesalcev in neformalne zaveze znotraj različnih skupin okusa.

Ker pa je svingovskih scen več in so notranje razdeljene, se ideološka in praktična solidarnost medsebojno prepletata. Prakse vzajemnosti med plesalci tako na različne načine prebijajo institucionalne okvire svingovstva in njegovih vsakokratnih scen, hkrati pa na družabnih plesiščih utrjujejo hierarhične odnose, ki jih ti institucionalni okviri generirajo s formalizacijo ravni plesnega znanja. Neformalne skupine in redni soplesalci se lahko upirajo institucionaliziranim oblikam poučevanja in udejanjanja svingovskih scen, kar lahko potencialno vodi do oblikovanja novih svingovskih scen, vendar temu utrjenemu okviru znanja nikoli ne uidejo v celoti.

Prakse vzajemnosti, paradokсно, prek ustvarjanja ekskluzivnih skupin bolj učinkovito prispevajo k ideološki solidarnosti svingovske skupnosti od njenih diskurzov splošne inkluzivnosti. Glede na opisane kontekste družabnega plesišča in generiranja prepoznave nadarjenosti plesalca so namreč te tiste, ki nenehno poskušajo presegati uniformno poučevanje svingovskih plesov in mu odrediti mesto »nujnega zla« za novince in za tiste, ki »pravega plesa« (še) ne razumejo. Prav s to dinamiko pa širijo splošni okvir plesnega znanja na sceni, ki – idealno – povratno prehaja v plesne studie ali – praktično – utrjuje plesno hierarhijo.

Vendar lahko gremo pri tem še korak dlje. Plesišče resda vzpostavlja solidarnostne odnose med rednimi plesalci in neformalnimi skupinami, a redni plesni partnerji se vzpostavljajo tako rekoč ena na ena. V tem smislu stopijo v ospredje ne le prakse vzajemnosti na splošno, ampak biografije vzajemnosti posameznih plesalcev, ki jih ni mogoče vplesti v določeno strukturo ali omrežje, ker ni nujno, da ta za plesalca sploh obstaja mimo golih naključij in začasnih habitacij partnerstva.

Vsak ples je zgodba zase; če prakse vzajemnosti vzamemo zares, so vse solidarnosti in hierarhičnosti, ki se »na splošno« pojavljajo na scenah, zgolj prividi, ki jim plesalci podlegajo v svojih fantazijah o lastni vlogi in vlogi drugih na družabnem plesišču. Seveda imajo te percepcije in fantazije pomembne učinke, a specifika plesnih scen je v tem, da je ples temeljni način komunikacije in ne le medij ali »kultura«, ki omogoča siceršnjo komunikacijo. Na scenah sicer štejejo dejavniki splošne družabnosti, prijaznosti, bontona, zavisti, tekmovalnosti, pokroviteljstva in podobnih socialnih veziv in razdvajanj, a to, kar konec koncev zares šteje, so številne telesne vezi, ki jih plesalci in plesalke vzajemno kultivirajo na družabnem plesišču.

V svojem generičnem in lacanovsko predpomenskem smislu te telesne vezi predstavljajo tisto vsebino plesnih scen, ki je sama po sebi prosta tako hierarhij kot tudi solidarnosti. Za razliko od v svingovstvu vse bolj prevladujoče tehnicizacije plesa se to izhodišče namesto obsedenemu »napredovanju« posveča ustvarjanju vsakokratnega plesa. Na tej točki, na prehodu med »samo« preplesavanjem in »pravim« plesom, dolgoročno stojita ali padeta individualni plesalec in vsakokratna plesna scena. Pri prvem se to kaže v plesu za razliko od »plesnega piflarstva« (Renschaw, 2002, 77–78), pri drugi pa v plesni prisotnosti elite na družabnem plesišču za razliko od njenega pasivnega pozerstva ali odsotnosti.

Viri in literatura

- Baggia, G., *Swing kot subkultura in njegov tržni potencial*. Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, 2008, <http://dk.fdv.uni-lj.si/diplomska/pdfs/Baggia-Gregia.PDF> [15. 4. 2014].
- Balboa History, <http://www.lindycircle.com/history/balboa/> [19. 4. 2014].
- Bourdieu, P., *Distinction: A Social Critique of Judgement and Taste*, London 1984 (1979).
- Cohen-Stratyner, B., Social dance: Contexts and Definitions, *Dance Research Journal* 33 (2), Social and Popular Dance, 2001, str. 121–124.
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*, London 1976 (1912).
- Durkheim, E., *The Division of Labour in Society*, New York 1997 (1893).
- Engelbrecht, B., Swing at the Savoy, *Dance Research Journal* 15 (2), Popular Dance in Black America, 1983, str. 3–10.
- Frith, S., *Performing Rites: On the Value of Popular Music*, Cambridge, Massachusetts 1996.
- Gelder, K., *Subcultures: Cultural Histories and Social Practice*, Oxon, New York 2007.
- George-Graves, N., »Just Like Being at the Zoo«: Primitivity and Ragtime Dance, v: *Ballroom, Boogie, Shimmy Sham, Shake* (ur. Malign, J.), Urbana, Chicago 2009, str. 55–71.
- Herräng Dance Camp: History and Philosophy, <https://www.herrang.com/history-and-philosophy>, 2014 [19. 4. 2014].
- Hubbard, T. in drugi, Negotiating Compromise on and Burnished Wood Floor: Social Dancing at the Savoy, v: *Ballroom, Boogie, Shimmy Sham, Shake* (ur. Malign, J.), Urbana, Chicago 2009, str. 126–145.

- Lindy Hop Today, http://en.wikipedia.org/wiki/Lindy_hop_today, 9. april 2014 [20. 4. 2014].
- Malnig, J., Introduction, v: *Ballroom, Boogie, Shimmy Sham, Shake* (ur. Malnig, J.), Urbana, Chicago 2009, str. 1–15.
- Manning, F. in drugi, *Frankie Manning: Ambassador of Lindy Hop*, Philadelphia 2007.
- Monaghan, T., Why Study the Lindy Hop? *Dance Research Journal* 33 (2), Social and Popular Dance, 2001, str. 124–127.
- Muršič, R., *Trate vaše in naše mladosti*, Ceršak 2000.
- Renschaw, S. R., Postmodern Swing Dance and the Presentation of the Unique Self, v: *Postmodern Existential Sociology* (ur. Kotarba, J. A. in drugi), Walnut Creek, Boston, Oxford 2002, str. 63–85.
- Reynolds, S., *Retromania: Pop Culture's Addiction to Its Own Past*, New York 2011.
- Spring, H., Swing and the Lindy Hop: Dance, Venue, Media, and Tradition, *American Music* 15 (2), 1997, str. 183–207.
- Swingopis podcast: Swing v Sloveniji z gostom Nejcem Zupanom, <http://www.swingopis.si/p/blog-page.html> [16. 5. 2014].
- Tönnies, F., *Community and Society*, New York 1975 [1887].
- Usner, E. M., Dancing in the Past, Living in the Present: Nostalgia and Race in Southern California Neo-Swing Dance Culture, *Dance Research Journal* 33 (2), Social and Popular Dance, 2001, 87–101.
- Williams, N., Defining a Dance, <http://www.swingnick.com/238/defining-a-dance/>, 28. oktober 2011a [18. 5. 2014].
- Williams, N., So You Want To Be a Traveling Lindy Hop Rock Star? (Part 1 of 2), <http://www.swingnick.com/196/so-you-want-to-be-a-traveling-lindy-hop-rockstar-part-1-of-2>, 28. februar 2011b [18. 5. 2014].

Boštjan Kravanja

Med plesnim studiem in družabnim plesiščem: O solidarnosti in praksah vzajemnosti v svingovskih plesnih skupnostih

Ključne besede: plesne skupnosti, popularna kultura, solidarnost, hierarhični odnosi, prakse vzajemnosti

Članek z naslovom *Med plesnim studiem in družabnim plesiščem: O solidarnosti in praksah vzajemnosti v svingovskih plesnih skupnostih* razpravlja o dinamiki udejanjanja solidarnostnih in hierarhičnih odnosov v sodobnih plesnih skupnostih svinga. Pokaže, kako te skupnosti temeljijo na specifični solidarnostni ideologiji, ko obravnavamo procese njihove institucionalizacije, komercializacije in vzpostavljanja formalnih plesnih hierarhij. Ko pa v pogled zajamemo same plesalce in plesalke svinga, stopijo v ospredje raznolike prakse vzajemnosti, ki so za razliko od formalnih solidarnostnih diskurzov in praks veliko bolj heterogene in kot take tudi zanimivejše za antropološko obravnavo, saj vzpostavljajo solidarnostne in hierarhične odnose mimo širših mobilizacijskih vzgibov svingovske plesne industrije, prenekatere od njih pa se institucionalizaciji implicitno upirajo.

Teza prikaza tega primera je, da prakse vzajemnosti niso vedno v komplementarnem razmerju z diskurzi solidarnosti, ampak je, prav nasprotno, v njihovi naravi, da glavne solidarnostne tokove pogosto zaobidejo in po svojih poteh, paradokсно, najbolj učinkovito prispevajo k dejanski solidarnosti vitalnih delov svingovskih skupnosti. Avtor je temo obdelal na podlagi šestletnega aktivnega sodelovanja na različnih slovenskih svingovskih plesnih scenah in občasne prisotnosti na mednarodnih svingovskih plesnih dogodkih po različnih evropskih mestih.

Boštjan Kravanja

Between the Dance Studio and the Social Dance Floor: On Solidarity and Practices of Mutuality in Swing Dance Communities

Keywords: dance communities, popular culture, solidarity, hierarchical relations, practices of mutuality

This article discusses the dynamics of actualization of solidarity and hierarchical relations in contemporary swing dance communities. It shows how these communities are based on a specific solidarity ideology, at least in terms of dealing with processes of their institutionalization, commercialization and establishing of formal dance hierarchies. However, when we take into view the swing dancers themselves, diverse practices of mutuality become evident. In contrast to the formal solidarity discourses and practices, the latter are much more heterogeneous and as such more interesting for anthropological discussion, for they establish solidarity and hierarchical relations apart from wider mobilization movements of the swing dance industry, and many of them implicitly resist institutionalization.

The thesis arising from this case study is that the practices of mutuality are not always in complementary relation with discourses of solidarity. On the contrary, they often bypass the major solidarity flows and, paradoxically, contribute most efficiently to the actual solidarity of vital parts of the swing communities. The author discusses the subject on the basis of six years of active participation in different Slovene swing dance scenes and occasional presence at international swing dance events in different European cities.

María Eugenia Santana E.

Reciprocidad y redistribución en una economía solidaria

Palabras clave: reciprocidad, redistribución y economía solidaria

DOI: 10.4312/ars.8.1.79-98

«Economía de la Reciprocidad» es otra forma de llamarle a la ‘Economía Solidaria’, que aparece en Latinoamérica en la última década del siglo XX como una propuesta que se circunscribe en el movimiento global que plantea crear una sociedad distinta a la sociedad de Mercado. La Economía solidaria busca, desde el cambio económico, transformar los diversos ámbitos de la vida de las personas, de una manera incluyente. Es una propuesta de vida que se distancia de los programas que buscan «sacar de la pobreza a millones de personas». Se propone que la sociedad se haga responsable de ella misma desde la solidaridad en la producción, la distribución y el consumo y que la práctica económica regenere la vida social y política con modelos de reciprocidad y redistribución distintos a los de la sociedad de Mercado¹.

En este texto se resumen las circunstancias históricas que llevaron a grupos organizados de la sociedad civil latinoamericana a buscar alternativas al modelo de sociedad dominante; se verá cómo en este proceso confluyeron las visiones de diversos países en los llamados *Foros Sociales Mundiales*, surgidos en Latinoamérica. La información de esta parte es básicamente documental, aunque los diálogos con colegas y activistas de otros países de Latinoamérica aportan elementos para sostener que las afirmaciones tienen validez general. A continuación se propondrán algunos conceptos clave que han permitido dar forma a la propuesta de la Economía solidaria, con ejemplos empíricos. Para arribar finalmente a ciertas conclusiones.

La elaboración de este texto se basa principalmente, mas no exclusivamente, en el trabajo de tesis de doctorado (2008)², para cuya realización se llevó a cabo trabajo de campo en distintos lugares de la República Mexicana: organizaciones civiles de la Ciudad de México y Guadalajara, Jalisco, así como el estudio de grupos que utilizan monedas comunitarias en México y Buenos Aires, Argentina. Igualmente para hablar

1 Información de documentos de los cinco Encuentros Nacionales de Economía Solidaria, México y de la observación participante durante cuatro de ellos, así como diversas entrevistas a sus principales impulsores.

2 La tesis se titula *Reinventando el dinero. Experiencias con monedas comunitarias*, por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores, CIESAS-Occidente, Guadalajara, Jal., México.

de los mercados o tianguis alternativos, me baso principalmente en una investigación realizada entre 2010 y 2012 sobre los intercambios recíprocos y el trabajo de campo en diversos tianguis de México, y las reflexiones que ha provocado la observación participante como consumidora frecuente en el tianguis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, y las visitas al tianguis orgánico en Tlaxcala, así como el Tianguis Purépecha de Michoacán y la Feria Anual «Vida Digna», en Dolores Hidalgo, Guanajuato, todos en México. Finalmente he de mencionar que haber vivido en el estado de Chiapas por más de 30 años, compartiendo la vida en las comunidades campesinas por varios años, me ha proporcionado conocimiento valioso de donde he recopilado información para varias investigaciones de Antropología económica.

Antecedentes

México era un país de tradición agrícola hasta mediados del siglo XX. Las décadas de los '50 y '60, fueron de muchos cambios, pues el Estado se dedicó a instaurar las condiciones para el desarrollo del capitalismo industrial, a consecuencia del plan de «desarrollo» que el Presidente Truman, de Estados Unidos dio a conocer al mundo en 1949: «introducir al Tercer Mundo al desarrollo», ofreciendo préstamos blandos para adquirir bienes de capital y asesoría de 'expertos'. Así sería como la industrialización, la modernización de la agricultura y la apertura comercial traerían el 'desarrollo' a las naciones de Latinoamérica (Escobar, 1998, 19 y ss.). La idea de «progreso» acuñada por la sociedad occidental en la época del Colonialismo, ahora era la del «desarrollo» en el Poscolonialismo (Gupta, 1998, 42).

Con los créditos recibidos del país vecino, el Estado mexicano concentró la industria en unos cuantos polos, donde ya había ciertas condiciones necesarias como electricidad, agua entubada y desagüe, urbanismo: es decir, se fomentó la inversión donde ya había ciertas ventajas y las desigualdades regionales crecieron (Roberts, 1980). Eran los años del 'desarrollo': creció la población urbana y hubo que organizar el suministro de alimentos para las ciudades y planificar éstas, lo que significó una intervención importante por parte del Estado.

Con el tiempo, la importación a México de alimentos desde Estados Unidos, llevó a la caída de los precios de los productos agropecuarios nacionales; se abandonaron los programas de apoyo a los campesinos y sus condiciones de vida empeoraron, obligándolos a tomar la opción de emigrar en busca de trabajo para obtener dinero (Roberts, 1980).

Durante los años setenta se descubrieron grandes reservas de petróleo en México y el país se endeudó aún más para explotar esta fuente de energía. La explotación

petrolera fue de la mano con una desmedida corrupción de los gobiernos mexicanos en las décadas de los 70 y 80³.

Pasaron varias décadas antes de que una corriente de intelectuales y otros sectores de la sociedad latinoamericana señalaran que se había comprometido demasiado a cambio de promesas de un ‘desarrollo’ que solo llegó a una parte de la población y en cambio, el número de pobres se multiplicó (Escobar, 1998).

El empobrecimiento paulatino de México y la crisis económica en ciernes, junto con la pesada carga de la deuda externa fueron elementos que incentivaron a la ciudadanía a tomar consciencia del engaño que había significado el modelo de desarrollo propuesto por EU y negociado con los grupos de poder de cada país.

Para los años 80, el intervencionismo inicial y la preocupación exagerada por el crecimiento se habían desvanecido y América Latina sufría su peor crisis económica del siglo, que se resumiría en un retroceso en el desarrollo, con implicaciones socio-políticas amenazantes como la exclusión social y la violencia. En 1982, México anunció que no podría pagar las «obligaciones» del servicio de su deuda, con lo que sobrevinieron una serie de ajustes de «estabilización económica», traducidos en austeridad, que se reflejó en la caída drástica en los niveles de vida de las clases medias y populares.

El Fondo Monetario Internacional exigió al Estado renovar sus políticas fiscales y monetarias y ordenó el retiro de los llamados gastos «improductivos», conocidos también como ‘gasto social’ (Stiglitz, 2002). El Estado mexicano abandonó muchas de sus funciones originales y, presionado por las instituciones crediticias extranjeras, se abrió cada vez más al desarrollo industrial de capital intensivo (que es el que menos mano de obra emplea) y a las instituciones financieras, que ayudaban muy poco al equilibrio social y económico.

En los otros países de América Latina se vivía un proceso similar, por ello se alzaron voces que criticaban lo que se denominó ‘desarrollismo’ (Escobar, 1998). Aunque en forma desarticulada, las ideas de Paulo Freire (con la *Pedagogía del Oprimido*); las críticas al «colonialismo intelectual» de Fals Borda; la Teología de la Liberación, junto con las reflexiones de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)⁴ y la crítica cultural más aguda del ‘desarrollismo’ de Iván Illich, entre otros, permitieron a muchos grupos sociales tomar consciencia respecto a la desigualdad generada por el ‘desarrollo’

3 Innumerables artículos periodísticos y de análisis relataron este hecho en los números de esas décadas, como los de la Revista *Proceso*, editada en la ciudad de México semanalmente y de circulación nacional hasta nuestros días.

4 Que se reconoce oficialmente en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), en Medellín Colombia, 1968.

(Castells, 1999). Sin embargo, fue la Teoría de la Dependencia Económica ideada por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) la que más difusión tuvo y fue la más escuchada y citada por los intelectuales latinoamericanos.

A pesar de las críticas al desarrollo, la mayoría de los empresarios, gobernantes y economistas siguieron alentando la industria cada vez más automatizada como sinónimo de 'progreso'. Las cumbres de los gobernantes de los países más industrializados alentando la apertura de fronteras, libres de aranceles (Consenso de Washington) favoreció aún más el crecimiento indefinido del desempleo (Reyes, 2002).

Estado y Sociedad Civil

En la última década del siglo XX, el desempleo generalizado y el retiro del gasto social por parte del Estado, volvieron apremiante la situación para la mayoría de las familias ante la mayor dificultad para obtener los bienes básicos para el sustento y el acceso a una mínima seguridad social, así como el transporte y las comunicaciones. La pregunta que flotaba en el aire era: ¿quién debe atender estas necesidades? el Estado? la misma sociedad? o la iniciativa privada?

La discusión acerca de la conveniencia o no de la participación del Estado en la economía –iniciada al finalizar la 2ª guerra mundial– sigue vigente. Quienes están a favor de dejar que el Mercado se encargue de regular el empleo, argumentan que la participación del Estado, sólo favorece el aumento de los impuestos y al prestar ayuda a los desocupados, muchos se desalientan de trabajar. Pero la oposición a la participación del Estado, equivale a la equivocada suposición de que la sociedad y la economía son entes separados (Polanyi, 2000).

Después de varias décadas, la discusión sobre este tema gira en torno a cuál es la capacidad del Estado y en qué forma podrá «aminorar la inequidad y la pobreza, así como minimizar el riesgo social y optimizar la distribución del bienestar» (Esping-Andersen, 1994, 711).

Desde el punto de vista de que los que proponen que el Estado debe hacerse cargo de proteger a las mayorías, Caillé (2004, 11) afirma: «[...] la primera forma de Economía Solidaria podría decirse que es aquella en la que el Estado juega plenamente su papel [...]» y sin embargo, lo que se aprecia, es el abandono cada vez mayor del Estado no sólo con respecto a la economía, sino a la salud, la educación y el bienestar de la población, presionado por la iniciativa privada y las políticas internacionales, so pretexto de que el libre Mercado se encargará de tal función. Por eso el llamamiento a donar, a compartir, ha venido de la sociedad civil, en las últimas cuatro décadas (Godelier, 1998).

Ante la realidad de un Estado que dejó de cumplir sus principales funciones, que ha conducido al individualismo extremo y ha apoyado las decisiones de las elites económicas (Osorio, 2004), es difícil pensar que ahora éste sea quien convoque a la «solidaridad sin contrato». Por eso la sociedad civil de América Latina ha fomentado los vínculos entre los individuos y grupos. La preocupación de unos por otros ha favorecido el surgimiento de multitud de organizaciones y emprendimientos para ayudar y ayudarse, es decir, para ejercer la reciprocidad. Vargas-Cetina y Ayora-Díaz (1998) ven la reducción de programas sociales por parte del Estado como una imposición y una oportunidad a la vez: la gente tuvo que organizarse para proveerse de los servicios que antes proporcionaba aquél.

El desempleo fue un elemento fundamental que estimuló la organización de grupos locales en torno a distintas formas de producción y distribución alternativas al sistema dominante. Con organización del trabajo y los servicios, miles de colectivos y grupos en el Tercer Mundo buscan obtener beneficios comunes para sus miembros. Gran cantidad de estas formas se han convertido en movimientos sociales, muchos de los cuales tuvieron sus raíces en las ideas y prácticas de Robert Owen y se manejaron con los ideales de democracia, voluntariado, autonomía, equidad y mutualismo (Nash y Hopkins, 1976).

Algunos sectores de la Iglesia católica en Latinoamérica impulsaron grupos de base en la década de los 80, entre los cuales algunos se transformaron en Organizaciones Civiles y algunas de éstas desarrollarían actitudes críticas y compromisos políticos (Rowlands, 1997). Vargas-Cetina y Ayora-Díaz (1998, 128) afirman que «ante la incapacidad de los gobiernos para ocuparse de la pobreza y el deterioro ambiental, incontables organizaciones ligadas a sectores de la iglesia católica, lograron captar la solidaridad entre los seres humanos», con el apoyo de donantes extranjeros, se alentó la movilización popular y la seguridad social pues como dice Godelier (1998, 15), «[...] es preciso durar y para durar es preciso donar».

Castells (1999, 214) señala que, a partir de la década de los ochenta, el acontecimiento más importante en el Tercer Mundo es «[...] el extraordinario ascenso de las organizaciones populares, en general puestas en marcha y dirigidas por mujeres». Acerca de los movimientos de base, Escobar (1996, 404) afirma que son fundamentalmente luchas culturales porque incluyen entre sus principios la búsqueda de identidad y de autonomía, así como de derecho a decidir sobre sus propias perspectivas de desarrollo y de la práctica social en general. Por su parte, Fisher (1998) considera que la fisonomía de las sociedades del último cuarto del siglo XX en América Latina está marcada por la movilización social para hacerse cargo de los asuntos más urgentes de subsistencia. Y podríamos afirmar que esta movilización de innumerables organizaciones civiles

aún constituye una característica importante de nuestras sociedades en este segundo milenio y el movimiento del *Foro Social Mundial* es una muestra de ello.

La mayoría de los movimientos nuevos empieza así: Unos cientos o miles de individuos y agrupaciones, que trabajan en campos o lugares diversos, empiezan a hablar de cambio utilizando un lenguaje común, aunque no necesariamente se den cuenta de que comparten los mismos valores. Uno empieza a seguir su propia trayectoria, en la que le acompañan solo las personas más próximas y cuando un día levanta la vista, se da cuenta de que todas esas trayectorias individuales se han convertido en una ola (Johnson, 2013, 32).

Alternativas al capitalismo

Hay una variedad de búsquedas alternativas que se presentan de muy diversas formas, muchas de las cuales han cristalizado en iniciativas y proyectos de grupos, de movimientos y organizaciones. El problema es que están desarticuladas, no se conocen unas a otras. Era preciso reunir las y la primera convocatoria salió de Porto Alegre, Brasil en el año 2001 en el primer *Foro Social Mundial* (FSM). Después se realizaron 7 foros más, cinco de los cuales fueron en América Latina: miles de organizaciones unieron sus voces en las reuniones multitudinarias y reconociendo múltiples movimientos sociales. «Tal vez en función de su origen en el continente, la influencia de los Foros mundiales [...] ayudó al desarrollo de una conciencia colectiva de resistencia al neoliberalismo más aguda en América Latina que en otros continentes» (Houtart, 2007, 3).

Para definir al capitalismo por nosotros mismos, tenemos que empezar por definir las áreas no-capitalistas de la economía, como el intercambio de mercancías en el que no interviene el mercado y localizar los bienes y servicios que no son producidos como mercancías (Gibson-Graham, 1996, 259).

La propuesta de la Economía Solidaria puede otorgar importantes aportes a este 'proyecto anti-escencialista'.

Economía solidaria

La propuesta de la Economía solidaria nace, como se ha dicho, de la evidencia del crecimiento estadístico de la pobreza en el mundo y de inequidad socioeconómica y por la convicción de que no hay más lugar en la sociedad hegemónica para los excluidos (Razeto, 2001). No hay más oportunidades para ellos hoy ni habrá mañana, afirma Forrester (2000). Ante este panorama, el reto es proponer otro tipo de

comportamiento social, capaz de incluir a todos, es más, a decir de sus impulsores, no se trata de circunscribir a la gente afectada por la exclusión, sino que ésta sea la protagonista de una sociedad alternativa (Lopezllera, 2004).

En México hay cientos de organizaciones y miles de células trabajando con metodologías y objetivos que se identifican con la Economía Solidaria, aunque muchos no están formalmente articulados. En varios encuentros de la Red Mexicana de Economía Solidaria, las organizaciones y colectivos presentaron su trabajo y se pudo constatar su actividad en una diversidad de contextos: en la producción –ya sea en cooperativas, micro-emprendimientos; en la comercialización, se promueven mercados para los productos elaborados en los grupos y cooperativas, tiendas de comercio justo donde hay mayor capacidad de compra, se estimulan intercambios solidarios entre productores; en lo que se refiere a consumo, se inculca la responsabilidad del consumidor, se estimula la organización de ferias de encuentro de productores con consumidores. Como parte de la propuesta financiera, se consideran algunos tipos de micro-créditos, cajas de ahorro y, por supuesto, el dinero comunitario. También se incluyen iniciativas que trabajan en educación y formación de gente con pensamiento crítico; en cuestiones de salud, se impulsan las terapias naturistas y alternativa al sistema farmacéutico capitalista. Y muchos otros ...

En realidad el trabajo en estas áreas se inició décadas antes del surgimiento del llamado de la Economía solidaria, pero no se perseguía un fin común. La Red Mexicana de Economía Solidaria, propició la articulación de esos activistas que están en muy diversos ámbitos, en los seis Encuentros celebrados en lo que va de este siglo, con la idea de que las organizaciones y grupos se apoyen mutuamente en sus diversas tareas (Santana, 2011a).

La Economía solidaria retoma elementos de la «cultura del don» para afirmar su posición, pues como dice Godelier:

Es en este contexto de fin de siglo donde el don generoso, el don «sin retorno», se solicita nuevamente, esta vez con la misión de ayudar a resolver problemas de la sociedad. [...] hoy en día, ante la amplitud de los problemas sociales y la manifiesta incapacidad del Mercado y del Estado para resolverlas, el don está en situación de volver a convertirse en una condición objetiva, socialmente necesaria, de la reproducción de la sociedad (Godelier, 1998, 297-298).

La cultura del don

Marcel Mauss (1979) fue uno de los primeros investigadores sociales en recopilar información sobre las distintas formas en que se manifiesta la *cultura del don* en

diversas sociedades. La primera publicación de su «Ensayo sobre los dones, motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas», fue hace ya muchas décadas⁵, y en ella relata costumbres de pueblos de distintas partes del mundo, que siguen ilustrando a qué se refiere esta «cultura» y que permite reconocer en nuestra propia cultura, costumbres similares o equivalentes.

Una de las sociedades que Mauss analiza con más detenimiento es la que habita las Islas Trobriand, en el Suereste Asiático. En esa sociedad, mucha gente acostumbra empezar una relación con alguien por medio de la donación de un regalo. Esto muestra lo que afirma Polanyi y la corriente substantivista de la Antropología Económica (Godelier, 1976) respecto a que la esfera social y económica están íntimamente relacionadas, y separarlas es artificioso.

En muchos lugares de México y Latinoamérica, sobre todo en áreas rurales, existen costumbres similares que se conservan aún cuando los campesinos emigran a la ciudad o a otro país. En Oaxaca, México, donde tuve oportunidad de realizar trabajo de campo⁶ la tradición de la *guelaguetza* es ya famosa. Se refiere a la reciprocidad. Un ejemplo es en la celebración de las bodas, se acostumbra colocar en la entrada del lugar de la fiesta, un cuaderno grande, de pasta dura, para que los invitados escriban ahí sus nombres y lo que llevaban de obsequio a los recién casados. De esta forma, ellos irán devolviendo los regalos a lo largo de su vida matrimonial, cuando sus invitados sean anfitriones de otros festejos. Su obligación será devolver algo que tenga un valor similar a lo que recibieron. Esta costumbre también puede repetirse en bautizos y otras celebraciones importantes.

Otro ejemplo, en la selva de Chiapas, las casas se construyen sólo con materiales de la región (truncos de árboles, paja, palma y lodo) pero es una actividad que requiere de la ayuda de muchos hombres. Todos los que ayudan a construir una casa, al final reciben como agradecimiento una «buena comida» es decir, un guiso de guajolote, cerdo u otra carne preciada, bastantes tortillas y fruta de la zona. Y por supuesto, licor o cerveza. Aunque muchos terminan embriagados, todos se sienten felices y agradecidos. El dueño de la casa, además, adquiere el compromiso de ayudar a construir o arreglar las casas de los que le ayudaron a él (Santana, 1996). Este sistema que se suele llamar «mano-vuelta», también se acostumbra en la siembra del maíz. La reciprocidad es muy común entre las mujeres, cuando dan a luz un hijo: unas a otras se ayudan a lavar la ropa y los trapos que se ensuciaron en el parto y en los quehaceres de la casa durante el puerperio; la beneficiada, hace lo mismo con sus compañeras, cuando ellas paren un hijo.

5 Aquí se utiliza la edición de 1979 de la editorial Tecnos. Este Ensayo es parte del libro llamado *Sociología y Antropología*, del mismo autor. La obra fue publicada originalmente en 1925 en *L'Année Sociologique*, en el número de 1923–1924.

6 Resultado del cual fue mi tesis de Licenciatura en Antropología social.

Las costumbres de la *cultura del don* están ligadas a los momentos importantes del ciclo de la vida, incluso en sociedades urbanas: cuando nace un bebé, los padres reciben y dan regalos (si es niña, dan chocolates; si es varón, tabaco); en los cumpleaños, las graduaciones, la boda, son ocasiones para celebrar y para regalar, incluso en algunas sociedades, los funerales son también celebraciones en las que la gente llega a acompañar a los familiares llevando algo para comer o para beber. Muchas costumbres del don provienen de culturas antiguas, adaptadas a la cultura actual y la Economía de la Reciprocidad les hace difusión, para seguirlas suscitando con el objeto de que no se pierdan en medio de este mundo utilitarista.

Reciprocidad

Las costumbres anteriores son ejemplos de reciprocidad en sus diversas formas, porque reciprocidad es dar y recibir, sin buscar acumular ganancias, ni sacar provecho de los demás, sino ser equitativos, devolver lo que se recibe con generosidad.

Polanyi (1974, 162) define a la *reciprocidad* como «los movimientos entre puntos correlativos de *agrupamientos simétricos* [lo cual] presupone como trasfondo agrupamientos simétricamente dispuestos», es decir, supone que haya igualdad entre las partes. Por eso las jerarquías sociales no facilitan la reciprocidad. Que las personas antepongan a sus nombres uno de los nuevos títulos nobiliarios (como ‘Licenciado’, ‘Doctor’, ‘Presidente de...’, ‘Director general’) son formas de marcar jerarquías que no favorecen la reciprocidad. La reciprocidad exige igualdad de géneros, etnias, posiciones socio-económicas, edades, puestos de trabajo de las personas. Steve Johnson (2013) afirma que la herramienta «más poderosa» del progreso social es la red de iguales, de pares.

Una condición de la reciprocidad es que haya equidad: que quien recibe algo, esté en condiciones de devolver un don, ya sea con un bien similar o haciendo un servicio que la otra parte requiera, pero si no puede dar nada a cambio, no es reciprocidad y el que recibió, queda humillado, como se verá más adelante. La rebanada de pastel que se regala al vecino, o la comida que se invita a quien ayuda a otro a conseguir un trabajo, son formas cotidianas de la reciprocidad y se da en todas las clases sociales; la reciprocidad es, incluso, lo que permite la sobrevivencia de los inmigrantes en una nueva ciudad: el que llegó antes, ayuda a los que llegan después, quienes en su momento le corresponderán de una u otra forma y harán lo mismo con los que lleguen después (Lomnitz, 1975).

Por otro lado, está también el valor de la acción que, según Munn (citado por Graeber, 1991, 45) trasciende al valor que la gente le concede a las cosas, lo que nos

lleva hacia el valor de las relaciones. Por ejemplo, dice, «si alguien le da un trozo de pastel a otra persona, no sólo es para satisfacer su apetito o deseo de chocolate, sino para demostrarle buena voluntad, confianza y otros dones más preciados que lo material entre algunos grupos de personas».

La forma de reciprocidad que más promueve la Economía Social y Solidaria es la que se ejerce en los intercambios entre productores con el fin de ayudarse mutuamente a sostener la producción propia y de los otros, así como satisfacer las necesidades de todos. Así que también estos intercambios son ejemplos de reciprocidad.

La producción a pequeña escala (emprendimientos familiares o de grupos de socios) es lo que hoy en día está sosteniendo a la economía de muchos países, sobre todo a partir de que muchos trabajadores a sueldo fijo han perdido su empleo y sus ingresos y deben buscar por su propia vía cómo sobrevivir. En efecto, según datos del Instituto Nacional del Emprendedor, en México

[...] el 52% del PIB se genera en las micro, pequeñas y medianas empresas, aportando el 72% del empleo en el país; de hecho la estructura empresarial en la actualidad está basada en estas «MIPYMES», constituyendo el 99.8% del total de las empresas en México⁷.

Sin embargo, el promedio de vida de estas MyPES (micro y pequeñas empresas) es de un año. Su principal problema no es producir, sino vender sus productos. No encuentran puntos de venta ni clientes para los bienes que ofrecen. Por ello, existen organizaciones civiles que promueven los mercados locales y difunden la importancia del consumo responsable y solidario: responsable, por evitar comprar productos contaminantes o contaminados, y solidario, por elegir productos locales y producidos a pequeña escala, sin contaminar. Teniendo un punto común de compra-venta, unos a otros se mantendrán.

Intercambios recíprocos en mercados locales alternativos⁸

Desde la última década del siglo XX en muchas ciudades del mundo comenzaron a aparecer tianguis pequeños que congregan a productores directamente con los consumidores. En 2004 se fundó en México la Red Mexicana de Tianguis y Mercados Orgánicos, con al menos 15 asociados. Son pequeños mercados que tienen un punto

7 <http://www.inadem.gob.mx/> [12 de julio 2013].

8 Prefiero llamarles mercados 'alternativos' y no «mercados orgánicos», como les ha llamado la Red de Tianguis y Mercados Orgánicos, porque la oferta y las ventajas de estos mercados van más allá de la venta de productos orgánicos, es decir, ésta constituye sólo una de sus características. Llamarles «mercados orgánicos» es centrar la atención en algunos de los productos que se venden y no principalmente en las personas, los productores y los consumidores.

de encuentro semanal, donde se realizan intercambios recíprocos campo-ciudad. Los productores agrícolas ofrecen productos libres de agroquímicos y regados con aguas limpias y los consumidores pagan por ello más que lo que cuestan las verduras comunes y adicionalmente otorgan reconocimiento y gratitud por su trabajo. A los productores agrícolas, se suman los productores de otros alimentos sanos: huevos frescos de gallinas «libres», pan casero, quesos de leche orgánica, carne de conejo, tortillas, e incluso medicina herbolaria, productos de limpieza biodegradables y más⁹.

Los tianguis locales alternativos presentan características que promueve la Economía Social Solidaria, no sólo por apoyar la economía de micro y pequeños productores, y promover el consumo responsable y solidario, sino principalmente a las relaciones personales y recíprocas. La relación entre las personas, los productores/comerciantes con los consumidores y de los integrantes de estos dos grupos entre sí, es una forma que también promueve las redes sociales de pares y con ellos, las relaciones igualitarias, una sociedad más horizontal.

Por ejemplo, el mercado alternativo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, «Comida Sana y Cercana», es un caso que permite ver cómo se favorecen las relaciones descritas: en 2005, un grupo de seis mujeres que viven en dicha ciudad se organizó para buscar a productores de colonias cercanas a San Cristóbal que fueran orgánicos –o se comprometieran a serlo–; ellas buscaban productos limpios y los productores, a su vez, buscaban consumidores que apreciaran su producción libre de agroquímicos y regada con agua limpia¹⁰. Desde hace 8 años los productores llevan a la ciudad dos veces a la semana su producción y ahí encuentran a consumidores conscientes de la importancia de esos productos y dispuestos a pagar un poco más por la calidad. Ahora son un total de 40 productores, entre quienes hay familias, grupos, pequeñas cooperativas campesinas, colectivos ... por ejemplo: familias productoras de hortalizas, de huevos, de carne de conejo y, de municipios cercanos, traen aguacates, plátanos, naranjas; un colectivo de jóvenes que produce hongos setas; una cooperativa de la selva que produce miel, café, frijol, todo orgánico y de Chiapas, se vende aquí. Sin omitir a productoras/vendedores de esta ciudad que elaboran dulces regionales, y varios extranjeros que viven aquí, llevan panes y pizzas, lácteos (quesos, yogurt), tartaletas de frutas, pastas. Se destaca la presencia de dos colectivos de mujeres que semanalmente tienen a una representante por turno en el «mercadito», como le llaman: uno es el colectivo que elabora medicamentos de herbolaria y promueve la conservación de la milenaria farmacoepa de los mayas. El otro colectivo, llamado «Mujeres y Maíz», lo conforman productoras y vendedoras de productos a base de maíz criollo (tortillas,

9 Más información en: <http://tianguisorganicos.org.mx/>.

10 Otros productores de esta zona suelen regar con aguas negras del drenaje de San Cristóbal y venden su producción en el mercado de esta ciudad.

atoles, tostadas, tamales)¹¹, quienes afirman que ante tanto producto industrializado, ellas elaboran alimentos de calidad alimenticia y mantienen viva la *cultura del maíz*, heredada de los pueblos originarios de América. Los clientes se han convertido en amigos de los/as productores y ambos grupos entre sí. Los productores hacen trueque entre ellos y muchas veces adquieren los productos fiados, a cambio de traer algo encargado para la siguiente semana.

En fin, lo que empezó como un mercado local, se ha convertido en una comunidad, que no sólo acude a buscar productos, sino además, encuentros, conversaciones, compañía, aprecio ...

Hoy estamos eligiendo, cada vez más, otro camino, un camino basado en el poder de las redes. Y no tienen que ser redes digitales, sino que hablamos de redes en un sentido más amplio: redes de intercambio y colaboración entre personas (Johnson, 2013, 48).

Redistribución

La redistribución es otro de los conceptos clave cuyo valor promueve la Economía Social y Solidaria. Tal como la define Polanyi (1974, 162), implica «movimientos de apropiación hacia un centro y luego hacia el exterior, y depende en alguna medida de centralidad en el agrupamiento», lo particular aquí es que debe haber confianza y lealtad para poder agrupar los bienes en esa centralidad, sabiendo que después ésta lo va a regresar en forma equitativa. Ejemplos de redistribución en la sociedad actual son las colectas para la Cruz Roja y el pago de impuestos. Comparativamente, mientras que en las primeras, la participación es generalizada y a veces muy generosa, en el pago de impuestos no es así en muchos países. Cuando una sociedad no confía en que su donación llegará al fin que se propone, se abstiene de donar. La evasión fiscal puede entenderse como la falta de confianza hacia gobiernos de lo que hacen con el dinero de los impuestos.

Marcel Mauss (1979) también habla de una forma de redistribución en sociedades de esquimales del Noroeste de América, que se denomina *potlach*. Sin embargo, este tipo de donaciones son particulares porque rivalizan con otras tribus o clanes por medio de la generosidad. El jefe de una tribu reúne cuantos bienes pueden darle todos sus allegados y se los lleva al jefe de otra tribu, como un reto de generosidad. El jefe de la tribu receptora se ve obligado a devolver en mayor cuantía de lo recibido, si no quiere quedar humillado ante los ojos de propios y extraños. Si se sabe incapaz de aumentar los dones para dar a cambio de los recibidos, es preferible, según sus costumbres, no

11 Hablamos de maíz criollo –mejorado de generación en generación, por cientos de años–, para distinguirlo del maíz genéticamente modificado.

aceptar nada. Mauss (1979, 204-211) explica que «el que da se engrandece y el que recibe sin devolver, queda humillado». Lo cual lo lleva a hablar de la triple obligación que se tiene en la *cultura del don*: dar, recibir y devolver.

No se tiene derecho a rechazar un don, un *potlach*, pues actuar de este modo pone de manifiesto que se tiene miedo de tener que devolver y de quedar ‘rebajado’, es «perder el peso» de su nombre, es declararse vencido de antemano o en algunos casos proclamarse vencedor o invencible (Mauss, 1979, 208).

De lo anterior puede deducirse que una forma de ‘apoyo’ que no da espacio a la reciprocidad, humilla más a las personas. Tal es el caso de algunos programas gubernamentales de entrega de dinero a la gente calificada de «pobre», quien para recibir los donativos debe hacer largas filas y esperar por horas bajo el sol, en forma resignada y suplicante. Esta situación se da porque los funcionarios, mediante el dinero entregado, buscan mantener la sumisión política, abusando de la necesidad de las personas.

Por otro lado, se ha confundido el sentido de redistribución propuesto por Polanyi con el papel del mercado capitalista en las sociedades. Los economistas clásicos hablan del mercado como «distribuidor» de bienes gracias a la «mano invisible», pero para participar en ello la condición es poseer dinero y, por supuesto, no todos pueden participar por igual. Al salir del ‘centro’ (el mercado) a la ‘periferia’ (la sociedad), a unos les toca más que a otros: la redistribución del mercado capitalista no es equitativa, no es redistribución.

Pero también existen formas nobles de redistribución, donde todos ponen un poco de su parte y consiguen un bien común, como las fiestas patronales (de santos patronos) en muchas sociedades latinoamericanas: el dinero necesario se reúne mediante colectas y luego organizan la fiesta en la que disfruta todo el pueblo y los invitados que lleguen.

Alain Caillé (2008, 46) afirma que el movimiento ciudadano mundial se basa en buena medida en la idea de que es posible regular la economía y los intercambios a partir del respeto a los derechos civiles y políticos, tanto como los económicos, sociales y culturales. Propone que el Estado es quien debe encargarse de que esto se cumpla, tal vez por eso este autor afirma:

[...] la primera forma de Economía Solidaria podría decirse que es aquella en la que el Estado juega plenamente su papel: estableciendo y haciendo que todos se adhieran a las normas que regulan el respeto a los derechos (Alain Caillé 2008, 11).

Sin embargo, sigue este autor, el Estado cada día se retira más y deja de cumplir sus funciones. De ahí que una exigencia de la lucha por la Economía Solidaria constituye no renunciar a ser un referente de Política Social y Económica, que sea tomado en cuenta por los poderes establecidos, si no quiere perecer bajo el corto plazo y el riesgo de convertirse en un suplemento 'caritativo' de la economía de mercado.

Monedas comunitarias como forma de redistribución

Volviendo a la redistribución que define Polanyi. Un ejemplo claro se encuentra en las monedas comunitarias, también conocidas como dinero social o local. Se trata de un símbolo de valor para hacer intercambios, en manos de comunidades de personas y no de bancos, que ha mostrado ser útil para facilitar la circulación de bienes y servicios en los intercambios entre *pares*, formando redes redistributivas. Los bienes se concentran en el lugar del intercambio (como tianguis) y cada participante lleva sus productos y sale con otros distintos, es decir, con bienes que otros miembros del grupo producen y así se obtiene lo necesario para el sustento sin la necesidad de dinero convencional (euros, dólares, pesos), que en tiempos de desempleo o paro se vuelve escaso y caro.

Las experiencias de las monedas locales o sociales, como los llamados «clubes de trueque» en Argentina, muestran que su uso favorece la reciprocidad y la redistribución mediante la ayuda mutua, pues constituyen una forma en la que todos los miembros obtienen beneficios. Los pagos con dinero convencional representan un obstáculo para intercambiar entre personas de bajos ingresos. Con monedas locales, esta barrera se elimina y circulan los productos del trabajo (que es la riqueza 'real') y con ello se ahorra el dinero convencional, que se utiliza para otros pagos, como servicios públicos¹². Estas monedas comunitarias en realidad no son 'dinero' sino vales de cuenta y símbolos de valor para intercambiar bienes y servicios, las personas que las han utilizado descubren que el dinero es simplemente un medio de cambio y que su atesoramiento crea escasez para los demás. No vale la pena guardar las monedas locales, sino usarlas para que todos las puedan poseer y circulen los productos y con ello se recrea la redistribución, en la que todos reciben algo (Lietaer, 2005).

En el año 2001 en Argentina, cuando la estrategia financiera fue cerrar los bancos y dejar sin circulante a la población (maniobra conocida como «el corralito») los «clubes de trueque» o *nodos*, es decir grupos organizados de gente (principalmente mujeres) demostraron que no necesitaban un dinero centralizado y controlado por los bancos, sino organizar su propio sistema de valor y así lo hicieron. De la escasez total de bienes que llegó a haber, surgieron comunidades solidarias que llevaban al grupo lo que tenían

12 También por eso se les llama «monedas complementarias».

y lo intercambiaban con su propia «moneda» de común acuerdo y así lograron palear la peor crisis financiera de su historia (Louge, 2005). De la moneda social a la ayuda mutua y al don, el salto fue automático, pues en las entrevistas realizadas las mujeres relataban cómo en estos nodos sin proponérselo habían surgido espontáneamente grupos de apoyo y cuando una tenía una emergencia y requería algo, recibía dones, desinteresados y generosos (Santana 2011a). Reconocieron que mientras más gente participaba era mejor para todos e invitaban a más y más gente al «club de trueque» del barrio. Pasó la crisis financiera en Argentina, pero las comunidades de intercambio recíproco siguen ahí, usando sus propias monedas, porque las personas están convencidas que asociarse con una lógica solidaria es la solución a la escasez capitalista.

Palabras finales

Después de un breve recorrido por los principales hechos que favorecieron la organización de la sociedad civil en Latinoamérica y la emergencia de alternativas al neoliberalismo, se ha presentado la Economía solidaria como una propuesta que busca fundar una sociedad incluyente e igualitaria a partir de acciones de reciprocidad y de redistribución. Hemos visto que la reciprocidad y la redistribución son dos conceptos clave en dicha propuesta, ya que la primera implica dualidad, igualdad y equidad y la segunda, centralidad y confianza. Se pusieron como ejemplo de la reciprocidad los mercados por diversos motivos, sobre todo, por las relaciones recíprocas que ahí se generan, creándose redes de *pares* que fortalecen el tejido social.

Hay que señalar, sin embargo, que no todos los actores de estos tianguis están por una Economía Solidaria. En entrevistas algunos expresan que su principal motivación es tener un punto de venta para sus productos. Es decir, aunque se encuentran componentes importantes de la Economía Solidaria (como la centralidad de los actores y no sólo de los productos; por el dinamismo de la economía local y la solidaridad con los pequeños productores; por el consumo de productos que no dañan la naturaleza ni la salud, que refuerzan la identidad cultural local y el combate al consumismo), también hay fuertes componentes capitalistas, como las motivaciones de acumular ganancias. Sin embargo, no todos piensan igual, hay toda una gradación de posturas.

En cuanto a la redistribución, el uso de monedas comunitarias es un buen ejemplo porque permite que sus usuarios lleven sus productos a un lugar y, sin hacer uso de dinero convencional, se puede acceder a los bienes y servicios que ofrece el grupo que reconoce el mismo símbolo de valor. El uso de estas monedas que facilitan las compras mutuas porque su fin no es la acumulación, sino la distribución para que todos tengan lo necesario. Algunos de los y las usuarias de estas monedas han comprendido la importancia de un cambio del sistema financiero centralizado y

observan la importancia de tener alternativas ante el sistema neoliberal porque en cualquier momento se puede experimentar una crisis como la argentina.

Los ejemplos que se presentaron pueden suscitar la pregunta: si la economía real de México es sostenida por la mayor parte de la población que produce a nivel de pequeña escala y de lo que vive la gente y si todos ellos fueran clientes entre sí de su propia producción, ¿no sería posible que así subiera su nivel de vida? No sería esto, «hacer otro mundo posible»? El reto académico es entender estos fenómenos, analizarlos e indagar su viabilidad y sus obstáculos.

Bibliografía

- Caillé, A., L'Alteréconomie. Présentation, *MAUSS* 21 (1), 2003, pp. 5-20.
- Castells, M., *La Era de la Información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, II, México D. F. 1999.
- Coraggio, J. L., La Economía social y solidaria como estrategia de desarrollo en el contexto de la integración regional latinoamericana. Ponencia presentada en el 3^{er} Encuentro Latinoamericano de Economía Solidaria y Comercio Justo, RIPPSS en Montevideo, octubre 2008.
- Escobar, A., *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*, Bogotá, Colombia 1998. [*Encountering development, the making and unmaking of the third world*. Princeton 1996].
- Esping-Andersen, G., 'Welfare States and the Economy', en: *The Handbook of Economic Sociology* (eds. Smelser, N. J., Swedberg, R.), Princeton, Nueva York 1994.
- Fisher, J., *El Camino desde Río. El desarrollo sustentable y el movimiento no gubernamental en el Tercer Mundo*, México D. F. 1998.
- Forrester, V., *El Horror Económico*, México 2000.
- Gibson-Graham, J. K., *The end of Capitalism (as we knew it). A Feminist Critique of Political Economy*, Oxford 1996.
- Godelier, M., *El Enigma del Don*, Barcelona 1998.
- Godelier, M. (comp.), *Antropología y Economía*, Barcelona 1976.
- Graeber, D., *Toward an Anthropological Theory of Value: the false coin of our own dreams*, Nueva York 2001.
- Gupta, A., *Postcolonial Developments. Agriculture in the Making of Modern India*, Durham, London 1998.
- Houtart, F., De la resistencia a la ofensiva en América Latina: ¿Qué desafíos para el análisis social?, Texto presentado en Bruselas, 14. 04. 2007, no publicado.

- Johnson, S., *Futuro perfecto. Sobre el progreso en la era de las redes*, Madrid 2013.
- Krätke, M. R., El mundo cabalga hacia una nueva burbuja especulativa: ¿quién es responsable de la inflación de precios del petróleo y de los alimentos?, *Sin Permiso* 3, 2008, www.sinpermiso.info/# 2008 [4 de abril 2014].
- Lietaer, B., *El Futuro del Dinero*, Buenos Aires 2005.
- Lomnitz, L., *Cómo sobreviven los marginados*, México 1975.
- Lópezllera, L., Ante la globalización, el desempleo y la atomización. Reticulación entre empresas autogestivas, el fin del dinero y restauración del crédito social. Ponencia en el 2º Foro Internacional de Economía Social y Solidaria, FONAES, México D. F. 2004.
- Louge, C., La historia del trueque en Latinoamérica y la Argentina, en: *El Futuro del Dinero* (ed. Lietaer, B.), Buenos Aires 2005, pp. 463-486.
- Mauss, M., Ensayo sobre los Dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas, en: *Sociología y Antropología*, Madrid 1979.
- Nash, J., Hopkins, N. S., Anthropological Approaches to the Study of Cooperatives, Collectives, and Self-Management, en: *Popular Participation in Social Change. Cooperatives, Collectives, and Social Change* (eds. Nash, J., Dandler, J., Hopkins N. S.), La Haya, París 1976.
- Osorio, J., *El Estado en el Centro de la Mundialización*, México 2004.
- Plattner, S., Introducción, *Antropología Económica*, México D. F. 1991.
- Polanyi, K., El sistema económico como proceso institucionalizado, en: *Antropología y Economía* (ed. Godelier, M.), Barcelona 1976, pp. 155-178.
- Polanyi, K., *La Gran Transformación*, México D. F. 2000. [*The Great Transformation*, 1944].
- Red Ecosol, Memorias de los Talleres de la Red Mexicana de Economía Solidaria, México D. F., enero 2002; San Juan Nuevo, Mich., dic. 2003; Aguascalientes, Ags., mayo 2004 (no publicadas).
- Razeto, J. L., Cinco constataciones sobre pobreza, catorce tesis sobre el desarrollo local, y una conclusión sobre la economía solidaria, *Polis* 1 (2), 2001, <http://www.revistapolis.cl/polis/20final/2raze.htm> [2 de abril 2014].
- Reyes, G., Principales teorías sobre el desarrollo Económico y Social, *Regiones y desarrollo Sustentable* 3 (2), 2002, pp. 45-65.
- Roberts, B., Estado y región en América Latina, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, El Colegio de Michoacán, 1 (4), 1980, pp. 9-40.
- Rowlands, J., *Questioning Empowerment. Working with Women in Honduras*, Oxford 1997.

- Santana, M. E., Mujeres indígenas y cooperativismo agropecuario: el caso de Flor del Río en la selva de Chiapas, México, *Boletín Americanista* 46 (36), 1996, pp. 299-316.
- Santana, M. E., *Reinventando el dinero. Experiencias con monedas comunitarias*, Tesis de Doctorado, CIESAS, Guadalajara, Jal., México, 2011a, Publicación en CD.
- Santana, M. E., Recrear el dinero en una economía solidaria, *Polis* 29, 2011b, <http://www.revistapolis.cl/29/art11.htm> [10 de abril 2014].
- Stiglitz, J. E., Promesas rotas (cap. 2), en: *El Malestar en la Globalización*, México 2002.
- Vargas-Cetina, G., Ayora-Díaz, S. I., Introduction. Local Expressions of Global Culture: Four Case Studies from Mexico, *Urban Anthropology* 27 (2), 1998, pp. 123-133.

María Eugenia Santana E.

Recipročnost in redistribucija v solidarnostni ekonomiji

Ključne besede: recipročnost, redistribucija, solidarnostna ekonomija

»Solidarnostna ekonomija« se je v Latinski Ameriki v zadnjem desetletju 20. stoletja pojavila kot del globalnega gibanja, ki išče alternative modelu tržne družbe. Njeno izhodišče je, da mora družba prevzeti odgovornost zase na osnovi solidarnosti v proizvodnji, distribuciji in porabi ter da naj ekonomska praksa obnovi socialno življenje z modeli recipročnosti in redistribucije zunaj kapitalističnega sistema.

Članek v prvem delu povzame zgodovinske okoliščine pojava organizirane civilne družbe v Latinski Ameriki; različni predlogi alternativ so se po letu 2000 stekli v t. i. Svetovne socialne forume. V drugem delu predstavi projekt Solidarnostne ekonomije kot del tega gibanja in pri tem izpostavi vlogo *kulture darila* ter koncepta recipročnosti in redistribucije, ki sta podrobno definirana glede na vlogo, ki jo imata v alternativah kapitalizmu. Navedeni so primeri za oba koncepta: za prvega je primer izmenjava proizvodov na lokalnih tržnicah, ki stremi po bolj uravnoteženem odnosu podeželje : mesto; primer za redistribucijo pa je uporaba socialne ali komunitarne valute, ki omogoča distribucijo osnovnega blaga med sodelujočimi na lokalnih tržnicah. Prispevek se sklene z ugotovitvijo, da je pot do uresničitve še dolga, a da morajo njen pomen preučiti znanstveniki družboslovnih ved.

María Eugenia Santana E.

Reciprocity and redistribution in an Economy of Solidarity

Keywords: reciprocity, redistribution, Economy of Solidarity

The 'Economy of Solidarity' is a proposal that appeared in Latin America in the last decade of the twentieth century as part of the global movement seeking alternatives to the market society model. The Economy of Solidarity suggests that society claims responsibility on the basis of solidarity in the production, distribution and consumption, and that the economic practice regenerates social life with models of reciprocity and redistribution outside the capitalist system. The first part of the text summarizes the historical circumstances of the emergence of civil society organizations in Latin America, whose various alternative initiatives came together in the so-called *World Social Forum* since the year 2000. The second part explains the proposal of the Economy of Solidarity as part of that movement by highlighting the role of the *gift culture*, and the concepts of reciprocity and redistribution, which are defined in detail due to their relevance in the alternatives to capitalism. The examples of both concepts are included; an example of reciprocity is the exchange of products at local markets, seeking a more balanced urban-rural relationship; a redistribution example is used in social or community currencies that facilitate the distribution of basic goods between local market's participants. Finally, we admit there is still some way ahead before the Economy of Solidarity becomes a reality, but its scope should be observed by social scientists.

Dan Podjed

Skupnizacija kot seštevek skupnosti in organizacije: primer ornitološkega in naravovarstvenega društva

Ključne besede: organizacija, skupnost, omrežje, ornitološko društvo, varovanje narave

DOI: 10.4312/ars.8.1.99-117

Uvod

Pri analizi in urejanju procesov v organizacijah – pa naj bodo pridobitne ali nepridobitne, vladne ali nevladne – skušamo razmerja med ljudmi razumeti, osmisliti in predstaviti na urejen, strukturiran način. Pri tem si pogosto pomagamo z organigrami kot prikazi razmerij v podjetjih, društvih, zavodih in drugih oblikah sodelovanja. Takšne upodobitve imajo navadno obliko piramide, v kateri se od vodilne osebe na vrhu spuščamo do nižjih ravni odgovornosti, kjer se nahaja vse več »podrejenih« sodelavcev (glej na primer Mintzberg, 1979; Mintzberg, van der Heyden, 1999, kjer so predstavljene še alternativne upodobitve organizacijskih struktur).

Razmerja v organizacijah pa so dejansko vse prej kot pregledna. To so ugotavljali že v poznih dvajsetih in zgodnjih tridesetih letih 20. stoletja, ko so v ZDA izvedli t. i. raziskavo Hawthorne (Schwartzman, 1993), v kateri so strokovnjaki z različnih področij – od sociologov in psihologov do antropologov – pod vodstvom avstralskega psihologa in sociologa Eltona Maya analizirali delovne procese v čikaški podružnici podjetja Western Electrics. Med drugim so ugotovili, da v tovarni poleg formalne organizacije, v kateri so interakcije jasno določene ter urejene s pravili in uredbami, soobstaja še bolj prikrita neformalna organizacija, ki so jo ljudje ustvarili mimo predpisov in zamisli vodstva. Izkazalo se je tudi, da so transparentni in sistematizirani organigrami, ki naj bi uprizarjali razmerja v organizacijah, bolj ali manj idealnotipske predstave (primerjaj Schutz, 1972), organizacijska realnost, ki jo ustvarjamo, pa je dejansko kompleksna ter bolj spominja na prepleteno in neurejeno omrežje kot na urejeno »piramido« (Molina, 2006). Da je situacija še nekoliko bolj zamotana, je takšna neformalna struktura ameboidna, dinamična in pogosto neločljivo prepletena z »organizacijskim okoljem«.¹

1 S podobne perspektive je družbena razmerja v Burmi obravnaval antropolog Edmund Leach (1993),

V pričujočem prispevku² skušam predstaviti podobno kompleksno in dinamično organizacijsko strukturo, in sicer na primeru Društva za opazovanje in proučevanje ptic Slovenije (DOPPS), ki sem ga proučeval v raziskovalnem projektu EuMon (2005–2008).³ Po dveletni etnografski raziskavi (2006–2007), med katero sem se posvetil tako formalnim kot neformalnim povezavam v DOPPS, se je izkazalo, da ima ta organizacija svojevrstno strukturo, ki je ne moremo upodobiti s preprostim dvodimenzionalnim organigramom. V društvu sem namreč naletel na preplet dveh modelov sodelovanja, in sicer hierarhične organizacije s »piramidalno« in pregledno strukturo ter horizontalne skupnosti, v kateri se razmerja nenehno na novo definirajo. Kot bomo videli v prispevku, lahko takšno hibridno organizacijsko strukturo predstavimo in upodobimo kot »seštevek« organizacije in skupnosti.

Teoretska izhodišča

V prispevku uporabljam in prepletam tri termine: organizacija, skupnost in omrežje. Z njimi skušam pojasniti, kako nastane hibridna organizacijska struktura, ki je sočasno urejena in neurejena, stabilna in dinamična. Pri tem izhajam iz antropoloških in socioloških definicij, dopolnjujem pa jih z razlagami organizacijskih teoretikov.

Beseda *organizacija*, ki je v središču razprave, ima po razlagi iz Slovarja slovenskega knjižnega jezika številne pomene. Po eni strani je to glagolnik od organizirati (primer: »ima smisel za organizacijo«), po drugi pa značilnost oziroma stanje organiziranega. Druga definicija razloži, da organizacija pomeni nenaključno ureditev komponent ali delov, ki so povezani tako, da tvorijo sistem, ki ga lahko identificiramo kot enoto. Poleg tega beseda opisuje sekvenčno in/ali prostorsko entiteto, v kateri so znanje, podatki, ljudje ali drugi elementi namensko urejeni, pa tudi skupino ljudi, ki sistematično sledijo skupnemu cilju. Podobna je prevladujoča definicija številnih organizacijskih teoretikov, ki pojasnjujejo, da organizacija opisuje skupino ljudi s skupnim ciljem, poslanstvom ali programom (Ford, Armandi, Heaton, 1988; Katz, Kahn, 1983; Robbins, 1996). Po etnografski raziskavi, med katero se je izkazalo, da so skupni cilji

ki je na videz transparentne strukture opisal kot idealizirane modele, ki so dejansko fluidni, nestabilni in dinamični, njihovi predstavniki pa lahko sočasno zasedejo več pozicij v različnih sistemih in prehajajo med njimi.

- 2 Zgodnja različica prispevka je bila objavljena v poglavju knjige *Opazovanje opazovalcev: Antropološki pogled na ornitološko organizacijo* (Podjed, 2011), ki je izšla pri Znanstveni založbi Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. V tem prispevku so dodani etnografski primeri, teoretski okvir ter uvod in sklep. Skici, objavljeni v prispevku (slika 1 in 2), je oblikoval Jure Preglau, tehnični urednik založbe. Objavljamo ju s soglasjem založbe.
- 3 Projekt z naslovom *EU-wide Monitoring Methods and Systems of Surveillance for Species and Habitats of Community Interest* (EuMon) je potekal v 6. okvirnem programu EU. V njem smo se posvetili naravoslovnim in družboslovnim vidikom spremljanja stanja v naravi. Spletna stran projekta: <http://eumon.ckff.si/>.

in poslanstvo DOPPS bolj kot ne ideal, interpretacij teh izhodišč sodelovanja oziroma »temeljnih predpostavk« (primerjaj Schein, 1992) pa je lahko veliko, se bolj nagibam k definiciji Barbare Czarniawske-Joerges, ki organizacije razume kot »omrežja kolektivnih dejavnosti, ki skušajo oblikovati svet in človeška življenja« (1992, 32), ter dodaja, da takšna omrežja nimajo jasno določenih meja, temveč se te nenehno na novo vzpostavljajo, organizacija in njeno okolje pa se neločljivo prepletata. Tomoko Hamada podobno pojasnjuje, da je za organizacijsko življenje značilna fluidnost, ne pa linearnost, saj se dejanja in odločitve posameznikov ves čas »zaletavajo ob stene spreminjajočega se labirinta pomenov, položajev, statusov, preprek in pasti« (Hamada, 1994, 26). Po njenem mnenju ni pomembno le to, kar se v organizaciji zgodi, temveč tudi, kako dogodke interpretiramo. Isti dogodki imajo zaradi različnih kognitivnih shem različne pomena, to pa vodi v kontradikcije in konflikte, ki niso nujno destruktivni, temveč lahko pomagajo soustvarjati kompleksno organizacijsko realnost (1994, 27). Tudi organizacijski antropolog Martin Parker, ki v svojih analizah sledi predvsem t. i. postmoderni paradigmi, se odmika od iskanja enovitosti in konsenza v organizacijah ter pravi, da organizacija in njena kultura predstavljata in uprizarjata »nenehen konflikt proces utrjevanja razlik v skupinah in med njimi« (Parker, 2000, 233). Namesto z enovitostjo se v organizacijskem kontekstu srečujemo z neurejenostjo (ali navidezno urejenostjo) ter konflikti in spopadi, ki potekajo med podkulturami, frakcijami itd. Zato sodobni raziskovalci organizacije razumejo kot vse manj urejene in organizirane ter vse bolj spremenljive, kompleksne ali celo kaotične entitete, od statičnega, stabilnega in konsenzualnega stanja pa so se definicije premaknile k opisom dinamike, procesualnosti in tvornosti. V tem skoraj »antiorganizacijskem« smislu (primerjaj Parker, 2000) organizacijo razumem tudi sam in jo zato obravnavam kot idealnotipsko predstavo o redu in skupnih predpostavkah, od katere se posamezniki bolj ali manj oddaljujejo, hkrati pa se po njej orientirajo in z njo identificirajo.

Naslednji izraz, ki je pomemben za to razpravo, je *skupnost*. Anthony P. Cohen (1985, 11) opozarja, da gre za eno od besed, s katerimi radi »opletamo« v vsakdanjem sporazumevanju in je v takšni rabi zlahka razumljiva, ogromno težav pa povzroča v družboslovnem in humanističnem diskurzu. Dodatne težave pa se pojavljajo predvsem zaradi dihotomnih opredelitev termina, ki ga je sociolog Ferdinand Tönnies (1999) postavil kot kontrapunkt družbe (*Gesellschaft*), ki naj bi predstavljala k učinkom in ciljem usmerjeno skupino ljudi s konsenzom o sodelovanju; skupnost (*Gemeinschaft*) pa je po njegovem mnenju entiteta, v kateri so ljudje povezani, solidarni in složni zaradi prepričanja o skupni pripadnosti. Podobno distinkcijo so ohranjali nekateri ključni družboslovni teoretiki, med njimi Émile Durkheim (1997), ki je razlikoval med mehansko in organsko solidarnostjo, Max Weber (1978), ki je pisal o skupnostnih in družbenih razmerjih, Georg Simmel (1971), ki je primerjal mestne in podeželske

odnose ... V tem prispevku bom tovrstne dihotomije skušal preseči in omiliti ter predstaviti »niane« med skrajnostma, pri čemer bom skupnost obravnaval predvsem kot skupino ljudi, ki občutijo medsebojno povezanost in solidarnost, ti pa se navadno vzpostavljata na podlagi primerjanja in razlikovanja z drugimi skupnostmi ter (re) definiranja ločnic med njimi.

Tretji temeljni pojem, ki ga uporabljam v prispevku, je *omrežje*. O smiselnosti uvajanja in uporabe tega termina pri analizi družbenih skupin so razpravljali številni sociologi in antropologi (na primer Boissevain, Mitchell, 1973; Granovetter, 1973; Mitchell, 1969, 1974; glej tudi Wolfe, 1978, kjer je objavljen eden prvih antropoloških pregledov te teme), med njimi tudi Alfred Radcliffe-Brown, ki je že v prvi polovici prejšnjega stoletja poudaril, da smo ljudje povezani v »kompleksno omrežje družbenih razmerij« (Radcliffe-Brown, 1940: 2). V tem prispevku omrežje razumem predvsem kot dinamično odprto družbeno strukturo (Castells, 2003, 470–471), ki jo deloma enačim s skupnostjo, in sicer predvsem zato, ker lahko oba pojma predstavljata kontrapunkt urejeni organizaciji. Ob tem se zavedam, da med tema pojmomoma ne moremo postaviti enačaja, saj je skupnost vedno zamejena – pa četudi zgolj v predstavah (primerjaj Anderson, 2003) – ter povezuje ljudi s podobnimi izhodišči in interesi, medtem ko je omrežje odprto in fleksibilno, njegove meje so nejasne, skupni interesi pa niso bistveni za povezovanje (glej na primer Green, Harvey, Knox, 2005). Kljub temu menim, da obe obliki sodelovanja izhajata iz podobnih temeljnih predpostavk, in sicer predvsem iz egalitarnosti oziroma horizontalnega povezovanja.

Kaj pa se zgodi, če se različne oblike sodelovanja prepletejo med sabo? Martin Parker (1998) se je ukvarjal s takšnimi »hibridi« in idejno zasnoval družbeno obliko, ki gravitira k idealizirani skupnosti, hkrati pa ohranja strukturiranost organizacije – zanjo lahko zato uporabimo izraz *skupnizacija*.⁴ Takšna družbena oblika je, kot pravi Parker, strukturirana in organizirana ter hkrati utemeljena na rudimentarni pripadnosti in solidarnosti njenih članov. V skupnizaciji je meja med delom in prostim časom zabrisana, podobno nejasna pa je v njej tudi ločnica med zasebnim in javnim (ali službenim) prostorom, saj lahko »obstaja tam, kjer ljudje mislijo, da obstaja, kamorkoli jo že umesti intersubjektivna skupnostna prepoznava« (Parker, 1998, 84). Hierarhična razmerja v njej so zreducirana, člani so enakovredno nagrajani, poleg tega pa ima vsak enak »delež« v kolektivni produkciji. Za skupnizacijo je značilno še, da se vanjo rekrutira predvsem enako misleče

4 Z izrazom *skupnizacija* prevajam Parkerjev neologizem *orgunity*. S prevodom, s katerim sem imel precej težav, sem skušal v slovenskem jeziku združiti dve besedi (*skupn-ost* in *organ-izacija*) ter ohraniti izhodiščni pomen skovanke (*org-anisation* in *comm-unity*). Sicer se zavedam, da bi bila morda bolj »pravilna« kakšna druga beseda, ki bi se začela s korenomo besede *organizacija* in sklenila s *skupnostjo* (na primer *orgupnost*), a menim, da je bolj pomembno poiskati dovolj ustrezen in uporaben izraz kot »posiljevati« jezik s čim bolj natančnim prevodom.

ljudi, zaradi česar ne pride do prevelikega razhajanja med interesi in nejasnega opredeljevanja, kdo smo Mi in kdo so Drugi.

Parker predstavi tri možnosti za udejanjenje – ali propad – svojega idejnega konstrukta. Prvič, lahko da je vse skupaj utopična zamisel brez vsakršne racionalne podlage, ki ne bo nikoli uresničljiva. Drugič, morda so te zamisli zgolj nadaljevanje komunizma, ki se je v praksi večkrat izkazal za precejšnjo polomijo.⁵ Tretja možnost pa je, da skupnizacija dejansko pomeni nov model povezovanja ljudi in strukturiranja družbenih razmerij, ki je lahko vsaj deloma uresničljiv in uspešen. V tem prispevku se nagibam k tretji možnosti in iščem značilnosti skupnizacije v društvu DOPPS, a ne v njegovi prvotni obliki, temveč v hibridni »izvedenki«, ki je nastala po burni transformaciji ob koncu prejšnjega stoletja. Ob tem skušam Parkerjeve in druge koncepte kritično pretresti ter analizirati prednosti in pomanjkljivosti njihovega udejanjenja na konkretnem primeru.

Nastanek in preoblikovanje DOPPS

Decembra 1979 so v Ljubljani sklicali ustanovno skupščino DOPPS, ki se je udeležilo 76 ljudi. Ustanovitev društva je bila namenjena predvsem povezovanju dotlej razkropljenih posameznikov, ki so se v Sloveniji ukvarjali z opazovanjem in popisovanjem ptic. Eden izmed ključnih pobudnikov je bil karizmatični Iztok Geister (glej Podjed, 2010), ki je že pred ustanovitvijo društva skušal povezati prostovoljce in profesionalne ornitologe z zadosti znanja za zbiranje podatkov o pticah, na podlagi katerih bi lahko pripravili slovenski ornitološki atlas.

Kmalu po ustanovitvi DOPPS so se začeli prvi poskusi širjenja dejavnosti zunaj republiških meja in ustanavljanja jugoslovanske zveze ornitoloških društev, ki naj bi povezala ornitologe na ravni tedanje države. Tri leta kasneje, torej leta 1983, so že priredili prvo konferenco jugoslovanskih ornitologov; takšne konference so odtlej potekale vsako leto – vse do leta 1988. Leta 1987 so uradno oblikovali Zvezo ornitoloških društev Jugoslavije (ZODJ), ki je leto zatem postala članica in nacionalna sekcija Mednarodnega sveta za zaščito ptic (International Council for Bird Preservation oziroma ICBP), ki se je kasneje preimenoval v BirdLife International.⁶ Sočasno s povezovanjem s tujino se je začela notranja delitev društva, na kar je vplivala tudi rast organizacije, katere članstvo se je zgolj v štirih letih potrojilo. Da bi razpršili upravljanje

5 Še bolj kot na komunizem zamisel skupnizacije spominja na organiziranje delovnih procesov v samoupravnem socializmu nekdanje Socialistične federativne republike Jugoslavije, ki je v praksi prav tako imel precej pomanjkljivosti (glej na primer Podjed, 2006, kjer piše več o postmodernih organizacijah, ki imajo precej skupnega s skupnizacijo).

6 Ta mednarodna organizacija ima več kot 2,5 milijona članov, 10 milijonov podpornih članov in več kot 4000 zaposlenih (BirdLife, 2014).

in odločanje ter spodbudili lokalne iniciative, so v izvršilnem odboru DOPPS regionalizacijo posebej poudarjali - vsako leto od 1984 do 1987 so, denimo, sprejeli sklep, da bodo pričeli »priprave za ustanovitev ornitoloških društev širom po Sloveniji, ki naj bi se združila v zvezo« (IO DOPPS, 1984, 69; 1986, 24; 1987, 28). Regionalizacija pa sprva ni potekala povsem po načrtu, saj je leta 1983 v Kopru nastalo ornitološko društvo Ixobrychus, ki je registrirano še danes, a ni več posebej aktivno. To društvo naj bi se po nekaterih zamislih pridružilo DOPPS, ta pa naj bi postal krovna organizacija na republiški ravni. Namesto tega je Ixobrychus ostal samostojno društvo, pobude za pridružitve nacionalni organizaciji pa niso bile uspešne. Regionalizacija je odtlej potekala bolj v skladu s prvotnimi zamislimi DOPPS, le da so namesto samostojnih društev začele vznikat regionalne sekcije. Leta 1989 so ustanovili Štajersko sekcijo, leta 1995 Notranjsko sekcijo, leta 1997 Ljubljansko sekcijo, leta 2006 Severnopriforsko sekcijo in leta 2009 Pomursko sekcijo. Poleg teh regionalnih sekcij je leta 2005 nastala še Mladinska sekcija, ki povezuje mlajše člane in njihove dejavnosti.

Leta 1991 so se sočasno z razpadom Jugoslavije pretrgale ali vsaj ošibile vezi med društvi iz nekdanjih jugoslovanskih republik. V tem prelomnem letu je DOPPS prekinil tudi razmerje z Zvezo ornitoloških društev Jugoslavije (ZODJ) ter začel iskati nove povezave v tujini in si prizadevati za priznanje na mednarodni ravni. Iskanje navez in zavezništve je olajšalo predhodno sodelovanje z organizacijami, ki so bile članice ICBP, recimo z mladinsko sekcijo britanskega Kraljevega društva za zaščito ptic (Royal Society for Protection of Birds oziroma RSPB). DOPPS je leta 1993 pridobil še predstavniški status v zvezi BirdLife International in leta 1996 status partnerja pripravnika. Leta 1998 so izvedli še simbolno povezavo s to mednarodno zvezo in akronimu društva dodali ime organizacije, ki so se ji pridružili,⁷ leta 2001 pa je DOPPS naposled pridobil status polnopravnega partnerja v organizaciji BirdLife.

V devetdesetih letih 20. stoletja sta društvo zaznamovala še sprememba »ideologije«, ki se je najbolj očitno odrazila pri prehodu od opazovanja ptic k varovanju narave (glej Podjed, 2013, kjer piše več o tem paradigmatškem prehodu) ter pri profesionalizaciji nekaterih društvenih dejavnosti ob podpori sponzorjev – predvsem največjega slovenskega operaterja mobilne telefonije Mobitel (glej Kimovec, 2008, kjer je objavljena analiza sponzorskega sodelovanja). Po letu 2000 je število članov stagniralo ali celo nekoliko upadlo, naglo pa je zrasel profesionalni del, t. i. Pisarna DOPPS, v kateri je bilo leta 2014 več kot 20 zaposlenih.

7 Uradno ime društva je odtlej DOPPS – BirdLife Slovenia, s čimer so po svoje »prikrili« nekdanjo temeljno dejavnost – opazovanje in proučevanje ptic – ter poudarili prehod k varovanju narave. Na to je v nekem intervjuju opozoril osrednji ustanovitelj društva Iztok Geister in dejal, da je odsotnost varstva narave v imenu društva postala ovira, ko je »pridobitniško usmerjena struja mlajših ornitologov« pričela sklepati povezave z organizacijo BirdLife. »Zato so hoteli sprva spremeniti ime, kasneje pa so se zadovoljili s kratico DOPPS, ki je ta manko prikrila,« je pojasnil Geister (po Ahačič, 2008, 39).

Rast poklicnega dela društva je najprej omogočilo sodelovanje z glavnim pokroviteljem, torej podjetjem Mobitel, zatem pa še pridobitev sredstev iz različnih projektov in evropskega programa LIFE Natura, ki so jih namenili za renaturacijo Škocjanskega zatoka v Kopru in varovanje kosca (*Crex crex*) v Sloveniji. Leta 2005 je bil DOPPS celo edina slovenska organizacija, ki je pridobila dva projekta LIFE v skupni vrednosti skoraj 1,4 milijona evrov. Oba projekta sta bila za društvo izjemno pomembna, saj so leta 2004 več kot 40 odstotkov sredstev za profesionalno ekipo pokrili iz teh virov (Šalaja, 2004, 25), podobno pa je bilo tudi leta 2007, ko so evropska sredstva pomenila skoraj polovico društvenega proračuna.

Poleg naravovarstvenih projektov, ki so od preloma stoletja osrednja društvena dejavnost, se v DOPPS še vedno ukvarjajo z izhodiščno dejavnostjo, torej z opazovanjem in proučevanjem ptic. Od leta 2002 med drugim izvajajo pomemben projekt, ki je primerljiv z začetnimi prizadevanji članov in članic ob koncu sedemdesetih let, ko so začeli izvajati množične popise za ornitološki atlas Slovenije. Poleg popisov v društvu prirejajo ogromno različnih dogodkov – od izobraževanj in predavanj do naravovarstvenih akcij –, ki so preštevilni, da bi jih evidentiral v tem pregledu. Vsekakor pa vse te dejavnosti sooblikujejo kulturo in strukturo organizacije, v kateri se ljubiteljstvo prepleta s strokovnostjo, prostovoljstvo pa s profesionalizmom.

Transformacija: od »družine« do skupnizacije

Kot smo videli, je DOPPS potreboval več kot dvajset let za preobrazbo iz prostovoljskega ornitološkega društva v organizacijo, ki se ne ukvarja več le z opazovanjem ptic, temveč tudi – ali celo predvsem – z varovanjem narave. V tem času so se spreminjala tudi razmerja v organizaciji. V začetnem obdobju, torej ob ustanovitvi leta 1979, lahko DOPPS razumemo kot nestrukturirano skupnost, katere člani so bili bolj ali manj enakopravni, hierarhična razmerja pa so bila fleksibilna in nejasna. Organizacija je bila spočetka nekakšen približek Turnerjeve (1974) *communitas* kot rudimentarno strukturiranega in nediferenciranega modela, v katerem družbena topografija izgine. Takšno amorfno stanje povzemajo besede ustanovnega člana, ki je dejal, da nekajaj »ni bilo nekih povelj. Vse je bilo bolj dogovorno: kako bi pridobili člane, kako bi obogatili revijo ...« Takšna enakopravnost je bila v začetnem obdobju sicer izrazita, ne pa absolutna, saj so niti v rokah vendarle držali ustanovni člani DOPPS in njihovi (na)sledniki, a to pravzaprav ni v nesoglasju z definicijo *communitas*, saj tudi ta opisuje skupnost »enakih posameznikov, ki se podredijo obči avtoriteti obrednih starešin« (Turner, 1974, 82). Med njimi je bil najpomembnejši osrednji ustanovitelj Iztok Geister, ki ga številni sogovorniki še vedno predstavljajo kot »očeta društva«.

Podobno je s prvim društvenim obdobjem, ki se ga nekateri starejši člani idealizirano in verjetno nekoliko »umišljeno« spominjajo kot čas velike družine. Obdobje opisujejo kot »dobre stare čase« (primerjaj Brumen, 2001), ko so bili vsi enakopravni in je bil bolj živ »društveni duh«, zaznamovale pa so ga solidarnost, motiviranost za delo in neformalna komunikacija med člani. To obdobje je trajalo skoraj dve desetletji, v DOPPS pa so v tem času zabeležili izjemno rast števila članov, ki jih je bilo sredi osemdesetih let 20. stoletja približno 250, ob prelomu stoletja pa že skoraj tisoč, nakar se je rast nekoliko ustavila. Ob koncu osemdesetih in v devetdesetih letih se je zaradi povečanega števila članov organizacijska struktura DOPPS že bolj formalizirala, v društvu pa sta se oblikovali dve struji, ki sta imeli nasprotnoča si mnenja o temeljnih dejavnostih. Starejši člani so se zbrali predvsem okrog revije *Acrocephalus*, ki jo je takrat še vedno urejal osrednji ustanovitelj društva, mlajši pa so, kot je opisal eden izmed ustanovnih članov, postopno »zavzeli« društvene organe. V nekdanji ekipi so se zaradi različnih pogledov na prihodnost in medgeneracijskih trenj pojavile prve razpoke. Skupina mladih je vse bolj poudarjala pomen naravovarstvenih akcij, imela pa je tudi drugačno vizijo o tem, kakšni naj bi bili podoba in vsebina osrednje društvene revije. Poljudni članki bi po njihovem mnenju morali izhajati v posebni reviji, *Acrocephalus* pa naj bi postal znanstvena publikacija. Starejši so nasprotno menili, da je bolje, če tako poljudne kot znanstvene vsebine ostanejo v eni reviji, zagovarjali pa so še ohranitev »izvirnih« dejavnosti, torej opazovanja ptic.

Napetosti so se stopnjevale do leta 1999, ko se je zgodil nenaden obrat. Osrednji teoretik organizacij Edgar Schein takšno transformacijo posrečeno opiše, ko pravi, da v organizacijah pogosto »pride do spopada med »konservativci«, ki jim je ustanovitvena kultura všeč, in »liberalci« oziroma »radikalci«, ki hočejo spremeniti kulturo, deloma tudi zato, ker bi radi povečali lastno pozicijo moči« (Schein, 1992, 310). Nekdanji aktiven član, ki se je kasneje posvetil profesionalni biološki karieri v neki drugi organizaciji, je obrat opisal kar kot »revolucijo«. Zgodovino društva lahko zato po njegovem mnenju razdelimo na dve fazi: »Prva je bila od začetka in dokler so še ti ustanovitelji niti v rokah držali, potem pa je ta ... Niti ni bila evolucija, je bila bolj revolucija, ki se je zgodila. Od takrat je to čisto drug DOPPS.«

Povod za nenadne spremembe je bil na videz banalen spor o sredstvih, ki jih je društvo namenjalo za revijo *Acrocephalus*, po katerem je izvršilni odbor »očeta društva« odstavil z mesta odgovornega urednika revije. Osrednji pobudnik DOPPS je po tem dogodku izgubil formalno in neformalno pozicijo moči v društvu, zato je prekinil stike z organizacijo. Njegov odhod in nenadne spremembe pa niso bili povsem nepričakovani, saj je veliko predhodnih dogodkov nakazovalo, da se v organizaciji pripravlja prelom s starimi vrednotami in načinom dela. Približevanje zvezi BirdLife International, pokroviteljstvo Mobitela in druge novosti so kazale na usmeritev

k varovanju narave in bolj profesionalnemu delu, kar sta bila temeljna vzroka za paradigmatški razkol. Ena frakcija je namreč zagovarjala profesionalizacijo društva in naravovarstvene dejavnosti, drugi pa so vztrajali, da mora poudarek ostati na delu prostovoljcev, ki naj se še naprej ukvarjajo predvsem z opazovanjem in proučevanjem ptic.

Scenarijev za nadaljnji razvoj je bilo na prelomni točki več. Društvo bi se lahko po prvi varianti vrnilo k izhodiščem in se še naprej ukvarjalo predvsem s popisi ptic in drugimi ornitološkimi dejavnostmi. Druga pot bi lahko privedla do razcepa organizacije na prostovoljski in profesionalni del, o čemer so v DOPPS dejansko razmišljali. Tretja opcija, ki se je tudi udejanjila, pa je bil soobstoj prostovoljskih in profesionalnih dejavnosti v enotnem okviru, kar je pomenilo, da se je moral izoblikovati hibridni model, utemeljen na nekoliko utopični zamisli, da lahko profesionalne in prostovoljske ter ljubiteljske in strokovne dejavnosti soobstajajo v eni instituciji – podobno kot v skupnizaciji, ki jo je predstavil Martin Parker.

Društvo kot skupnizacija

Katere lastnosti skupnizacije, kot si jo je zamislil Parker, lahko identificiramo v DOPPS? Precej članov, predvsem najbolj dejavnih, je prepričanih o kolektivni pripadnosti društvu, ki se zavzema za njihove osebne vrednote: varovanje ptic in narave. Poleg tega je ločnica med delom in prostim časom v DOPPS dejansko zabrisana, saj se zaposleni redno udeležujejo pristočasnih dejavnosti, njihovo delo pa je bilo (in je še vedno) predvsem hobi (več o tem v naslednjem razdelku). Poleg časovne komponente je nejasna tudi prostorska dimenzija, saj DOPPS težko umestimo v prostor in jasno določimo, kje se nahaja. Že res, da je osrednja pisarna društva v Ljubljani, a tja prihajajo na delo predvsem zaposleni, preostali člani – in tudi nekateri zaposleni – pa so razkropljeni po Sloveniji. Hierarhična struktura DOPPS sicer ni povsem ploska, saj imajo predsednik, podpredsednik in upravni odbor v rokah veliko pooblastil in avtonomije za izvajanje in spreminjanje društvenih usmeritev, kljub temu pa je najvišji društveni organ skupščina, ki sprejme ali zavrne pobude upravnega odbora in izvoli njegove člane, poleg tega pa se ljudje na vodstvenih položajih redno izmenjujejo. Pri enakopravnosti nagrajevanja se pojavi nekoliko več težav, saj prostovoljci za svoje delo niso plačani, zaposleni pa so, iz česar izvirajo nekatera trenja in nesporazumi. Zadnja lastnost skupnizacije, ki jo navaja Parker, je povezovanje enako mislečih posameznikov; tudi to lahko identificiramo v DOPPS. Izbora »pravovernih« članov sicer ne izvajajo vodilni v organizaciji, temveč je selekcija pravzaprav samodejna, saj se v društvo včlanijo ljudje, ki so jim blizu ptice in narava, zaradi česar sledijo društvenemu poslanstvu in kodeksu, ki na prvo mesto postavljata

varovanje ptic in njihovih življenjskih prostorov. Kot vidimo, lahko trem od šestih značilnosti skupnizacije v primeru DOPPS v celoti pritrdimo, preostalim trem pa vsaj deloma (tabela 1). Iz tega lahko sklepamo, da dejansko obstaja približek družbene entitete, ki premošča vrzel med skupnostjo in organizacijo.

Tabela 1: Značilnosti skupnizacije v DOPPS.

Značilnost	Skupnizacija	DOPPS
1. Prepričanje o kolektivni pripadnosti.	DA	DELOMA
2. Zabrisana ločnica med delom in prostim časom.	DA	DA
3. Nejasno prostorsko definirana organizacija.	DA	DA
4. »Ploska« hierarhija in »rotacija« vodilnih članov.	DA	DELOMA
5. Egalitarnost pri nagrajevanju.	DA	DELOMA
6. Pridobivanje enako mislečih posameznikov.	DA	DA

Delo kot prosti čas

Na podlagi etnografske raziskave v DOPPS ugotavljam, da je eden od temeljnih pogojev za vzpostavitev skupnizacije kot prepleta bolj formalne, urejene organizacije in neformalne, nestrukturirane skupnosti razblinjanje ločnice med delom in prostim časom – to pa se navadno zgodi z angažirano in redno udeležbo pri prostovoljskih dejavnostih. Kanadski sociolog Robert A. Stebbins (2002, 2006) to označi z izrazom *resen prosti čas* (angl. *serious leisure*) in ga definira kot sistematično prizadevanje amaterjev ali prostovoljcev, ki je za udeležence tako tehtno in zanimivo, da se pogosto usmerijo v napredovanje kariere, ko pridobivajo in izražajo svoje spretnosti, znanja in izkušnje (Stebbins, 2002, 3). Izraz se torej nanaša na prostočasne dejavnosti, ki od posameznikov zahtevajo veliko truda, da jih resnično obvladajo. Stebbins (2002, 9–10) navaja številne kompenzacije za vložek časa, truda in nenazadnje tudi denarja za nakup opreme, ki jih ob prostočasnih dejavnostih dobijo posamezniki. Nekatere so povsem osebne, denimo samoaktualizacija ob razvoju spretnosti in znanj, izboljšanje samopodobe ob prikazovanju znanja, samonagrajevanje z užitkom in rekreacija ob opravljenem delu, ob tem pa omenja še občasno finančno povračilo. Poleg osebnih nadomestil obstajajo še družbene nagrade, kot so širjenje socialnih omrežij ob druženju s somišljeniki in zadovoljstvo ob vzajemnem delu ter ohranjanju in razvoju skupine. Ljudi, ki »prakticirajo« *resen prosti čas*, zaznamuje tudi vzpon kariere, s čimer je povezano še doseganje statusa, ko drugi priznavajo posameznikove dosežke.

V DOPPS je takšen vzpon kariere precej pogost, saj ornitologija po eni strani omogoča nenehno kopičenje znanj in veščin za opazovanje ptic (prepoznavanje ptičjih

vrst po videzu, oglašanju itd.), naravovarstvo pa po drugi strani pušča odprta vrata za prostovoljska prizadevanja najbolj entuziastičnih posameznikov. Strmo kariero v ljubiteljski ornitologiji je, denimo, imel član DOPPS, ki je bil v času raziskave na društvu zaposlen in ga je ena od sogovornic opisala kot »*srce društva*«, in sicer zaradi številnih dejavnosti, ki jih opravi z dobršno mero entuziazma, pri čemer zna navdušiti in spodbuditi tudi ostale člane in zaposlene. Z društvom se je seznanil v zgodnjih devetdesetih letih 20. stoletja, ko so še izvajali štetja za ornitološki atlas. Na DOPPS so hitro spoznali, da je novinec zelo izurjen v ornitologiji in da je samostojno zbral veliko podatkov o pticah, še posebej o koconogih kurah (na primer o divjem petelinu in ruševcu) v Triglavskem narodnem parku, ti podatki pa so bili v času popisov za atlas dragoceni. Znanje o pticah je pridobil predvsem doma, saj je njegov oče delal v Triglavskem narodnem parku, njihov družinski prijatelj pa je bil gozdar, nekdanji lovec in navdušen fotograf divjih živali. Ko je bil še najstnik, je večino koncev tedna prebil pri tem prijatelju in skupaj sta poskušala napraviti čim boljše fotografije ptic. To znanje mu je omogočilo, da se je najprej profiliral v prostovoljski ekipi, nato postal član društvenega upravnega odbora, nazadnje pa se je zaposlil v pisarni, kjer je prevzel koordiniranje novega ornitološkega atlasa gnezdil.

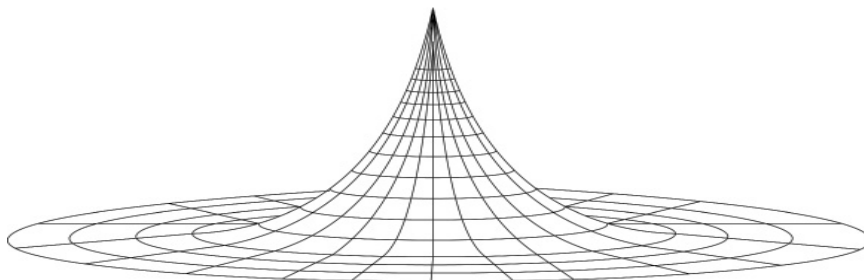
Podobno kariero, ki je vodila od prostovoljstva do profesionalnega dela, je imela tudi sodelavka društvene pisarne, ki je bila v času intervjuja stara približno trideset let. Že pri devetih letih se je s pomočjo staršev, ki so spodbujali njeno zanimanje za ptice in naravo, včlanila v DOPPS ter se odtlej občasno udeleževala društvenih izletov, čeprav ji je bilo spočetka »*blazno nerodno priti na društvo*«, saj tam ni imela vrstnikov. V osnovni šoli je zanimanje njenih sošolcev in sošolk za naravo in ptice nekoliko uplahnilo, njo pa so te živali še vedno zanimale, zato je bila pri svojem zanimanju precej osamljena. Kot srednješolka je imela še več težav pri iskanju somišljenikov, saj so jo zaradi nenavadnega hobija – opazovanja ptic – imeli za »*čudakinjo*«, zaradi česar svoje prostočasne dejavnosti sicer ni skrivala, izpostavljala pa je tudi ni več. Šele med študijem biologije je na fakulteti naletela na vrstnike s podobnimi interesi, ki jih je prepričala, da so se udeležili ornitoloških izletov. Tedaj je bila že zelo aktivna članica DOPPS ter je vodila izlete in pomagala pri izvedbi drugih društvenih dejavnosti. Ko je končala diplomu, so jo povabili, naj se zaposli na društvu. To jo je po njenih besedah privedlo v nenavadno situacijo, saj je dotedanji hobi nenadoma postal delo. Zato ni nenavadno, da svoj poklic opisuje kot »*sanjsko službo*«, ki jo še vedno veseli in izpolnjuje.

Iz številnih drugih podobnih primerov, evidentiranih v DOPPS, je razvidno, da je od resnega prostega časa, s katerim se vzpostavlja prostovoljska oziroma ljubiteljska kariera, le korak do tega, da se oseba, ki se intenzivno ukvarja s hobijem, zaposli v organizaciji in postane *oboževalec dela*, kar je dejansko nadgradnja »resnega prostega

časa«. V knjigi *Med delom in prostim časom* Stebbins pojasnjuje, da takšne ljudi, ki se v celoti predajo poklicu, »motivira oboževanje dela, ki pomeni močno pozitivno povezanost z delom, pri katerem se izpopolnjujemo in ki nam daje občutek uspešnosti, temeljna dejavnost (niz opravil) pa je pri njem tako privlačna, da ločnica med delom in prostim časom dobesedno izgine« (Stebbins, 2004, 2, poudarek v izvirniku). Sočasno izginja tudi ločnica med organizacijo in skupnostjo, ki se lahko prepletata v enotni dinamični podobi.

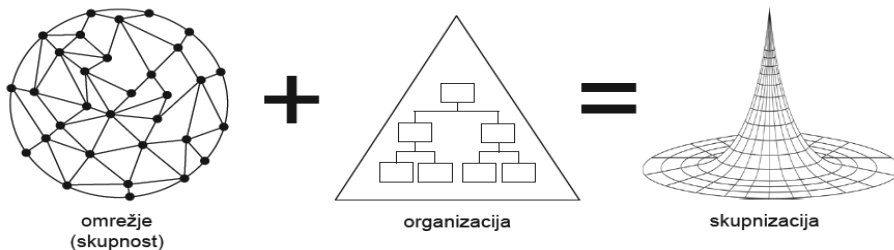
Organizacija, skupnost ali omrežje?

Po eni strani lahko na društvo, ki ga sestavljajo »oboževalci dela«, gledamo kot na skupnost prostovoljcev, povezanih z enotnim vrednostnim sistemom (varovanje narave, opazovanje ptic). Po drugi strani pa lahko DOPPS razumemo kot organizacijo, v kateri so razmerja moči jasno definirana, hierarhija je transparentna, organizacijska struktura pa pregledna. Na društvo lahko očitno pogledamo tako z vidika »klasičnih« teorij o organizacijah, ki pojasnjujejo, zakaj in kako v družbi nastane red, kot tudi z vidika teorij o skupnostih in omrežjih, ki razlagajo, da so razmerja v egalitarni skupnosti tako kompleksna in fluidna, da jih ne moremo predstaviti s poenostavljenimi in preglednimi idealnotipskimi modeli. Kot kaže, lahko ti dve družbeni obliki celo soobstajata, kar smo videli na primeru DOPPS, ki se je po transformaciji ob koncu devetdesetih let 20. stoletja preobrazil v preplet organizacije in skupnosti, le da takšne strukture ne moremo prikazati s tradicionalnim dvodimenzionalnim organigramom (primerjaj Hock, 1999, 296, kjer piše o večdimenzionalnih modelih t. i. kaordičnih organizacij, ki nekoliko spominjajo na organiziranost nevronov v možganih), temveč si ga lahko predstavljamo kvečjemu kot tridimenzionalni model, ki nekoliko spominja na »palačinko s konico« (slika 1).



Slika 1: Upodobitev skupnizacije.

»Palačinka« v tem prikazu predstavlja omrežje prostovoljcev oziroma skupnost bolj ali manj enakovrednih posameznikov, ki so medsebojno prepleteni in povezani. Na dvodimenzionalnem modelu jih lahko prikažemo kot skupino točk, povezanih z daljicami, ki prikazujejo razmerja med njimi. »Konico«, ki se vzpenja nad omrežjem, pa lahko opišemo s klasičnim organigramom, ki upodablja jasno strukturirano hierarhijo razmerij med posamezniki. Ko sliki združimo, dobimo tridimenzionalno podobo, ki povezuje hierarhično (vertikalno) organizacijo in enakopravno (horizontalno) omrežje oziroma skupnost (slika 2).



Slika 2: Skupnizacija kot seštevek skupnosti (omrežja) in organizacije.

Tako smo upodobili skupnizacijo, v kateri se prepletata skupnost in organizacija. Takšna »novotvorba« združuje lastnosti organizacije, omrežja in skupnosti, saj je sočasno urejena in neurejena, stabilna in fleksibilna, omejena in odprta ... Parkerjeva skupnizacija je, z eno besedo, *kaordična* (primerjaj Hock, 1999). S takšne perspektive so nam bolj jasni in smiselni, denimo, notranji boji, opozicije, sektaštva, delitve – pa tudi njihov konstruktivni pomen. Hkrati bolje razumemo in lažje sprejmemo, da je »organizacijsko življenje prej nedoločljivo, raznoliko in kaotično kot pa preprosto, sistematično, monološko in hierarhično« (Boje, 1995, 1001). Poleg tega se sprijaznimo še z dejstvom, da organizacije predvsem vzdržujejo navidezni red, dejansko pa v njih vladajo zmeda, zmešnjava, kaos in nered, kar znajo njihovi člani dobro zamaskirati in uprizoriti sožitje (Batteau, 2000, 728).

Sklep

DOPPS lahko, kot smo videli v prispevku, razumemo kot preplet ideal(izira)ne organizacije (*formalne organizacije*) in dejanskega kompleksnega omrežja povezav med posamezniki, povezanimi v skupnost (*neformalne organizacije*). Ko se na ta način zazremo v organizacijo, se nam zazdi, da dve podobi preskakujeta med sabo: za hip je organizacija, nato omrežje ali skupnost, zatem spet organizacija ... Organizacija torej soobstaja in se simbiotično dopolnjuje z omrežjem ali skupnostjo kot entiteta, ki ji pravimo skupnizacija.

Temeljni pogoj za njen nastanek je platforma oziroma način sodelovanja med dvema različnima konceptoma ali celo ideologijama. Samoorganizirana skupina ljudi, ki nastane iz amorfne množice, se v marsičem razlikuje od organizacij, katerih struktura je navadno povezana z dominacijo in hierarhijo (Morgan, 2004, 267–304). Struktura skupnosti in omrežij namreč ni jasno definirana, hierarhija pa je tako fluidna, da jo je težko natančno definirati. Dinamičnost in spremenljivost sta zato konstanti skupnizacije, ki pa lahko zaradi organiziranega »jedra«, prepletenega z omrežjem oziroma skupnostjo prostovoljcev, uspešno deluje, čeprav se zdi to skoraj nemogoče v množici različnih mnenj, idej in ciljev, ki jih imajo ljudje v takšni združbi. Nekaj podobnega opazimo v DOPPS. Vsak posameznik lahko po svoje interpretira društvene cilje ter se pridružuje različnim skupinam in pobudam oziroma deluje v različnih sekcijah. Kljub temu društvo deluje kot celota ter dosega skupne fleksibilne in razmeroma ohlapne cilje, utemeljene na altruizmu in prostovoljstvu – sprva sta bila takšna cilja predvsem opazovanje in proučevanje ptic, nato pa so postavili v ospredje še varovanje ptic in njihovih življenjskih prostorov. S takšnimi preprostimi temeljnimi predpostavkami (izhodišnimi načeli sodelovanja), ki jih utrjuje, usmerja in deloma spreminja tudi profesionalna ekipa, se ohranja kompleksna in dinamična struktura skupnizacije, ki tako ni več idealnotipska in utopična struktura, temveč predstavlja participativni model, katerega specifikke se lahko razkrijejo in aplicirajo v drugih nepridobitnih organizacijah, predstavljene zamisli pa se lahko *cum grano salis* uporabijo tudi v pridobitnem sektorju – posebej če se otresejo Parkerjevih nekoliko romantičnih in utopičnih predstav ter se osredotočijo predvsem na vzpostavljanje ravnotežja med participativno skupnostjo in urejeno organizacijo.

Literatura

- Ahačič, M., Ptic nisem nikdar opazoval in proučeval za kratek čas, *Svet ptic* 14 (2), 2008, str. 38–40.
- Anderson, B., *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*, Ljubljana 2003 (1983).
- Batteau, A. W., Negations and Ambiguities in the Cultures of Organization, *American Anthropologist* 102 (4), 2000, str. 726–740.
- BirdLife, 2014, BirdLife Global Partnership, <http://www.birdlife.org/worldwide/global/index.html> [7. 1. 2014].
- Boissevain, J., Mitchell, J. C. (ur.), *Network Analysis: Studies in Human Interaction*, Haag, Pariz 1973.
- Boje, D. M., Stories of the Storytelling Organization: A Postmodern Analysis of Disney as »Tamara-Land«, *Academy of Management Journal* 38 (4), 1995, str. 997–1035.

- Brumen, B., Umišljena tradicija »dobrih starih časov«, v: *Zemljevidi časa / Maps of Time* (ur. Šmitek, Z., Brumen, B.), Ljubljana 2001, str. 193–207.
- Castells, M., *The Rise of Network Society*, Oxford 2003 (1996).
- Cohen, A. P., *Symbolic Construction of Community*, London, New York 1985.
- Czarniawska-Joerges, B., *Exploring Complex Organizations: A Cultural Perspective*, Newbury Park, London, New Delhi 1992.
- Durkheim, E., *The Division of Labor in Society*, New York 1997 (1893).
- Ford, R. C., Armandi, B. R., Heaton, C. P., *Organization Theory: An Integrative Approach*, New York 1988.
- Granovetter, M., The Strength of Weak Ties, *American Journal of Sociology* 78 (6), 1973, str. 1360–1380.
- Green, S., Harvey, P., Knox, H., Scales of Place and Networks: An Ethnography of the Imperative to Connect through Information and Communications Technologies, *Current Anthropology* 46 (5), 2005, str. 805–826.
- Hamada, T., Anthropology and Organizational Culture, v: *Anthropological Perspectives on Organizational Culture* (ur. Hamada, T., Sibley, W. E.), Lanham, New York, London 1994.
- Hock, D., *Birth of the Chaordic Age*, San Francisco 1999.
- IO DOPPS, Program dela Društva v letu 1985, *Acrocephalus* 5 (22), 1984, str. 69.
- IO DOPPS, Društveni program za leto 1986, *Acrocephalus* 7 (27/28), 1986, str. 24.
- IO DOPPS, Društveni program za leto 1987, *Acrocephalus* 8 (31/32), 1987, str. 28.
- Katz, D., Kahn, R., Organizations and the System Concept, v: *Perspectives on Behavior in Organizations*, 2. izdaja (ur. J. R. Hackman, Lawler, E. E., Porter, L. W.), New York 1983.
- Kimovec, J., *Marketinški vidik družbene odgovornosti: Primer Mobitela in DOPPS-a*. Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, 2008, neobj.
- Leach, E., *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London 1993 (1954).
- Mintzberg, H., *The Structuring of Organizations: A Synthesis of the Research*, London itd. 1979.
- Mintzberg, H., van der Heyden, L., Organigraphs: Drawing How Companies Really Work, *Harvard Business Review* 77 (5), 1999, str. 87–94.
- Mitchell, J. C. (ur.), *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester 1969.
- Mitchell, J. C., Social Networks, *Annual Review of Anthropology* 3, 1974, str. 279–299.

- Molina, J. L., The Informal Organizational Chart in Organizations: An Approach from the Social Network Analysis, *Gazeto Internacia de Antropologio* 1, 2006, str. 32–45.
- Morgan, G., *Podobe organizacij*, Ljubljana 2004.
- Parker, M., Organisation, Community and Utopia, *Studies in Cultures, Organizations and Societies* 4 (1), 1998, str. 71–91.
- Parker, M., *Organizational Culture and Identity: Unity and Division at Work*, London, Thousand Oaks, New Delhi 2000.
- Podjed, D., Antropološki vidiki postmoderne organizacije, *Organizacija* 39 (9), 2006, str. 585–590.
- Podjed, D., Organizacijski kristal: Karizmatični vodja kot pobudnik prostovoljstva v organizaciji, *Traditiones* 39 (2), 2010, str. 107–123.
- Podjed, D., *Opazovanje opazovalcev: Antropološki pogled na ornitološko organizacijo*, Ljubljana 2011.
- Podjed, D., De l'observation à la protection des oiseaux: Le tournant vers la protection de la nature chez les ornithologues amateurs slovènes, *Revue d'Anthropologie des Connaissances* 7 (2), 2013, str. 113–135.
- Radcliffe-Brown, A., On Social Structure, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 70 (1), 1940, str. 1–12.
- Robbins, S. P., *Organizational Behaviour: Concepts, Controversies, Applications*, 7. izdaja, Englewood Cliffs 1996.
- Schwartzman, H., *Ethnography in Organizations*, Newbury Park, London, New Delhi 1993.
- Schein, E., *Organizational Culture and Leadership*, 2. izdaja, San Francisco 1992.
- Schutz, A., *The Phenomenology of the Social World*, Evanston 1972.
- Simmel, G., *Georg Simmel on Individuality and Social Forms: Selected Writings*, Chicago 1971.
- Stebbins, R., *Amateurs, Professionals, and Serious Leisure*, Montreal 2002.
- Stebbins, R., *Between Work and Leisure: The Common Ground of Two Separate Worlds*, New Brunswick, London 2004.
- Stebbins, R., *Serious Leisure: A Perspective of Our Time*, New Brunswick, London 2006.
- Šalaja, N., LIFE, ki je več kot življenje, *Svet ptic* 10 (4), 2004, str. 24–25.
- Tönnies, F., *Skupnost in družba: Temeljni pojmi čiste sociologije*, Ljubljana 1999 (1887).

Turner, V., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Harmondsworth 1974.

Weber, M., *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, Los Angeles, London 1978 (1921).

Wolfe, A. W., The Rise of Network Thinking in Anthropology, *Social Networks* 1, 1978, str. 53–64.

Dan Podjed

Skupnizacija kot seštevek skupnosti in organizacije: Primer ornitološkega in naravovarstvenega društva

Ključne besede: organizacija, skupnost, omrežje, ornitološko društvo, varovanje narave

Prispevek, ki je nastal na podlagi etnografske raziskave, osvetli dinamiko razmerij v slovenskem ornitološkem in naravovarstvenem društvu DOPPS, v katerem se prepletajo prostovoljske in profesionalne dejavnosti. Na primeru društva prikaže konfliktna razmerja med skupinami, hkrati pa opiše recipročnost in sodelovanje ter poenotenje kulturnih predpostavk, ki so pomembne za doseganje skupnih ciljev. Avtor ugotavlja, da nestabilna in nasprotujoča si razmerja v društvu utemeljujejo nenavaden preplet med hierarhično organizacijo in egalitarno skupnostjo, ki jo britanski socialni antropolog Martin Parker imenuje »skupnizacija«. Takšna družbena oblika je sicer strukturirana in organizirana, a hkrati utemeljena na rudimentarni pripadnosti in solidarnosti njenih članov. Meja med delom in prostim časom je v njej v dobršni meri zabrisana, hierarhična razmerja niso jasna in poudarjena, njeni člani imajo enak delež pri produkciji in dejavnostih, vanjo rekrutirajo predvsem enako misleče posameznike, odločanje v njej pa poteka počasi in z demokratičnimi procesi. Številne od teh lastnosti najdemo v DOPPS, ki deluje kot preplet organizacije in omrežja oziroma skupnosti. Organizacija torej soobstaja in se simbiotično dopolnjuje z omrežjem ali skupnostjo kot entiteta, ki je ne moremo upodobiti s preprostim dvodimenzionalnim modelom (organigramom). V njej se namreč prepletata dva modela sodelovanja, in sicer hierarhična organizacija s »piramidalno« strukturo ter horizontalna skupnost oziroma omrežje prostovoljcev, v katerem se razmerja nenehno na novo definirajo.

Dan Podjed

Orgunity as the sum of organisation and community: An example of Ornithological Society and Nature Conservation Association

Keywords: organisation, community, network, ornithological society, nature conservation

The article, based on ethnographic research, highlights the dynamics of relationships in DOPPS, the Slovenian ornithological and nature conservation society, and describes a mixture of voluntary and professional activities in the organization. The article also addresses the conflicts among different groups that exist within DOPPS and describes the reciprocity, cooperation and unification of the cultural assumptions which are important for achieving common goals. The author claims that unstable and conflicting relationships in the association have led to a unique combination of hierarchical organization and egalitarian community. The British social anthropologist Martin Parker names this combination "orgunity". Though structured and organized, a social form of this kind is based on the rudimentary affiliation and solidarity of its members. The boundary between work and leisure is blurred, hierarchical relationships are not clearly defined, members contribute equally to the production of the group and to various activities, mainly like-minded individuals are recruited, decision-making is carried out at a slow pace and on the basis of democratic processes, etc. Many of these characteristics can be seen in DOPPS, which functions as an amalgamation of an organization and a network or a community. The organization therefore complements the symbiotic network or community and creates an entity that cannot be illustrated with a simple two-dimensional model such as organizational chart. Two models of cooperation are intertwined in an orgunity: a hierarchical organization with a pyramid structure and a horizontal community or a network of volunteers in which relationships are constantly redefined.

Cirila Toplak

»Za nov družbeni red«: genealogija samoupravljanja

Ključne besede: samoupravljanje, zgodovina, politična teorija

DOI: 10.4312/ars.8.1.118-135

Etimološki uvod

Samoupravljanje je bilo ukinjeno pred petindvajsetimi leti, a v slovenski javnosti še ni pozabljen pojem. Ekonomska in finančna kriza ga celo znova obujata k političnemu življenju, in sicer prek nekaterih alternativnih političnih, za zdaj zunajparlamentarnih gibanj in pobud (Rižnar, 2013). Za etabrirane politične stranke je beseda samoupravljanje postala tabu (Dragoš, 2013) ali skoraj psovka: za konservativce je eden od simbolov socialističnega režima, ki so ga zrušili, da bi si lahko delili tranzicijsko oblast, za etabrirano »levico« pa je samoupravljanje neljub zgodovinsko-politični spomin, ki ga poskuša potlačiti, da bi se znebila etikete »kontinuitete« s prav tem režimom. Tudi v slovenski javnosti se za zdaj bolj vrtimo okrog nebitnega vprašanja, kdo je bil izvorni snovalec koncepta (Švajncer, 2013; Dragoš, 2013), namesto da bi proizvajali premislek o evalvaciji in potencialu reaktualizacije samoupravljanja. To je morda politično-kulturno značilno, a tudi obžalovanja vredno glede na napore v drugih (akademskih) okoljih, da se v kontekstu iskanja rešitev za aktualno politično krizo Zahoda obudijo progresivni politični koncepti, za katere smetišče zgodovine, vsaj kar zadeva znanstveno radovednost, ne bi smelo obstajati.¹

Slovar slovenskega knjižnega jezika nas pouči, da je samoupravljanje »samostojno neposredno ali posredno odločanje članov delovne ali kake druge skupnosti pri upravljanju skupnih zadev«. S temi besedami bi lahko opredelili tudi demokracijo v najsplošnejšem pomenu besede. Tudi definicija demokracije v istem viru je zanimivo konsistentna s samoupravljanjem: »demokracija 1. politična ureditev z vladavino večine, ki varuje osebne in politične pravice vseh državljanov; 2. načelo enakopravnosti pri odločanju v življenju kakega kolektiva«. SSKJ socialistično demokracijo posebej opredeljuje kot sistem, »ki temelji na družbeni lastnini proizvodjalnih sredstev in samoupravljanju občanov« (Slovar slovenskega knjižnega jezika, 2008).

1 Council of European Studies pri ameriški univerzi Columbia je tako na letno konferenco evropeistov 2014, naslovljeno *Resurrections*, uvrstil tudi panel o jugoslovanskem samoupravljanju (CES, 2014).

Samoupravljanje in demokracija sta pomensko torej tesno povezana, v sodobnem slovenskem političnem diskurzu pa sta pogosto predstavljena kot antipoda. Tudi to nam govori o neokonservativni »tranzicijskosti« tovrstnega diskurza in mišljenja njegovih posrednikov v še nekonsolidirani demokraciji, gre namreč za odmev zgodnjega razumevanja predstavniške demokracije kot nasprotja neposredne demokracije pri političnih elitah prvih meščanskih revolucij (Toplak, 2012, 734–735). Po drugi strani ta konceptualni »nesporazum« doprinaša k očrtu pearsonovske (2000, 251–253) zgodovinske pogojenosti (*Path Dependence*) slovenske politične skupnosti, kot jo skozi diskurzivne izkrivljenosti v obliki ekskluzivizmov in anahronizmov dojema Rotar (2007, 246), in k razumevanju temeljnih – korporativnih, antiliberalnih – premis slovenske politične kulture (Lukšič, 2006, 57). Tako zgodovinsko pogojenost kot politično kulturo te skupnosti je najlažje predstaviti prek kontekstualiziranih interpretacij politične zgodovine, zato bo jedro tega prispevka zgodovinski oris razvoja samoupravljanja kot koncepta in implementacije tega koncepta v Sloveniji oziroma SFRJ.²

Teoretski okviri genealogije samoupravljanja

Samoupravljanje kot »projekt organizacije proizvodnje in družbe« sicer prvi zasnujejo utopični socialisti, a se kasneje v političnem in akademskem diskurzu koncept skoraj neločljivo naveže na evolucijo delavskega gibanja, ki samoupravljanje koncipira kot »izraz prizadevanja proletariata, da se osvobodi meznega položaja in prevzame v svoje roke oblast nad proizvodnimi in družbenimi odnosi« (Nikolić, 1989, 5). Po Milošu Nikoliću, vodilnem jugoslovanskem marksističnem teoretiku v 70. letih 20. stoletja, evolucija koncepta in implementacije samoupravljanja kot katalizator kaže na etapno evolucijo delavskega gibanja, zato naj bi raziskovanje samoupravljanja nujno umeščali v interpretacije razvoja delavskega gibanja (Nikolić, 1989, 5).

Danes je tak okvir za razumevanje samoupravljanja postal preozek. V sodobni postindustrijski družbi je delavsko gibanje v krizi: delavstvo je bistveno manj številčno kot še pred nekaj desetletji, delavsko predstavništvo v obliki sindikatov in »delavskih« strank pa je izgubilo verodostojnost v procesih prilagajanja in kolaboriranja z delodajalci in državo – še zlasti periferno evropsko državo, kot je slovenska –, ki je

2 Formalni implementacijski časovni okvir samoupravljanja 1950–1991 se zgovorno dopolnjuje s časovnim okvirom kvantitativne znanstvene produkcije na to temo: po skromnih nekaj zadetkih v Cobibu v 50. letih 20. stoletja, ko sta o samoupravljanju objavljala skoraj samo Edvard Kardelj in Josip Broz Tito, v 60. letih število zadetkov počasi narašča in se do konca desetletja giblje na ravni približno 30 letno, v 70. letih naraste na okrog 50 letno, nato pa leta 1974 razumljivo strmo naraste na 120. Leta 1980 je zadetkov že 241. Do leta 1987 se število zadetkov giblje med 150 in 200 letno, še leta 1990 so bili evidentirani 103 prispevki na temo samoupravljanja, od leta 1993 do danes pa se število tovrstnih zadetkov giblje med 4 in 12. Po znanstveni produkciji lahko vrhunec akademskega zanimanja za samoupravljanje torej umestimo v prvo polovico 80. let, pri čemer je treba seveda upoštevati tudi razvoj jugoslovanske (družboslovne) znanosti in znanstvenega objavljanja nasploh.

danes predvsem predstavnica interesov kapitala. Četudi je to kolaborantstvo od padca evropskih socialističnih režimov nasploh manj intenzivno in se obujajo oblike neposrednega konflikta med delavstvom in kapitalom, še zlasti od začetka aktualne krize, pa ima delavsko predstavnitvo zdaj bistveno manj teže za nasprotno stran, in to ne le zaradi številčno zreduciranega delavstva, ki ga predstavlja. Povojni socialistični režimi v Evropi so delovali kot stalno orodje pritiska na kapital, da je bil primoran popuščati v pogajanjih o delavskih pravicah v zameno za zagotovila, da v Zahodni Evropi ne bodo prišle na oblast radikalno leve oziroma komunistične stranke, ki bi lahko resno ogrozile zasebno lastnino proizvodnih sredstev. Tako se je po drugi svetovni vojni lahko izoblikovala socialna država blaginje (Wahl, 2011, 31–33), medtem ko so si enostrankarski režimi za železno zaveso s še znatnejšimi socialnimi koncesijami in storitvami zagotavljali tudi politično legitimiteto. Ko je z zlomom socialističnih režimov izpuhtela politična grožnja liberalnemu kapitalizmu, kapitalisti niso bili več zainteresirani za pogajanja, še več, s thatcherizmom, reagonomiko in globalizacijo se je začela intenzivna razgradnja socialne države blaginje, na katere pogorišču danes živ(otar)i večina Evropejcev. Tovrstnim uničevalnim procesom se postkomunistične države kljub visokim izhodiščnim standardom socialne varnosti seveda niso izognile; prav nasprotno, socialna država je bila tu deležna še dodatne kritike kot relikv predhodnega režima, obenem pa so te države parlamentarno demokracijo in tržno ekonomijo nekritično prevzele prav v obdobju zmagovitega pohoda neoliberalizma in posledične »vitke« države kot naslednice ali, natančneje, klavrnega ostanka socialne države blaginje (Toplak, 2009, 609). Dodaten argument za preživelost Nikolićeve teze o neločljivosti samoupravljanja od delavskega gibanja pa se nanaša na aktualne poskuse obujanja samoupravljanja, ki se ne dogajajo (več) v kontekstu delavskega gibanja. O njih bo govora v nadaljevanju.

Prepričljivejša in manj ideološko omejena pa je povezava konceptualne evolucije in prakse samoupravljanja z evolucijo političnih sistemov v industrializirajoči se moderni Evropi, kot jo zaznava Karl Korsch, ob Györgyju Lukacsu najpomembnejši teoretik zahodnega marksizma. Korsch »organizacijo dela« kot temeljno zgodovinsko vprašanje proletariata razčlenjuje v tri zgodovinske faze: za prvo fazo je značilna fevdalno-patriarhalna organizacija dela, v kateri delavci niso lastniki delovne sile oziroma nimajo niti osebne svobode; v drugi fazi postanejo lastniki delovne sile, a pod absolutnim despotstvom podjetja/tovarne, ki jih zaposluje; v tretji fazi pa se s politično emancipacijo proletariata začne uresničevati »pravica sodelovanja državljanov delavcev v skupnosti dela« (Korsch, 1978, 50). Z zamrtjem povojne socialne države blaginje smo se torej začeli vračati nazaj v zgodovino, saj je bila tretja faza sodelovanja delavcev v skupnosti dela že dosežena, zdaj pa smo znova v drugi fazi, ki jo Korsch imenuje tudi »industrijski konstitucionalizem«, in sicer po

analogiji s političnim konstitucionalizmom kot prehodom med absolutno monarhijo in participativno demokracijo. Po Korschu se bo končna »industrijska demokracija« lahko razvila šele pod diktaturo proletariata, kar pa je z razvojem dogodkov v 20. stoletju, zlasti z zmanjšanjem obsega proletariata in z diskreditacijo ideje diktature proletariata v politični praksi komunistične Evrope, postala malo verjetna vizija za 21. stoletje, razen če bi neoliberalne prakse povzročile takšno »proletarizacijo« ali celo izginotje pretežno konservativnega srednjega razreda, da bodo nastale okoliščine za »diktaturo prekariata«. Ti argumenti so me vodili, da sem v nadaljevanju iz zgodovine samoupravljanja izvzela samo preddelavsko in jugoslovansko obdobje, izpustila pa sem razvoj sovjetov in nato narodnoosvobodilnih odborov med drugo svetovno vojno v Jugoslaviji ter povojno rehabilitacijo samoupravljanja v zahodnoevropskem delavskem gibanju.

Z zgodovinskim umeščanjem in analizo samoupravljanja v kontekstu delavskega gibanja so se poleg Miloša Nikolića ukvarjali številni jugoslovanski analitiki, na primer Branko Pribičević (1979) in Rudi Supek (1974), v Sloveniji pa nazadnje ekonomisti Aleš Vahčić in Tea Petrin (1986) ter Janez Prašnikar (1989) ter sociologa Veljko Rus in Frane Adam (1986). Jugoslovanske teoretike samoupravljanja sta proti koncu jugoslovanskega samoupravnega obdobja najbolj zaposlovala transfer demokracije kot oblike participacije in odločanja iz politične v ekonomsko sfero ter »izvoz« koncepta in prakse samoupravljanja v države v razvoju. Z razpadom Jugoslavije in ukinitvijo samoupravljanja so bile te refleksije ustavljene in prekinjene, čeprav so šle v pravo smer bistva problema uveljavljanja samoupravljanja, kot se zastavlja tudi danes, in so kazale na bistvene razloge za neuspeh tega projekta v SFRJ.

Zgodovinski konteksti samoupravljanja

Koncept samoupravljanja se prvič pojavi v prvi polovici 19. stoletja v delih utopičnih socialistov Henrija de Saint Simona, Charlesa Fourierja in Roberta Owena, nato pa pri zgodnjih borbah za delavske pravice Louisu Blancu, Louisu-Augustu Blanquiju ter drugih francoskih avtorjih in aktivistih, kar je glede na siceršnji francoski politični progresivizem v tem obdobju pričakovano. Utopični socialisti so samoupravljanje koncipirali v času, ko se delavski razred še ni konsolidiral kot politična sila, zato je njihov razmislek danes, ko delavski razred ni več politična sila, še kako znova aktualen, saj utopični koncept samoupravljanja še ni »kontaminiran« z obvezno navezavo na delavsko gibanje in proletarsko revolucijo, ki ga danes zaradi položaja delavstva v postindustrijski družbi dela preživetega.

Henri de Saint Simon (1760–1825) je razmerja med državo in ekonomijo med drugim utemeljil na postavkah, da je edini smiselni cilj industrije proizvodnja človeku

koristnih izdelkov; da mora vlada intervenirati, če industrija prestopi meje; da so samo proizvajalci, ki so davkoplačevalci, lahko volivci; in da je človeška družba v bistvu družba delavcev, ki jih je definiral širše od proletariata, in sicer kot vse tiste, ki nekaj delajo. Ker je prvi zagovarjal ukinitve zasebne lastnine in družbeno lastnino ter plansko ekonomsko politiko, ga je Friedrich Engels razglasil za prvega anarhista (Nikolić, 1989, 12).

Charles Fourier (1772–1837) si je zamislil velike samooskrbne kooperative ali falansterije, v katerih bi skupaj bivalo natanko po 1620 ljudi, kolikor je izračunal, da obstaja različnih kombinacij oziroma tipov osebnosti. Falansterije kot politični subjekti naj bi se povezovale v svetovno federativno vlado. Delo bi moralo biti glede na posameznikove sposobnosti in nagnjenja užitek, neprijetna dela bi bila zato posebej plačana. Fourierjev koncept samoupravljanja je odmaknjen od revolucionarnega načela enakosti, saj se namesto tega osredotoča na harmonično sobivanje razlik (tudi spolnih razlik, Fourier je iznašel izraz feminizem). Falansterija je tudi daleč od proletarizacije družbe, saj v njej blaginjo in socialne stike (po Fourierju temeljni človekovi potrebi) radostno uživajo tako proizvajalci kot potrošniki (Dilas-Rocherieux, 2004, 114–123).

Utopični socialisti so bili kot sodobniki modernega (potenciala) razvoja znanosti tudi tehnokratni in znanstveni socialisti. Poleg historicistične argumentacije družbene neenakosti, nasproti kateri sta Marx in Engels kasneje postavila revolucionarno brezrazredno/enorazredno družbo, so stavili tudi na družbene eksperimente, ki naj bi čim več ljudi čim prej prepričali v možnost utopične družbe. Fourier je samo v ameriški zvezni državi Ohio navdihnil ustanovitev štirih falansterij v okrajih Ohio, Trumbull, Columbian in Clermont, v zadnjem tudi najbolj znano fourierjevsko komunistično naselbino Utopia. Leta 1844 so Utopio naselili Fourierjevi privrženci, ki so v zameno za 25 \$ dobili leseno kočico z ohišnico, a je komuna po njegovih načelih obstajala samo tri leta. Leta 1847 so Utopio prevzeli spiritualisti in lokalno ekonomijo spet utemeljili na trgu in zasebni lastnini. Mestno hišo so prestavili na breg reke Ohio samo nekaj dni pred katastrofalnimi poplavami, v katerih je utonila večina prebivalcev, ki so se zatekli vanjo (Bailie, 1906).

Robert Owen (1771–1858) je Fourierjevo eksperimentalno logiko obrnil na glavo in šele skozi izkušnje iz konkretnega družbenega eksperimenta izoblikoval teoretične premise svoje komunitaristične utopije. Tastovo podjetje v škotski vasi New Lanarck je reorganiziral, racionaliziral in humaniziral ter vas kmalu vodil kot komunono, v kateri je blagostanje delavca neposredno koristilo podjetju, ki je z ustvarjenim dobičkom nadalje večalo blagostanje skupnosti. Ko pa je Owen želel eksperiment ponoviti v večjem merilu, mu kljub družbenemu priznanju in priljubljenosti ni uspelo zmagati na parlamentarnih volitvah leta 1819. Tudi Owenov poskus ustanoviti tako zasnovano

komuno iz nič v ZDA – kolonija New Harmony v Indiani med letoma 1824 in 1828 – se je v ekonomskem smislu izjalovil, saj skupnost sredi tržno-ekonomskega ameriškega okolja ni mogla obstati, in sicer zaradi nezadostne samooskrbe, zaradi stalnega priliva novih prebivalcev pa tudi ni bila dovolj kohezivna, kar je slabšalo infrastrukturne razmere in posledično skupnostne odnose. Ko je Owen osebno poskušal spraviti stvari v red, je bilo že prepozno; skupnost je zaradi pomanjkanja spretnih obrtnikov in slabega vodenja bankrotirala (Dilas-Rocherieux, 2004, 100–102).

Če v Owenovih vizijah prihodnje družbe za državo ni bilo prostora, jo je njegov francoski sodobnik Louis Blanc še dopuščal; njegov koncept samoupravljanja je bil osredotočen predvsem na podjetja, ki bi tako organizirana konkurirala in sčasoma izpodrinila konvencionalna kapitalistična podjetja. Tudi Blancova družba bi bila izrazito meritokratska. Blanc ni ostajal pri fantazijah, a so bile realizacije njegovih idej zelo kratkega veka. Marca 1848 je zasnoval prve delavske tovarne v Franciji (*ateliers nationaux*), v katerih je delalo 100.000 delavcev, ki pa so jih ukinili že julija 1848 (Nikolić, 1989, 15).

Louis-August Blanqui je sicer prav tako stavil na kolektivno lastnino, a je bil najbolj promarksističen od utopistov v tem, da je predpostavljala avantgardno skupino revolucionarjev, ki bo najprej prevzela oblast, nato pa uvedla samoupravljanje. Šele v končni fazi družbene preobrazbe naj bi samoupravljanje vstopilo tudi v oblastne sfere (Nikolić, 1989, 13).

Najodmevnejši mislec samoupravljanja v Franciji v 19. stoletju je bil Pierre Joseph Proudhon, avtor prelomne anarhistične študije *Kaj je lastnina?* (1890) in politični radikalec, ki je sprva zagovarjal popolno odpravo države in političnega sistema. Iz sodobne perspektive zvenijo Proudhonovi argumenti žal še bolj neuresničljivo, kot so v njegovem času. Predvsem mu je mogoče očitati neprepričljivost pri premagovanju obstoječih ovir v družbeni ureditvi do idealne družbe po njegovi zamisli, saj je vzajemnost, solidarnost in moralo izpostavljala kot rešitve za vse probleme. V Proudhonovih zahtevah, da je treba vse ekonomske aktivnosti prepustiti svobodnemu vplivu ekonomskih zakonitosti, da pa je obenem treba vse ekonomske odločitve prepustiti delavskim zvezam/gospodarskim subjektom, ki naj bi delovali po načelu vzajemne pravične menjave dobrin, pa je tudi precejšnje protislovje, še posebej, ker ob navedeno postavlja popolno suverenost posameznika in družbo kot harmonijo individualnosti. Ali z Nikolićevimi kritičnimi besedami: »Proudhon je v kritiki države storil enako napako kot še mnogi za njim in tudi še mnogi danes pri nas: namesto da bi rojstvo države videl v blagovni proizvodnji, je državo obravnaval kot neodvojeno od gospodarstva, proces njenega odmiranja pa kot proces golega ukinjanja nekaterih političnih funkcij in organov, se pravi kot predvsem organizacijsko-tehnični proces«

(Nikolić, 1989, 17). Proudhon je kasneje uvidel svoje zmote in pristal na nadaljnji obstoj države, v kateri je avtoriteto poskusil uravnovešati s federalizmom. Samoupravljanje je prestavil na raven delavskega podjetja, katerega kolektivni lastniki so delavci in ki deluje javno transparentno, vendar pa v okvirih konkurenčne tržne ekonomije. Tovrstna podjetja oziroma delavske asociacije so v drugi polovici 19. stoletja v Franciji tudi dejansko nastajala, vendar pa jim je sam Proudhon kmalu očital zapiranje vase in »pogospodenje« delavcev lastnikov. Proudhon je iz teh slabih praks sklepal, da bi bilo za učinkovito uveljavitev samoupravljanja potrebno dvoje: zagotoviti določeno raven izobrazbe deležnikov v procesu in kolektivizirati lastnino, ki bi jo posamezni kolektivi samo uporabljali, ne da bi si jo lastili (Proudhon, 1967, 129–131).

Karl Marx je imel delavske kooperative za »prvo pomembno zmago politične ekonomije dela nad politično ekonomijo kapitala« (Marx in drugi, 1974, 387), pri čemer so »delavci kot asociacija sami svoji kapitalisti« (Marx in drugi, 1968, 373), da bi se »družbena proizvodnja spremenila v enoten, velik, skladen sistem svobodnega in kooperativnega dela, [pa so] potrebne splošne socialne spremembe, spremembe temeljnih družbenih pogojev, ki jih bo mogoče doseči le s prehodom organiziranih družbenih sil, tj. državne oblasti, iz rok kapitalistov in zemljiških posestnikov v roke samih proizvajalcev« (Marx in drugi, 1974, 158). Marx je potrditel teze, da je za uvedbo samoupravljanja potrebno, da delavski sloj najprej prevzame politično oblast in spremeni politične strukture, našel tudi v Pariški komuni leta 1871. Po Marxu »politično orodje zasužnjevanja [delavskega razreda] ne more biti politično orodje njegove osvoboditve« (Marx in drugi, 1974, 482), zato je komuna morala najprej opraviti transfer oblastnih funkcij z države na delavce, saj je »vlada delavskega razreda ... tista končno odkrita politična oblika, v kateri se je lahko izvršila ekonomska osvoboditev dela« (Marx in drugi, 1974, 301).

Tudi nekdanji jugoslovanski prostor je tem idejam sledil že v 19. stoletju, kot lahko razberemo iz del Svetozarja Markovića. V letu Pariške komune je Marković začel izdajati časopis Radnik in bil s svojimi socialističnimi prepričanji v tedanjem srbskem političnem prostoru osamljen pionir. Po njegovi zgodnji smrti so somišljeniki izdajali tudi druge levičarske časopise ter pod geslom samouprava sodelovali pri protestih delavcev in dijakov v Kragujevcu leta 1876. Marković in njegovi nasledniki so si nacionalno državo zamišljali kot zadrugo, njegove ideje in parole pa so odločno podpirale politično opozicijo v državi, v kateri je ekonomski napredek zelo zaostajal za razvojem političnih institucij. Oster nacionalizem kot posledico stoletij turškega gospostva in pomanjkanje notranjih virov oziroma revščino je bilo zelo težko združiti pod zastavo nujnega napredka. Od tod torej enačenje srbizma s socializmom, kot ga je zahteval že Marković (Perović, 2007).

V slovensko govorečem prostoru se z najzgodnejšimi samoupravnimi zamislimi srečamo pri krščanskem socialistu Andreju Gosarju (1887–1970), in sicer v njegovem delu *Za nov družbeni red*, prvič izdanem leta 1933. Gosar izhaja iz zdravorazumskega načela, da »splošno veljavnega ideala samoupravne državne ureditve ne more biti in se mora zato vsaka država v političnem pogledu urediti po svojih domačih razmerah, zakaj najboljša je tista državna organizacija, ki v najvišji meri mogoča individualno in splošno blaginjo« (Gosar, 1994, 220). Mislim, da bi bil distanciran razmislek o slovenski političnosistemski prihodnosti iz prav te perspektive po dveh desetletjih izjalovljene tranzicije nujno potreben. Gosarjevi predlogi, četudi po 80 letih, so v tem pogledu danes vse prej kot anahronistični.

Tudi Gosar demokracijo in samoupravljanje razume kot antipoda, za samoupravljanje pa se izreče z argumentom, da je »tudi lokalna oblast izvirna, kakor je izvirna državna oblast« (Gosar, 1994, 2013), in da torej avtoriteta državne oblasti nad drugimi ravnmi oblasti in uprave ni legitimna. Enega od bistvenih elementov slovenske politično-zgodovinske pogojenosti zadene z ugotovitvijo, da je »državna uprava [...] za ljudi nekaj tujega, ljudstvu sovražnega, samouprava pa človeška in domača« (Gosar, 1994, 214).³ Gosar bi samoupravo v skladu s krščanskosocialističnimi prepričanji vpeljal na vseh ključnih področjih človekovega udejstvovanja – v gospodarstvu, politiki, kulturi in stanovski strukturi –, vendar pa bi bilo samoupravljanje v teh sferah učinkovito le, če bi bile med seboj samoupravno povezane v usklajen sistem. Gosar se na tem mestu navsezadnje opredeli za hierarhijo oziroma avtoriteto politične samoupravne oblasti, saj meni, da bi bilo težje odmeriti pravo sorazmerje moči posameznih samoupravnih področij v docela enakopravnem sistemu kakor dodeliti nadrejenost politični samoupravi nad gospodarsko, kulturno in stanovsko samoupravo (Gosar, 1994, 216). Tudi kar zadeva samoupravljanje v ekonomiji je Gosarjev koncept veliko bolj konservativen od kasnejšega jugoslovanskega samoupravljanja, saj samoupravljanje v podjetjih po Gosarjevem mnenju pomeni le organiziranje planskega gospodarjenja po ekonomskih področjih s predstavnštvom podjetij, ki jih vodijo samoupravni odbori v dialogu z lastniki kapitala, delavskimi direktorji, sindikati in profesionalnimi zbornicami. Razlika s sodobno organiziranostjo podjetij v slovenskem tržno-ekonomskem sistemu je v tem, da lastniki kapitala v večini v »samoupravni vodstveni odbor« zasebnega podjetja imenujejo svoje nameščence direktorje, sami pa delujejo v delničarskem svetu. Lastniki torej ne sodelujejo neposredno v upravah podjetij, ki pa so po sestavi zelo podobne Gosarjevim zamislim. V podjetjih v državni lasti pa je vodenje danes sploh v celoti utemeljeno na Gosarjevih »samoupravnih« načelih.

3 Koncept alienirane države je znova jasno zaznan v slovenski tranzicijski politiki (Toplak in drugi, 2012) in politični antropologiji (Vuk Godina, 2011).

Kljub nekaterim še danes neuresničenim, progresivnim in kakovosti demokracije koristnim Gosarjevim zahtevam, kot so dosledno upoštevanje upravnega načela subsidiarnosti, varovalke proti tiraniji večine ali zanimive spodbude k aktivnemu državljanstvu (Gosar, 1994, 215–216 in 219), Gosar vztraja ne le pri avtoriteti državne oblasti, ampak tudi pri zasebni lastnini (z izjemo odškodovanja lastnikov nekaterih ključnih virov), zato je za oceno gosarjevskega koncepta samoupravljanja nujna zgodovinska kontekstualizacija ali, z drugimi besedami, ob primerjavi gosarjevskega in jugoslovanskega koncepta samoupravljanja se izkaže, da je beseda večpomenka, ki je ne gre kar počez kavzalizirati (kot v uvodoma omenjeni polemiki o Gosarju kot izvornem tvorcu jugoslovanskega samoupravljanja). Konservativnim analitikom slovenske politične stvarnosti lahko tu damo ironičen prav: Slovenija je danes res v marsičem utemeljena na samoupravnih načelih, a ne *še zmeraj*, ampak *spet*, saj ta bolj ustrezajo zapoznelemu privzetju konservativnega gosarjevskega koncepta kakor sedimentom jugoslovanskega samoupravljanja.

Samoupravljanje v SFRJ – začetek in konec

Tudi poglede na jugoslovansko samoupravljanje je treba dosledno kontekstualizirati, saj v političnem in akademskem diskurzu doma in v tujini zajemajo celoten spekter – od hvalnic do obsodb. Jugoslovanski koncept samoupravljanja naj bi razrešil enega od ključnih problemov marksistične proletarske revolucije – kako preiti od oblasti komunistične avantgarde v imenu proletariata v dejansko diktaturo proletariata. V tem smislu je bilo tudi samoupravno obdobje zamišljeno kot tranzicija, seveda s povsem drugačnimi sredstvi od aktualne, deklarativni cilji – svoboda, blaginja, varnost – pa bi bili pravzaprav enaki. Temelj jugoslovanskega samoupravljanja je popolno (in ne le gosarjevsko delno in strateško) podružbljanje lastnine, delavci pa razpolagajo s produkcijskimi sredstvi in dohodki tako v osebni kot skupni interesu (Šetinc, 1979, 146). Od leta 1950 dalje se samoupravljanje iz ekonomije širi »na vsa področja dela in življenja v [jugoslovanski] družbi in postaja vse bolj integralni družbeni sistem, ki omogoča, da delavci gospodarijo z novo ustvarjeno vrednostjo tako v TOZD (temeljni organizaciji družbenega dela) kot v družbenopolitični samoupravni interesni skupnosti in vseh oblikah združevanja dela in sredstev«. Politični pluralizem pa je Edvard Kardelj kot primarni teoretik jugoslovanskega samoupravljanja radikaliziral v »sistem, v katerem bo vsak občan stranka« (Sruk, 1994, 290).

Razlogi za uvedbo samoupravljanja v literaturi so raznoliki, znova odvisni od vira in zgodovinske distance. Po Nikoliću je jugoslovansko samoupravljanje zaznamovalo začetek procesa destalinizacije ter najkonkretnejšo kontinuirano in radikalno kritiko stalinizma (Nikolić, 1989, 45). Dragoš (2013) iz današnje perspektive samoupravljanje

v tem smislu vidi veliko bolj kritično: kot nasledek zloma jugoslovanskega stalinizma in poskus ponovne krepitve oblasti komunistične elite, kar je v nasprotju s Titovo napovedjo ob uvedbi samoupravljanja, da bo samoupravljanje vodilo tudi v odmrte države kot končni cilj tega družbenega eksperimenta (Nikolić, 1989, 45). Šetinc tem razlogom dodaja, da je »samoupravljanje v jugoslovanskih razmerah nujnost, saj gre za večnacionalno skupnost z različno in težko zgodovino. Spoštovanje nacionalnih različnosti in boj za resnično, tudi ekonomsko enakopravnost narodov se lahko popolnoma uveljavita le v razmerah samoupravljanja« (Šetinc, 1979, 145–146). Sistem jugoslovanskega samoupravljanja je bil torej utemeljen na kompleksni argumentaciji, ki je segala od hladnovojne zunanje politike do vsaj deklarativnih anarhističnih imperativov, od kohezijskih ambicij do za SFRJ zmeraj ključnega ravnovesja med republiškimi nacionalističnimi tendencami in zvezno oblastjo. Razlogi za transfer samoupravnega sistema v države v razvoju pri poznih teoretikih samoupravljanja nam osvetljujejo tudi pretečeno prakso in pridobljene izkušnje s samoupravljanjem v SFRJ: samoupravljanje je še konec 80. let razumljeno kot pot do politične in ekonomske svobode posameznika, delavska participacija pa je že priznana kot »odsev sodobnega proizvodnega načina ter odsev konvergence različnih družbeno-ekonomskih sistemov in ureditev v sodobnem svetu« (Prašnikar, 1989, 156) v imenu maksimizacije dobička. Prašnikar nadalje ugotavlja, da je uvedba samoupravljanja v postkolonialnih državah v razvoju velik izziv zaradi tradicionalnih družbenih struktur in podedovanih kolonialnih ekonomskih struktur (Prašnikar, 1989, 156). Ta elementa je treba upoštevati tudi pri razmisleku o razlogih za neuspeh uveljavitve samoupravljanja v Jugoslaviji, saj je bilo samoupravljanje uvedeno zelo zgodaj po drugi svetovni vojni, v katero je Kraljevina Jugoslavija vstopila kot izrazito tradicionalna, nekohezivna družba z zelo neenakomerno razvito ekonomijo, zdaj federirani deli Jugoslavije pa so imeli za seboj stoletja različnih kolonialnih gopostev.

Najsi se apologetično strinjamo z Rižnarjem (2013), da »samoupravljanje zgodovinsko ni uspelo ali opravilo svoje funkcije«, ali kritično pritrdimo Sruku (1994, 290), da je bilo samoupravljanje farsa, v kateri se je »državopartijska struktura«, dilasovski »novi razred«, dejansko afirmiral kot novi lastnik produkcijskih sredstev, medtem ko množice v stagnirajočem sistemu »pravzaprav niso odločale o ničemer« – konec 80. let je postalo očitno, da je samoupravljanje pripomoglo k navsezadnje usodni slabitvi komunistične stranke, ni pa pripeljalo niti blizu odmrta države; nasprotno, slabenje federalne oblasti z zaporednimi ustavnimi amandmaji in poraz kohezivnih teženj sta vodila v idiosinkrazijo republik in nazadnje nastanek anahronističnih nacionalnih držav ob pomoči republiških nacionalizmov v začetku 90. let. Samoupravljanje je prav s svojo izroditvijo tlakovalo pot obetom politične in ekonomske svobode posameznika v docela drugačni demokratično-tržni paradigmi

v teh novih državnih entitetah. Stalinizem in hladna vojna sta medtem postala zgodovinsko irelevantna. Nasproti tem dejstvom lahko postavimo Nikolićevo tezo o tranzicijski naravi samoupravljanja, ki je v celoti zelo težko uresničljiv in zato dolgoročen cilj, morda dosegljiv sploh samo v svoji prvi razvojni fazi, ki je

dvojnost samoupravljanja in države, [pri čemer slednja] odloča predvsem o globalni politiki, gospodarskem razvoju in razširjeni reprodukciji, samoupravljanje pa je zaprto v okvire podjetij in drugih institucij ... Samoupravljanje, ki se razvija v družbeni bazi, je še vedno vpeto v državno organizacijo socialistične družbe (Nikolić, 1989, 118).

Samo ta faza uvedbe samoupravljanja (do 1974) je v SFRJ tudi izpolnila pričakovanja glede politične in ekonomske liberalizacije. V prvem desetletju tega obdobja je, sicer z nihanji, SFRJ imela eno najvišjih letnih gospodarskih rasti na svetu in je postala primer ene najhitrejših modernizacijskih preobrazb iz agrarne v industrijsko družbo v zgodovini (Toplak in drugi, 2012, 57).⁴

Vendar pa ekonomsko in politično to še ni bilo samoupravljanje v polnem pomenu besede, saj naj bi se zanj politični režim, ki je samoupravljanje uveljavil od zgoraj navzdol, »sam odpovedal oblasti v korist neposrednega predstavnštva delavcev« (Gurwitch, 1973, 35), kar se kljub javnim obljubam nikoli ni uresničilo. Od preostalih možnosti uveljavitve samoupravljanja po Gurwitchu se je spontana samoorganizacija delavcev med socialno revolucijo prav tako že izkazala za neuspešno v praksi (v Sovjetski zvezi), tretja pot – postopno, počasno spreminjanje avtokratske in birokratske organizacije gospodarstva v konfliktu s političnim sistemom (Gurwitch, 1973, 35) – pa ostaja še nepreizkušena in morda celo obet za prihodnost.

Drugi pomemben dejavnik neuspeha uveljavitve samoupravljanja, ki ga je mogoče zaznati v teoriji že od utopičnih socialistov naprej, pa je nezadostna izobrazba in osveščenost deležnikov v tem procesu. Kot že omenjeno, se je te ovire zavedal že Proudhon. V drugi polovici 20. stoletja so o tem razpravljali številni avtorji. Po Lucienu Goldmanu in Sergeu Malletu naj bi bilo samoupravljanje privlačno samo za »del delavskega razreda ..., ki je dejansko povezan s tehnološko najnaprednejšim razvojem« (Goldman in drugi, 1968, 67). Podobno tezo je postavil John Galbright v knjigi *Nova industrijska država* (Galbright, 1970, 69–80). Tej zunanji oceni pritrdi tudi Ljubo Sirc že po odpravi samoupravljanja (1994): »Delavci masovno niso sposobni sprejemati odločitev, ki zahtevajo znanje, izkušnje in ažurne informacije. V najboljšem primeru lahko izvolijo direktorje in vztrajajo, da le-ti upoštevajo njihove parcialne interese, tj. izplačujejo višje plače od minimalnih in za vsako ceno ohranjajo delovna mesta« (Sirc, 1994, 62). Sirc kot negativne posledice ustroja samoupravnega sistema

4 Phillips in Ferfila to obdobje blagostanja in s tem uspešne samoupravne prakse samoupravljanja opažata še vse do konca 70. let (Phillips in drugi, 1992, 85).

navaja tudi odsotnost ekonomske iniciative in odgovornosti ter ustanavljanje podjetij na osnovi političnih odločitev namesto ekonomskih potreb (Sirc, 1994, 117–118). Menim, da je te razloge za propad samoupravljanja naravi koncepta mogoče pripisati samo po eni strani, po drugi strani pa tudi zgodovinski pogojenosti in politični kulturi, izoblikovani iz tradicionalnega egalitarizma, slojne determiniranosti, stoletne nesuverenosti, kolektivne podrejenosti Drugemu, nepotističnih teženj zaprtih skupnosti in specifičnega kolektivnega razvojnega horizonta, večinoma omejenega na preživetje. Ta sklep izhaja iz opažanj, da našti elementi ovirajo tudi tranzicijske procese v postjugoslovanskem času in prostoru (Toplak in drugi, 2012, 183–213). Zgodovinar Janko Prunk (2002) med razloge za neuspeh jugoslovanskega samoupravljanja prišteva še »človeški faktor« oziroma smrt ključnih tvorcev koncepta, Edvarda Kardelja 1979, Josipa Broza Tita 1980 in Vladimirja Bakarića 1983 (Prunk, 2002, 178). Po Phillipsu in Ferfili je jugoslovansko samoupravljanje morda tudi kolateralna škoda splošnega kolapsa socialističnih režimov in dolžniške krize zaradi politik mednarodnih monetarnih institucij, vzporedno z notranjimi sistemskimi protislovji, nedelujočimi institucijami ter ideološko rigidnostjo in utopičnostjo celotnega eksperimenta (Phillips in drugi, 1992, 111). Sirc tej tezi vsaj deloma nasprotuje, ko trdi, da je Kardelj prizemljal veliko začetnih utopičnih premis samoupravnega projekta in s kasneje uvedenim pristopom k ekonomskemu planiranju omejil sprva popolno podružbljanje dela in dohodka. Nazadnje je bil pripravljen priznati, da ni sistema, v katerem bi bilo mogoče docela odpraviti neenakosti (Sirc, 1994, 26). Krog teorije in prakse samoupravljanja je bil s tem nekako sklenjen, saj je bilo prav to tudi izhodišče utopičnih socialistov.

Sklep

Cilj pričujočega razmisleka je bil poiskati odgovore na naslednja vprašanja: Zakaj delavsko samoupravljanje v socialistični Sloveniji in Jugoslaviji ni uspelo? Kako je mogoče koncept samoupravljanja misliti in reaktualizirati v sodobnem slovenskem politično-ekonomskem kontekstu? Ali avtonomizem, ki je ena izmed teoretskih podlag samoupravljanja, lahko konstituira učinkovito alternativo oziroma grožnjo neoliberalnemu globalnemu kapitalizmu? Na prvo vprašanje je bilo mogoče najti veliko bolj ali manj prepričljivih odgovorov oziroma razlag o vzrokih za zgodovinski neuspeh samoupravljanja v jugoslovanskem primeru. Nekateri vzroki so zaradi razvoja dogodkov postali irelevantni za razmislek o potencialni reaktualizaciji sistema. Ne posebej spodbudno za tovrstne refleksije je, kot svari že Sirc, da je bil eden od razlogov za propad samoupravljanja tudi nezmožnost političnih elit, da bi se učile iz storjenih napak ali upoštevale akademske analitske uvide (Sirc, 1994, 125). Če pa to, morda samo intelektualno vajo vendarle izpeljem do konca, ugotavljam, da danes ostajata relevantna predvsem dva razloga v obliki naukov za prihodnost. Prvi zadeva način

vpeljave samoupravljanja, ki je v praksi tekkel v dve napačni smeri in ne sme biti vsiljen ne od zgoraj navzdol ne iz politike v ekonomijo, ampak bi kazalo preizkusiti obratni smeri. Drug nauk je pomen izobrazbe deležnikov samoupravnih procesov. Rezultati uvedbe bolonjske študijske reforme v Evropi so sicer bližje ideji tehnokratskega mravljišča kakor želeni družbi znanja, a nedvomno smo izobraženi kot še nikoli poprej in na razpolago imamo sofisticirane tehnologije za učinkovito množično komunikacijo. Nova okoliščina v prid določeni obliki reaktualizacije samoupravljanja je, da smo medtem ugotovili, da je demokracija s tržno ekonomijo v nekritično privzeti obliki za Slovenijo neprimerna razvojna paradigma. Če sledimo Gosarjevi misli, bi zdaj morali še kako vključiti naše politično-kulturne specifičnosti in pretekle izkušnje v oblikovanje nedvomno potrebne vizije politično-ekonomske prihodnosti, ki, spet po Gosarjevo, mora imeti za cilj posameznikovo in splošno blaginjo. V sodobnem svetu takšna vizija ne more biti docela avtarkična, kajti učinkovita omejitev globalnega prostega pretoka kapitala, ki zavira prosto pretakanje vsega ostalega, mora prav tako biti globalna. Morala bi biti tudi čim bolj avtonomno usmerjena navznoter in nato povezana v koalicijo podobno avtonomnih entitet, po vzoru utopičnih socialističnih komun. Tako bi bila sočasno dosežena neodvisnost posamezne entitete od psihopatologije »trgov« in ustvarjena enotna fronta v boju proti njihovi prevladi. Avtonomizem namreč ni ovira za federativno povezovanje, prav nasprotno. Majhnost določene skupnosti je v takšnih procesih lahko prednost ali ovira, samo od nje same je odvisno, ali bo samoiniciativno uvajala in fleksibilno prilagajala novosti ali bo vse bolj nemočno opletala v tesnih mrežah incestuoznega zapiranja vase. Sloveniji ni treba (znova) postati utopični eksperiment, optimizem vzbuja dejstvo, da se samoupravljanje kot politični in ekonomski fenomen na infrapolitični in mikroekonomski ravni vrača preprosto zato, ker so se druge oblike udejstvovanja in delovanja izkazale za manj učinkovite. V visokotehnoloških podjetjih so že povsod po svetu in tudi pri nas uvideli, da čim zgodnejša je participacija zaposlenih v odločevalskem procesu, tem bolj uspešna je implementacija sprejetih odločitev, ki jih deležniki v implementacijskem procesu »posvojijo«, s tem pa je višji dobiček podjetja (Toplak in drugi, 2002, 11–12). Neoliberalna dogma varčevanja pri stroških dela in s tem formiranja vse številčnejšega prekariata pa tudi že kaže zobe, saj se po eni strani razlike v globalni konkurenčnosti delovne sile zmanjšujejo, po drugi strani pa delodajalci že prepoznavajo, da delokalizacija podjetij in zanašanje na pogodbeno prekerno delovno silo zmanjšuje lojalnost podjetju, motiviranost za delo in kakovost dela, s tem pa se zmanjšuje tudi dobiček. Ko se bo ekonomski sistem sčasoma reorganiziral po teh načelih, pa čeprav iz manj etičnih motivov, kot so jih sanjali utopični socialisti, pa tudi komunisti 20. stoletja, se bo morala reorganizirati tudi politična sfera, v kateri se politično predstavništvo v obliki strankokracije izkazuje za vse bolj škodljivo in nevarno ne le blaginji, ampak tudi miru. Razprava o primernosti predstavniške demokratične politične ureditve glede na velikost družbe ostaja

relevantna, v infrapolitiki, tudi slovenski, pa medtem tudi že zaznavamo zanimive fenomene spontanega organiziranja ljudi po načelih samoupravljanja, soupravljanja, združništva, kooperativ ipd. V nekaterih primerih gre za oblike samoorganizacije, ki so res nastale v »revolucionarnem« žaru protivladnih protestov, a jih zdaj čaka trdo delo za dolgoročno afirmacijo in uveljavljanje sprememb od spodaj navzgor, ne »dolgi pohod skozi institucije«, ampak dolgi pohod skozi javno mnenje.

Pri tem bo zelo pomembno upoštevati, da politični jezik kreira politično realnost. Že v pričujočem prispevku se je izkazalo, da ima samoupravljanje več pomenov in ga je nujno kontekstualizirati, da ne postane žrtev dnevnih ideoloških razhajanj. Nekateri ugledni družbeni teoretiki se zadnje čase trudijo rehabilitirati zgodovinsko kompromitirane in izvotljene koncepte, kot je komunizem (Žižek, 2012, 473–475; Badiou, 2013), ali jih osvežujejo z variacijami na temo, kot so zeleni kapitalizem, postdemokracija in socialna ekonomija, a za prepričanje vsega naveličanega in zmeraj novega željnega javnega mnenja je to premalo. Bolje bi bilo, da teoretsko neumrljive, a praktično težko preizkušene koncepte osvežimo z res novimi, neobremenjenimi poimenovanji, ki bodo spet lahko vzbudila nekaj vere v prihodnost, ter izdelamo prepričljive razlage preteklih napak in realistične načrte prihodnjih obetov.

Literatura

- Badiou, P., Greek anti-fascism protests put the left's impotence on display, *The Guardian*, 3. 10. 2013, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/03/greek-anti-fascism-protests-left> [6. 4. 2014].
- Bailie, W., Josiah Warren, The First American Anarchist, A Sociological Study [1906], *Anarchist Archives*, http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/bright/warren/bailie.html#ch7 [5. 4. 2014].
- Bibič, A., *Civilna družba in politični pluralizem*, Ljubljana 1997.
- Božič, B., *Zgodovina slovenskega naroda*, Ljubljana 1970.
- Council of European Studies, <http://councilforeuropeanstudies.org/conferences/2015-ces-conference/11-meetings-and-conferences/184-2014-conference> [5. 4. 2014].
- Dilas-Rocherieux, Y., *Utopija ali spomin na prihodnost*, Ljubljana 2004.
- Dragoš, S., Parkirana perspektiva (pismo bralca), *Sobotna priloga Dela*, 21. 9. 2013.
- Gosar, A., *Za nov družbeni red*, Ljubljana 1994.
- Gurwitch, G., *Radnički saveti*, Beograd 1973.
- Kardelj, E., *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja*, Ljubljana 1979.

- Korsch, K., *Radno pravo za fabričke sovjete*, Sarajevo 1978.
- Kutoš, A., *Zveza komunistov Jugoslavije – ustanovitev in razvoj*, Maribor 1979.
- Lukšič, I. *Politična kultura, političnost morale*, Ljubljana 2006.
- Luthar, O. in drugi, *The Land Between*, Ljubljana 2008.
- Marx, K. in drugi, *Izbrana dela*, Ljubljana 1968.
- Marx, K. in drugi, *Dela*, Beograd 1974.
- Nikolić, M., *Razvoj teorije in prakse samoupravljanja*, Ljubljana 1989.
- Pearson, P., Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics, *The American Political Science Review*, 94 (2), 2000.
- Perović, L., Ideologija narodne države kao velike zadruge, *Danas*, 2. 4. 2007, http://www.danas.rs/danasrs/feljton/ideologija_narodne_drzave_kao_velike_zadruga.24.html?news_id=98547 [2. 4. 2014.]
- Phillips, P. in drugi, *The Rise and Fall of the Third Way: Yugoslavia 1945–1991*, Halifax, Nova Scotia 1992.
- Prašnikar, J., *Delavska participacija in samoupravljanje v deželah v razvoju*, Ljubljana 1989.
- Pribičević, B., *Socijalizam svetski proces*, Beograd 1979.
- Prinčič, J. in drugi, *Iz reforme v reformo: Slovensko gospodarstvo 1970–1991*, Ljubljana 2006.
- Proudhon, P. J., *L'idée générale de la révolution au XIX siècle*, Pariz 1967.
- Prunk, J., *Kratka zgodovina Slovenije*, Ljubljana 2002.
- Prunk, J., *Zgodovina ideoloških spopadov med vojnama*, Ljubljana 2004.
- Rižnar, P., Samoupravljanje kot nadzor ne pa restavracija zgodovine, 2013, http://www.gibanje-trs.si/wp-content/uploads/2013/11/odgovor_delo.pdf [6. 4. 2014].
- Rotar, B. D., *Odbiranje iz preteklosti. Okviri, mreže, orientirji, časi kulturnega življenja v dolgem 19. stoletju*, Koper 2007.
- Rus, V. in drugi, *Moč in nemoč samoupravljanja*, Ljubljana 1986.
- Sirc, L., *Criticism of Self-Management Still Relevant?*, London 1994.
- Sruk, V., *Leksikon politike*, Maribor 1995.
- Supek, R., *Participacija, radniška kontrola i samoupravljanje*, Zagreb 1974.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU 1970–2008, <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> [6. 4. 2014].
- Šetinc, F., *Misel in delo Edvarda Kardelja*, Ljubljana 1979.
- Švajncer, J., Parkirana perspektiva (pismo bralca), *Sobotna priloga Dela*, 21. 9. 2013.

- Toplak, C., Oligarhične težnje v srednjeevropskih demokracijah, *Teorija in praksa* XLVI (5), 2009.
- Toplak, C., Prispevek k interpretaciji zgodovine političnih idej: avtonomizem in unitarizem, *Javnost/The Public* XVII, 2010.
- Toplak, C. in drugi, *Slovenia: Political Insights*, Varšava 2012.
- Toplak, C., Referendum med dopolnilom in grožnjo predstavniški demokraciji, *Teorija in praksa* XLIX (4–5), 2012.
- Toplak, C. in drugi, *Moderiranje skupinskih procesov*, Ljubljana 2002.
- Vahčič, A. in drugi, Economics of Self-Management, Self-Managed Enterprises and Public Enterprises, *Public Enterprise* 6 (2), 1986.
- Vuk Godina, V., Intervju na Radiu Slovenija, 6. 3. 2011, <http://zbudise.net/blog/dats/vvgodina-kjesmopodvajsetihletihsamostojnostiSlovenije.html>, 2011 [5. 4. 2014].
- Wahl, A., *The Rise and Fall of the Welfare State*, London 2011.
- Žižek, S., *Living in the End Times*, London, New York 2012.

Cirila Toplak

»Za nov družbeni red«: genealogija samoupravljanja

Ključne besede: samoupravljanje, zgodovina, politična teorija

V prispevku sem predstavila zgodovinski razvoj koncepta samoupravljanja iz političnoekonomske teorije, kot so ga utemeljili utopični socialisti in anarhisti, na primer Pierre Joseph Proudhon (*Kaj je lastnina?*, 1890), v našem prostoru pa krščanski socialist Andrej Gosar leta 1935 v knjigi *Za nov družbeni red*. Edvard Kardelj (*Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja*, 1979) je bil nato tvorec zakonodaje, ki je uvedla samoupravljanje v SFRJ v začetku 50. let 20. stoletja. Analizirala sem specifične okoliščine, ki so botrovale odločitvi za uvedbo samoupravljanja v SFRJ, ter razloge za njegov neuspeh oziroma prekinitev implementacije z razpadom Jugoslavije v začetku 90. let. Ocenila sem vpliv jugoslovanskega modela samoupravljanja na druge politične skupnosti v svetu do danes in kaj od tega koncepta je v sodobnosti ostalo oziroma oživel v Sloveniji.

V prispevku sem poskusila odgovoriti na naslednja vprašanja: Zakaj delavsko samoupravljanje v socialistični Sloveniji oziroma Jugoslaviji ni uspelo? Kako je mogoče koncept samoupravljanja misliti in reaktualizirati v sodobnem slovenskem politično-ekonomskem kontekstu? Ali avtonomizem, ki je ena izmed teoretskih podlag samoupravljanja, lahko konstituira učinkovito alternativo oziroma grožnjo neoliberalnemu globalnemu kapitalizmu?

Cirila Toplak

“For a New Social Order”: a Genealogy of Self-Management

Keywords: self-management, history, political theory

This paper considers the historical evolution of the concept of self-management as it had been designed and theorized by utopian Socialists and anarchists of the 19th century, for example, Pierre Joseph Proudhon (*What is Property?*, 1890). In Slovenian speaking territories, the Christian Socialist Andrej Gosar was the first to develop this concept (namely, in his 1935 book *For a New Social Order*). Edvard Kardelj (*Developmental Directives of the Socialist Self-Managed Political System*, 1979) was later on the principal author of the legislation by which self-management was introduced in the Socialist Federal Republic of Yugoslavia in the early 1950s. Specific circumstances have been considered behind the political decision to introduce self-management in Yugoslavia as well as the reasons for its failure, i.e. the interruption of the implementation of this political and economic model prior to the collapse of Yugoslavia in the early 1990s. The global impact of the Yugoslav model of self-management has been evaluated, as have various phenomena that point to what has remained of it or has been revived in Slovenia more recently.

In the paper I have attempted to answer the following questions: Why didn't self-management in Socialist Slovenia/Yugoslavia work? How can we consider and revive the concept of self-management in the present Slovenian political and economic situation? Can autonomism as one of the theoretical foundations of self-management constitute an efficient alternative/threat to today's neoliberal global capitalism?

Nina Vodopivec

Družbene solidarnosti v času socialističnih tovarn in individualizacije družbe

Ključne besede: družbena solidarnost, tekstilne delavke, socialistična tovarna, organizacija in ideologija dela, postsocialistične spremembe

DOI: 10.4312/ars.8.1.136-150

»Sem večkrat povedal na sestankih, na zborih delavcev, da tale naš raufenk morate gledati, pa ga imeti radi, ta nam daje kruh in če bomo znali, bomo tudi uspeli, vsi bili zadovoljni in srečni.« Tako je najin pogovor začel nekdanji direktor Predilnice Litija majskega dne leta 2005. Upokojenec, ki je kot direktor predilnico vodil skoraj 30 let, je najprej poskušal »utrditi pripadnost delavcev tovarni«. Ob tem se je skliceval na tovarniški dimnik. Dimnik uteleša produkcijsko moč v smislu klasične industrializacije, socialistične ideologije in modernizacije. Nekdanji direktor je opozoril, da je bilo treba pripadnost tovarni v petdesetih letih prejšnjega stoletja šele vzpostaviti, pomen dimnika v krajini tovarniške skupnosti šele zgraditi. V nadaljevanju bom takšne politike, načrte in prakse, ki so vzpostavljali raznolike pripadnosti, navezala na koncept solidarnosti. Najprej se bom sklicevala na pomen tovarne in industrijskega dela v socialističnem času, nato na postsocialistično preoblikovanje¹ in na neoliberalno paradigmo samoodgovornosti.

Tovarniška skupnost kot prostor za solidarnost

Tovarna je bila v socializmu zamišljena kot pomembno središče socialne in kulturne modernizacije. V takšnih načrtih je bila modernizacijski motor za osveščanje okoliškega, ponavadi pretežno ruralnega prebivalstva. Kljub ideološko političnim načrtom pri tem ni šlo zgolj za politično propagando, predvsem pa ti procesi s strani lokalnega prebivalstva niso bili percipirani kot takšni.

Socialistične tovarne so zaznamovale življenja različnih generacij iste družine ter samo lokalno skupnost. Tovarne so gradile stanovanjske bloke, organizirale izlete, družabne dogodke, s počitniškimi domovi na morju in v hribih so organizirale prosti čas zaposlenih in njihovih družin. Tovarna ni bila zgolj delovni prostor, temveč prostor, kjer so se ljudje spoznavali z drugačnim načinom življenja. Za marsikoga je bila tovarna

1 Sklicujem se na terensko delo v proizvodnji Predilnice Litija in intervjuje z upokojenimi, brezposelnimi in še zaposlenimi v slovenski tekstilni industriji med letoma 2000 in 2011.

mamljiva zaradi reševanja stanovanjskega vprašanja. Sindikalna potovanja in izleti so se ljudem močno vtisnili v spomin, nekateri so prvič v življenju odpotovali na morje ali v tujino. Tovarne so izdajale tovarniške glasnike, kjer so poročali o tehnoloških novitetah, objavljali poročila z izletov in zgodbe upokoјencev, predstavljali osebne zgodbe ter hkrati informirali o dogajanju in delovanju tovarne (pregled po glasilih kaže, da je bil večji del besedila namenjen predvsem povezovanju z delavci). Predilnica Litija je na primer izdala tri monografije o tovarni. Vsaka delavka oziroma delavec je imel doma vsaj eno teh knjig. S ponosom so listali po njej in mi kazali fotografije, ko sem jih obiskala na domu. Na njih so prepoznali sebe, svoje sorodnike in prijatelje. Zgodovinar Kresal, ki je uredil vse tri monografije, se spominja, da mu je pri urejanju gradiva nekdanji direktor predilnice rekel, naj se na fotografijah prepoznajo prav vsi delavci. Takšne prakse kažejo, da je vodstvo načrtno oblikovalo pripadnost in lojalnost zaposlenih tovarni ter da so vizijo prihodnosti vzpostavljali na kontinuiteti z ustvarjanjem tovarniške skupnosti.

Tovarne so z oblikovanjem infrastrukture kraja in s strukturiranjem delovnih prostočasovnih dejavnosti organizirale življenja precej širšega kroga ljudi od zaposlenih in njihovih družin. Tovarniške skupnosti so strukturirale in rutinizirale vsakdanje življenje, produkcijo, potrošnjo, reprodukcijo ter formalne in neformalne družbene mreže. Delovno mesto v tovarni je odigralo pomembno vlogo pri oblikovanju družbenih mrež, v družinskem življenju in pri integraciji v skupnost. Življenje v kraju je bilo skoncentrirano okoli tovarne; ko so politični funkcionarji prihajali v kraj, so obiskali tovarno, kar je dajalo vtis njenega velikega pomena. Tovarne so gradile sindikalne dvorane, kjer so potekale tudi lokalne proslave, organizirale so družabne dogodke ter imele svojo igralno in pevsko godbo. Ob večjih proslavah so se v tovarni zbrale različne generacije iste družine: vnuki, ki so nastopali v pevskih zborih, upokoјeni delavci, s katerimi je tovarna ohranjala stike, in njihovi zaposleni otroci. Prakse, s katerimi so se vzpostavljale tovarniške skupnosti, niso krepile zgolj pripadnosti zaposlenih tovarni, temveč tudi sokrajanov, vezi med različnimi generacijami ter med tovarno in lokalno skupnostjo. Na tak način so se oblikovali prostori za solidarnost.

Solidarnost je osrednji koncept socialistične ideologije, družbenega samoupravljanja, gospodarske politike o razvitih in nerazvitih v Jugoslaviji, gibanja neuvrščenosti, ideologije dela ter komunalnih praks. Ena propagiranih oblik normativne solidarnosti je bilo tudi »prostovoljno« delo. Delo ni bilo prostovoljno v pravem pomenu besede, pa čeprav ga je marsikdo in marsikdaj tako čutil oziroma se ga tako spominja danes. S prostovoljnim delom² so na primer v Velenju zgradili stadion, otroško igrišče, šolo, restavracijo, letni kino in počitniške hiške ter uredili

2 Število opravljenih prostovoljnih ur je zagotavljalo pridobitev stanovanjske pravice. Več ur si opravil, prej si prišel do stanovanja (Kladnik, 2013, 257).

mestni park in okolico jezer. Prostovoljnega udarništva se je udeležil tudi sam direktor rudnika. Po njegovem pripovedovanju naj bi takšne oblike vplivale na odnose med delavci in jih »nevsiljivo povezale« (Kladnik, 2013, 257).

Jugoslovanski sistem je bil zanimiv za številne tuje strokovnjake kot laboratorij za preučevanje participatornih praks socialistične družbe, družbene lastnine in tržnega socializma. Za podrobnejšo analitično raziskavo bi bile potrebne etnografije samoupravnih praks in doživljanja. Mednarodna študija Howarda Wachtela je ena redkih (1973), ki na podlagi empiričnega gradiva različnih avtorjev kritično obravnava prakso samoupravljanja v jugoslovanskih tovarnah. Osredotoči se na moč odločanja v samoupravnem organu, v delavskem svetu. Njegova sinteza kaže, da večina industrijskih delavcev ni čutila močnega vpliva delavskega sveta in s tem delavcev v podjetju. Po mnenju 42 % intervjuvanih delavcev v 14 podjetjih v Ljubljani se samoupravni organi niso dovolj posvetovali z delavci. Študija štirih podjetij v Sloveniji je opozorila, da so imeli v podjetjih največ nadzora menedžerji, uprava in vodstvo. V vseh štirih tovarnah so menili, da bi delavski svet moral imeti največ vpliva. Diskrepanca med percipiranim in dejanskim vplivom je bila največja pri nekvalificiranih delavcih in najmanjša pri menedžerjih. Delavci pa naj bi si, po anketah sodeč, želeli vpliva predvsem pri delovnih pogojih, delovnih razmerjih in osebnem dohodku, niso pa jih toliko zanimala širša vprašanja delovanja tovarne.

Zgodovinar Jože Prinčič je analiziral dinamiko med partijsko politiko in podjetništvom ter vlogo direktorja v socializmu (2008). Vprašanje je namreč bilo, kako v samoupravnem sistemu določiti položaj direktorja: direktorjeva vloga naj bi bila (za politiko) premočna in je zmanjševala vlogo samoupravnih organov. V svoji analizi prikaže, kako so od šestdesetih let naprej podjetja pridobivala avtonomnejši položaj, osrednja pri oblikovanju profila podjetja pa je bila direktorjeva ekipa, čeprav so jo morali formalno potrditi delavski sveti. Nekdanji direktor tekstilne tovarne, s katerim sem se pogovarjala leta 2001, je delavski svet opisal kot organ, kjer je moral zagovarjati svoje odločitve ter delavce prepričati o njihovi pravilnosti. Takšna izjava nakazuje, da je bila odločitev sicer direktorjeva, a jo je bilo treba zagovarjati.

Moje sogovornice niso posebej izpostavljale institucije samoupravljanja. Predvsem mlajše (po vojni rojene generacije) so ob omembi delavskih svetov pogosto zamahnile z roko ali pokomentirale, da je to pomenilo več sestankov, konfliktov in pregovarjanj zaradi nepomembnih reči. Ne glede na reakcijo to ne pomeni, da se ljudje na samoupravne ideje niso sklicevali. Pri tem pa ni šlo za moč odločanja v delavskih svetih, temveč za transparentnost delovanja tovarne in zaščite kolektivnih pravic.

Institucije samoupravljanja in delavske svete so v pogovorih pogosteje izpostavile starejše upokojene delavke, ki so se zaposlile po vojni, sindikalisti ali nekdanji

direktorji. Nekatere so bile prepričane, da je bilo v preteklosti zaradi takšnih institucij »vse javno in so lahko vse povedale«. Spet druge, predvsem po vojni rojene generacije, pa so zagotavljale, da je bilo vse prikrito in se nič ni vedelo, predvsem pa ničesar nisi smel ugovarjati, pa ne zaradi politične represije, temveč zaradi hierarhije in organizacije v tovarni.

Kljub temu, da so sogovorniki socializem označili kot sistem večje *enakosti* med ljudmi, to ni pomenilo, da v govoru o preteklosti niso omenjali hierarhij ali avtoritetnega odnosa. Ljudje so ponotranjili neenakosti med hierarhičnimi položaji, organizacija dela, ki je vzpostavljala hierarhijo, se jim je zdela samoumevna (pa čeprav so bili do nje tudi kritični), razlike v plačah se jim niso zdele samoumevne in jih tudi danes ostro zavračajo. Plače so bile nekdanj v razmerju ena proti štiri, so v pogovorih izpostavile sogovornice, »plačilna lista, kjer smo videli plačo direktorja, [pa je] včasih visela na oglasni deski«.

Starejše upokojene generacije zaposlenih so v pogovorih preteklo tovarniško življenje pogosto upodabljale z družinskimi metaforami, vsakdanje medsebojne odnose v tovarni pa z družinskim življenjem. »Res tako smo bili v fabriki kot ena družina,« je komentirala starejša upokojenka.³ V opisovanju svojega odnosa do zaposlenih pa je družinske metafore uporabljal tudi nekdanji direktor predilnice: »Mi je bila tovarna moj prvi dom, žena in otroci pa drugi.« Nekdanji direktorji tekstilnih tovarn so v pogovorih poudarjali svojo odgovornost in skrb za delavce, zlasti za ženske. Pretekli odnos med direktorji, delavkami in tovarno gre brati v kontekstu socialističnega paternalizma.

Starejša upokojena uslužbenka se je spominjala, kako je tovarna pomagala »otroke gor spraviti«:

Fabrika je dala zatočišče otrokom fabričanov, ko otroci niso delali šole, so mame prišle k direktorju nesrečne in jih je direktor *vzel na delo*. Koliko je fabrika takih izgubljenih otrok vzela pod okrilje in jih tako rešila. Kasneje jih je štipendirala, veliko so jih na prakso vzeli ali pa med počitnicami.⁴

Kot ugotavljam (Vodopivec, 2012a), niso zgolj mediji direktorje portretirali kot očete, ki so poskrbeli za blagostanje otrok zaposlenih, temveč tudi starejše upokojene delavke in uslužbenke. Socialistični paternalizem ni deloval represivno, ljudje so ga razumeli kot skrb tovarne za delavce.

Politike oblikovanja tovarniških skupnosti so se spremenile v času postsocialističnega preoblikovanja, s pristopom k EU ter z intenzifikacijo in

3 Litija, 2003.

4 Litija, 2004.

fleksibilizacijo dela. »Saj smo delniška družba,⁵ ampak nenazadnje večinski lastniki smo še vedno delavci pa penzionisti,« je komentiral vodja oddelka leta 2004, »jaz pravim, smo še vedno malo po ta starem.« Vendar je ob vprašanju, kaj naj bi to pravzaprav pomenilo, odvrnil:

Takrat (v socializmu) je bilo vse od vsakega, pa od nobenega nič. Zdaj je zasebna lastnina, če jih dvajset združi denar in vloži notri, to je njihovo. Ni družbeno, kot je bilo prej. Ampak jaz hočem našim delavcem vseeno na sestankih malo na dušo popihat in pravim, da je zdaj mogoče še bolj naše, kot je bilo prej. Prej ni bilo naše.

Interpretacije o tem, kaj je naše, pa so se spremenile. Koncept delniških družb se navezuje na ideje lastništva. Pri tem pa ne gre, da bi takšne občutke imeli ljudje v socialistični preteklosti. Pojmovanje »naša fabrika« se v interpretacijah socialistične preteklosti navezuje na pripadnost. »Smo imeli zelo občutek, da je naša fabrika. Nam je pomenilo, da je dobro delala,« je v intervjuju rekla nekdanja predilniška proizvodna delavka in poudarila, da so včasih verjeli, da se jim je zaupalo, in da so tudi sami zelo zaupali vodstvu.

Spremenjeni položaj delavke in delavca v sodobnem vsakdanjem socialnem življenju je postavljen v drugačen diskurz o razmerju neenakosti in moči. Razmejevanja med *mi* in *oni* se v takšnem kontekstu pogosto kažejo v delitvi na *tovarno* in *delavce*. Tovarno, o kateri so bili delavci navajeni govoriti kot o *naši tovarni*, v tem primeru postavijo v svojo opozicijo. Očitki so usmerjeni proti »koruptivnim mladim menedžerjem« in državi, ki manevre podpira.

Ideologija in organizacija industrijskega dela

Pomembno vlogo pri oblikovanju raznolikih pripadnosti je odigrala ideologija industrijskega dela. Pri tem ne mislim zgolj na socialistično ideologijo in družbeno samoupravljanje. Delo je namreč več kot tehnološki proces, racionalna ali tekmovalna dejavnost, podrejena kapitalu ali politični ideologiji. Pomen industrijskega dela se konstituira v odnosu med strojem, okoljem in skupnostjo. Vrednost, ki se jo pripisuje delu, se vzpostavlja z oblikovanjem relacij med ljudmi, predmeti in različnimi okolji: na ravni tovarne, lokalne skupnosti in širše družbe. Izkušnje dela zaznamujejo spol, starost, razmerja lokalne skupnosti, družinske tradicije, vrednotenje in razumevanje spretnosti, spomini ter nacionalni in transnacionalni diskurzi industrijskega dela.

5 Predilnica Litija se je kot številna podjetja v Sloveniji lastninila z notranjimi odkupi, leta 1995 se je preoblikovala v delniško družbo in leta 2005 v družbo z omejeno odgovornostjo.

Organizacija dela v tovarni ne vzpostavlja zgolj sistema produkcije, temveč oblikuje tudi delavske subjektivitete, odnose med ljudmi in različne pripadnosti. Organizacija je zaposlene v proizvodnji delila na tehnike, vodje in posluževalke strojev, na moška in ženska dela, predvsem pa je zaposlene močno zaznamovala delitev na proizvodnjo in pisarne.

Fizično delo za strojem na trgu dela danes ne kotira visoko.⁶ Poznavanje stroja, upravljanje v pravem pomenu besede, pa je v proizvodnji obdržalo določeno moč. Delo za strojem kaže na specifična znanja in spretnosti. V tem primeru izkušnje štejejo več kot šolsko znanje. V proizvodnji je utelešena dimenzija dela neposredna in očitna. Delo v proizvodnji zaznamujejo številne neverbalno artikulirane dimenzije, kar povezuje proizvodne tekstilne delavke med seboj in hkrati vzpostavlja specifične telesne spomine. To lahko zajame tudi številne telesne poškodbe, ki so prizadele delavke, ki so posluževale podobne stroje oziroma so delale v isti branži tekstilne industrije. V tem smislu gre za prepoznavanje občutij in izkušenj, znanj, kjer se je oblikovala povezanost in se je lahko vzpostavljala solidarnost. To sem ugotavljala tudi sama: ko sem začutila bolečine v vratu, pekoče noge, od bombaža osušene oči, sem razumela marsikatero zgodbo, kar je tudi pri meni vzpostavljalo občutek povezanosti.

Socialistična ideologija je spodbujala tekmovanje med izmenami, predvsem pa je bilo pomembno, da je izmena dosegla normo. A vendar so bili v socialistični preteklosti poleg izmene normirani tudi posamezniki, zaradi česar je prihajalo do konfliktov, napetosti in tekmovanj. Norma je po pripovedovanju pogosto povezana z živčnostjo in strahom. Nekateri v pogovorih poudarjajo, kako je norma zagotavljala večjo pravičnost, saj je bil delavec z normiranim delom plačan glede na to, koliko je naredil. Pri tem so zgodbe tako o normi v preteklosti kot tudi o obstoju in normi v sedanosti protislovne. Upokojene delavke so pripovedovale, kako včasih nekatere niti med malico niso hotele zapustiti delovnega mesta, da bi naredile čim več. Takšna zagnanost med delavci ni bila priljubljena. A po drugi strani so upokojeni naštevali primere tistih, ki se »za to niso trudile dovolj« in so še potem na stara leta *odplačevale*, saj so zaradi nedoseganja norme dobivale manjše pokojnine.

Čeprav so marsikatero delavke še danes jezne, da so bile norme v preteklosti previsoke, so vendar same razlagale, da sodelavke niso dosegle norme, ker so bile premalo pridne ali nesposobne. Norma je razmejevala ljudi, predvsem zaposlene v proizvodnji (razen vzdrževalcev) od vodij oddelkov in uslužbencev drugih služb v tovarni. Norma je onemogočala mobilnost in zapuščanje delovnih prostorov. Pri takšnem načinu plačevanja je pomembno vlogo odigrala navidezna samostojnost

6 Spretnosti tekstilne delavke imajo v industrijski krajini poseben pomen in vlogo, vežejo se na pojmovanje »ženskih spretnosti«. V proizvodnji tekstilne industrije so zaposlene predvsem ženske. Več o dimenziji spola, spretnosti in tekstilni industriji Vodopivec, 2010.

normiranega dela; delavci so namreč za neuspeh krivili sebe (Burawoy, 1985, 171). Po drugi strani pa sta imela delavka in delavec prav zaradi navidezne samostojnosti normiranega dela občutek, da lahko sama organizirata in nadzorujeta delo.

Ko sem prišel v Perilo, je (to) šivala samo še ena starejša brigada, ki ni mogla več delati direktno v proizvodnji, so bili starejši, njihova norma (je bila) veliko znižana. To je bila takrat velika solidarnost fabrike. To so bili delavci pred penzijo, norma je bila, vendar se je to kompenziralo. Tega ni več. To je solidarnost, takrat so to delavci sklenili na delavskem svetu.⁷

Takšne oblike medgeneracijske solidarnosti pri delu, na katero se sklicuje Murin upokojeni delavec, pa niso vedno sprejele mlajše delavke. Nekatere so jezno pripovedovale, kako sta bila s tem izničena njihova trud in delo.⁸ To je poudaril tudi Murin upokojenec v nadaljevanju, ko je govoril o delu druge skupine, kjer je bila normirana posameznica: »Tu ni bilo solidarnosti, ker je imela vsaka svojo individualno normo in je bila po njej plačana.« Pripovedi o normah so raznolike in protislovne, vsekakor pa je norma močno zaznamovala tako izkušnje dela kot tudi pripadnost.

Delo v socialističnih tovarnah v Sloveniji je bilo podobno fordistični organizirani proizvodnji za tekočim trakom, a ju vendar ne gre povsem enačiti – prav tako kot jugoslovanske inačice samoupravljanja ne moremo popolnoma enačiti z drugimi socialističnimi tovarnami. Kljub specifikam jugoslovanskega samoupravljanja so tovarniške režime tudi v Jugoslaviji pogojevale politične odločitve, kvote, pomanjkanje strojne opreme in surovin, predvsem pa je socialistične tovarniške režime zaznamoval sistem mehkih proračunskih omejitev (Kornai, 1980). Takšne okoliščine so upravitelje socialističnih podjetij silile h kopičenju zalog ter k delovanju in razmišljanju o tem, kako si pridobiti nadzor nad viri. Pogajanja, do katerih je prihajalo med direktorji tovarn in državo (političnimi funkcionarji) ter med delavci in upravitelji, so rahljal centralizacijo moči v tovarni in hkrati na specifične načine vzpostavljala tovarniške skupnosti ter občutja solidarnosti s tovarno in zaposlenih med seboj.

Voditelji podjetij so v socialističnem režimu pomanjkljivosti tehnologije in surovin ter probleme zapletenih administracij reševali tudi s pomočjo številnih proizvodnih delavk in delavcev. Ob tem so se v tovarniških in industrijskih okoljih oblikovali specifični odnosi zaupanja, t. i. tihi pakti med tovarno in zaposlenimi, med delavci in nižjim menedžmentom v proizvodnji,⁹ ki so močno zaznamovali družbena

7 Murska Sobota, 2010. Za prepis pogovora se zahvaljujem kustodinji Pokrajinskega muzeja v Murski Soboti Jelki Pšajd.

8 Upoštevati moramo, da socializem ne pomeni homogene dobe, v 45 letih je prišlo do številnih sprememb.

9 Po Burawoyu in Lukacsu posebna družbena pogodba (1992).

razmerja, izkušnje tovarniškega dela in pripadnost tovarni. Takšni odnosi so delavcem zagotavljali, da so v zameno za nadure, težje delo in nižje plače dobili zagotovljena delovna mesta, stabilnost, socialno varnost, nagrade, delitev dobička ipd. in odprt dostop do drugih prostorov družbene mreže: do izobrazbe, stanovanja, pomoči družini in otrokom (pri štipendiranju, s poletnim delom ipd.), kar je bilo pomembno predvsem v kriznih trenutkih. Takšen sistem je bil mogoč zaradi notranjih režimov jugoslovanskega samoupravljanja in mehkih proračunskih omejitev (Stanojević, 2010). Samoupravne strukture so bile prepletene s tradicijo lokalnih skupnosti in polproletarskim načinom življenja ljudi. Številni delavci so obdržali nekaj zemlje oziroma so ob večjih sezonskih opravilih pomagali na kmetijah staršev oziroma sorodnikov. Takrat niso prišli v tovarno, kar je vodstvo v kontekstu že povedanega o t. i. tistem paktu toleriralo, prav tako kot tudi druge oblike popoldanskega dela. Formalna in neformalna ekonomija sta bili v socializmu tesno povezani, neformalna ekonomija je služila kot pomembno varnostno orodje. Temeljne pri neformalnih ekonomijah so bile prav družbene mreže, predvsem odnos reciprocitete in zaupanja.

Po Stanojeviću je bila v primerjavi z drugimi postsocialističnimi državami specifična slovenskega prostora (poleg pretekle politične situacije in že vzpostavljenih tržnih odnosov z zahodom) tudi v razmeroma učinkovitem interesnem organiziranju delavstva. Ob poglobljanju klasičnih tržnih koordinacijskih mehanizmov (znotraj podjetniških hierarhij in konkurenčnih tržnih aranžmajev) so se ohranjali in sistematično razvijali regulativni in redistribucijski mehanizmi, ki so sicer značilni za zahodnoevropske družbe: sistem centraliziranih inkluzivnih kolektivnih pogajanj ter sorazmerno razvit sistem socialne zaščite. V prvem obdobju družbeno-ekonomskega preoblikovanja po osamosvojitvi Slovenije so bili v redistribucijo nekdanje družbene lastnine vključeni vsi igralci: država (administrativna politika), delodajalci (menedžerji) in delavci (sindikati). Socialnega pakta je bilo konec po vstopu v EU, odnosi so se radikalizirali, hkrati se je povečala delovna obremenitev, prihajalo je do sistematičnega in dogovorjenega omejevanja rasti plač (Stanojević, 2010).

Z intenzifikacijo in fleksibilizacijo dela se je zmanjševal čas za pridobivanje dohodkov iz neformalnih virov. Potrebne bi bile bolj poglobljene raziskave, da bi ugotovili, kakšne neformalne mreže in oblike povezovanja prevladujejo danes in kako so strukturirane. Bežen pogled opozarja, da so se (z rastjo brezposelnosti in revnih zaposlenih) okrepile predvsem družinske vezi. Otroci ostajajo doma dalj časa, s honorarnim delom sodelujejo pri dohodku gospodinjstva ali se kot odrasli vračajo domov, skrbijo za svoje starše oziroma živijo od njihove pokojnine.

V novem konkurenčnem kontekstu so se tovarne spremenile v organizacije z visoko obremenitvijo in fleksibilno proizvodnjo. Fleksibilizacija trga dela je povezana

z redefinicijo dela. S funkcionalno in časovno fleksibilizacijo so se začele pojavljati različne nestandardne oblike zaposlovanja, ki so vzpostavljale sistem neprestane negotovosti. Imperativ sodobne reorganizacije dela je konkurenčnost: na trgu dela in v proizvodnji. Reorganizacija v proizvodnji postavlja delavce v odnose medsebojne konkurence.

Pogovori z nekaterimi odpuščenimi delavkami Mure kažejo, da sta se v zadnjih letih v proizvodnji povečala predvsem napetost in nezaupanje med sodelavkami v proizvodnji. Izguba zaupanja med delavci privede do zmanjšanja socialnega kapitala v kolektivu in posledično v širšem okolju. V kraju, kjer se ljudje med seboj poznajo, napetost in nezaupanje ne vzpostavljata problema le na delovnem mestu, temveč tudi v lokalni skupnosti. Menedžerji so se predvsem v izvoznem delu gospodarstva, v organizacijah z visoko obremenitvijo, po spremembi sistema najprej lotili zaostrovanja notranjih regulativnih mehanizmov. V proizvodnji je to lahko pomenilo, kot je komentirala Silva, nekdanja delavka Mure, da so bili delovni postopki pogosto le teoretično izmerjeni, nihče ni *fizično poskusil, ali je delo sploh izvedljivo*. V delovni čas in s tem v normirano delo niso bile vštete priprave (različni materiali zahtevajo različne stroje, priprava za to vzame čas), prav tako ne čas, ko so delavke čakale na materiale oziroma na popravilo stroja v primerih okvare. Delavke dela pogosto niso mogle opraviti dovolj hitro, saj je primanjkovalo potrošnega materiala, medtem pa so se višale norme. Delovne postopke so oteževale tudi prostorske razmere: »Nismo si mogle urediti, da bi nam klima delala, čeprav bi morali zaradi blaga imeti pogoje. Vročina je bila, dvainštirideset stopinj [...] Zdaj smo vse alergične na slab zrak in na vročino. Zdaj me je komaj zebst začelo, ko sem že dve leti na borzi [dela].«¹⁰

Poleg reorganizacije dela v proizvodnji, ki je vzpostavljala napetosti in negotovosti na delovnem mestu, je poleg menedžerskih prevzemov pogosto prihajalo do izčrpanja podjetij, zapirale so se tovarne, brezposelni delavci so se borili za pretekle neizplačane plače, odpravnine oziroma druge neizplačane družbene prispevke. Tretje obdobje sprememb na področju industrijskih razmerij sovpada s tretjim valom privatizacije, z radikalizacijo odnosov med delavci, delodajalci in državo ter vstopom v evroobmočje. Tretji val (menedžerski odkupi) nima le materialnih, temveč tudi močne psihološke učinke, saj so privatizacije dramatično poglobile nezaupanje v družbi (Stanojević, 2010, Lorenčič, 2012).

Preoblikovane politike trga dela so redefinirale delavske subjektivitete. Socializem je industrijske delavce postavil v osrednji načrt modernizacije in družbenega razvoja. V luči sodobnih politik na trgu dela pa so reprezentirani kot *socialni problem per se* in ne kot gospodarski dejavnik (Kovačič, 2009, 10).

10 Intervju, Murska Sobota, junij 2011. Več o psihofizičnih posledicah prestrukturiranja Vodopivec 2012b.

Zahteva po spreminjanju delavskih subjektivitet ne zajame zgolj industrijskih delavcev, temveč vse zaposlene (in nezaposlene). Tržna racionalnost, ki poziva h konkurenčnosti, mobilnosti in prožnosti, zahteva posameznike, ki znajo ustvarjati svoja delovna mesta in skrbijo za svojo zaposljivost. V ospredju ni več zaposlenost, temveč zaposljivost oziroma spretnost preoblikovanja poklicnih profilov. Politike zaposlovanja diktira paradigma samoodgovornosti, ki je uzurpirala tudi področje socialnih in zdravstvenih pravic. Podjetništvo danes ne zajame le spreminjanja organizacijskih oblik oziroma poslovnih modelov podjetij, temveč v splošnem vzpostavlja ideal delovanja posameznika; posameznik naj postane dober upravitelj svojega življenja. Blaginja posameznika se v sodobnem času meri z njegovim uspehom in s kompetencami uspešnega samoupravljanja. To ni pomembno le za osebni profit, temveč za javni mir in družbeni napredek (Rose, 1998). Po paradigmi samoodgovornosti je posameznik odgovoren za svoj položaj v družbi: zanese naj se sam nase, družba (oziroma država) je tista, ki mu pri tem zgolj asistira. Lojalnost in pripadnost sicer ostajata pomembni kvaliteti posameznika, t. i. mehki veščini, ki ju mora posameznik osvojiti in tržiti (Vodopivec, 2012b), a nista več sestavni del politik oblikovanja tovarniške skupnosti, kot je veljalo v času socialističnih tovarn.

Zaključek

Pripovedi o solidarnosti v socialistični preteklosti so protislovne. Kljub temu, da v pogovorih ljudje deklarativno pogosto rečejo, da je bilo v socializmu več solidarnosti kot danes, takšnih fiksnih prostorov solidarnosti ni mogoče najti (v smislu, da bi jih ljudje vedno neposredno občutili kot takšne).

Daniel Barbu ugotavlja, da v socialistični Romuniji kljub propagandi ni bilo solidarnosti. Opozori pa, da moramo razmisliti tudi o časovno krajših, nomadskih oblikah solidarnosti; sklicuje se na čakalne vrste (Barbu, 1998, po Badica, 2012). Čeprav so bile osovražene, predmet kritik in posmeha, so vzpostavljale določeno obliko družbenosti, kjer se je krepila solidarnost čakajočih proti sistemu. Čakajoči so poročali o produktih ali si čuvali vrsto; gre za solidarnost, ki je delovala proti zunanjemu sovražniku – sistemu, državi, partiji. Kljub temu, da gre za Romunijo, kar je težko primerjati z vpeljavo in doživljanjem samoupravnega sistema v Sloveniji, se sklicujem na njegovo idejo nomadske solidarnosti v socializmu, ki se je tudi v Sloveniji pogosto kazala v pozi proti državi in njeni politiki (pa čeprav v ospredju samoupravnega sistema ni bila država, temveč družba). »Obvladovati sistem« oziroma »znajti se« je najpogostejši sklic številnih pripovedi in spominov. Socializem zaznamuje paradoks oziroma številna dvoumja: ljudje so podpirali temeljne vrednote in ideale, pa čeprav so njihove vsakdanje prakse kazale drugače (Yurchak, 2003, 484).

V prispevku poskušam opozoriti na prostore, kjer je lahko v vsakodnevnem življenju prihajalo do časovno krajših oblik solidarnosti. Poleg normativne solidarnosti ter različnih političnih institucij, ideologij in njihovega vsakdanjega življenja sta svojevrstne prostore za solidarnost oblikovali socialistična tovarna in organizacija dela. Ob spominu na socialistično preteklost so delavci pripovedovali »o naši fabriki«, vanjo so verjeli, jo zagovarjali. A to ni pomenilo, da se na tovarno niso tudi jezili, iz tovarne odnašali materiale in jih uporabljali za zasebne potrebe, ideje skupnostnih akcij smešili in se nad njimi pritoževali. A vendar so hkrati s ponosom pokazali, do kod sežejo njihove investicije. Ljudje so številne kolektivne pravice dojeli kot samoumevne, ko jih ni bilo več, so se začeli nanje sklicevati. Industrijski delavci so se prepoznali v kolektivnem subjektu: kot promotorji družbenega razvoja in osrednjega političnega subjekta socialistične modernizacije, medtem ko se danes spopadajo z materialnim in simbolnim osiromašenjem. S paradigmo samoodgovornosti ni prišlo zgolj do premoščanja tveganj z družbe na posameznika, temveč se je predruščilo tudi samo prepoznavanje njegove vloge: družbeni pogoji in okoliščine so se individualizirali in se kažejo kot rezultat posameznikove volje, izbire in sposobnosti. Položaj posameznika se je začelo brati kot odsev njegove kulture oziroma osebnih značilnosti. Ob tem je prihajalo do ponotranjenja krivde za svoj položaj.

Klasična delavska solidarnost je v zatonu, opozarjajo številni analitiki, prav tako sindikalna gibanja, organizirana solidarnost, ki je temeljila na državljanstvu, socialnih pravicah in medgeneracijski solidarnosti. Tisto, kar po Nancy Fraser združuje različne ljudi danes, ni skupno državljanstvo, nacionalna pripadnost ali gola medsebojna odvisnost, temveč skupna podrejenost strukturam vladanja: transnacionalnim organizacijam in korporativni logiki. Država se je odmaknila s področja socialne skrbi, v ospredje so politike postavile odgovornost posameznika. S preoblikovanjem se je individualiziralo razumevanje in prepoznavanje družbene pogojenosti. Ekonomizacija družbe in njena depolitizacija sta dekollektivizirali prostore, kjer bi bilo mogoče vzpostavljati solidarnost.

V tem vidim razliko in tudi problem sodobnega časa: v načinu prepoznavanja družbenega, v razumevanju družbe, ki je v kontekstu socialistične ideologije in vsakdanjega življenja v socializmu imela drugačno organizacijo, razlago in izkustvo. V takšnih okvirih bi bilo v nadaljevanju za oblikovanje solidarnosti zato predvsem pomembno prepoznati družbeno in politično konstruiranost ter v razpravo vrniti družbenost, da bi se lahko vzpostavili novi prostori za solidarnost.

Literatura

- Badica, S., Eating Well in Times of Scarcity: Reactions, Perceptions, and Negotiation of Shortages in 1980s' Romania, v: *Negotiating Normality* (ur. Koleva, D.), London 2012, str. 121–150.
- Barbu, D., Destinul colectiv, servitutea involuntara, nefericirea totalitara: trei mituri ale comunismului românesc [Collective destiny, forced servitude, totalitarian unhappiness: three myths of Romanian communism], v: *Miturile comunismului românesc* [Myths of Romanian Communism], Bukarešta 1998.
- Burawoy, M., *The Politics of Production: Factory Regimes Under Capitalism and Socialism*, London 1985.
- Burawoy, M., Lukacs, J., *The Radiant Past: Ideology and Reality in Hungary's Road to Capitalism*, Chicago 1992.
- Fraser, N., *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Cambridge 2008.
- Kladnik, A., Oblikovanje in razvoj socialističnega mesta v Jugoslaviji in na Češkoslovaškem, 1945–1965. Doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Ljubljana 2013.
- Kornai, J., *Economics of Shortage*, Amsterdam 1980.
- Kovačič, G., Kriza kot priložnost za revizijo medijskega sistema, *Medijska preža* 34 (35), 2009, str. 10.
- Lorenčič, A., *Prelom s starim in začetek novega: tranzicija slovenskega gospodarstva iz socializma v kapitalizem (1990–2004)*, Ljubljana 2012.
- Prinčič, J., Direktorska funkcija v jugoslovanskem socialističnem gospodarskem sistemu, v: *Biti direktor v času socializma, med idejami in praksami* (ur. Fikfak, J., Prinčič, J.), Ljubljana 2008, str. 57–102.
- Rose, N., *Inventing our Selves: Psychology, Power, and Personhood*, Cambridge 1998.
- Stanojević, M., The Europeanisation of Slovenian corporatism (the rise and decline of Slovenian corporatism: local and European factors), v: *IREC 2010*, Oslo, <http://www.fafo.no/irec/papers/miroslavStanojevic.pdf> [19. 10. 2011].
- Vodopivec, N., Textile workers in Slovenia: from nimble fingers to tired bodies, *The anthropology of East Europe review* 28 (1), 2010, str. 165–183.
- Vodopivec, N.(a), On the road to modernity: textile workers and post-socialist transformations in Slovenia, *History* 97 (328), 2012, str. 609–629.
- Vodopivec, N.(b), Preoblikovanje tovarniških režimov in nove delavske subjektivitete, *Borec* 64, 2012, str. 178–199.

Wachtel, H., *Workers' management and workers' wages in Yugoslavia: the theory and practice of participatory socialism*, Ithaca, London 1973.

Yurchak, A., *Everything Was Forever, Until It Was No More: Last Soviet Generation*, Princeton, Oxford 2006.

Nina Vodopivec

Družbene solidarnosti v času socialističnih tovarn in individualizacije družbe

Ključne besede: družbena solidarnost, tekstilne delavke, socialistična tovarna, organizacija in ideologija dela, postsocialistične spremembe

O solidarnosti razmišljam kot o družbeni solidarnosti. To odpira vprašanje o družbeni vključenosti in pripadnosti. Izhajam iz kritike sodobne ekonomizacije družbe in se zavzamem za to, da bi solidarnost mislili širše od ekonomske forme. Sklicujem se na organizacijo in ideologijo dela v socializmu, na pomen dela in socialistične tovarne, na njeno vlogo kot družbenega povezovalca oziroma oblikovalca skupnosti, njene infrastrukture, socialne ter simbolne krajine, na procese sodobnih politično-ekonomskih preoblikovanj in individualizacije ter na paradigmo samoodgovornosti. V prispevku izhajam iz terenskega dela v Predilnici Litija in intervjujev s tekstilnimi delavkami, delavci, menedžerji in direktorji v Sloveniji (gradivo zbrano med letoma 2000 in 2011). Prispevek ni mišljen zgolj kot razmislek o solidarnosti v socialistični preteklosti in sodobnem času, temveč tudi kot možnost vzpostavljanja prostora za drugačne oblike solidarnosti v nadaljevanju.

Nina Vodopivec

Social Solidarities in the Times of Socialist Factories and Societal Individualization

Keywords: social solidarity, textile workers, socialist factory, organization and ideology of labor, post-socialist changes

The paper discusses solidarity in the sense of social solidarity. The debate relates to issues of social inclusion and belonging. Departing from a critique of the economization of society, it considers solidarity in a sense that is broader than that of economic form. The paper refers to ideology and organization of labour in socialism, to meanings attributed to work as well as to the factor, to its role in constructing a community, its infrastructure, the social- and symbol-scape, to the changing relations between economy, market and state in the context of contemporary political and economic reconfigurations, to social transformations, and to processes of individualization within the self-responsibility paradigm. The paper is based on material gathered through field work (at the spinning factory of Litija) and interviews conducted with blue and white collar workers, directors and managers in Slovenia (between 2000 and 2011). The aim is to seek spaces for solidarity in socialism and in post-socialist time, and to see possibilities for thinking about it in the future.

Raquel Alquézar, Patricia Homs, Núria Morelló, Diana Sarkis

Prácticas cooperativas: ¿estrategias de supervivencia, movimientos alternativos o reincrustación capitalista?

Palabras clave: cooperativas, economías *alternativas*, reproducción ampliada de la vida, reincrustación, lucha social

DOI: 10.4312/ars.8.1.151-166

Prácticas cooperativas en un mundo capitalista

Las prácticas cooperativas constituyen la columna vertebral de la reproducción social en las sociedades humanas. El discurso neoclásico –correlato histórico de la propagación de la economía de mercado capitalista–, ha oscurecido la importancia de la cooperación en las relaciones socioeconómicas.

La entronización pretendidamente universalista del «*homo oeconomicus*» oculta la existencia de otras lógicas, prácticas y subjetividades que desafían los axiomas de un paradigma científico definido en base a la maximización de la ganancia, la elección individual y la competencia por recursos escasos. Cuestionando esta visión, ciertos autores han dedicado sus esfuerzos en analizar la existencia de otras lógicas de intercambio y circulación diferentes del principio de competencia de «libre» mercado. En este sentido, dos pensadores fundamentales de la antropología económica, Mauss (2005) y Polanyi (1994) centraron sus estudios en torno a la reciprocidad, la redistribución, los sistemas comunitarios, los mercados no capitalistas y la evolución histórica del sistema capitalista.

La invisibilización de estas *otras* prácticas económicas no niega únicamente el mundo *realmente* existente, sino que impide también la emergencia de horizontes políticos que subviertan estos principios (Santos, 2004). No obstante, la historia de la humanidad está llena de ejemplos en los que la reciprocidad, la cooperación y la solidaridad se sitúan en el corazón de las prácticas económicas asegurando el sustento de las personas y, en términos más abstractos, la reproducción de la vida.

Estudios sobre la coexistencia de distintos marcos morales, racionalidades y formas de relación entre diferentes praxis económicas han sido llevados a cabo por autores como Gudeman (2001), Gibson-Graham (2008) o Lavelle (2013). Desde el feminismo marxista

radical Federici (2013) nos ofrece una perspectiva histórica del universo económico de las clases subalternas, centrada en la cooperación y la solidaridad como una forma de resistencia a la subsunción capitalista. También autores como Godelier (1967), Narotzky (2004), Narotzky, Smith (2010), Roseberry, (1989) y Lipietz (2002) han continuado con el debate subrayando la conflictividad entre lógicas económicas históricas, así como la dialéctica entre éstas y la acumulación capitalista, y sus formas de integración.

Nuestra aportación a este longevo debate pretende considerar en el análisis etnográfico la dimensión creativa y conflictiva de algunas de estas prácticas dentro del contexto social actual. En esta tesitura, la actual reestructuración del desarrollo capitalista en términos de acumulación/desposesión –referida usualmente como crisis– ensalza formas de cooperación que son esenciales para la vida cotidiana de la mayoría de personas.

Por un lado, encontramos una miríada de estrategias basadas en la solidaridad y el apoyo mutuo que son fundamentales para asegurar el sustento. Estas quedaron reflejadas en aproximaciones etnográficas como la –ya clásica– obra de Larisa Lomnitz (1975) sobre las redes de intercambio de bienes y servicios y reciprocidad entre parientes y vecinos en la Ciudad de México, que constituían un mecanismo socioeconómico para suplir la falta de seguridad social en barrios de origen migrante y expuestos a procesos de marginación social. Otra aproximación similar la encontramos en el estudio de Carol Stark (1975) sobre la vida en «The flats», barrios pobres de las comunidades afrodescendientes en el centro de EUA, donde se practicaba el *swapping*: una rueda de préstamos e intercambios entre grupos y redes domésticas. Entendida como un medio de subsistencia diaria (Narotzky, 2004, 201), en estas prácticas económicas se intercambiaban posesiones y servicios como objetos, muebles, automóviles a cambio del cuidado de niños, alojamiento o comidas compartidas. Además, constituían un elemento identitario en el seno de las comunidades negras y fortalecían la interdependencia entre grupos y redes domésticas de la misma condición social, en detrimento de la familia nuclear con recursos privados.

Por el otro lado, observamos una multiplicación de movimientos *alternativos* estructurados alrededor de prácticas cooperativas. Algunos de ellos explicitan ideológicamente su deseo de permanecer en los márgenes de la economía formal como una resistencia frente a la colonización capitalista de la vida. Aunque dichos movimientos y sus prácticas contrahegemónicas no presentan una alternativa global al modelo capitalista, en muchos casos estos se redefinen en términos de resistencia y oposición a su hegemonía.

En este contexto, algunos discursos institucionales celebran la proliferación de estas prácticas cooperativas y potencian ciertas formas de reincrustación de

la economía basadas en la cooperación. A menudo estos discursos se refieren a las consecuencias del desmantelamiento del Estado del bienestar y a la necesidad de integrar las diferentes formas de cooperación en la *mainstream economy* para sobrellevar la crisis actual. Un ejemplo lo encontramos en la literatura sobre desarrollo sostenible de las Naciones Unidas¹.

Por otro lado, autoras como Gibson-Graham se han unido a esta celebración desde la perspectiva epistemológica de las ‘economías diversas’ (Gibson-Graham, 2008)² proclamando la persistencia de prácticas cooperativas, como un ejemplo de la coexistencia y pluralidad de lógicas económicas dentro de un mundo, *solo en parte* capitalista.

En las líneas que siguen interrogaremos ambas perspectivas desde dos ángulos:

¿Se está minimizando la dimensión creativa y conflictiva de estas experiencias – que tienen su propia raíz histórica– al conceptualizarlas como una respuesta reactiva y funcional a la precarización capitalista y la desresponsabilización del Estado?

¿Se pueden uniformizar las distintas formas existentes de cooperación –que parten de posiciones desiguales y sintetizan proyectos contrapuestos– bajo la etiqueta académica e institucional de «economías diversas»?

Para contestar estas cuestiones y ubicarlas en los debates actuales de la antropología económica, dirigiremos nuestra mirada hacia dos ejemplos etnográficos de la región de Cataluña, en España. El primero analiza los discursos y las prácticas de redes cooperativas de aprovisionamiento de alimentos ecológicos entorno a los intercambios económicos entre productores y consumidores. El segundo examina una cooperativa financiera, Coop57, y su organización a partir de valores que promueven relaciones laborales basadas en la autonomía y la participación de los trabajadores en la producción de bienes y servicios.

El punto en común que sostenemos es que ninguno de los dos casos puede entenderse simplemente como una estrategia de supervivencia en tiempos de crisis, ni tampoco como una respuesta funcional a los discursos institucionales que pretenden integrar estas formas de reincrustación en sus modelos políticos. Asimismo tampoco

1 Para un acercamiento más «amigable» a estos temas en términos de desarrollo humano, véase Elson (2010).

2 Gibson-Graham (2008) proponen la idea de ‘economías diversas’ para sintetizar un nuevo proyecto académico *performativo* que comprende principalmente la construcción de un discurso focalizado en la diferencia económica y la pluralidad de lógicas frente a lo que consideran una crítica desfasada (o incluso ¡paranoica!) que tiende a subrayar el carácter dominante de la hegemonía capitalista (capitalocentrismo).

nos parece que ejemplifiquen la posibilidad de convivencia de diversas praxis económicas en un mundo real y violentamente *capitalocéntrico*.

Redes cooperativas de aprovisionamiento de alimentos ecológicos

El primer caso etnográfico analiza redes de aprovisionamiento de alimentos conformadas por cooperativas de consumo ecológico y pequeños productores de alimentos ecológicos de la región de Cataluña, en las que diferentes formas de cooperación y reciprocidad articulan los intercambios socioeconómicos.

En primer lugar, las cinco cooperativas de consumo analizadas son colectivos sin ninguna figura jurídica que agrupan entre 15 y 30 unidades de consumo, que se encuentran semanalmente para aprovisionarse de alimentos. Cada unidad de consumo está a su vez compuesta de media por tres personas que mantienen distintas relaciones entre sí: familiares, de amistad o que al principio no se conocían. Cada unidad de consumo se compromete a adquirir semanalmente todos los productos frescos (verduras, fruta, pan, etc.) a través de la cooperativa³. Estas cooperativas de consumo, situadas en un contexto urbano, se organizan según criterios de autogestión, y todos sus miembros contribuyen en la toma de decisiones conjunta en las asambleas.

En segundo lugar, el estudio examina cuatro proyectos de pequeños productores que cultivan verduras en superficies de entre 2 y 3 hectáreas de la periferia urbana y tres proyectos de elaboración de pan ecológico. Todos los proyectos de producción están organizados de modo horizontal y formados por equipos de entre 3 y 6 personas. Los agricultores distribuyen directamente la producción en cestas de verduras, a menudo bajo el modelo de «cajas cerradas». En este sistema de distribución sin intermediarios, los consumidores no pueden decidir lo que quieren comprar y las cajas se adquieren a un precio que se mantiene fijo a lo largo del tiempo. De ese modo se asegura que no habrá excedentes en la producción y que los agricultores recibirán una cantidad de dinero definida colectivamente como justa durante todo el año. Este precio estable acaba siendo independiente de posibles variaciones en la cantidad y la calidad de las verduras causadas por la estacionalidad o la climatología, o a variaciones en los precios debidas a fluctuaciones en el mercado capitalista. Muchos de los agricultores forman

3 En algunos casos, el compromiso se visibiliza a través de una norma explícita que marca el consumo mínimo semanal, mensual o anual de cada unidad. En otros pocos casos, hay un acuerdo con el productor pero no existe una norma explícita. En relación a otros productos que también se ofrecen en muchas de las cooperativas de consumo: conservas, carne, pescado, etc., no suele haber un compromiso fijo pero gran parte de los consumidores tratan de adquirir el máximo de alimentos y productos de limpieza a través del grupo.

parte de redes de agricultores agroecológicos en las que intercambian conocimientos, herramientas y productos para ofrecer una mayor diversidad en sus cestas.

Los productores y los consumidores mantienen una relación directa basada en el compromiso y la confianza. De ese modo, los aspectos económicos se vinculan estrechamente a las relaciones sociales entre los participantes de estos sistemas de aprovisionamiento. En ese sentido, se trata de una economía conscientemente incrustada en las relaciones sociales. En efecto, esta etnografía subvierte la falacia que afirma que la economía y la sociedad son dos esferas aisladas. Un caso concreto de este vínculo entre lo social y lo económico es la codeterminación en asamblea de los precios que se mantendrán fijos a lo largo del tiempo. Más allá de la estrategia de los agricultores de distribuir sus productos en «cajas cerradas», los panaderos también siguen sistemas que afianzan esta regularidad adjudicando el mismo precio a panes elaborados con harinas distintas. Además, los productores de pan también compran las distintas harinas a un precio fijo a lo largo de todo el año a proyectos de producción de cereales y harinas locales, consolidando a su vez la estabilidad de estos⁴.

A pesar de estas estrategias, estas socioeconomías no se encuentran al margen del mercado capitalista⁵ ya que existen múltiples articulaciones y tensiones con la hegemonía económica⁶. La presente propuesta quiere analizar estos discursos y prácticas como otros modos de hacer y de vivir que tratan de existir y resistir en los intersticios del sistema socioeconómico dominante.

Por otro lado, en los intercambios socioeconómicos entre estos colectivos, las relaciones de producción son incorporadas de forma consciente en los productos de modo que reflejan el trabajo de los productores y las relaciones que existen entre ellos. En efecto, en estos intercambios económicos se subvierte el fetichismo de la mercancía, fenómeno que, según Marx, consiste en la percepción de las relaciones de producción no como relaciones entre personas sino como relaciones económicas entre objetos, entre mercancías (Marx, 1999 [1867], 36-47). Además, no solo hay una consciencia de

4 Las fluctuaciones de los precios de los cereales en el mercado capitalista oscilan entre un rango muy amplio debido a que es un producto que se cosecha una sola vez al año y que por ello suele ser objeto de prácticas especulativas de acaparamiento. El establecimiento de un precio fijo a lo largo del año y la planificación de la compra anual de harina entre los elaboradores de harina y de pan evita este tipo de prácticas.

5 «Porque la realidad ha llegado a coincidir con el capital, 'la realidad es la realidad'. El mundo está cerrado porque es enteramente capitalista y, es capitalista porque está completamente cerrado» (López-Petit, 2009, 15).

6 Las socioeconomías de esta etnografía no solo se sustentan en gran parte por la entrada y salida de productos (gasolina, semillas, herramientas, etc.) procedentes del mercado convencional sino que en determinados contextos también emergen discursos y valores característicos de las prácticas económicas hegemónicas. Por ejemplo, competencia entre productores, comparación por parte de los consumidores de los precios en distintos canales de comercialización, fracaso de las redes de cooperación de productores, etc.

las relaciones sociales de producción, sino también de las relaciones que se establecen con la naturaleza⁷ a lo largo de todo el proceso de producción-distribución-consumo (Garrido Peña, 2007).

Los aspectos políticos específicos de estos proyectos están imbuidos en las propias prácticas colectivas, de modo que no podemos hablar de un posicionamiento político uniforme y estático, sino más bien de procesos de politización que son vividos de forma orgánica en la práctica colectiva. En ese sentido, estos proyectos de producción y consumo no presentan una *Alternativa* entendida en términos de una propuesta no capitalista de modelo de sociedad, sino que es a través de la propia práctica que se producen cambios en las actividades cotidianas de las personas: hábitos de consumo, toma de decisiones, etc. Así, por ejemplo, se observan cambios en las motivaciones de los consumidores para pertenecer a una CCE. En efecto, algunas personas entran en el grupo solo en busca de alimentos ecológicos más saludables, pero al cabo de un tiempo acaban redefiniendo sus motivaciones en términos sociopolíticos.

Por otro lado, «el modelo de crecimiento» de estos colectivos se basa en la multiplicación, es decir, en la creación de nuevos colectivos y no en el aumento del número de miembros, tierras, productos, etc. De ahí que interpretemos el establecimiento de estos límites como una lógica económica diferente a la acumulación capitalista y, por tanto, como uno de los aspectos políticos que resaltar en estas prácticas. Además, el estado *alegal*⁸ de la mayoría de los colectivos y el rechazo a la certificación oficial de producción ecológica son modos de oponerse y resistir a procesos de expropiación, burocratización y estandarización de los proyectos. En definitiva, resistir a la integración de estos colectivos en el sistema agroindustrial convencional.

No obstante, la agricultura ecológica en otra escala ya ha sido integrada en el sistema hegemónico de producción de alimentos. Esta integración ha llegado a la total apropiación del término «ecológico». Precisamente, el único modo legal de definir un alimento como ecológico es certificar que ha seguido unos estándares normativizados en las técnicas productivas.

Ahora bien, la integración en el sistema hegemónico no es un acontecimiento exclusivo de este tipo de sistemas de aprovisionamiento sino que, de forma general, a través de procesos concretos de estandarización, normativización e

7 El término *naturaleza* es un concepto construido culturalmente desde una mirada naturalista como la occidental (Descola, 2001). Ahora bien, otros términos, más utilizados actualmente, como el de *ambiente*, *medioambiente* o *recursos naturales* tampoco escapan de esta construcción cultural.

8 En la región de Cataluña, solo 9 de las 150 cooperativas de consumo existentes tienen la figura jurídica de cooperativa. En el caso de los productores, la mayoría permanecen en el ámbito de la informalidad.

institucionalización se impone un único discurso y una penalización dirigida a aquellos que traten de evitar el estándar o la norma. Evidentemente, a lo largo de este proceso de integración, las prácticas y los discursos se despolitizan para pasar a ser una pieza más del aparato de circulación y acumulación de capital.

Coop57. Cooperativa de servicios financieros éticos y solidarios

Coop57 es una cooperativa barcelonesa que ofrece financiación al sector cooperativista y asociacionista. Está compuesta por cooperativas, asociaciones y fundaciones locales que además de ser las propietarias de la entidad, pueden solicitar crédito de los fondos propios para desarrollar sus actividades. Obtiene sus fondos a través de la canalización del ahorro que depositan a nivel particular personas ideológicamente afines al proyecto, muy frecuentemente, ligadas a los movimientos sociales. Estos fondos son gestionados a través de los principios de las finanzas éticas, basados en la transparencia de la procedencia y el destino del dinero. Actualmente cuenta con 529 entidades socias y 2.646 socios 'ahorradores'. Dispone de 16 millones de euros en fondos, de los cuales 9,5 millones se han concedido en préstamo.

El tipo de entidades que podemos encontrar como socias son cooperativas de trabajo asociado, como una carpintería, una tetería, una imprenta o un *buffette* de abogados; o cooperativas de consumo, mutualidades y federaciones. Las asociaciones que encontramos son pro derechos sociales, ambientales o culturales, o dedicadas al cuidado y la integración social. Como fundaciones encontramos entidades que ofrecen asistencia a colectivos en riesgo de exclusión o pro culturales. Los trabajadores integrantes de estas cooperativas, asociaciones y fundaciones utilizan Coop57 para conseguir crédito que se destina a muy variadas funciones, como la compra de material, de productos o para proyectos de ampliación del negocio. En el caso de las asociaciones y fundaciones, también puede ir destinado al adelanto de subvenciones concedidas por las instituciones públicas. Para conseguir crédito deben solicitar la entrada en Coop57 como socias a través de un proceso de selección que asegura el cumplimiento de algunos criterios básicos para el modelo financiero que Coop57 representa. Los segundos actores sociales de esta cooperativa financiera son las personas a título individual (o 'socios ahorradores') que utilizan Coop57 para depositar sus ahorros, que constituye el crédito que se destina a las cooperativas, asociaciones y fundaciones. Estas personas no pasan ningún proceso de selección, pues no pueden solicitar los servicios de la entidad al no ser entidades jurídicas colectivas si no individuales.

La motivación que encuentran las personas integrantes de las entidades mercantiles para acudir a Coop57 se centran en la facilidad para conseguir crédito que esta

cooperativa financiera proporciona con respecto a un banco convencional al reducir el número de avales patrimoniales: no se establece una relación comercial como la que encontramos entre el banco y su cliente, sino que es una relación entre socios de la misma cooperativa. Por otro lado, la motivación que encuentran las personas que acuden a depositar sus ahorros responde a inquietudes ideológicas que tienen que ver con los criterios éticos que sigue esta cooperativa financiera que se centran en la transparencia de la procedencia y el destino del dinero usado.

Coop57 no nace en la actual crisis económica sino que se gesta en una crisis anterior, la que afectó a España en los años 80 provocando una reestructuración del sector productivo y altas tasas de desempleo (Vidal, 1987). El movimiento obrero reaccionó de maneras muy diversas. Sirva como ejemplo la trayectoria del grupo de trabajadores que ideó Coop57 tras las luchas mantenidas con la empresa editorial en la que trabajaban que amenazaba con su cierre. Tras un largo proceso de acciones que acabaron en los tribunales, los trabajadores fueron indemnizados económicamente y decidieron colectivizar el dinero recibido en un fondo al servicio de aquellos trabajadores que quisieran autoemplearse bajo el principio de la autogestión cooperativa y necesitaran financiación. Esta idea de convertirse en una herramienta estable en favor del sector cooperativista (años después incorporaría también al Tercer Sector) que tradicionalmente ha tenido problemas para acceder al crédito, nos muestra el posicionamiento ideológico de estos trabajadores. Su apuesta por constituirse como práctica de autoprovisión de crédito para el cooperativismo, la diferencia de otras estrategias que dieron respuesta de forma espontánea a problemas coyunturales.

Este intento político de favorecer el sector cooperativista que presenta históricamente una lógica de organización del trabajo y de la producción distintas a la lógica de la empresa convencional, diferencia a Coop57 de otras entidades financieras al servicio de la economía social y solidaria y de las finanzas éticas: Coop57 no prioriza la lógica de la maximización del beneficio, el crecimiento y la competición, sino la viabilidad económica, la cooperación y la autogestión. De hecho, el proceso de selección de entidades para formar parte de Coop57 sigue unos criterios cuyo objetivo es asegurarse de que el proceso de toma de decisión de la entidad se hace de forma democrática. Es decir, que todos los trabajadores tengan la posibilidad de participar en los órganos de decisión asamblearios de la entidad y decidir sobre ellos. La participación en la toma de decisiones es entendida por Coop57 como un factor que indica que la entidad está dirigida bajo los requerimientos de los trabajadores y no las de mercado. Es decir, que la entidad es autogestionada por sus trabajadores. Otros aspectos que Coop57 controla es la escala salarial entre los trabajadores y la no discriminación por razones de género, de procedencia o de discapacidad.

Aunque son conscientes de que las entidades que financian venden sus productos o servicios dentro del mercado convencional, la pretensión de Coop57 es establecer unos límites a la lógica de acumulación del mercado, crear un lugar de resistencia donde la calidad de las relaciones laborales y de producción sea lo prioritario. El ejemplo más claro de esta actitud podemos observarlo en los periodos que la cooperativa ha crecido en términos de fondos y de número de socios. Desde el comienzo de la actual crisis en el 2008, Coop57 ha aumentado su tamaño cuatro veces. Para afrontar este hecho, la cooperativa ha organizado debates y encuentros para entender lo que supone el crecimiento en su funcionamiento: crecer sólo en estructura implica la pérdida de valores como la participación, cooperación y la creación de sinergias entre sus miembros, que son la base del funcionamiento de la entidad. Debido a esto, Coop57 decidió destinar el exceso de ahorro a reforzar los fondos propios para hacer más solvente la cooperativa. También se ha limitado la cantidad de aportaciones de ahorro para evitar un crecimiento desproporcionado, lo que contradice el principio de la acumulación de capital *per se* de la lógica capitalista. Otro ejemplo que puede ayudarnos a entender esta lógica contrahegemónica de Coop57 es su rechazo a iniciar un proceso de conversión en banca a propósito del crecimiento de los últimos años. Tras la discusión en debates internos, decidió conservar su pequeña estructura cooperativista regida por leyes regionales y no aceptar las leyes del Banco de España y perder su capacidad de autogestión, valor clave para Coop57. En cambio, se sumó al proceso que estaban iniciando otras entidades como el Grupo Fiare para la constitución de un banco cooperativo. Esta es la forma como Coop57 entiende la cooperación y la puso así en práctica.

Analizando estos ejemplos podemos considerar la apuesta de Coop57 por funcionar bajo otros principios y valores no capitalistas como una resistencia al proceso de cooptación que el capitalismo lleva a cabo en las relaciones de reproducción ampliada de la vida. Sin embargo, estos valores que constituyen la praxis bajo la que se articula Coop57 pueden encontrarse en otras entidades convencionales. Valores como solidaridad, ayuda mutua o confianza son usados en campañas comerciales como reclamo publicitario. Es el 'lado social' de estas entidades capitalistas que añaden 'valor social' al valor económico de sus productos. Para marcar una diferencia con estas entidades capitalistas Coop57 está trabajando en red con entidades similares en el ámbito de la producción, la distribución y el consumo que aún funcionando dentro (o en los intersticios) del sistema de mercado convencional quieren crear un modelo económico de resistencia donde las relaciones y los derechos laborales y la autonomía sobre la producción sean el centro del valor generado. Sin olvidar que estos aspectos relativos al trabajo son los que más se ven afectados en momentos de crisis económica.

Entre la resistencia y la integración

Los dos ejemplos etnográficos presentados cuestionan *la naturalidad* que el discurso neoclásico atribuye a la lógica de la competencia y la maximización de beneficios como principios de la acción económica humana. Este desafío a la economía moral⁹ capitalista no implica, sin embargo, una autonomía de estas prácticas cooperativas respecto a las fuerzas capitalistas estructurantes que dominan el escenario económico global. Se trata más bien de una relación de oposición, resistencia y articulación; continuamente amenazada por la tendencia del capital a subyugar todas las esferas de la vida humana e intentar frenar (destruyendo y/o integrando¹⁰) cualquier oposición a su avance.

La dialéctica entre ambas dimensiones nos lleva a conceptualizar estas experiencias cooperativas como un fenómeno ambiguo y bidimensional: 1) si, por un lado, aparecen como un espacio de lucha por la Vida que florece en los intersticios de la creciente hegemonía capitalista; por el otro 2) éstas son el objeto de políticas capitalistas de *integración* de las contrahegemonías del *trabajo* en su propio proyecto de acumulación ampliada. Abordaremos brevemente cada una de estas dimensiones a continuación.

Además de proveer crédito o productos alimentarios, las cooperativas analizadas rediseñan los contornos de las prácticas económicas desde un marco político-moral que sitúa la *mejora* (y no la simple reproducción) de las condiciones de vida y trabajo como su fin. Por ejemplo, en el caso de Coop57, las condiciones para el acceso al crédito están centradas en las finalidades sociales, la ausencia de relaciones de explotación y la horizontalidad. En el caso de las cooperativas de consumo y de producción agroecológicas, la búsqueda de mejorar el aprovisionamiento alimentario en términos de salud, relaciones laborales y con el entorno. Se trata de experiencias de base en las que la clase subalterna¹¹ expresa y practica políticamente su proyecto de Reproducción

- 9 Nuestro uso del concepto de economía moral retoma la relectura crítica elaborada por W. J. Booth de la perspectiva abierta por E. P. Thompson (1971 y 1993): “*En este sentido, y contrariamente a la perspectiva de Polany, todas las economías, incluidas las economías dominadas por el mercado, son economías morales, incrustadas en el marco (ético) de sus comunidades*” (Booth, 1994, 662).
- 10 En general, cualquier contrahegemonía aparece como un cuerpo extraño que debe ser o bien asimilada (es decir digerida e incorporada) o bien destruida. La integración es el término medio cuando a un grupo se le permite conservar ciertos signos de identidad no amenazadores mientras se someta por completo a las exigencias hegemónicas (Narotzky, 2004, 249).
- 11 Sin posibilidad de profundizar en el complejo debate conceptual sobre la dinámica de clases, expondremos sintéticamente la definición que barajamos de la clase subalterna, anclada en la relectura gramsciana (Gramsci, 2010) de la categoría marxista de proletariado (ver Marx, 1999 especialmente capítulo IV donde aborda la relación entre desposesión de los medios de vida y trabajo explotado). Tal como algunos de los autores de la corriente india de los Estudios Subalternos (en especial Guha, 2002) el uso de la categoría de clase subalterna en Gramsci subraya el continuum entre campesinado, pequeños productores, obreros industriales e incluso pequeña burguesía en la estructura capitalista de clases, rompiendo con la imagen reduccionista del proletariado como sinónimo de obrero industrial y de los procesos de acumulación capitalista como exclusivamente ligados a la explotación propia de los procesos de subsunción real (cfr. Federici, 2013).

ampliada de la Vida. En contraposición a la lógica de reproducción ampliada de capital utilizamos la noción de reproducción ampliada de la vida (Coraggio, 2004) para subrayar que las clases subalternas en sus prácticas económicas persiguen no sólo la reproducción *simple*, sino la mejora de sus condiciones de vida. En el caso de los consumidores y productores de los sistemas de aprovisionamiento analizados buscan productos más sanos para sus cuerpos, para el entorno y que las relaciones de producción y entre productores y consumidores sean más justas y transparentes¹².

Además este proyecto implica la puesta en práctica de formas de relación económica conscientemente contrapuestas a la capitalista (asambleas para decidir conjuntamente los precios de los alimentos frente a la especulación en la agroindustria; establecer límites al crecimiento del fondo de liquidez en tanto que su sentido es el de proveer de crédito a proyectos sociales y no reproducirse ampliadamente). El *continuum* entre prácticas cotidianas de *reproducción mejorada*, desarrollo de la consciencia crítica y un proyecto –en construcción– alternativo de mundo común, invalida una lectura en términos de esas prácticas en términos de mera estrategia de supervivencia.

Es precisamente esta unidad entre teoría y praxis, entre sujeto y objeto, y entre objetivos inmediatos y fin común, aquello que se pierde cuando las instituciones del capital, públicas o privadas, fagocitan el lenguaje propio de estas experiencias de resistencia, lo vacían de contenido concreto y lo utilizan para vehicular su propio

En este sentido nos parece muy clarificadora la afirmación de Narotzky (2004, 303), quien sin utilizar el concepto de clase subalterna, propone: «Al intentar comprender el impulso de reproducción de las personas, y al mismo tiempo el impulso de acumulación del capitalismo, podemos concluir que no es la separación de los medios de producción la que empuja a las personas a integrarse en relaciones explotadoras con el capital, sino la separación de los medios de reproducción de su medio de vida, sin importar la “propiedad” efectiva de algunos medios de producción que pudieran tener. La separación de los medios para reproducir la forma de vida implica que, sin establecer determinadas relaciones de producción, no es posible la vida. Esto se expresa con mucha claridad en las clásicas relaciones asalariadas proletarizadas de trabajo/capital, pero mi argumento es que no sólo se expresa en ellas. Las pequeñas empresas familiares, los trabajadores autónomos, los miembros de una cooperativa de trabajadores, todos ellos se ven obligados a entablar relaciones laborales explotadoras con el capital, ya sea a través del mercado laboral, del mercado financiero o del mercado de productos.» Volviendo a las etnografías, nos encontramos en los dos casos con personas procedentes de las capas medias que están experimentando procesos de precarización y desposesión en la última década. Respecto a los sistemas de aprovisionamiento de alimentos, los consumidores son personas con un nivel muy alto de estudios y con una alta tasa de paro y aquellos que trabajan lo hacen bajo condiciones precarias. Por su lado, gran parte de los productores se mantienen en el ámbito de la economía informal con el fin de evitar pagar las tasas que requiere la legalización, y obtienen unos ingresos muy bajos que les obligan a reducir gastos en otros ámbitos como la vivienda o la maquinaria. Además, prácticamente todos los productores arriendan las tierras o tienen contratos de cesión durante un periodo determinado, solo un informante es propietario de las tierras que cultiva. En el caso de la cooperativa financiera, observamos una diferencia en los grupos de actores que llevan a cabo esta práctica económica: por un lado, los integrantes de las entidades mercantiles socias de Coop57 son personas de las capas medias estructuradas ideológicamente entorno al mundo obrero y la organización del trabajo. Y por otro, los socios ahorradores son personas de esta misma capa posicionadas ideológicamente con criterios morales sobre el uso del dinero.

12 Para un debate a nivel teórico más profundo ver Narotzky (2010) y Federici (2013).

proyecto antitético de sociedad. Encontramos aquí por un lado a determinados «bancos éticos» (p. ej. Tríodos), así como gran parte de los bancos convencionales quienes a día de hoy integran en sus eslóganes palabras clave como ‘cooperación’, ‘valor social’ o ‘solidaridad’ integrándolas en sus propios proyectos de acumulación/desposesión. Por otro lado, observamos que nuevos valores añadidos a los alimentos nutren un nuevo sector de inversión en despegue: el mercado de productos llamados ‘ecológicos y justos’. Este tipo de reapropiaciones diversifican el lenguaje del capitalismo y pluralizan su economía moral, mientras participan de la unificación objetiva del mundo bajo el control del capital sobre los recursos y la fuerza de trabajo.

Para captar analíticamente las sutilezas de ese doble movimiento de reapropiación y resistencia que atraviesan estas prácticas cooperativas nos parece útil mantener los conceptos de conflicto, articulación, integración y hegemonía frente a los de diversidad o pluralismo (Gibson-Graham, 2008).

En primer lugar, porque la idea de diversidad incluye una representación del mundo como un espacio abierto de posibilidades para la emergencia y coexistencia de prácticas económicas diferentes, que no se corresponde con la historia real de la dominación capitalista. Por seguir en nuestros terrenos de estudio, solo debemos recordar la violencia con la que la agroindustria o el capital financiero desposeen a las personas de algunos de los medios fundamentales para su sustento como la comida o el techo.

Asimismo, las nociones de conflicto, integración y articulación conectan esas *otras experiencias económicas* con la idea de lucha social y de resistencia a la desposesión y a la explotación. Tanto más en tanto que los sujetos que participan en estas experiencias cooperativas no conceptualizan sus prácticas en términos de incompatibilidad o contradicción con una crítica en términos sistémicos o estructurales. De esta manera devolvemos la economía al terreno de la política, es decir, de la lucha entre proyectos contrapuestos (y no vacuamente diferentes) entorno a la organización social de las relaciones entre las personas y, entre éstas, y el medio sicionatural. Proyectos que además no son sólo opuestos en sus fines, sino que oponen los intereses de clases de personas desigualmente situadas y estructuralmente enfrentadas.

Bibliografía

- Bebbinton, et al., Exploring Social Capital Debates at the World Bank, *Journal of Development Studies* 40 (5), 2004, pp. 33-64.
- Booth, J. W., On the Idea of the Moral Economy, *The American Political Science Review* 88 (3), 1994, pp. 653-667.

- Coraggio, J. L., Economía del Trabajo, en: *La otra economía* (ed. Cattani A. D.), Buenos Aires 2004, pp. 151-163.
- Descola, P., Construyendo Naturalezas, en: *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (eds. Descola, P., Pálsson, G.), México 2001, pp. 101-123.
- Elson, D., For an emancipatory socio-economics, UNRISD, *The Need to Rethink Development Economics*, Ginebra 2001.
- Federici, S., *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid 2013.
- Garrido Peña, F., Sobre la epistemología ecológica, en: *El paradigma ecológico en las ciencias sociales* (eds. Garrido, F. et al.), Barcelona 2007, pp. 31-54.
- Gibson-Graham, J. K., Diverse Economies: Performative Practices for 'Other Worlds', *Progress in Human Geography* 32 (5), 2008, pp. 613-632.
- Godelier, M., *Racionalidad e irracionalidad en economía*, México, Madrid 1967.
- Gramsci, A., *Cartas desde la cárcel*, Madrid 2010.
- Guha, R., *History at the Limit of World-History*, Nueva York 2002.
- López-Petit, S., *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*, Madrid 2009.
- Laville, J. L., The Social and Solidarity Economy. A Theoretical and Plural Framework, UNRISD, 2013, www.unrisd.org [10. 4. 2014].
- Lipietz, A., Qu'est-ce que l'économie sociale et solidaire?, Etats Généraux de l'Ecologie Politique, Aix-en-Provence, 23 de febrero 2002.
- Lomnitz, L., *Cómo sobreviven los marginados*, México 1975.
- Marx, K., *El Capital. Crítica de la economía política*, México 1999 [1867].
- Mauss, M., Ensayo sobre el Don, en: *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica* (ed. Moreno, P.), Madrid 2005 [1925], pp. 159-193.
- Narotzky, S., *Antropología económica. Nuevas tendencias*, Santa Cruz de Tenerife 2004.
- Narotzky, S., Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica, en: *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas* (ed. Bretón, V.), Barcelona 2010, pp. 127-174.
- Narotzky, S., Smith, G., *Luchas Inmediatas. Gente, poder y espacio en la España rural*, Valencia 2010.
- Polanyi, K., *El sustento del hombre*, Barcelona 1994 [1977].
- Roseberry, W., *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick 1989.

- Santos, B. de Sousa, The World Social Forum: toward a counter-hegemonic globalization, *The World Social Forum: challenging empires* (eds. Sen, J., Anand, A., Escobar, A., Waterman, P.), New Delhi 2004, pp. 235-245.
- Stack, C., *All our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, New York 1975.
- Vidal, I., *Crisi econòmica i transformacions en el mercat de treball: l'associacionisme de treball a Catalunya*, Barcelona 1987.

Raquel Alquézar, Patricia Homs, Núria Morelló, Diana Sarkis

Zadružne prakse: strategije preživetja, alternativna gibanja ali vpetost v kapitalizem?

Ključne besede: zadruga, *alternativne* ekonomije, razširjena reprodukcija, *re-embedment*, socialni boj

Zadružne prakse so hrbenica socialne reprodukcije v človeških družbah. Neoklasični diskurz je poskušal zakriti pomen medsebojenga sodelovanja v družbenoekonomskih odnosih, vendar je v človeški zgodovini veliko primerov, ko so vzajemnost, sodelovanje in solidarnost v središču ekonomskih praks.

Prispevek izpostavi dva etnografska primera. Prvi analizira diskurze in prakse zadružnih mrež za oskrbovanje z ekološkimi proizvodi, v katerih se povezujejo mali pridelovalci, drugi pa finančno zadrugo Coop57 in njeno organiziranost na osnovi vrednot, ki gojijo avtonomijo in sodelovanje delavcev pri proizvodnji dobrin in storitvah. Obe praksi je mogoče brati kot: 1. strategijo boja za življenje, ki cveti v razpokah naraščajoče kapitalistične hegemonije, in 2. predmet kapitalističnih politik integriranja protihegemonij v v neoliberalne politične modele.

V prispevku ta dva koncepta soočamo s konceptom »različnih ekonomij« in se – da bi se približali tem zadružnim praksam – sprašujemo o hevristični vrednosti ideje hegemonističnega disputa v vsakdanjem življenju.

Raquel Alquézar, Patricia Homs, Núria Morelló, Diana Sarkis

Cooperation Practices: Survival Strategies, Alternative Movements or Capitalism Re-embedment?

Keywords: cooperatives, *alternative* economies, life-extended reproduction, re-embedment, social struggle

Cooperation practices are the backbone of human society's social and material reproduction. The neoclassical discourse has attempted to hide the importance of cooperation in social and material reproduction. Nevertheless, human history offers plenty of examples where reciprocity, cooperation and/or solidarity are the core of economic practices.

We aim to address these issues through two ethnographic examples. The first case analyzes discourses and practices that emerge in proximity to food provisioning networks composed of consumers' food cooperatives and small organic food producers. The second case examines the path of a financial services cooperative, Coop57. Its financial role in the cooperative and associative arena seeks to stimulate a social transformation where the foundations of the economy (financing, consumption, production and redistribution) connect each other into a network to bring about a more powerful change in the dominant socioeconomic relations. These cooperative practices can be read both: 1) as a place of struggle *for life* which flourishes at the interstices of capitalist colonization *for profit* and 2) as an object of a capitalist project of integration of social reproduction in its extended accumulation process.

We oppose this perspective to the concept of “diverse economies” and discuss the heuristic value of the idea of hegemonic dispute in everyday life for thinking about these cooperative practices.

Sabaté Irene

Del país de los propietarios al país de los sobre- endeudados: reciprocidad, solidaridad y proyectos de transformación sistémica en tiempos de crisis

Palabras clave: sobre-endeudamiento, vivienda, ejecuciones hipotecarias, reciprocidad, crisis económica

DOI: 10.4312/ars.8.1.167-187

1 Introducción

El considerable aumento de los procesos de ejecución hipotecaria registrados en España durante la actual crisis económica¹ constituye un problema social, económico y político de primer orden que está atrayendo la atención de expertos económicos y jurídicos, legisladores y activistas. Por su parte, la perspectiva antropológica permite analizar el fenómeno como una transgresión –masiva y forzada– de la obligación de devolver que se halla implícita en las relaciones de deuda y crédito (Graeber, 2011) y que constituye un factor clave de disciplinamiento y jerarquización social en un momento en que el endeudamiento se presenta como la condición «natural» de ciudadanos, empresas y Estados (Lazzarato, 2011). Así pues, la transgresión de la obligación de devolver, situada en el contexto específico del capitalismo financiero contemporáneo –a diferencia de lo observado en otras sociedades y momentos históricos–, entra hoy en conflicto con la fuerte estipulación de los plazos y cantidades de la devolución (Guyer, 2012) y con una negación de la posibilidad del impago que legitima el ejercicio de la violencia –explícita o simbólica– contra los morosos (Graeber, 2011).

Ante esta problemática, en el presente artículo analizaremos en qué medida en la práctica de la reciprocidad y la solidaridad por parte de los deudores hipotecarios, tanto en el ámbito de las estrategias domésticas como de cara a la articulación de formas de acción colectiva, se halla implícito un cuestionamiento de la obligación de devolver las deudas o, por el contrario, tales prácticas van simplemente encaminadas a seguir cumpliendo en lo posible con las obligaciones financieras contraídas. Para responder a estas cuestiones pondremos en diálogo las visiones teóricas de la Antropología y otras disciplinas afines con la información recopilada durante una

1 Según el el Consejo General del Poder Judicial, entre 2008 y 2012 se iniciaron 415.117 procedimientos de ejecución hipotecaria (Observatori DESC 2013).

investigación etnográfica entre los sectores sociales más vulnerables a las ejecuciones hipotecarias en el área de Barcelona².

2 Relaciones de deuda y crédito en el capitalismo contemporáneo

Con base en la preocupación de la Antropología clásica por las relaciones entre donadores y receptores y por los significados culturales y valores morales atribuidos a sus respectivas posiciones sociales (Mauss, 1979), en los últimos años ha aparecido un interés renovado por las relaciones de deuda y crédito en las economías contemporáneas (Peebles, 2010), en conexión con los debates sociales suscitados por la crisis financiera y por los conflictos a que se enfrentan los grupos domésticos, las empresas y los Estados que se ven incapaces de devolver sus deudas. El endeudamiento, según se afirma, se ha convertido en la condición primordial de los actores económicos bajo el capitalismo contemporáneo (Lazzarato, 2011). El volumen de Graeber sobre la antropología de la deuda (2011) ha contribuido a iluminar los fundamentos morales de la obligación de devolver las deudas monetarias, como también a desvelar la naturalización de las responsabilidades de los deudores en los contextos capitalistas. Como demuestra su examen histórico de las relaciones de crédito, el riesgo de que ciertas deudas no sean pagadas ha sido tradicionalmente asumido por los sistemas sociales. En contraste con ello, en el marco capitalista, el ritmo y las condiciones de la devolución son estrictamente cuantificadas (Guyer, 2012) como resultado de la conversión del dinero en mercancía (Polanyi, 2001), y la posibilidad del impago parece estar ausente de las representaciones sociales o, de verse representada, lo hace vinculada al estigma y la exclusión social. Como resultado de esta situación, la violencia sobre los deudores se ve legitimada (Graeber, 2011), y se justifica la retirada del Estado de la provisión de bienestar (Lazzarato, 2011). El debate también se centra en las evaluaciones morales de la deuda y el crédito, y de los propios deudores y acreedores (Gregory, 2012), en interrelación con los efectos materiales de la práctica del crédito (Peebles, 2010).

Todas estas contribuciones serán útiles para dar cuenta de la situación de los deudores hipotecarios españoles que están transgrediendo masivamente la obligación – legal y moral– de devolver sus préstamos tras el final de la burbuja inmobiliaria en 2007 (Naredo, 2009). Hasta aquel momento, muchos préstamos habían sido concedidos pese

2 Nuestros informantes son en gran parte miembros de la asamblea de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) de l'Hospitalet de Llobregat (Barcelona), donde estamos realizando trabajo de campo etnográfico desde marzo de 2012. No obstante, las vicisitudes de la investigación nos han llevado a ampliar la mirada hacia el resto del área metropolitana de Barcelona, así como a entrevistar a otros actores implicados en el fenómeno del endeudamiento hipotecario, como empleados de entidades crediticias o expertos en los campos jurídico y financiero. El artículo constituye una presentación de algunos resultados provisionales de la etnografía aún en curso.

al alto riesgo de insolvencia de los deudores. La observación de Gregory (2012) sobre las hipotecas *sub-prime* puede aplicarse aquí: cuando se concedieron esas hipotecas, convirtiendo el crédito –con sus connotaciones positivas– en deuda –con su carga negativa– para amplias capas de la población española, se subvirtió la secuencia usual de la acción: no fueron los prestatarios, sino los creditores, quienes iniciaron el proceso al ofrecer crédito agresivamente. El complejo funcionamiento de los derivados financieros, por los que las deudas se convierten en objetos de inversión (Moulier-Boutang, 2012) en el marco de un proceso de financiarización particularmente invasivo (Marazzi, 2009), a su vez propiciado por la desregulación del mercado hipotecario (Nasarre, 2011) y por determinadas políticas pro-ciclo (López, Rodríguez, 2010), explica en buena medida este afán de entidades bancarias y mediadores inmobiliarios por vender productos financieros con independencia de las probabilidades de devolución.

3 El acceso a la propiedad durante la burbuja inmobiliaria

Durante la burbuja inmobiliaria experimentada recientemente en España, existía un considerable consenso social acerca de las ventajas de la vivienda de propiedad respecto a otras formas de tenencia³. En efecto, una multiplicidad de actores sociales entendían que la compra de una vivienda era la opción que mejor podía responder a las necesidades y aspiraciones de las unidades domésticas, de cara a la consecución de una vivienda adecuada y al atesoramiento de un patrimonio familiar transmisible a las generaciones futuras. Asimismo, la accesibilidad de los préstamos hipotecarios y los incentivos fiscales reforzaban la tendencia creciente al sobreendeudamiento (Defensor del Pueblo, 2012), presentándolo como un sacrificio asumible y necesario, especialmente en las primeras etapas del ciclo doméstico. Esta inclinación a la compra de la vivienda puede interpretarse, como vemos a continuación, en varios sentidos.

3.1 Cálculo, inversión y endeudamiento

Los discursos dominantes, inspirados en la teoría económica neoclásica, tienden a construir a los actores económicos, en este caso los consumidores de vivienda, como agentes libres e individuales que en su día se hallaron ante la posibilidad de escoger entre distintas opciones ofrecidas por el mercado. Con reflexiones como «nadie nos puso una pistola en la cabeza para firmar el préstamo», frecuentemente evocadas en las conversaciones entre deudores hipotecarios que hoy se enfrentan a dificultades,

3 Esta preferencia se sitúa en línea con los discursos técnico-científicos que han legitimado la implementación de políticas neoliberales en el ámbito de la provisión habitacional (Saunders, 1986; Warde 1990).

se suscita la cuestión de la libre determinación del comportamiento económico y la atribución de responsabilidad individual, resultando en la culpabilización de las propias víctimas del proceso (King, 2006). Tal conceptualización del consumidor como *homo oeconomicus* pasa por alto aspectos como la sujeción de las prácticas de consumo a las disposiciones de los actores, entendidas como dispositivos más o menos inconscientes que guían la acción económica en función de su posición relativa dentro de la estructura del capital, así como el papel de las prácticas de consumo en la generación de distinción y estratificación social (Bourdieu, 1988) y los procesos de emulación dentro de y entre grupos sociales (Mintz, 1996). También las obligaciones mutuas impuestas por las relaciones de reciprocidad y los patrones de circulación informal de recursos en que los actores económicos están inmersos (Stack, 1974; Lomnitz, 1975) y la economía política de los sistemas de aprovisionamiento (Carrier, Heyman, 1997; Narotzky, 2007; Sabaté, 2012) quedan inexplorados desde una concepción individualista del consumo.

No se trata de descartar de entrada que en la génesis de la opción de consumo por la vivienda de propiedad se produzca una «acción calculadora» (Appadurai, 2012) por parte de los consumidores, guiada por unas expectativas de mejora de las condiciones de vida material. Tal cálculo no sólo incluiría datos fácilmente objetivables, como los ingresos presentes y sus perspectivas de estabilidad futura (por ejemplo el carácter permanente o eventual de los contratos laborales), sino también otras potenciales fuentes de soporte financiero, como el subalquiler que pudiera cobrarse por habitaciones, la remuneración del trabajo informal, la ayuda monetaria directa que circularía a través de redes de apoyo familiar, o, eventualmente, el ingreso que pudiera obtenerse de la venta de la vivienda. El grado en que cada una de estas fuentes de ayuda financiera se entendía como un último recurso o ya de entrada como un apoyo imprescindible para el pago de la entrada o la devolución de las cuotas hipotecarias podía variar según los casos. Un repaso de estas variables explican en buena medida las condiciones en que muchos grupos domésticos accedieron a convertirse en deudores hipotecarios.

Pero hay que tener en cuenta también que la decisión de comprar por parte de los consumidores se producía en una situación de falta de transparencia y de asimetría en el acceso a información técnica y conocimiento experto (Contreras, 2013a) a la hora de firmar los contratos de préstamo hipotecario. Muchos compradores ignoraban sus derechos y obligaciones legales, las implicaciones específicas de las cláusulas contractuales, o las variables macroeconómicas, como la evolución de los tipos de interés, que influirían directamente en el cálculo de las cuotas. Junto a esto, existía también una considerable falta de control sobre la evolución de la situación económica futura, por ejemplo en relación con la disponibilidad de empleo y, por tanto, con la

continuidad del nivel de ingresos. En ocasiones, a todo ello se añadía la ocultación activa de información relevante por parte del agente bancario o el mediador inmobiliario, a veces hasta el extremo del engaño. Así ocurría, por ejemplo, cuando se minimizaban las implicaciones de la condición de avalista, cuando se hacían falsas promesas de eliminar los avales en el futuro, cuando se acababa incluyendo a ciertas personas como copropietarias cuando de entrada sólo se habían ofrecido a ser avalistas, o cuando se incitaba a la práctica de los avales cruzados, en ocasiones entre desconocidos, bajo la apariencia de un trato favorable para todas las partes.

El cálculo y la toma de decisiones, pues, se producían sobre la base de unas concepciones *folk*, más vinculadas a la práctica inmediata que basadas en conocimientos técnicos, que a menudo se veían inspiradas por los propios interlocutores expertos con los que los consumidores topaban en las oficinas bancarias y agencias inmobiliarias (Bourdieu, 2001). En este contexto aparecía recurrentemente, por ejemplo, una comparación muy simplificada entre la condición de inquilino y la de propietario con una deuda hipotecaria, según la cual el pago de un alquiler resultaba desventajoso frente a la posibilidad de poder invertir supuestamente las mismas cantidades en el acceso a la condición propietario de un patrimonio inmobiliario. También se promovía la creencia en la revalorización ilimitada de los inmuebles, y en la consiguiente facilidad para vender cuando se deseara. Entraban en juego, así, dos concepciones potencialmente contradictorias de las viviendas, en términos de valor de uso y de valor de cambio, de la mano de la tensión entre su interpretación como un recurso básico o como un objeto de inversión especulativa⁴.

Así pues, la decisión de endeudarse contextualizada en el marco de unas relaciones de poder desiguales y de unas determinadas disposiciones de los actores, se traduce en el hecho de que los contratos de préstamo hipotecario acabaran firmándose «bajo coacción» (Bourdieu, 2001). Esto puede invalidar la acusación de irracionalidad arrojada contra los hogares hoy sobreendeudados o incapaces de satisfacer el pago de las cuotas (Contreras, 2013b). Tal reproche contribuye al proyecto de legitimar y naturalizar los efectos de la actual crisis económica, con una atribución de responsabilidad a los deudores en términos de culpa, obviando otra posible atribución, en términos de tarea (King, 2006), a las autoridades públicas. Estas, no obstante, son quienes que en principio habrían de garantizar el acceso a una vivienda adecuada por parte de la ciudadanía, independientemente de la coyuntura macroeconómica, tal y como se contempla en distintos textos legales (Oderzo, 2001; Pisarello, Observatori DESC, 2003; Rolnik 2012), incluida la Constitución Española de 1978.

4 Esto ocurría aun en el caso de la compra de una primera vivienda, que a menudo se presentaba y concebía como una inversión en términos capitalistas, cuando difícilmente podía responder a esa definición por estar ante todo al servicio de la satisfacción de una necesidad habitacional (Engels, 1974).

La acusación de irracionalidad a los deudores coexiste en la actualidad con otros argumentos afines. Así, por ejemplo, no es inusual que los propios sobreendeudados se culpen hoy de «haber vivido por encima de sus posibilidades», cuando en realidad su ingreso en la condición de deudores hipotecarios fue en sí mismo un objetivo de la industria financiera, para quien la creación de un mercado hipotecario *subprime* permitió incorporar a los más pobres a las dinámicas de acumulación del capital financiero de las que anteriormente habían estado excluidos (Rolnik, 2013). En tiempos de burbuja inmobiliaria, el crédito se presentaba como un elemento eminentemente positivo (Gregory, 2012), ligado a la prosperidad, al crecimiento económico y a la expansión del consumo, aspiraciones todas ellas ampliamente compartidas dentro de la sociedad⁵. En estas circunstancias de gran accesibilidad del crédito, se producía una competición feroz entre las entidades proveedoras de crédito, una gran presión hacia la productividad sobre los empleados de banca, y una proliferación de intermediarios en busca del lucro en el mercado inmobiliario.

En el momento de la concesión de los préstamos, el concepto de solvencia perdía relevancia para los crededores, en buena medida debido a la transferencia de riesgos y responsabilidades entre las entidades bancarias de primera fila y el mercado financiero secundario donde las hipotecas se empaquetaban y comercializaban en forma de derivados (Nasarre, 2011). De este modo, los intereses financieros constreñían también –de forma tan velada como directa– el comportamiento de consumo.

Todo apunta pues a que, en los tiempos de la burbuja, las condiciones de posibilidad del comportamiento de consumo habitacional empujaban al endeudamiento hipotecario. Esta aseveración no tiene por qué contradecir la interpretación de la acción de endeudarse en términos de una cierta racionalidad, siempre que esta se enmarque en las disposiciones del *habitus* (Bourdieu, 2001).

3.2 Explicaciones culturalistas

Los juicios acerca de la racionalidad o irracionalidad del endeudamiento coexisten con otras explicaciones del predominio de la vivienda de propiedad que, en lugar de cargar las tintas sobre la elección, y en consecuencia sobre la responsabilidad individual, ponen todo el énfasis en variables de tipo cultural. Se presupone, según esto, que existe en el Estado español una «cultura de la propiedad» que predispone a los ciudadanos a preferir y optar por la compra de la vivienda frente a la opción del alquiler. Tales ideas se inscriben en un discurso hegemónico que naturaliza y des-historiza un fenómeno

5 A ello venían a sumarse las experiencias de discriminación y las malas condiciones de habitación ofrecidas por el parque de viviendas de alquiler.

relativamente reciente, oscureciendo las condiciones estructurales que han contribuido a popularizar esta forma de tenencia. Unas condiciones que están presentes en varios países del Sur de Europa, pero que tienen su versión más exagerada en el caso español (Allen et al., 2004).

Dejando de lado el hecho de que esta explicación cultural difícilmente daría cuenta de la incorporación masiva a la condición de deudores hipotecarios de los migrantes recientemente llegados al país, el argumento descuida las políticas explícitamente encaminadas, ya desde el franquismo, a la conversión de la mayoría social a la condición de propietarios, por ejemplo mediante la regulación del uso del suelo, los subsidios a la promoción y construcción residencial, la incentivación fiscal de la compra (López, Rodríguez, 2010; Naredo, Montiel, 2011), la desprotección legal de los arrendatarios, la desregulación del mercado financiero (Nasarre, 2011), así como ciertos aspectos de los convenios migratorios internacionales que también han contribuido en esa dirección. Además de todas estas cuestiones, la explicación culturalista también pierde de vista el papel de las redes familiares que vehiculan la circulación de recursos e intervienen decisivamente en las trayectorias habitacionales de los grupos domésticos. Por todo ello, tal y como sugieren Allen et al. (2004), la llamada «cultura de la propiedad» ha de verse más como resultado de unas condiciones objetivas, cuando estas se perpetúan en el tiempo, que como causa del predominio de ese tipo de tenencia en términos estadísticos.

Eso no significa, no obstante, que los factores de carácter material excluyan otros elementos de tipo simbólico que pueden redundar en la preferencia social por la vivienda de propiedad en un momento histórico dado. Entre ellos podríamos encontrar la centralidad del patrimonio inmobiliario dentro de los proyectos domésticos, el papel de la propiedad como elemento de arraigo en una localidad, en especial para los migrantes, así como la inserción de esta forma de tenencia en el campo a la vez simbólico y material de las solidaridades familiares y sociales.

Así pues, en los años de la burbuja inmobiliaria, todo parecía contribuir a un compromiso tácito entre los distintos actores implicados (autoridades, expertos, entidades financieras, ciudadanos ...) acerca de la estabilidad y deseabilidad de la condición de propietarios, así como de la normalización de la condición del sujeto endeudado (Lazaratto, 2011).

Partimos, pues, de una aparente coincidencia entre las prescripciones derivadas de los modelos económicos hegemónicos y los principios que guiaban las prácticas económicas cotidianas de amplias capas de la población. Tal coincidencia, según mostraremos, se vería perturbada en los años que siguieron.

4 Crisis económica, sobreendeudamiento y transgresión de principios morales

El consenso social acerca de la deseabilidad de la vivienda de propiedad, con sus implicaciones en términos de endeudamiento, se fue viendo cuestionado a medida que los efectos de la crisis financiera e inmobiliaria iban haciéndose notar. Con la subida de los tipos de interés sumada al desempleo masivo, seguido después del agotamiento de prestaciones y subsidios, muchas unidades domésticas se vieron ante la imposibilidad de hacer frente a sus cuotas y, en consecuencia, ante la amenaza de la pérdida de la vivienda. Una pérdida que, según una peculiaridad de la legislación hipotecaria española que aplica el principio de la responsabilidad patrimonial universal (Defensor del Pueblo, 2012), no obliga a dar por saldada la deuda, sino que puede perpetuar a los deudores en su condición, atribuyéndoles la cantidad de deuda no cubierta mediante la subasta de la vivienda. El endeudamiento se revela como especialmente insostenible en tales casos, aunque, de forma más velada, también pesa sobre aquellas economías domésticas que, mediante grandes esfuerzos, van logrando eludir la morosidad.

En estas circunstancias, sostenemos que los afectados por la morosidad hipotecaria, junto con los sobreendeudados en general y un importante sector social que se suma a su malestar, han visto transgredidos una serie principios morales.

Uno de ellos correspondería a la compensación, en forma de bienestar material, por el esfuerzo y el sacrificio. Quizá algunas de las manifestaciones más extremas de esto sean las que se producen cuando los bancos reclaman las propiedades de los avaladores que ya habían acabado de pagar su vivienda. Este fue el caso de JL, miembro activo de la PAH a quien el banco exigía responder con su vivienda ya pagada por la hipoteca en mora de su hijo. JL y su esposa protagonizaron una protesta frente a la oficina bancaria, situada en el centro de Barcelona, que procuró una considerable visibilidad mediática a su caso y, finalmente, se resolvió con la cancelación de su responsabilidad como avalistas.

En un sentido similar, el concepto de sueldo inembargable, que incluye un mínimo ampliable en función del número de familiares dependientes, puede entenderse como un límite legal que señalaría también un principio moral: la garantía universal de unos mínimos para vivir a pesar de las deudas. En efecto, en el asesoramiento colectivo de la PAH, los miembros más experimentados ponen empeño en hacer conscientes a los nuevos integrantes de su derecho a este ingreso mínimo que garantiza el sustento más allá del endeudamiento. Un derecho que en ocasiones se ve transgredido por las propias entidades bancarias, como ocurría en el caso de V. cuando acudió por primera vez a la PAH: el banco le estaba embargando mensualmente la práctica totalidad de la nómina.

En el momento en que una hipoteca entra en mora, el procedimiento de ejecución suele desencadenarse independientemente de la situación y especificidades de los deudores, sin tener en cuenta el esfuerzo ya invertido por estos en devolver las cuotas hipotecarias. Algunos deudores pasan meses ingresando importes inferiores a una cuota completa, en un intento de mostrar al banco su voluntad de mantenerse al día en lo posible, para descubrir luego que esas cantidades no tienen utilidad de cara a una flexibilización de las condiciones de devolución o a la apertura de una vía de negociación. Cuando el impago es inminente o ya un hecho consumado, el creditor tiende a mostrarse indiferente ante toda la variabilidad de las situaciones de mora. Esto se percibe como una desproporción entre el esfuerzo y sus resultados, y una falta de consideración hacia una posible categoría de morosos hipotecarios que lo serían en contra de su voluntad, debido a factores que escapan a su control, como el desempleo: los «deudores de buena fe» (Defensor del Pueblo, 2012, 9).

Las situaciones descritas hasta aquí tienen en común la suspensión de la proporcionalidad entre lo dado y lo recibido, entre el esfuerzo y su compensación. Una proporcionalidad que sí parecían tener en cuenta los compradores al decidirse a contraer la deuda para, mediante un sacrificio proporcional a la cantidad prestada, acceder a la propiedad de una vivienda.

Otro principio moral que parece haberse violentado tiene que ver con la priorización de la satisfacción de las necesidades básicas –como la alimentación o el vestido– sobre las obligaciones de tipo financiero –como la devolución de los préstamos. Esta idea emerge con especial vigor cuando peligran el sustento de las personas dependientes, en particular de los hijos: muchos afectados lo plantean como su prioridad absoluta. En efecto, una vez se ha incurrido en el impago de la hipoteca, una situación que por lo general se ha intentado evitar por todos los medios, atendiendo durante meses el pago de las cuotas con preferencia sobre otros gastos, se observa una reorganización de la jerarquía de necesidades y obligaciones que han de ser atendidas. En dicha jerarquía, las cuotas hipotecarias quedan muy relegadas, cuando no directamente excluidas⁶. Sobre todo en los casos en que ya se ha perdido la vivienda, al desvincularse de la satisfacción de la necesidad básica de cobijo, la obligación de devolver el préstamo hipotecario pasa a entenderse como un requerimiento meramente financiero, desvinculado ya del disfrute del recurso que originó la deuda, y por tanto legítimamente eludible.

Por otra parte, la experiencia de los afectados por las ejecuciones hipotecarias está marcada por la negación de otro principio moral: el derecho a una segunda

6 Obsérvese que este tipo de situaciones pueden leerse, nuevamente, en términos de elección racional: se trata de una elección en un contexto de medios escasos y fines alternativos, que, no obstante, no tiene lugar en un marco de libertad de acción, sino en el de unas condiciones de posibilidad muy estrechas.

oportunidad por parte de quienes no han podido afrontar las consecuencias del sobreendeudamiento. En este sentido, la dación en pago, o la condonación de la deuda cuando ya se ha producido el lanzamiento de la vivienda, representarían esa segunda oportunidad, mientras que la perpetuación de la condición de moroso supondría la negación de la misma, tanto en términos meramente económicos –cuando el hecho de figurar en listas de morosos cierra el acceso a otra vivienda entre otros recursos (Defensor del Pueblo, 2012)– como en términos sociales –con la estigmatización e invisibilización de los morosos hipotecarios. Sin embargo, la regulación deficiente de estas figuras y supuestos en la legislación vigente (Nasarre, 2011) hace que su concesión dependa de los casos particulares, con lo que sólo resultan accesibles para aquellos con más fortuna o audacia en la negociación individual con la entidad creditora.

Por último, en el contexto de una determinada representación de las funciones de los poderes públicos, como la vinculada a la versión hispana del Estado de bienestar, puede afirmarse que también se ha roto un principio moral asociado a la atribución a las autoridades de cierta responsabilidad pública en relación con el sustento de los ciudadanos. Tal principio incluiría una priorización del bien común y del bienestar ciudadano por encima de los intereses empresariales particulares. En la coyuntura actual, con la multiplicación de medidas como los rescates y nacionalizaciones de la banca, los afectados por las ejecuciones hipotecarias identifican un solapamiento casi total entre los intereses de la clase política y los de las élites económicas. Una vez agotadas prestaciones y subsidios, el acceso a recursos materiales ya sólo se ve facilitado por organizaciones caritativas o por ciertas iniciativas de circulación y recolecta –por ejemplo de ropa o alimentos– promovidas por los propios deudores hipotecarios.

5 Ante el endeudamiento

El endeudamiento hipotecario ejerce una considerable presión sobre las economías domésticas, al tiempo que amenaza o condiciona fuertemente los proyectos vitales de las personas implicadas. El impacto del fenómeno abarca tanto los aspectos materiales más directamente ligados a la obtención del sustento como otros procesos de carácter social y político ligados a la generación de desigualdad, exclusión o subordinación. Los endeudados, en consecuencia, se ven en la necesidad de adoptar estrategias que les permitan asegurar la supervivencia y la reproducción doméstica. En ocasiones, además, su comportamiento puede ir encaminado a alcanzar transformaciones de mayor alcance que permitan una mejora de su situación.

A continuación consideramos las estrategias domésticas y las formas de acción colectiva que han emergido en los últimos años ante las situaciones de endeudamiento.

5.1 Estrategias domésticas

En la escala doméstica, las estrategias adoptadas por los afectados incluyen, por un lado, toda una serie de prácticas centradas en la reciprocidad y la ayuda mutua entre personas unidas por lazos de obligación moral. A través de esos lazos circulan préstamos monetarios y también prestaciones en especie, por ejemplo en forma de provisión temporal o permanente de alojamiento. Así ocurrió, por ejemplo, cuando C. y su familia tuvieron que abandonar su vivienda tras la obtención de la dación en pago. Tres miembros de la familia (los padres y el hijo menor) fueron acogidos gratuitamente en casa de otro afectado con el que habían estrechado lazos y multiplicado la práctica de la ayuda mutua durante sus meses de activismo en la Plataforma de Afectados por la Hipoteca.

El énfasis en la reciprocidad, sin embargo, no debe llevarnos a obviar la circulación mercantil de recursos, ya sea formal o informal. Así, por ejemplo, R. y A., que habían contraído simultáneamente dos hipotecas por la primera y la segunda vivienda, lograron salir del apuro en el que se encontraban al quedar ambos desempleados cuando localizaron un comprador para la segunda residencia. Por su parte, desde que perdió el empleo, F. ha ido vendiendo su automóvil y otros objetos de valor, Y en un sentido similar, V. optó por poner en alquiler la propia vivienda hipotecada⁷ e instalarse en casa de sus padres con sus dos hijos. Por supuesto, también es usual el recurso al trabajo sumergido, por ejemplo en el ámbito del trabajo doméstico, como también los intentos de obtener algún lucro de alguna actividad que ya se realizaba anteriormente. Tal fue el caso también de R., que buscó sin éxito una salida en el auto-empleo como artesana, sin por ello cerrarse a la posibilidad de un empleo en su ámbito profesional anterior.

Con todas estas estrategias de carácter mercantil, ya sea formal o informal, los deudores hipotecarios que ven disminuir drásticamente su capacidad económica obtienen un ingreso con el que satisfacer al menos las próximas cuotas, postponiendo en lo posible la situación de mora, a la espera de que conseguir un empleo entre tanto.

Junto a la búsqueda de ingresos por distintos medios, los deudores hipotecarios, ya desde el momento en que empiezan a prever la imposibilidad de satisfacer las cuotas a varios meses vista, imponen medidas de austeridad en sus economías domésticas, con la renuncia a determinados consumos o la opción por variantes más económicas. Los propios R. y A., por ejemplo, se plantearon dar de baja a su hijo menor de la guardería pública a la que asistía, bajo la premisa de que aquel era un gasto prescindible. Su idea era asumir el cuidado del niño durante toda la jornada

⁷ El alquiler de la vivienda hipotecada, de hecho, puede funcionar como fuente de ingresos, o también, en algunos casos, como parte de una táctica legal encaminada a tratar de retrasar el desahucio.

hasta poder matricularlo, pocos meses más tarde, en el segundo ciclo de la educación infantil, ya de carácter gratuito⁸.

Conviene tener presente, no obstante, que las estas estrategias domésticas relacionadas con el acceso a recursos materiales no sólo tienen peso en tiempos de adversidad económica. Por el contrario, buena parte de ellas se practican también, con las adaptaciones pertinentes, durante las épocas de prosperidad. Por ejemplo, muchos deudores hipotecarios afirman que ya en el momento de contratar el préstamo hipotecario contaban con realquilar alguna habitación de la vivienda para aligerar el peso de las cuotas mensuales, una estrategia que les permitía optar a pisos de mayor precio y tamaño. Aplicaban así, ya de entrada, una estrategia que había de aumentar los ingresos de la unidad doméstica mediante la participación en el mercado del realquiler.

En el ámbito de las reciprocidades encontramos también ejemplos ilustrativos. Cuando un familiar o amigo se prestaba a ser avalista de un préstamo hipotecario, o incluso a figurar como copropietario para sumar su solvencia a la del auténtico comprador, se producía una formalización de unos vínculos recíprocos de mutua obligación que preexistían a la relación contractual⁹. El resultado, como más tarde se ha revelado con claridad, es la conversión de las propias relaciones sociales en activos susceptibles de depredación financiera por parte del creditor, lo que ocurre a partir del momento en que la hipoteca entra en mora y el banco reclama la cantidad debida a propietarios y avalistas. Los contratos de préstamo hipotecario pueden interpretarse, pues, como la objetivación de unas relaciones sociales subyacentes que tienen la potencialidad de canalizar recursos desde el deudor y su entorno hacia la entidad bancaria¹⁰. En caso de determinados conflictos que truncan el lazo social, la función de las relaciones sociales como sustrato para la circulación económica puede quedar en entredicho. Así ocurrió, por ejemplo, cuando la pareja de M. se marchó de casa, volviéndose a Ecuador y evitando así sus responsabilidades financieras como copropietario de la vivienda. Mientras le fue posible, M. siguió pagando con esfuerzo las cuotas hipotecarias, hasta que la situación se le hizo insostenible y entró en mora. La entidad bancaria no dispone, al menos de momento, de herramientas para ejercer reclamaciones sobre el propietario ausente del país, como tampoco M. encontró en su día la manera de obligarle a colaborar con los pagos o buscar alguna solución alternativa.

8 Finalmente no tuvieron que recurrir a ello, ya que desde la guardería se les pudo ofrecer una beca que disminuía considerablemente las mensualidades.

9 Hay, sin embargo, una salvedad: en ocasiones los avales no reflejaban relaciones preexistentes, sino que se producían entre desconocidos o semidesconocidos que entraban en contacto a través de los propios agentes inmobiliarios o bancarios y en algunos casos se avalaban mutuamente.

10 Nótese la coincidencia de esta idea con la noción de capital social (Bourdieu, 1980).

5.2 La emergencia de la acción colectiva

Paralelamente al despliegue de este repertorio de prácticas por parte de los grupos domésticos y sus redes sociales, el malestar provocado por la ola de ejecuciones hipotecarias ha dado pie a la emergencia de un movimiento social que ha convertido a los deudores hipotecarios en un nuevo sujeto político. Se trata de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), que, desde su aparición en Barcelona en 2009, se ha extendido por todo el Estado con la fundación de más de 160 asambleas locales.

Quizá la cara más visible de la Plataforma sean sus convocatorias para detener los desahucios, mediante una práctica de desobediencia civil que impide físicamente la acción de policías y representantes judiciales en el momento y lugar del lanzamiento. No obstante, sus actividades son mucho más variadas (Mir et al., 2013; Colau, Alemany, 2012). Las reuniones periódicas de los grupos locales cumplen, en primer lugar, una función de apoyo mutuo, brindando a los afectados una oportunidad para expresar sus preocupaciones y superar su aislamiento, al tiempo que toman conciencia de la dimensión colectiva de su problema y en muchos casos revierten procesos de auto-inculpación, pasando a atribuir responsabilidades de diversos tipos a actores con los que los deudores mantienen una relación de poder desigual, como la banca o las autoridades públicas. Las asambleas devienen así un espacio de empoderamiento frente al aislamiento y el estigma social, y sirven también para la detección de necesidades tanto materiales como psicológicas en los participantes.

En segundo lugar, la PAH vehicula formas de asesoramiento colectivo que por lo general es ejercido por los miembros con más experiencia y, en algunos casos, por profesionales –sobre todo juristas– que prestan sus servicios de forma voluntaria. De este modo se pretende difundir el conocimiento experto relevante para enfrentarse a cada situación particular, en función de si se está en la fase previa a dejar de pagar las cuotas hipotecarias, ya en situación de impago y ante la perspectiva del lanzamiento, o bien, tras la pérdida de la vivienda, en el trance de afrontar el peso del endeudamiento mientras se busca un alojamiento alternativo. La finalidad del asesoramiento colectivo es, en definitiva, promover la agencia de los afectados y dotarles de herramientas que palien en lo posible su desvalimiento ante unos interlocutores –como los agentes bancarios o los funcionarios públicos– que acaparan el conocimiento experto sobre las leyes, las finanzas y los resortes burocráticos de la asistencia social. Junto con estas prácticas de asesoramiento, los miembros con trayectoria más larga dentro de cada asamblea local acompañan a los deudores durante sus negociaciones con los bancos y otras instituciones implicadas.

En tercer lugar, la PAH promueve el compromiso político mediante la organización de luchas colectivas a distintas escalas. Forma parte de los objetivos de la Plataforma la promoción de cambios políticos y legislativos, mediante la influencia en la opinión pública y exigiendo la intervención de legisladores, jueces y otras autoridades públicas. Así, en 2013 se llevó al Congreso de los Diputados, mediante una Iniciativa Legislativa Popular (ILP), una propuesta de modificación legal que regulaba la dación en pago, la condonación de las deudas para las familias ya desahuciadas, y la provisión de viviendas de alquiler social (Colau, Alemany, 2012). Durante el trámite parlamentario, además, se desarrolló una polémica campaña que pretendía persuadir a diputados específicos para que votaran a favor de la propuesta. En los llamados *escraches*, los políticos eran interpelados en los espacios públicos donde desarrollan sus actividades cotidianas extra-profesionales. Finalmente la ILP, apoyada por más de medio millón de firmas recogidas por todo el Estado, no logró su objetivo, pero sí que sirvió para visibilizar el enorme apoyo popular a este tipo de medidas. También en el ámbito legislativo, la PAH está promoviendo la aprobación de mociones municipales para la penalización económica de los pisos vacíos que se encuentran en manos de entidades bancarias. Junto a esto, se organizan también movilizaciones contra determinados bancos que tienen un especial protagonismo en la multiplicación de las ejecuciones hipotecarias. Esta presión ha dado cierto fruto en algunos casos: algunas entidades han accedido a negociar con la PAH una solución colectiva para todos sus clientes, si bien tal solución aún no ha sido alcanzada. Asimismo, aunque este aspecto resulta menos visible, algunos bancos y cajas de ahorros han establecido protocolos de respuesta a las reivindicaciones de aquellos clientes que se presentan con el apoyo de la PAH, haciéndoles concesiones como la oferta de lo que puede entenderse como una dación en pago de carácter parcial, aceptando que la entrega de la vivienda deje la deuda prácticamente saldada, a falta de una pequeña cantidad de dinero que sigue siendo adeudada. Este tipo de flexibilizaciones, según nos ha hecho saber algún responsable de la banca, responde al temor que las entidades tienen a la mala imagen que la PAH está logrando atribuirles.

Por otro lado, además de todas estas movilizaciones encaminadas a solucionar el problema principal que lleva a las personas a acercarse a la PAH, el endeudamiento hipotecario propiamente dicho, los miembros de la Plataforma muestran también su disposición a movilizarse para la solución de otras dificultades de los afectados, como la imposibilidad de pagar las facturas de suministros o los impuestos que recaen sobre los propietario de las viviendas, así como otras necesidades económicas básicas, algunas tan urgentes como la alimentación o la provisión de materiales y textos escolares para los hijos. Si bien no es esta su función principal, es muy frecuente que estas demandas afloren y traten de resolverse en la escala local, ya sea mediante la

circulación directa de recursos entre los miembros, mediante el llamamiento a los vecinos que no necesariamente participan en la PAH, o mediante la interlocución con los servicios sociales y entidades caritativas presentes en el municipio.

En cuarto y último lugar, la PAH también ha ideado un mecanismo de provisión habitacional directa para los grupos domésticos ya desahuciados. Para ello se valen de la práctica de la ocupación de viviendas o edificios enteros que se encuentran vacíos y en manos de los bancos. Tal estrategia no es exclusiva de la PAH, sino que también es practicada de manera individual por muchas familias desahuciadas, que vuelven a entrar ilegalmente en sus antiguas viviendas ante la ausencia de alternativas habitacionales. No obstante, en el caso de las ocupaciones colectiva promovidas desde las asambleas de la PAH, e institucionalizadas bajo la etiqueta *Obra Social de la PAH*¹¹, la práctica adquiere un carácter reivindicativo que busca interpelar a las autoridades de cara a la priorización de la función social de la propiedad y al reconocimiento efectivo del derecho constitucional a una vivienda adecuada. Las más conocidas de estas ocupaciones, como la que se produjo en 2013 en un edificio de Sort (Girona), han sido más exitosas en este último sentido, el de visibilizar el problema y exigir una respuesta política, logrando incluso un pronunciamiento favorable del Tribunal de Estrasburgo, que en el de proporcionar un alojamiento estable a las familias, dado el riesgo de desalojo.

6 ¿Hacia una transformación del capitalismo financiero?

En la sección precedente hemos presentado dos grandes tipos de estrategias utilizadas por los deudores hipotecarios ante los riesgos y consecuencias de las ejecuciones.

La literatura antropológica (Lomnitz, 1974; Stack, 1975) viene demostrando que lo que hemos etiquetado como estrategias domésticas, basadas en el recurso a la reciprocidad o a dinámicas de mercado más o menos informal según los casos, no son una particularidad de los tiempos de crisis económica, sino que constituyen la tónica del funcionamiento económico cotidiano en cualquier coyuntura, si bien experimentan ajustes y adaptaciones según se requiera en cada momento la movilización efectiva de recursos o simplemente la conservación de los canales para tal circulación cuando se dé la necesidad. La provisión de alojamiento a un pariente desahuciado sería un ejemplo de lo primero, mientras que la disposición a servir de avalista en el momento de contraer una deuda hipotecaria ilustraría lo segundo. En todo caso, el potencial

11 El nombre alude irónicamente a la «obra social» que los bancos y en especial las cajas de ahorros vienen tradicionalmente presentando como la vertiente social de sus actividades.

transformador de este tipo de prácticas resulta limitado, puesto que consisten en una movilización de recursos que sólo aspiran a seguir cumpliendo en lo posible con las obligaciones financieras contraídas con la entidad de crédito, o, cuando se ha entrado ya en situación de mora, a paliar los impactos negativos que esta pueda tener sobre la reproducción doméstica. No se cuestiona, en este caso, la obligación de devolver los préstamos (Graeber, 2011), como tampoco se pone en duda ni la hegemonía de las valoraciones positivas del papel de las entidades creditoras, ni el juicio moral negativo sobre la condición de los deudores (Gregory, 2012). En definitiva, podemos afirmar que las estrategias domésticas ante el endeudamiento y el sobreendeudamiento constituyen una adaptación a las condiciones cambiantes de la economía de mercado, sin pretender una transformación más estructural.

En segundo lugar, hemos tomado en consideración las modalidades de acción colectiva promovidas por un movimiento social como la PAH. Tales acciones se caracterizan en buena medida por el rechazo de la lógica mercantil, o la reclamación de una regulación estatal de la misma, así como por un énfasis en las solidaridades entre afectados¹². En este caso sí que encontramos una aspiración explícita a la transformación del sistema económico, político y jurídico. Desde su creación, la PAH ha ido cosechando victorias y fracasos en los que se revelan a un tiempo el potencial y las limitaciones de la acción colectiva ante unas relaciones de poder fuertemente establecidas. Las estrategias a medio plazo y a escala intermedia, por ejemplo perjudicando la imagen pública de bancos concretos, difundiendo sentencias judiciales que pueden sentar jurisprudencia o forzando la introducción de medidas políticas en el ámbito municipal, se han revelado como armas poderosas, según admiten los propios destinatarios de la acción –responsables bancarios, juristas o representantes municipales. No obstante, queda pendiente la consecución de transformaciones de mayor alcance, como los cambios legislativos a nivel estatal. Hasta hoy, las regulaciones introducidas por el Gobierno con el fin declarado de paliar el problema de los desahucios han sido muy tímidas¹³, lo que deja patente la poca disposición de las autoridades a regular de manera efectiva el impacto de los ciclos macroeconómicos sobre la obtención del sustento por parte de los ciudadanos.

Con todo, en buena medida a raíz de la acción de la PAH, los «afectados por la hipoteca» se han convertido en un actor social y político que ha superado una situación anterior de invisibilidad y estigmatización. Su presencia pública reconocible,

12 Solidaridades a las que se suman activistas y algunos profesionales -por ejemplo juristas- que prestan algún servicio voluntario a la organización.

13 Quizá el caso más notable es el del llamado Decreto De Guindos, que se presentó como una regulación de la dación en pago pero no pasó de ser en realidad una recomendación no vinculante de «buenas prácticas» a las entidades bancarias. Tuvo incluso el efecto de legitimar la no concesión de la dación a una inmensa mayoría de deudores que no cumplían los requisitos recogidos en el Decreto.

tanto en las calles como en los medios de comunicación, les da fuerza a la hora de la negociación. Esto se debe, en buena medida, al hecho de que sus acciones no se limitan a la provisión de recursos que palien el impacto del sobreendeudamiento o la pérdida de la vivienda para grupos domésticos concretos. Las relaciones de reciprocidad y solidaridad que emergen en su seno alcanzan también el plano colectivo de la lucha política, con la aspiración de promover una transformación estructural tanto en referencia al marco legal, como a la representación social del endeudamiento. Así, mediante la denuncia de la violencia estructural y simbólica que el sistema ejerce sobre los morosos hipotecarios, se logra cuestionar la obligación misma de devolver las deudas cuando estas son socialmente reconocidas como ilegítimas (Graeber, 2011). Se revierte así, o cuando menos se contrarresta, la concepción positiva de crédito y acreedores y la valoración negativa de deuda y deudores (Gregory, 2012), apelando a nociones de justicia y legitimidad, y denunciando las situaciones de abuso, falta de información y transparencia, así como los defectos en la regulación del mercado financiero e hipotecario. Aun en un contexto capitalista, donde la eventualidad del impago había sido sistemáticamente invisibilizada (Graeber, 2011), y donde el ritmo y cantidades de la devolución están estipulados y sancionados al detalle con arreglo a cláusulas contractuales e índices económicos (Guyer, 2012), las situaciones de mora e incluso la condonación de las deudas devienen socialmente pensables.

No obstante, más allá de estas conquistas en el terreno de los discursos y las representaciones sociales, está aún por ver el margen que puede quedar para una transformación efectiva del capitalismo financiero que garantice, aún en tiempos de crisis económica, el sustento material y la reproducción social en condiciones de dignidad.

Bibliografía

- Allen, J. et al., *Housing and welfare in Southern Europe*, Oxford 2004.
- Appadurai, A., The spirit of calculation, *Cambridge Anthropology* 30 (1), 2012, pp. 3-17.
- Bourdieu, P., Le capital social. Notes provisoires, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 31, 1980, pp. 2-3.
- Bourdieu, P., *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid 1988.
- Bourdieu, P., *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires 2001.
- Carrier, J. C., Heyman, J. McC., Consumption and political economy, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 3 (2), 1997, pp. 355-373.
- Colau, A., Alemany, A., *Vides hipotecades. De la bombolla immobiliària al dret a l'habitatge*, Barcelona 2012.

- Contreras, E., Cuando el lenguaje experto se erige en obstáculo para el entendimiento. La PAH como comunidad de aprendizaje. Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Etnografía y Educación, Simposio: «Aprendizaje de la ciudadanía y la participación», Madrid, 3-5 de julio 2013a.
- Contreras, E., ¿Locura o decisión 'racional' y económica? Ponencia presentada en el XI Congreso Español de Sociología, Grupo de Trabajo 31: «Sociología Económica», Madrid, 10-12 de julio 2013b.
- Defensor del Pueblo, *Crisis económica y deudores hipotecarios: actuaciones y propuestas del Defensor del Pueblo*, 2012, http://www.defensordelpueblo.es/es/Documentacion/Publicaciones/monografico/Documentacion/Crisis_Hipotecas_2012.pdf [4. 4. 2014].
- Engels, F., *El problema de la vivienda y las grandes ciudades*, Barcelona 1974 [1872].
- Graeber, D., *Debt, The first 5,000 years*, Nueva York 2011.
- Gregory, Ch. A., On money debt and morality: some reflections on the contribution of economic anthropology, *Social Anthropology* 20 (4), 2012, pp. 380-396.
- Guyer, J., Obligation, binding, debt and responsibility: provocations about temporality from two new sources, *Social Anthropology* 20 (4), 2012, pp. 491-501.
- King, P., What do we mean by responsibility? The case of UK housing benefit reform, *Journal of Housing and the Built Environment* 21, 2006, pp. 111-125.
- Lazzarato, M., *The making of the indebted man*, Amsterdam 2011.
- Lomnitz, L., *Cómo sobreviven los marginados*, México 1975.
- López, I., Rodríguez, E., *Fin de ciclo. Financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*, Madrid 2010.
- Marazzi, Ch., La violencia del capitalismo financiero, en: *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos* (eds. Fumagalli, A. et al.), Madrid 2009.
- Mauss, M., Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas, en: *Sociología y Antropología*, Madrid 1979 [1923-1924].
- Mintz, S., *Dulzura y poder*, México 1996.
- Mir, J. et al., Fundamentos de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca: activismo, asesoramiento colectivo y desobediencia civil no violenta, *Educación Social* 55, 2013, pp. 52-61.
- Moulier-Boutang, Y., *La abeja y el economista*, Madrid 2012.
- Naredo, J. M., Montiel, A., *El modelo inmobiliario español*, Barcelona 2011.
- Narotzky, S., El lado oculto del consumo, *Cuadernos de Antropología Social* 26, 2007, pp. 21-39.

- Nasarre, S., Malas prácticas bancarias en la actividad hipotecaria, *Revista Crítica de Derecho Inmobiliario* 727, 2011, pp. 2665-2737.
- Observatori DESC, *Emergencia habitacional en el Estado Español. La crisis de las ejecuciones hipotecarias y los desalojos desde una perspectiva de Derechos Humanos*, 2013, <http://observatoridesc.org/sites/default/files/2013-Emergencia-Habitacional.pdf> [4. 4. 2014].
- Oderzo, J-C., Le droit au logement dans les Constitutions des États membres, *Revue internationale de droit comparé* 53 (4), 2001, pp. 913-926.
- Peebles, G., The anthropology of debt and credit, *Annual Review of Anthropology* 39, 2010, pp. 225-240.
- Pisarello, G., Observatori DESC, *Vivienda para todos: un derecho en (de)construcción*, Barcelona 2003.
- Polanyi, K., *The great transformation. The political and economic origins of our time*, Boston 2001 [1944].
- Rolnik, R., El derecho a una vivienda adecuada. Informe de la Relatora Especial sobre una vivienda adecuada como elemento integrante del derecho a un nivel de vida adecuado. Asamblea General de las Naciones Unidas, 67º período de sesiones, 10 de agosto 2012.
- Rolnik, R., Late neoliberalism: the financialization of homeownership and housing rights, *International Journal of Urban and Regional Research* 37 (3), 2013, pp. 1058-1066.
- Sabaté, I., *Habitar tras el Muro. La cuestión de la vivienda en el este de Berlín*, Barcelona 2012.
- Saunders, P., *Social theory and the urban question*, Nueva York 1986.
- Stack, C., *All our kin: Strategies for survival in a black community*, Nueva York 1974.
- Warde, A., Production, consumption and social change: reservations regarding Peter Saunders' sociology of consumption, *International Journal of Urban and Regional Research* 14, 1990, pp. 228-248.

Irene Sabaté

Od dežele lastnikov do dežele prezadolženih: recipročnost, solidarnost in načrtovanje sistemskega preoblikovanja v času krize

Ključne besede: prezadolženost, stanovanja, hipotekarne izvršbe, vzajemnost, ekonomska kriza

V Španiji se je zdel med nedavnim nepremičninskim balonom nakup stanovanja najugodnejša strategija za rešitev stanovanjskega problema in obstajal je družbeni konsenz glede potrebe po hipotekarnem zadolževanju. Toda zaradi finančne in nepremičninske krize se je obveznost vračanja posojil množično in neogibno kršila.

Val hipotekarnih izvršb je sovpadel z zaznavanjem zloma moralnih načel, kot so pravična kompenzacija za napor in žrtvovanje, dajanje prednosti zadovoljevanju osnovnih potreb pred finančnimi obveznostmi, možnost druge priložnosti za prezadolžene in odgovornost države, da zagotovi državljanom preživetje.

V takih okoliščinah prizadeti aktivirajo ali okrepijo strategije pretoka sredstev, ki združujejo logiko vzajemnosti in trga. Hkrati je sedanje socialno nelagodje sprožilo družbeno gibanje Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), ki usmerja kolektivno delovanje tako v krepitev oblik netržnega pretoka kot v politični pritisk, da bi dosegli zakonske spremembe.

Glede na navedeno se sprašujemo, v kolikšni meri zmorejo strategije, ki jih izvajajo hipotekarni dolžniki, zagotoviti na eni strani domačo reprodukcijo in na drugi preoblikovati same strukture finančnega kapitalizma, ki to reprodukcijo ogrožajo. Trdimo, da potencial strategij proti prezadolževanju temelji na preizpraševanju, ali je vračanje hipotekarnih dolgov obvezno, in na obravnavanju prezadolževanja kot nezakonitega stanja.

Irene Sabaté

From the Land of Homeowners to the Land of the Over-Indebted: Reciprocity, Solidarity and Projects of Systemic Transformation in Times of Crisis

Keywords: over-indebtedness, housing, home repossessions, reciprocity, economic crisis

During the recent housing bubble in Spain, becoming a home owner seemed to be the wisest strategy in order to access housing, and there was considerable social consensus about mortgage indebtedness as a necessary condition in order to attain this goal. However, the obligation to repay loans (Graeber, 2011) has been unavoidably transgressed on a mass scale due to the financial and real-estate crisis.

The wave of home repossessions comes together with the perception of the breaking of moral principles, such as the fair compensation for effort and sacrifice, the prioritisation of basic needs over financial obligations, the availability for a second chance for the over-indebted, or the State's responsibility in guaranteeing a livelihood for its citizens.

Under these circumstances, those affected activate or reinforce strategies for the circulation of resources, based both on reciprocity and market logics. Parallel to this, the current social unrest has led to the emergence of a social movement, the Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), which is articulating collective action aiming at non-market circulation, for example, by promoting mutual support or the dissemination of technical knowledge, and lobbying for legislative changes.

Drawing on these observations, we will consider whether the strategies implemented by mortgage debtors have the potential, on the one hand, to secure domestic reproduction, and, on the other hand, to transform the very structures of financial capitalism that are endangering such reproduction. It will be stated that the transforming potential of strategies coping with mortgage indebtedness is based on the questioning of the obligation to repay, a questioning that emerges in turn from the resignification of over-indebtedness as an illegitimate condition.

Valerija Korošec

Zgodba (predloga) o UTD v Sloveniji in njen kontekst

Ključne besede: univerzalni temeljni dohodek (UTD), »industrija revščine«, paradigmatški premik, postindustrijska družba

DOI: 10.4312/ars.8.1.188-199

Uvod

V prispevku bo opisana osebna izkušnja, ki služi kot podlaga za razmislek o tem, *zakaj* je ideja univerzalnega temeljnega dohodka kot povsem teoretičnega koncepta v knjigah postala *raison d'être* organizacije (Sekcije za promocijo UTD v Sloveniji, približno 20 ljudi), njenih mednarodnih povezovanj in akcij ter promocije ideje UTD v slovenski družbi. Promocija v Sloveniji je vključevala tekste, predavanja, posvete (DS) ter sodelovanje v civilnih pobudah in celo vstajah leta 2012/2013. Na mednarodni ravni gre za vključitev v Svetovno mrežo za UTD (BIEN), soorganizacijo oziroma sodelovanje na mednarodni konferenci o UTD, pobude in sodelovanje v Evropski državljanski pobudi ter za odločitev, da poskusi sodelovati na evropskih volitvah 2014 z neodvisno listo UTD. Nekateri zapisi o tem, *kako* se je to dogajalo, že obstajajo.¹

A pri poskusu razumevanja delovanja družbe in države, (samo)organiziranosti in (ne)solidarnosti njenih medsebojnih delov je pomembnejši odgovor na vprašanje, *zakaj* so se stvari dogajale tako, kot so se. *Zakaj* je predlog uradnice iz vladnega urada RS, ki je predlagala posodobitev dela državnega administrativnega aparata, postal del alternativne družbene organizacije, ne pa del vladnih reform? *Zakaj* so bili izračuni, ki so dokazovali javnofinančne koristi, diskvalificirani, spregledani in ignorirani – in to v časih, ko so javnofinančni izdatki eden večjih problemov v državi? *Zakaj* nekdo, ki skuša narediti vse v skladu s privzgojenimi družbenimi pričakovanji, pristane na »drugi strani« (med alternativci, aktivisti, protestniki, zombiji)? Na ta vprašanja bi morda lahko odgovorila antropološka in feministična analiza tega dogajanja. A največ, kar lahko storim sama, je zapis osebne zgodbe, ki bi lahko kdaj v prihodnosti služil temu namenu. Zato se v pričujočem besedilu »objektivni« zapisi, tj. zapisi, ki jih je mogoče preveriti v objavljenih tekstih, posnetih oddajah in e-pismih, *prepletajo z*

1 Glej na primer v Taufer, Veno in Kokalj, Nina (2013). Slovenska kultura sredi razpada vrednot: ob Vseslovenski ljudski vstaji / Tribuna Društva slovenskih pisateljev, Cankarjev dom, 31. 1. 2013. Ljubljana: Društvo slovenskih pisateljev, zapis o Sekciji UTD.

osebnimi reminiscencami, zastranitvami in komentarji. Mislim, da bi predvsem ta del lahko v prihodnosti komu koristil. V tej luči želi ta nadrobni zapis doseči, da se bodo naši nasledniki v ponovitve naših dejanj podali bolj oboroženi z dejstvi in skepto ter z manj naivnosti. Sama skoraj ne morem verjeti lastni naivnosti: da nekatere stvari razumem šele sedaj, pri skoraj petdesetih in po desetih letih ukvarjanja z UTD, pri tem pa je še vedno več vprašanj kot odgovorov. A nekateri izmed bolj presenetljivih odgovorov so se izkristalizirali prav skozi zapisovanje tega teksta – na primer odgovori na vprašanja, ki so me zadnja leta pogosto zasledovala (predvsem pri neuspehih): Sem »kriva« jaz, ne razumem, ne znam, sem preveč čustvena? Ali je »krivo« to, da sem ženska, da sem sociologinja in ne ekonomistka? Ali pa so razlogi sistemski (družbeni) in gre za razredno vprašanje? Gre za vprašanje političnih polov? Gre za problem slovenske družbe? Gre za »napačno« socializacijo oziroma vzgojenost v drugačnem ideološkem sistemu, kot ga živimo sedaj? Gre za problem paradigmatkega premika (po Kuhnu, 1998), ko se vse, kar smo se kdaj naučili in verjeli, postavlja pod vprašaj? Ali je kaj drugega, česar sploh ne znam zaobjeti z vprašanjem?

Prvi zbornik o UTD²

V zgodbo o UTD sem vstopila pred desetimi leti. V službi na Uradu za makroekonomske analize in razvoj (UMAR), Sektor za družbeno blaginjo in socialni razvoj, sem kolegici dejala, da si samo še upokojeni ljudje upajo pisati resnico po svoji glavi in vesti in da se zato v časopisih splača brati samo še pisma bralcev. Zato bi bilo treba vsem v Sloveniji zagotoviti vsaj tolikšno eksistenčno varnost kot upokojencem, da bi lahko ljudje svobodno razpravljali ter si drznili dajati pobude in predloge za izboljšave.³ Kolegica mi je čez mizo podala knjigo, rekoč: »Poglej, o tem piše v zborniku *Zastoj kosilo za vse* (Pribac, 2004), in če te res tako zanima, ga komentiraj v oddaji *Knjiga mene briga*.« Tako sem se najprej udeležila predstavitve zbornika v Cankarjevem domu in nato skupaj z dr. Darjo Zaviršek oddaje *Knjiga mene briga*.

Prvi zbornik o UTD iz leta 2004 je prva knjiga v slovenskem prostoru, ki je bila namenjena predstavitvi sodobne različice stare humanistične ideje univerzalnega temeljnega dohodka, tj. dohodka, ki ga brez vseh pogojev prejme vsak član določene (človeške) skupnosti. Za prodor ideje v družbo in politično sfero pa ni pomembna samo vsebina ideje, njena konsistentnost in uresničljivost, pač pa tudi to, kdo se z njo ukvarja, kdo jo zagovarja in kdo ji nasprotuje (Khahn, 1998). Glede na to, kateri so

2 Pribac, I. (ur.), *Zastoj kosilo za vse? Predlog univerzalnega temeljnega dohodka*, Ljubljana 2004. V nadaljevanju omenjen kot »prvi zbornik«.

3 Takrat me še ni tako motilo, da ta pisma bralcev piše 99 % upokojencev in 1 % upokojenk. Prav tako si takrat nisem mogla predstavljati, kako se bo v desetih letih raven pisanja v Sloveniji spričo njihove in družbene nesvobode znižala.

bili (ob tujih) slovenski avtorji, je urednik prvega zbornika, dr. Igor Pribac, to nalogo (razen na področju spolne paritete⁴) opravil več kot odlično (glej Pribac, 2004). Za začetek debate bi si težko predstavljali bolj eminentna imena ter hkrati tako dobro pokritost najbolj izpostavljenih strok (filozofije, sociologije, ekonomije in politike): dr. Igor Pribac, dr. Srečo Dragoš, dr. Tanja Renner, dr. Jože Mencinger, dr. Janez Šušteršič, mag. Bojan Radej, dr. Milan Zver.

Na predstavitvi knjige pa me je zelo motilo, da ni nihče povedal, kakšno višino UTD imajo v mislih. Vsa debata glede možnih posledic uvedbe UTD je bila zato povsem v zraku. Povsem logično je namreč, da je za presojo o vplivu UTD na javne finance ali na motivacijo ljudi za delo treba vedeti, o kakšni višini UTD govorimo. Vame pa se je že ob prebiranju knjige započila misel, ki se je na predstavitvi samo še dodatno zasidrala in ki sem jo skušala predstaviti že v oddaji Knjiga mene briga. Slovenski socialni sistem temelji na dveh premisah: človek bo za preživetje zaslužil sam, če pa za to (trenutno) (še) ni (več) sposoben, mu bo pomagala družba. To pomeni, da je slovenski sistem v cilju in obljubi že sedaj univerzalen, tj. da tako ali drugače na koncu poskrbi za vse. In če je to res, samo logistične administrativne spremembe ne bi pomenile povečanega obsega finančnih sredstev, ampak v primeru poenostavitve sistema celo prihranek. Ta cilj bi torej lahko z enakimi sredstvi dosegli s preprostejšim, bolj transparentnim in cenejšim sistemom, ki ga zagotavlja njegova »brezpogojnost«. Brezpogojnost namreč odpravi potrebo po dragem in kompliciranem državnobirokratskem sistemu, ki preverja upravičence. Iz te ideje je zrasel Predlog o UTD v Sloveniji.

Predlog UTD v Sloveniji, zakaj in kako⁵

»Neposredno je nastanek Predloga UTD v Sloveniji spodbudil bodoči finančni minister dr. Franc Križanič, ki je ob ustoličevanju nove vlade konec leta 2008 »obljubil« UTD v višini 500 evrov. Splošni javni odziv je bil nejevera in (medijsko) zasmehovanje ministra kot sanjača. Po drugi strani pa se je v reviji *Mladina* obudila debata o UTD ...« (Pribac, Korošec, 2011), v kateri sem sodelovala tudi sama. Tako me je poklical g. Branko Gerlič iz Maribora, ki je bil v nadaljevanju glavni pobudnik, organizator in koordinator Sekcije UTD za promocijo UTD v Sloveniji pri Zofijinih ljubimcih v Mariboru. A ena od posledic Križaničeve izjave je bilo tudi dovoljenje direktorja UMAR-ja, da pripravim izračun javnofinančnih posledic uvedbe UTD, če bi Vlada RS takšen izračun kdaj potrebovala.

4 Uradno določeno razmerje med spoloma glede na število predstavnikov enega ali drugega spola v skupini. Sopomenka: spolno razmerje, a ker ta termin implicira odnos med dvema posameznikoma, raje pariteta. Glej valutna pariteta (»currency parity«): uradno določeno razmerje med vrednostma dveh valut. Sopomenka: valutno razmerje.

5 Korošec, V., Predlog UTD v Sloveniji – Zakaj in kako?, UMAR, Ljubljana 2010.

Seveda pa se v debato ne bi mogla vključiti, če se z UTD ne bi ukvarjala od leta 2004 (naročila sem se na spletni časopis Svetovne mreže za uvedbo UTD (BIEN's NewsFlash), prebirala prispevke z njihovih mednarodnih konference, guglala za članki po svetu in v Sloveniji).⁶ Z UTD se je ukvarjal (nekdanji) direktor institucije, v kateri sem bila zaposlena, z njim so se ukvarjali moji (nekdanji)⁷ akademski kolegi ter kolegi po znanstveni disciplini (sociologi in raziskovalci socialne politike) – na primer dr. Veljko Rus, ki je v knjigi, zaradi katere sem se vpisala na magistrski študij socialne politike, *Socialna država in država blaginje* (1990), precej natančno opisal idejo univerzalnega temeljnega dohodka, ki ga v knjigi imenuje »minimalni dohodek«.

»Vladna namera radikalnih reform socialne države je bil dodaten impulz za pisanje Predloga UTD. Skušala sem napisati »alternativni program reforme socialne države«, ker sem bila prepričana (in sem še zdaj), da bi bil lahko UTD tisti inovativni in alternativni program reforme socialne države, s katerim bi si ljudje povrnili potreben optimizem, samozavest in zaupanje v prihodnost, Slovenija pa bi si zagotovila stabilen gospodarski razvoj, ki mu mejo določata skrb za ekološko vzdržnost in eksistenčno varnost vseh prebivalcev Slovenije« (ibid.). Predlog UTD je bil *zato* tako preprost (»ready made«), da bi ga lahko uporabili tako rekoč od »danes na jutri«. In *zato* ne vsebuje niti večjih posegov v davčni sistem niti v sistem socialne varnosti. Če bi vedela, da bo Predlog UTD moral čakati toliko let, bi napisala »idealnotipski« predlog UTD. Tako pa je po 4 letih razočaranje toliko večje, saj »kritiki« UTD niso sposobni niti dobro argumentirane kritike, kaj šele konkurenčnega predloga. V tistem času sem bila torej prepričana, da je moja aktivnost v skladu z »duhom časa«, s službenimi in družbenimi pričakovanji, kot so mi jih predstavili oziroma kot sem jih razumela: o nenehnem (samo)izobraževanju, strokovnem izpopolnjevanju, samoiniciativnosti, družbeni aktivnosti itd. Nikoli nisem bila upornica, pač pa »pridna punca«. Zakaj nekdo, ki skuša narediti vse v skladu z družbenimi pričakovanji, pristane na »drugi strani«? Ali je to tipični slovenski sindrom? Konec koncev je tudi dr. Pučnik pristal v zaporu zato, ker je predlagal izboljšavo sistema.

Predlog UTD znotraj državne uprave

Ob interni predstavitvi delovne verzije (po eni strani bolj enostavne, po drugi strani pa bolj komplicirane) so sodelavci na UMAR-ju (večinoma »mainstream« ekonomisti) vse skupaj (idejo in izvedbo) pretežno in odkrito zavrnil. Dva komentarja sta bila zelo povedna in zanimiva. Prvi sodelavec: »Ali mislite, da lahko družbeni

6 Na primer Uroš Boltin v gibanju za Pravičnost in razvoj, ki ga je ustanovil pokojni predsednik RS Janez Drnovšek, kjer idejo UTD podpirajo.

7 Preden sem se zaposlila na UMAR-ju, sem bila sedem let zaposlena na Pedagoški fakulteti v Mariboru na Oddelku za sociologijo.

sistem spremenimo z zakonom?» Takrat in še posebej v tistem okolju nisem bila dovolj samozavestna, da bi to temo razvijala naprej, a res je tako: mislim, da se narava družbenega sistema spreminja točno tako, z zakoni.⁸ A iz te pripombe je bilo razvidno, da so pazljivi poslušalci že na tej predstavitvi uvideli, da UTD spreminja sedanjo (kapitalistično, neoliberalno) naravo družbenega sistema, pa tudi to, da ti poslušalci o njegovem preseganju nočejo razmišljati, ker so z obstoječim sistemom zadovoljni, ter da večina ostalih o tem ne zna ali si ne upa razmišljati. Drugi sodelavec: »V Sloveniji sistem, ki zahteva tolikšno redistribucijo, ne bo nikoli sprejet.« Moj odgovor je bil: »To je sistem za hude čase. Ko bo tako hudo, kot je bilo po drugi svetovni vojni, ko bodo ljudje razumeli, da morajo najprej poskrbeti za eksistenčni minimum vseh, bo to možno. In mislim, da bo še zelo hudo. Zato je dobro imeti tak sistem pripravljen in preiščen vnaprej, za vsak primer.« Morda velja bralca opomniti, da sem o »krizi«, ki bo spominjala na povojni čas,⁹ govorila v času, ko se v Sloveniji »krize« uradno sploh še ni priznalo, kaj šele dojelo, za kaj gre. To sicer traja še zdaj. Oblastniki v tej državi, tj. »t. i. elita«, še po 6 letih ne razumejo (ali se delajo, da ne razumejo), da gre za paradigmatški premik (epohalni prehod), prehod iz industrijske (moderne) v postindustrijsko (postmoderno) družbo v času globalizma in skrajnih okoljskih neravnovesij; da so tu razlogi »kriz«: finančne, gospodarske, politične, socialne, vrednotne, etične itd.; da je treba v družbi, kjer je »pridnost za delo« sidro vrednotnega sistema, to delo pa čedalje bolj nadomešča tehnologija, konkurenca iz tujine ali pomanjkanje virov, s tem »mankom« v mislih vrednotni sistem »zasidrati« drugače.

Po recenziji dr. Mencingerja, ki sem ga kot recenzenta predlagala jaz, in dr. Janeza Šušteršiča, ki ga je predlagal UMAR, sem oblikovala končno verzijo, v katero sem vključila tudi zahtevo po finančni nevtralnosti uvedbe UTD, in sicer zato, da ne bi mogel Predlogu nihče ugovarjati z argumentom, da si UTD v teh kriznih časih »ne moremo privoščiti«.¹⁰ In kljub temu je to še vedno glavni argument vseh javnih debat – tudi zato, ker lahko na prste preštejem ljudi, ki so prebrali Predlog ali drugi zbornik o UTD: UTD v Sloveniji (Pribac, Korošec, 2011).

Na Dnevih javne uprave (144 vabljenih) so me poslušali ljudje iz davčne uprave, MNZ, občinskih uprav itd. Tako rekoč prvič in zadnjič sem imela občutek, da sem govorila ljudem, ki so razumeli izračune o uvedbi UTD. In ko so po predstavitvi k meni pristopile ženske (med poslušalci so bile seveda v večini, kar je za feminizirano

8 Recimo z zakoni o nacionalizaciji, o denacionalizaciji (v naravi), zakonom o skupni, družbeni ali osebni lastnini.

9 Ne vem, ali sem pretiravala ali samo še nismo tam.

10 Javnofinančno vzdržnost predlaganega sistema UTD je leta 2013 v svoji diplomski nalogi Univerzalni temeljni dohodek (str. 42) do določene mere potrdil Luka Fajfar (slabost tega izračuna je v pomanjkanju izračuna dodatnih davčnih virov financiranja UTD – to pa lahko izračuna samo Ministrstvo za finance).

javno upravo običajno) in rekle, »da je po več kot 20 letih dela v javni upravi to prvi predlog reforme, za katerega so slišale, s katerim bi lahko dejansko zmanjšali administracijo in stroške«, sem bila še bolj prepričana, da sem na pravi poti in da je povsem logično pričakovati, da lahko na osnovi nadaljnjih raziskav (na primer inštituta IER, ministrstva) pričakujemo, da bodo koncept UTD vsaj malo upoštevali tudi v načrtovani reformi socialnega sistema. Tako sem izjemno hvaležna dr. Marjanu Majcnu in dr. Nataši Kump, ki sta na Inštitutu za ekonomska raziskovanja decembra 2011 iz čiste znanstvene radovednosti zavrtila mikrosimulacijski model z upoštevanjem Predloga UTD. Na ta način sem dobila izračun in primerjavo posledic uvedbe UTD glede javnofinančnih sredstev, dohodkovne razporeditve po decilih in po izbranih socio-ekonomskih skupinah, ki je omogočil primerjavo s starim sistemom ter z načrtovano Svetlikovo reformo. A na interni predstavitvi rezultatov ni bilo nikogar od vabljenih strokovnjakov, nikogar, ki bi dobljene rezultate sploh razumel, kaj šele kritiziral! Zato še danes ne vem, koliko so ti – sicer pozitivni – rezultati veljavni. A nisem in nisem mogla razumeti, kako je mogoče v časih, ko se najbolj poudarjajo problemi javnih financ in revščine, tako idejo ignorirati. In že če bi ideja prinesla samo polovico tistega, kar obljublja, bi jo bilo vredno preveriti. A prav letos (2014) mi je na izobraževanju o najnovejših aplikacijah evropskih mikrosimulacijskih modelov dr. Majcen govoril o izkušnji iz tistega časa, ko so za dr. Svetlika (takratnega ministra za delo, družino in socialne zadeve) preračunavali učinke reform, v zakon pa so se zapisovale stvari povsem mimo tistih izračunov. Gre za občutek, ki ga je marca 2014 na poslovilni zabavi izrazila tudi moja šefica L. A. V.: »... za občutek, da gredo ne glede na zavzeto in strokovno delo stvari povsem svojo pot.« Po toliko letih si torej lahko rečem, da pri spregledovanju in ignoriranju verjetno ne gre (nujno) za »osebni problem«. Tudi večji strokovnjaki so bili s strani »države« podobno ignorirani in spregledani. A kdo je tu »država«? Državni aparat, za katerega bi morale biti izboljšave oziroma posodobitve »upgrading«, »updating«) sistema samoumevne? Seveda tudi v svetu govorijo o rigidnosti velikih sistemov, o »path dependancy«, a človek se kljub temu sprašuje, ali ne gre v Sloveniji za skrajno obliko tega pojava. Ali je razlog v politični sferi? V slovenskih političnih polih? Od kod tolikšna rigidnost sistema? *Zakaj* je tako?

Predlog UTD in politična sfera

Dolgo nisem mogla razumeti, kako da Predlog UTD ne zbudi večjega zanimanja pri g. Gregorju Golobiču, takratnem šolskem ministru *in* predsedniku stranke Zares, stranke, ki je imela UTD v svojem programu, ali pri dr. Svetliku, mojem mentorju z magistrskega študija, takratnem ministru MDDSZ ter profesorju, ki je študentom FDV predaval o UTD. Oba sta bila ministra v Pahorjevi socialdemokratski vladi. Sedeč poleg njiju sem govorila o Predlogu. Oba sta reagirala enako. V medijih (do katerih

sem sama imela omejen dostop) sta Predlog »diskvalificirala« s potvarjanjem dejstev (trdila sta na primer, da je predlagani UTD prenizek in da bi bili ljudje na slabšem kot v obstoječem sistemu). To ni res. Pa četudi bi bilo res, je zanimivo, zakaj sta ga diskvalificirala, namesto da bi predlagala skupno iskanje boljše rešitve, glede na to, da je Predlog UTD enega ministra zadeval zato, ker je bil v programu njegove stranke, drugega pa zato, ker se je dotikal področja njegovega dela. Bila sem pravzaprav njuna uslužbenka, uslužbenka vlade. Sčasoma sem si stvari razložila tako: če bi bili samo združba »nezadovoljnih« ljudi, če bi pred gledalce prišli s srce parajočimi zgodbami o neučinkovitosti sedanjega socialnega sistema, ki jih je polna oddaja Tednik, bi nas verjetno blagohotno poslušala in obljubila rešitev. (Marsikateri zagovornik UTD misli, da ni naloga civilne družbe predlagati rešitve, pač pa jih od ustreznih organov zahtevati.) Toda takrat je, vsaj tako sem razumela, ustrezni organ (strokovnjakinja na UMAR-ju) to storil, še preden je to od oblastnikov zahtevala civilna družba in še preden so to od nas strokovnjakov zahtevali oblastniki. In kaj se je tu zgodilo? »Predlog« jim je vzel maneverski prostor za izgovore in za vpisovanje lastnih »političnih« rešitev. Šlo je za »Predlog«, ki je temeljil izključno na strokovnih argumentih brez trohice »politike«. Tako smo oblastnike »po pomoti«, ker smo verjeli njihovim zgodbicam (strankarskim programom in političnim obljubam), pritisnili v kot in jih prisilili, da so pokazali svojo pravo naravo, da so samo neverodostojni prodajalci upanja za prihodnost. To je tisto, česar zaradi svoje naivnosti dolgo nisem razumela. In če se ob načinu diskvalifikacije še vedno sprašujem, ali je šlo za statusni problem ali za to, da sta možka, za strukturno vprašanje elit ali za vprašanje »političnega pola«, se je vsaj glede zadnjega vprašanja v zadnjih letih izkristaliziralo, da med političnimi poli v ignoranci do Predloga UTD ni razlike.¹¹

Predlog UTD, strokovna javnost in »industrija revščine«

Predlog UTD sem s prošnjo po kritičnem branju poslala nekaterim svojim kolegom sociologom in ekonomistom, zaposlenim na inštitutih in univerzi, s katerimi si delim področje dela. To prošnjo sem izrekla tudi javno, ko se je dokaj velika skupina sociologov v gostilni Sedmica v Ljubljani zbrala na pogovoru o tem, kako bi sociologi lahko pomagali v času krize. Nič. Od nikogar.

Predlog sem predstavila tudi Uradu varuhinje za človekove pravice (tja me je povabila varuhinja, ki me je poslušala na posvetu v državnem svetu,¹² a je bila ob

11 Po raziskavi Politbarometra (2013) t. i. levi vedo, kaj UTD je, t. i. desni pa ne. A v praktičnem odnosu do (Predloga o) UTD med vladami Janše, Pahorja, Janše in Bratuškove ni razlike, kot je bilo povzeto v vstajniškem letu: levi ali desni, vsi so isti. V primeru Predloga UTD je to res.

12 Posvet v državnem svetu na temo UTD: UTD v Sloveniji – utopija ali realna možnost?, 8. 12. 2010, http://www.zofjini.net/oko_posvet.html [5. 4. 2014]

tisti priložnosti službeno odsotna). Presenečeno sem ugotovila, da sem imela enak občutek zavračanja kot na UMAR-ju. Kako je to mogoče? Med ljudmi, ki se ukvarjajo s pomočjo ljudem, bi moral koncept UTD kot ultimativno koristna zadeva za dobrobit njihovih klientov vendar zbuditi navdušenje. Na izobraževanju o integriteti in korupciji v javnem sektorju na KPK sem izpostavila dejstvo, da lahko samo neprestrašen in zaradi UTD opolnomočen in avtonomen človek reče ne koruptivnim poslom oziroma se upre korumpiranim »šefom«. No, tudi tam enako: nevesel sprejem. Tako sem počasi dojemala, kako močan odpor do UTD prevladuje med ljudmi, ki živijo od »industrije revščine«.

... namesto da bi država kaj naredila v tej smeri, je v odgovoru napisala: »Uvedba UTD bi pomenila ukinitve obstoječega sistema socialne varnosti z vsemi koncepti, tradicijo in izkušnjami, na katerih je sistem zgrajen. Res je, da je socialni sistem (sistem socialne varnosti), kakršnega v različnih izpeljavah poznamo v Evropi, tarča različnih kritik (na primer glede njegove učinkovitosti, kompleksnosti, velikega administrativnega aparata, ki ga potrebuje za delovanje in ki, mimogrede, predstavlja delovna mesta) ...« Delujoča država bi morala sama izboljševati lastni sistem, ne pa da moramo za spremembo tega okostenelega, korumpiranega, tj. nedelujočega in neučinkovitega režima zbrati milijon podpisov, da se bo sploh začelo z raziskovanjem drugačnih možnosti! Marsikomu se zdi UTD upravičeno primerjati s cepljenjem proti strahu ... Kako pa mislite, da bi zdravniški ali farmacevtski lobiji reagirali na domače naravno zdravilo, ki bi jim odpihnili dobičke? Enako se na idejo UTD odziva »industrija revščine«, tj. vsi, ki živijo na račun osiromašenega drugega, in vsi, ki se bojijo opolnomočenih in emancipiranih ljudi (Taufer, Kokalj, 2013).¹³

O učinku »debirokratizacije« sistema zaradi uvedbe UTD sem pisala od začetka ukvarjanja z UTD – o učinku eksistencialnega strahu ob grožnji izgube službe prav tako. Kljub temu pa sem zelo naivno menila, a) da bodo »prizadeti« strokovnjaki v okviru državne oziroma znanstvene »birokracije« ta strah sposobni preseči zaradi širših in dolgoročnih koristi (prihodnost njihovih otrok in skupnosti) in b) da bodo drugi, »neogroženi« strokovnjaki znali presojeti »objektivno«, na podlagi dejstev, argumentov in številčnih izračunov. Motila sem se v obeh oziroma vseh pogledih. Eksistenčni strah in strah pred izgubo statusa sta premočna. Zato ljudje, ki so sposobni Predlog oceniti in preveriti, tega nočejo storiti, ker jih UTD ogroža. Drugi, ki jih UTD ne ogroža neposredno, pa za to niso usposobljeni. In ne samo to. Celo pri zagovornikih UTD se lahko sprašujemo o iskrenosti njihove želje po uvedbi UTD. O čem bo(m)o pa potem pisali, organizirali konference, govorili in sanjali? In tako na

13 Glej tudi: Portal predlagam.vladi.si, Predlog UTD, <http://predlagam.vladi.si/webroot/idea/view/2130>.

vse strani dvomiš v namen, motive in etičnost ljudi, ki sodelujejo(mo) v industriji revščine in debati o UTD. Sčasoma se je izkristalizirala ugotovitev o nesolidarnosti t. i. elit: ne zanimata jih reševanje družbenih problemov in solidarnost do ranljivih, pač pa parcialne koristi elit, ki jih imajo, če problema ne rešijo. To so strokovnjaki, ki imajo posredne ali neposredne koristi od »industrije revščine« oziroma boja proti revščini. V določenem smislu so to vsi, ki živijo od tega, da »pomagajo revežem«. Na to lahko pogledamo tudi širše. V tem trenutku vsi živimo v družbi, kjer prevladujejo storitvene dejavnosti, kar pomeni, da večina ljudi živi od »prodajanja storitev« ljudem, ki jih potrebuje(mo)jo. Velikokrat potrebuje(mo)jo pomoč. Živimo torej v družbi, kjer večina ljudi živi na način »izkoriščanja človeka po človeku« oziroma »pomoči sočloveku«. Vse skupaj, od državnega aparata do različnih prostovoljnih organizacij, celo družinskih institucij, lahko vidimo kot »neke vrste industrijo revščine«. Toda zakaj se zdi, da je ta soodvisnost ljudi problem in ne rešitev? In zakaj se zdi, da je ta problem večji v Sloveniji kot drugje?

Zaključek

In potem pridem do vedno istega odgovora: razlog, da je naša soodvisnost problem in ne rešitev, je v eksistencialnem strahu, ki je v osrčju sedanjega družbenega sistema; strahu posameznika, ki izvira iz tesne vpetosti človeka – v tem kompleksnem svetu soodvisnosti – v družbene vezi, tako da sprememba sistema prinaša eksistencialno (statusno) ogroženost. In to velja tako za strokovnjake v industriji revščine kot za delavce, ki hodijo v službo, četudi niso plačani. Velja za vse prekerno zaposlene (tudi visoko izobražene, kreativne, intelektualne) ljudi, ki imajo zakon na svoji strani, ki bi si lahko celo iztožili poštene delovne pogoje, pa si ne upajo iti »proti sistemu«. Velja za vse zaposlene ljudi. In vedno znova pridem do iste rešitve: to vpetost, ujetost v ta samodestruktivni in rigidni sistem lahko razreši samo univerzalni, brezpogojni, individualizirani temeljni dohodek, ki ljudi osvobodi vsaj toliko kot upokojenje. Tako si bodo upali izvesti nujne sistemske spremembe, ki jih v času globalizma in okoljskih neravnovesij zahteva prehod v postindustrijsko družbo. Tako zaradi novih pristopov, idej in poslovnega tveganja ne bodo ogrozili eksistence svojih bližnjih. Sicer je spričo majhnosti Slovenije vsak »upornik« prisiljen emigrirati, omrtvičenost in rigidnost v sistemu pa se samo še večata. Emigrira lahko v tujino ali na »drugo stran«, med alternativce, protestnike in zombije – tako kot je Predlog UTD iz strokovno raziskovalne in akademske sfere in iz navadnega predloga za izboljšavo sistema razdeljevanja pravic iz javnih sredstev postal alternativna, »utopična« ideja, jaz pa iz strokovnjakinje aktivistka. In ideja UTD bo ostala utopična tako dolgo, dokler se s pridobivanjem politične in medijske moči ne bo – hkrati z drugimi nujnimi paradigmatскими spremembami –

vzpostavila kot hegemon paradigma nove dobe. To zgodbo pa piše Sekcija UTD pri Zofijinih ljubimcih – s svojimi mednarodnimi povezovanji in promocijo ideje UTD v slovenski družbi.

Literatura

- Fajfar, L., *Univerzalni temeljni dohodek*. Diplomsko delo, Univerza v Mariboru, 2013.
- Korošec, V., Predlog UTD v Sloveniji – Zakaj in kako?, UMAR, Ljubljana 2010, http://www.umar.gov.si/publikacije/single/publikacija/zapisi/valerija_korosec_predlog_utd_v_sloveniji_zakaj_in_kako/5/?cHash=300ae3c4ca&tx_ttnews%5Byear%5D=2010 [10. 4. 2014].
- Kuhn, T., *Struktura znanstvenih revolucij*, Ljubljana 1998.
- Portal predlagam.vladi.si, Predlog UTD, <http://predlagam.vladi.si/webroot/idea/view/2130> [10. 4. 2014].
- Pribac, I., Korošec, V. (ur.), *UTD v Sloveniji – Premisleki, stališča, dokumenti*, Ljubljana 2011.
- Pribac, I. (ur.), *Zastonj kosilo za vse? Predlog univerzalnega temeljnega dohodka*, Ljubljana 2004.
- Taufer, V., Kokalj, N., *Slovenska kultura sredi razpada vrednot: ob vseslovenski ljudski vstaji*, Ljubljana 2013.

Valerija Korošec

Zgodba (predloga) o UTD v Sloveniji in njen kontekst

Ključne besede: univerzalni temeljni dohodek (UTD), »industrija revščine«, paradigmatški premik, postindustrijska družba

V prispevku je opisana osebna izkušnja, ki služi kot podlaga za razmislek o tem, *zakaj* je ideja univerzalnega temeljnega dohodka iz povsem teoretičnega koncepta v knjigah in predloga uradnice za izboljšavo sistema socialne varnosti postala *raison d'etre* organizacije (Sekcije za promocijo UTD v Sloveniji, približno 20 ljudi). Za razumevanje tega služi opis konteksta razvoja ideje in (Predloga o) univerzalnem temeljnem dohodku (UTD) v Sloveniji: službeno okolje vladnega urada, državni aparat, strokovna sredina, univerzitetno okolje, politična sfera in njihovi odzivi na idejo univerzalnega temeljnega dohodka. Pri poskusu razumevanja delovanja države in (civilne) družbe v času paradigmatškega prehoda iz industrijske v postindustrijsko družbo je pomembno vedeti, *zakaj* so se stvari zgodile tako, kot so se.

Valerija Korošec

The Basic Income (Proposal) Story and Its Context in Slovenia

Keywords: basic income, poverty industry, paradigm shift, post-industrial society

A story of a personal experience serves as a basis for reflection on why has the idea of a universal basic income has become the *raison d'être* of the organization Section for the Promotion of UBI in Slovenia (of about 20 people), its international alliances and actions, as well as the promotion of the Basic Income idea within the Slovenian society. Serving this aim is the description of the context of Basic Income idea development in terms of government office, state administration, university, the poverty industry and politics. In trying to understand the functioning of the society (state, civil society) during the paradigmatic shift from industrial to post-industrial society we have to understand why things happen the way they happen.

Varia

Cvetka Hedžet Tóth

Kierkegaardova moralna strast**Ključne besede:** Søren Kierkegaard, eksistencializem, etika, svoboda

DOI: 10.4312/ars.8.1.203-212

Søren Kierkegaard (1813–1855) ni bil samo religiozni mislec, ampak še filozof. Kot človek je bil čudak, cinik, samotar, vitez subjektivnosti, ki se je zavedal, da je temeljito omajal dober glas sveta. Vendar je vpliv misli iz njegovih del v porastu, tako da njegova misel danes učinkuje kot »vselej sodobna« (nav. iz Kierkegaard, 2012b, 171), ugotavlja o njem Primož Repar, eden najboljših poznavalcev Kierkegarda pri nas in hkrati njegov prevajalec v slovenščino.

Krščanstvo je v takratnem času zgrešilo »v refleksiji in zdravi pameti« (Kierkegaard, 2012b, 107–108) in ravno refleksijo njegova doba potrebuje bolj kot kar koli, zato Kierkegaard sebe imenuje celo »vohun v službi višjega, v službi ideje« (Kierkegaard, 2012b, 106), čeprav ne razglaša nič novega. V enem od svojih zadnjih najbolj polemičnih del *Trenutek* Kierkegaard opozarja, da nikakor ni to, kar morda čas zahteva, namreč reformator, tudi ne »spekulativni, globokoumni duh, videc, prerok«, ampak le »izraziti policijski talent« (Kierkegaard, 1959, 43), ki v sodobnem smislu učinkuje kot kakšen detektor laži. V tem delu, kjer iz vsake zapisane besede vejejo njegova prepirljivost in kolerično naravnana razmišljanja, so vidna tudi stališča, ki bi jih ponekod lahko primerjali s pojmom »zdravnik kulture« v dobrem, ničejevskem – ne ničejevskem, tj. izrazito nihilističnem – smislu.

Svojo veličino je Kierkegaard opisal z mislijo, »da sleherna generacija računa na dva tri ljudi, žrtvovane zaradi drugih in določene, da v strahotnem trpljenju odkrijejo tisto, kar bo drugim v dobro; tako sem se doumel v svoji potrnosti in sebe videl določenega za to« (Kierkegaard, 2012b, 99). Ni se zmotil, in ravno glede subjektivnosti je Kierkegaard zelo zgovoren, kajti razvita subjektivnost nam omogoča samoohranjanje; tu je prepričan bolj kot kdor koli drug v novejši filozofiji. Najprej je treba začeti pri sebi, ne pri drugih, in biti sam, torej *samost* pomeni imeti duha.

Sovražil je malomeščanščino, ki pomeni »odsotnost duha«, in je nasploh »brez vsakega duhovnega določila« in »malomeščanščina se zadovolji s plehkobo«, domišlja si, »da razpolaga z možnostjo«, celo »da je možnost zdaj njena ujetnica; zaprto v kletki verjetnega prevaža okrog, jo razkazuje, si umišlja, da je gospodarica« (Kierkegaard, 1987a, 77–78). Malomeščansko zagledanost v samozadostnost in samovšečnost je

kritiziral in se rogal temu, ki bi ga danes imenoval »Šiki Miki«, in gotovost take ali drugačne vrste je postavil pod vprašaj, izpostavil dvomu, zato ne presenečajo izrazi kot »avtopatični dvom«, ko gre za estetiko, in »simpaticični dvom« (Kierkegaard, 2003, 518), ko govori o etiki.

Kierkegaard je imel rad samoto; ta je bila zanj življenjska nujnost, primerjal jo je z dihanjem, drugič s potrebo po spanju. Potrebo po samoti je dojemal kot »znamenje, da gre za globljo naravo. Sploh je potreba po samoti znamenje, da je v človeku duh, in merilo za to, kolikšen je« (Kierkegaard, 1987a, 97). Čas, v katerem je živel, samoti in samotarjem ni bil naklonjen:

Tako v starem kakor v srednjem veku so se zavedali te potrebe po samoti in spoštovali njen pomen; v nenehni družabnosti našega časa pa se tako grozno bojimo samote, da je (kako odličen epigram!) ne smemo porabiti za drugo kakor za kaznovanje zločincev. A če je v naših časih tako, da je imeti duha zločin, je že prav, da takšne ljudi, ki ljubijo samoto, strpamo med zločince (Kierkegaard, 1987a, 97).

Resnica bivanja ne išče obče zakonitosti, temveč do skrajnosti prisluhne naključju, in Kierkegaard naravnost pove: »Prekletu naključje! Nikdar te nisem preklinjal, ker si se pojavilo, preklinjam te, ker se sploh ne pojaviš« (Kierkegaard, 2003, 234). Zakaj kliče naključje? Predvsem zato, ker želi zagledati možnosti, in to hipno, v trenutku, in so deli Kierkegaardove misli, ki učinkujejo kot nekakšna filozofija trenutka. Ves čas soočen s starogrškim panteizmom in njegovo zagledanostjo v večnost, po drugi strani pa s krščanskim pogledom v prihodnost oboje zaustavlja s trenutkom, ki mu pomeni celo vdor večnega v zgodovinsko. Ravno zaradi Kierkegarda danes v času globalizacije in obstoječe svetovne kulture lažje razumemo poezijo trenutka *haiku*, še posebej značilno za japonski svet.

Kierkegaardovo pojmovanje obupa nas spravlja v zadrego, kajti ko skušamo suvereno s teorijo nad njegovo zapisano misel in obup določiti kot substanco njegove misli, nas sam opozarja, da bi obup kot stanje duha lahko imenovali stoicizem. Obrat k notranjosti v stoicizmu zelo natančno ločuje med prav in neprav, tu ne gre za cinizem, ki briše vse meje in prehode med prav in neprav, ampak za moč notranjosti, brez katere ni možen noben eksodus duše v zunanji, družbeni svet, tudi etični ne. Kjer je etika, tam je tudi upanje, ne samo groza, strah, tesnoba, in naravnost je povedal: »Moj glas se razlega po svetu, prisluhnite mu, vsi vi, ki sebe imenujete nesrečneži na svetu, in se ne bojite smrti« (Kierkegaard, 2003, 159). Česa se naj bojimo po Kierkegardu? Tako kot nekoč rimski vojaki trdi, da se smrti ne boji, nečesa drugega se je treba bati, in to življenja, kajti »poznamo hujšo nesrečo, prvo in poslednjo in čez vse – to je živeti« (Kierkegaard, 2003, 158). Vendar je strniti Kierkegaardove nazore v

izrek in načelo *boj se življenja* docela napačno in nesprejemljivo, s tako ugotovitvijo sploh nismo na Kierkegaardovem terenu in zaobidemo smisel njegovega, četudi ne povsem prepoznavnega in berljivega filozofiranja. Eno je gotovo: celota njegove misli je uperjena v življenje in nikakor ne proti življenju.

Kierkegaard je samega sebe izbral absolutno, ostal sam svoj, vendar ta izbira ni statična. Povezana je s svobodo in rastjo, kajti ta jaz se je »pokazal z izbiro in je zavest te določene in svobodne biti, ki je jaz sam, in nihče drug. Ta jaz v sebi zajema bogato, konkretno bit, raznovrstnost določil in lastnosti, skratka tisto, kar je etična izbira« (Kierkegaard, 2003, 480), človeka približuje nečemu neskončnemu, in ta »izbira vse prežame in preoblikuje. Tako je njegova končna osebnost postala neskončna v izbiri, s katero izbira samo sebe neskončno« (Kierkegaard, 2003, 480). Bi to pomenilo, da mu je bilo kaj religioznega samo sredstvo, nič drugega, in da etika bolj obvladuje celotno naravnost njegove misli kot religija, ki morda niti ni njegova samodoločitev, saj je paradoks takšne svobodne izbire, da noče izginiti v absolutnem?

Absolutna je le človekova izbira, in »ta absolutna izbira samega sebe pa je moja svoboda« (Kierkegaard, 2003, 481), in kot da bi se s tem na neki način pri Kierkegaardu sploh vse začelo. Zdaj je tudi ateistu jasno, da se vse etično razvija po svobodi in ne po nujnosti. Pojmi kot izbira, odločanje, odgovornost prejmejo značaj subjektivnosti kot samoohranjanja in samopriskrbe, ki Kierkegaarda včasih poriva že na teren religioznega ateizma ali kar psevdoteizma. Religiozno torej, ki morda noče več biti glas theosa, še najmanj ne takrat, ko gre za zlo, kajti tudi zlo je moja, človekova izbira, ker sem to izbral in hotel, kajti: »Dobro postane dobro s tem, da ga jaz hočem, drugače ga ni. To je izraz svobode; prav tako pa je z zlom: zlo biva takrat, ko ga jaz hočem« (Kierkegaard, 2003, 481). Kot da bi s svobodo stopali v zgodovino, časovnost in ta je predvsem človeška, tako da je etika po tej plati predvsem zgoščevanje časa.

Vsekakor nas Kierkegaard s svojo »etiko samosti« (Habermas, 2005, 7) zaustavlja s svojim klicem po poštenosti in tu smo oboji – religiozni in ateisti – v soglasju, da gre za neko temeljno odločitev kot resnico, ki je predvsem samodoločitev. Ta resnica je zaobvezujoča in resnica tistega, ki nas uči je naša neresnica, kvečjemu nas učitelj lahko napoti v našo lastno notranjost, da se obrnemo v sebe: »Kajti lastno neresnico lahko odkrijem le sam, kajti šele tedaj, ko jo odkrijem *jaz*, je odkrita, ne prej, čeravno ve ves svet zanj« (Kierkegaard, 1987b, 18). Odločitev za resnico je povezana z zmožnostjo za svobodo, tu nam Kierkegaard ponuja enačaj med resnico in svobodo, še posebej, ko gre uresničevanje posameznika. Zato resnica ne more biti dogma, vednost, sklenjeno znanje, sistem, in Kierkegaard nas je temeljito podučil, da je v resnico, od koder koli se že pritepe, prej nujno dvomiti kot pa biti njen zaklinjalec, še najmanj pa ne biti pred njo na kolenih. Tako je Sartre v svojem prispevku *Univerzalni posamičnik*,

ki posebej izpostavlja njegovo ateistično nazorskost poudaril, da je Kierkegaardova moč v tem, da nikakor »noče prinašati neke dokončne resnice; vendar pa vzdrami in oživilja resničnost, ki jo vsakdo nosi v sebi. Opominja nas, da se je treba izbrati in prevzeti odgovornost za samega sebe« (nav. iz Repar, 1999, 11). Odgovornost za to, da človek postane sam svoj, zares posameznik oziroma kar posamičnik, rečeno kierkegaardovsko, kajti biti posamičnik je stvar samovzgoje in »Kierkegaardova pometafizična etika omogoča označitev ne zgrešenega življenja tudi s te poreligiozne perspektive« (Habermas, 2005, 19).

Zelo očitna Kierkegaardova občutljivost in preobčutljivost na prav vse je tolikšna, da je v življenjskem opusu, ki nam ga je zapustil v zapisani besedi, nemogoče enoznačno prepoznati njegovo temeljno miselno naravnost. Že njegova samoizvoljena samota je bila kot prepoved, da bi se približevali njemu in še bolj njegovi nedostopni notranjosti, s katero je vse dojemal in pri tem odklanjal zunanje in s tradicijo vsiljene avtoritete. Kljub temu je tej notranjosti želel dati povsem gotov zunanji pomen in razlago, ki jo je podal zelo razpoložensko aforistično, in marsikaj pri njem kulminira v opisu *trenutka*. Skratka, vsemu kar je počel je hotel vtisniti trajni, večni pomen in smisel, in tu je zelo prepoznaven.

Jürgen Habermas pri tem poudarja, da je bil Kierkegaard »prvi, ki je na temeljno etično vprašanje o uspehu in neuspehu lastnega življenja odgovoril s pometafizičnim pojmom 'biti samost'« in eksistencialni filozofi, čeprav »zavezani metodičnemu ateizmu, so v Kierkegaardu prepoznali misleca, ki presenetljivo inovativno obnavlja etično vprašanje in nanj odgovarja tako substancialno« (Habermas, 2005, 13), da je že blizu svetovnonazorskega pluralizma, ki izključuje vsakršno pokroviteljstvo in varuštvo. Vsekakor iz tega izhaja, da etiko lahko utemeljemo brez religiozne podlage in poroštvo za etiko nikakor ni znano stališče, da nič etičnega ni dosegljivo drugače kot samo in zgolj kot glas theosa. Takšna tradicionalna etika je po zelo znanih vzorih učinkovala kot tiranija dobrega, celo ponotranjeni – komandirajoče sestvo – represivni mehanizem.

Podobno kot Friedrich Nietzsche je tudi Kierkegaard nepogrešljivi »*kalilec miru*« (Jaspers, 1999, 124), vendar to potrebujemo, kajti v svetu, v katerem živimo, vlada lažni mir, obema priznava Karl Jaspers. Søren Kierkegaard je v svojem razmeroma kratkem življenju napisal ogromno in v zdajšnji, računalniški dobi se sprašujemo, kako je to bilo mogoče samo s peresom v rokah. V svojem delu *Ali–ali* je priznal, da je bila njegova stalna spremljevalka potrtost, celo kot »najzvestejša ljubica« (Kierkegaard, 2003, 20), njegova žalost pa kot grad, v katerem je prebival. Toda oboje je imel rad, bil je ustvarjalen in njegov problem je bil, kako sploh prenehati, ko je začel pisati, tudi kje na kakem neprimernem mestu, v trgovini na pultu, in okolica ga je obravnavala kot

čudaka in svojevrstneža, ki teži, kjer se pojavi. Pisal je jasno, in čeprav aforistično, so njegove misli zgovorne in pritegnejo, ker čutimo moč posameznika, ki ni šel molče mimo časa, ki je bil v mnogočem izziv, kako živeti in biti, kajti nenehno ga je spremljal »angel smrti«, mnogo bolj pa misel na večnost, ki se ji je očitno zapisal z vsem svojim delom.

Pri tem piše tudi hudomušno in v delu *Strah in trepet* v tem stilu poudarja, kako je skrivnost življenja v tem, »da mora vsakdo sam sebi sešiti srajčko, človeka pa preseneti, da moški lahko šiva prav tako dobro kot ženska« (Kierkegaard, 2005, 63). Smisel življenja je v tem, da se ujamemo. In s čim naj se ujamemo? Tukaj nam Kierkegaard ponuja konkreten odgovor, gre namreč za izobraževanje, in pojasnjuje: »Kaj je tedaj izobraževanje? Lahko bi ga imeli za nekakšen tečaj, skozi katerega posameznik steče zato, da bi ujel samega sebe« (Kierkegaard, 2005, 63). Kierkegaardova misel nas spodbuja, da ujemimo samega sebe, postanimo sami svoji, dajmo si podobo s svojo enkratno subjektivnostjo, ki je v nenehni rasti in spreminjanju.

Vprašajmo se, ne kaj nam danes ponuja Kierkegaard, ampak kaj imamo mi in naš čas ponuditi njemu, ko smo končno odkrili »gigantsko podobo nordijskega samotarja« (Kocbek, 1981, 21). S Kierkegaardom imamo po Kocbeku, ki je že pred drugo vojno pisal o njem, torej med prvimi pri nas, pred seboj misleca, ki je hkrati še umetnik, »predvsem pa strasten etik«, čeprav zelo mnogovrsten, in komaj ga razberemo, kot tak pa nam »lahko približa nemir modernega človeka, saj je Kierkegaard med tistimi redkimi, ki govorijo brez tez, ki osvobajajo in zbujajo človeka na celosten način« (Kocbek, 1981, 21). So ljudje, ki so sami izvor nemira in upornišva, tako kot sta to vsak v svojem času počela Kierkegaard in Kocbek. Noben od njiju ni deloval v mirnem času, nasprotno, oba se soočata s prevratnim dogajanjem časa, ki vsakemu kot človeku pomeni izziv v tem smislu, ker je treba sprejeti odločitev. Gre pa za odločitve, ki so tako zelo konkretne, da z njimi vsem ne moreš biti všeč.

Ko življenje poteka na meji, to sproža radikalizem v odločanju in spontanost, ki se mora prepustiti iskreni silovitosti doživljanja življenja, kajti idejna nasilnost in tok neposrednega življenja ne gresta skupaj. Tudi Kocbekovo krščanstvo je na udaru in težki preizkušnji in v njegovi *Listini* dobimo tale zapis:

V meni se je znova prebudil tisti ugovarjalski eros, ki so ga imeli cerkveni krogi vedno za protestantskega, ne za protestnega. Mnogim predstavnikom hierarhije sem bil vedno neprijeten, zato so se me hoteli odkrižati s sodbo, da se nagibljem v krivoverstvo. Tako je bilo že v srednji šoli, tako se mi je godilo pri 'Križu', tako se je ponovilo pri 'Domu in svetu'. In vendar ni v meni nikakšne težnje po spreminjanju nauka. V Cerkvi je bilo storiti nekaj drugega od Lutra, nekaj, kar je pretresalo Kierkegarda: prerasti in izničiti

vso sterilno pojmovno in verbalno versko civilizacijo, vso formalno filozofijo in tankovestno teologijo, in zgolj neposredno utelešeno, evangelijsko živeti in pričevati (Kocbek, 2000, 114).

Očitno je moralna strast nad vsem – toda, koliko tu potem ostane religioznega in v kakšni obliki, če sploh?

Dela, v katerih Kierkegaard osredinja svoje nazore o etiki, je podpisoval s psevdonimi, s svojim pravim imenom je objavil dela z religiozno vsebino. Ugibanja v smeri, zakaj je to počel, lahko postavimo še kot vprašanje iskrenosti oziroma poguma. Čas, v katerem je živel s svojimi institucijami, ki v zadnji instanci niso mogla mimo monopolnih protestantskih cerkvenih institucij in njihove družbeno privilegirane religioznosti, bi Kierkegaardovo poveljevanje etike nemara obsojal. Delo *Ali–ali* je v bistvu bolj etični traktat kot pa kakršno koli povzdigovanje religioznega stadija nad estetskim in etičnim, kajti o religioznem stadiju je v tem delu bolj malo govora in religiozno v primerjavi s poznejšimi deli nima prednostnega pomena. Religiozno je tukaj skoraj nemo. In ker je ravno Kierkegaard poudarjal načelo človekove svobodne izbire, ki je po njegovem celo absolutna, potem morda le ni docela narobe, če kot ateisti izberemo od njegovih treh stadijev – estetskega, etičnega, religioznega – ravno etičnega, kjer je marsikaj pri njem še najbolj razvidno in berljivo, tudi dokaj nepolemične narave. Z vso silovitostjo je prepirljivost kolerične narave in neizprosna polemčnost izbruhnila ravno takrat, ko se je najbolj ukvarjal z religioznimi vprašanji.

V nekem zelo določen smislu lahko pri Kierkegaardu govorimo celo o religioznem ateizmu, ki je prav tako značilen za Pascala in ponekod našega Kocbeka. Tako se Kocbek zaveda, da je zelo mnogo ljudi, ki, po njegovem osebnem prepričanju, ne prenesejo skrivnosti, vendar: »Kar poznam ateistov, večidel empiričnih, so vsi daleč od tega, da bi me s svojo nevero mogli prepričati o pravilnosti svojega stališča, pač pa me na njih zanima njihova moralna upornost. Večkrat se mi zdi, da jih celo zavidam za njihov agnosticizem« (Kocbek, 1972, 311). Ni se bal priznati, da so mu ateisti celo simpatični in to, kar ga še posebej nagovarja pri ateistih in zaradi česar so mu ti »večkrat bližji od vernikov«, je

njihovo nezavedno, sproščeno razpoloženje. Sami namreč ne vedo, da so v adventnem razpoloženju. Advent, greh, negacija, predpek, to so izrazi za stanje človekove nezadoščenosti. Vsi živi ljudje nosijo v sebi klice ateizma, ateizem je morda celo osnovna stopnja religioznosti (Kocbek, 1972, 311).

Podobno kot Pascal tudi Kocbek opozarja na nepremagljivo nasprotje med bogom in človekom:

in spominjam se, da je Kierkegaard, eden najglobljih krščanskih mislecev, dejal: 'Bog je moj smrtni sovražnik.' Le duševno mrtvi ljudje so pravi ateisti,

vsi drugi so teisti ali antiteisti. Zato nahajamo mnoge ateiste med kristjani, celo med duhovniki, teista pa odkrijem večkrat v najbolj pohujšljivem človeku (Kocbek, 1972, 311).

Tako je tudi ateizem sredstvo za ohranjanje subjektivnosti in prisvajanja samega sebe, kajti subjektivnost je tako po Kocbeku kot še bolj izrazito po Kierkegaardu resnica, že zaradi tega, ker je treba začeti pri samem sebi. Vsak človekov eksodus v svet se začne v njegovi notranjosti, in kdor v svoji notranjosti nič ne premore, ta tudi v zunanem svetu ne bo nič postal.

Kierkegaard je jasen in preseneti vsakega ateista, saj ni obremenjen z ničim »pobožnjakarskim«, in tudi ko v poznejših delih poudarja svoje viteštvo vere, se verovanje preverja v čem etičnem, praktično-dejavnem:

Brusiti misel ob misel je ena stvar, dajati se v besedah in v njih zmagovati je druga; čisto nekaj tretjega pa je, ko moraš v bitki vsakdanjega življenja potlačiti svoja čustva in iti preko samega sebe. Naj si nekdo še tako resno izostri svojo misel in z njo uspešno nabode nasprotnika tam, kjer se krešejo besedni junaki, ti junaki bodo vedno s svojimi sabljami na varni razdalji drug do drugega in s svojimi sabljami rezali zrak. Preizkusni kamen, kjer se izkaže profil človeka, pa je v razdalji, ki ga loči od besed k dejanju, od tega, kar misli, do tega, kar stori« (Kierkegaard, 2012a, 106).

Druga dejavna resnica, ne prva najvišja, teoretska odloča o tem, kaj in kako počnem in s tem etika vidno izstopa, v določenih kontekstih je celo kot nekakšen glasnik življenja. Nikakršna obsedenost z idejo napredka, za katero je bilo žrtvovano marsikatero življenje, še smisel ni ulovljiv, kajti življenje je tudi nesmisel. O svojem življenju Kierkegaard pove, da »mineva kakor nemška beseda 'Schnur' v slovarju, kjer najprej pomeni vrvica, potem pa snaha. Manjkalo bi samo še to, da bi pomenilo kamelo, nazadnje pa še metlo (Kierkegaard, 2003, 31).

Toda pri tem samozavestno poudarja tole: »Moje mišljenje je strast« (Kierkegaard, 2003, 31). Samo s strastjo so dosegljive meje našega bivanja in tudi dojemljivost bivanja z obrobja, stoicizem se zdaj razpusti v zgoščeni moči razuma, ki prisluhne še najmočnejšim pritiskom življenja, tudi temu na meji bivanja in preživetja. Tudi strasti po svobodi daje duška, kajti zmožnost za svobodo je zmožnost za resnico. Kot da je filozofija celota sveta, dojeta skozi človekov temperament, in čustva zdaj niso nema, vendar je označitev Kierkegaardove misli za nekakšno psihologijo afektov pretirana. Refleksija pri Kierkegaardu prevladuje, emocionalno, to kar sam imenuje strast, je refleksiji podrejeno.

Literatura

- Adorno, T. W., *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Ljubljana 2007.
- Habermas, J., *Prihodnost človeške narave; Verjeti in vedeti*, Ljubljana 2005.
- Jaspers, K., *Filozofska vera: filozofija v prihodnosti*, Ljubljana 1999.
- Kierkegaard, S., *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I*, Gesammelte Werke (GW), Düsseldorf, Köln 1957.
- Kierkegaard, S., *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits*, GW (34 Abt.), Düsseldorf, Köln 1959.
- Kierkegaard, S., *Bolezen za smrt*, Celje 1987a.
- Kierkegaard, S., *Filozofske drobtinice ali Drobec filozofije*, Ljubljana 1987b.
- Kierkegaard, S., *Pojem tesnobe*, Ljubljana 1988.
- Kierkegaard, S., *Ali–ali*, Ljubljana 2003.
- Kierkegaard, S., *Strah in trepet*, Ljubljana 2005.
- Kierkegaard, S., *Etično-religiozni razpravi*, Ljubljana 2009.
- Kierkegaard, S., *Dejanja ljubezni*, Ljubljana 2012a.
- Kierkegaard, S., *Z vidika mojega pisateljstva*, Ljubljana 2012b.
- Kocbek, E., *Tovarišija*, Ljubljana 1972.
- Kocbek, E., *Sodobni misleci*, Celje 1981.
- Kocbek, E., *Listina*, Ljubljana 2000.
- Lukács, G., *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Ljubljana 1960.
- Repar, P. (ur.), *Živeči Kierkegaard: zbornik*, Ljubljana 1999.
- Rorty, R., *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, št. 5, 1998, str. 950–955.
- Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, London 1999.
- Tóth Hedžet, C., *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Ljubljana 2008.

Cvetka Hedžet Tóth

Kierkegaardova moralna strast

Ključne besede: Søren Kierkegaard, eksistencializem, etika, svoboda

Ob dvestoti obletnici Kierkegaardovega rojstva so predstavljeni nazori danskega filozofa, imenovanega danski Sokrat in tudi nordijski Pascal, Sørena Kierkegarda, ki je začetnik eksistencialistične misli v novejši filozofiji. Poudarek je na etični razsežnosti njegove filozofije, ki izrazito poudarja pomen in vlogo človeka kot posameznika in pri tem zelo kritično zavrača v sistem naravnano misel. Članek predstavlja tudi Kocbekovo razumevanje Kierkegarda glede na to, da je ravno Kocbek pri nas pisal o njem med prvimi, že pred drugo svetovno vojno. Predstavil ga je kot misleca, ki je hkrati še umetnik, predvsem pa strasten etik, čeprav zelo mnogovrsten in težko razumljiv. Kljub temu nam je Kierkegaard približal nemir modernega človeka in je na novejšo misel trajno vplival s stališčem, da je subjektivnost, ki je notranjost, resnica.

Cvetka Hedžet Tóth

Kierkegaard's Moral Passion

Keywords: Søren Kierkegaard, existentialism, ethics, freedom

The 200th anniversary of Kierkegaard's birth is the right opportunity for presenting the views of the Danish philosopher, also named Danish Socrates as well as Nordic Pascal, as the pioneer of existentialist thought in modern philosophy. The main emphasis is placed on the ethical dimension of his philosophy, which clearly emphasizes the meaning and role of the human being as the individual, thereby highly critically rejecting any system-oriented thinking. The paper also addresses Kocbek's understanding of Kierkegaard, especially in view of the fact that he was among the first few who wrote on Kierkegaard already before world war two. He presented him as a thinker as well as an artist, and especially as a passionate ethicist, also known for his versatility and incomprehensibility. Regardless of this, Kierkegaard has managed to bring closer to us the restlessness of modern man, exerting an enduring influence with his claim that subjectivity as innerness is the true place where truth resides.

Asta Vrečko

Problematika taboriščne umetnosti in Zoran Mušič

Ključne besede: taboriščna umetnost, Zoran Mušič, slikarstvo, *Nismo poslednji*

DOI: 10.4312/ars.8.1.213-229

Razprave o umetnosti, ki se navezujejo na tematiko koncentracijskih taborišč in holokavsta, se praviloma začnejo z ontološkim razmislekom o možnostih reprezentacije. Pregled literature pokaže, da se pri analizi del, ne glede na njihov medij, odpirajo podobna vprašanja. Načini izražanja so izjemno raznoliki ter prihajajo iz različnih spodbud in okolij, zato si bomo najprej ogledali, kaj vse uvrščamo pod to oznako. Ob osnovno začrtanih splošnih dilemah, ki se pojavljajo ob teh delih, bomo v to poizkusili umestiti dela iz serij grafik in slik s skupnim naslovom *Nismo poslednji* Zorana Mušiča.

Eden ključnih problemov je možnost upodobitve neupodobljivega. Razmišljanja se velikokrat začnejo z dilemo, ali je trpljenje milijonov, neizmerno človeško krutost na eni in popolno banalnost zla, kot ga poimenuje Hannah Arendt (2007), na drugi strani sploh mogoče upodobiti. Pri analizah se pogosto odpirajo enake moralne dileme, ki so sprva povezane s samo legitimnostjo upodobitve in nato z njenim načinom, saj tematika po mnenju številnih narekuje še nekaj drugega, nekaj več kot le golo spominjanje dogodkov (prim. Zelizer, 2000; Alphen, 1997). Tudi za Zivo Amishai-Maisels, avtorico ene najbolj celostnih antologij o vplivu holokavsta na vizualno umetnost, kompleksno vprašanje, kako množično ubijanje pretvoriti v umetnost, zaobjema razmislek o poziciji umetnika in gledalca v zaporedju estetskih in moralnih dilem (Amishai-Maisels, 1993, 34). Pogosta je referenca na znamenit zapis Theodorja Adorna, da je pisanje poezije po Auschwitzu barbarsko (Adorno, 1981, 34). Kljub temu, da nekateri pisci omenjajo kasnejše izjave, v katerih je Adorno poudaril, da je bilo to velikokrat narobe razumljeno, se zdi, da ta misel vendarle simbolno določa tok misli tistih, ki se posvečajo analizi teh del (prim. Weissberg, 2001). Berel Lang se celo sprašuje, ali tema holokavsta morda ne opredeljuje kar svojega žanra (Lang, 2000). V svoji študiji se sicer v veliki meri navezuje na literarni diskurz, vendar lahko podobno prenesemo tudi na vizualno umetnost, s čimer imamo v mislih vse od tradicionalnih likovnih zvrsti do intermedijske umetnosti. Težko bi pravzaprav našli medij, v katerem se ta motivika ne pojavlja.

Pojav sistematičnega industrializiranega pobijanja in nepredstavljalnost množičnih internacij sta zamajala predstave o moderni in civilizacijskem napredku ter zaznamovala

vso povojno zgodovino. V taboriščih se je uresničilo največje zlo v zgodovini, ki nas je postavilo pred grozljivo vprašanje, ki ni, kako je mogoče, da so bili tako strahotni zločini storjeni, pač pa, prek katerih političnih procedur in dispozitivov so lahko bili udeleženi. Giorgio Agamben je taborišče utemeljil kot absolutni in nepreseženi biopolitični prostor, utemeljen na izrednem stanju, ki se kaže kot čista paradigma političnega prostora moderne, katerega preobrazbe se moramo naučiti prepoznati (Agamben, 2004; Agamben, 2005). Iskanje različnih odgovorov ter možnosti osmišljenja množičnega uničenja in razčlovečenja je pustilo pečat tudi v umetnosti. Izum koncentracijskega taborišča je sicer starejši od pojava nacističnih in fašističnih taborišč, saj so prva nastala že v 19. stoletju v španskih, ameriških in britanskih kolonijah, vendar v umetnosti niso pustila vidnega pečata. Motivika genocida in internacij tako v literaturi kot v vizualni umetnosti in kulturi je postala pogosta šele po drugi svetovni vojni. Tako so se umetniki po drugi svetovni vojni, ne glede na to, da so bili vojni prizori v zgodovini sestavni del umetnostnega imaginarija, znašli pred zadrego, kako množično pobijanje upodobiti. Ernst van Alphen razvije tezo, da gre pri nereprezentativnosti pravzaprav za tehnični problem in pri »tišini« vidi problem semiotske in ne etične narave (Alphen, 1997, 41–42). Problem neupodobljivosti razume v pomanjkanju narativnega okvira, saj se je takšna grozota zgodila prvič in je bilo treba izumiti načine, kako se s tem spopasti tudi na umetnostnem polju (Alphen, 1997, 41–64).

Že iz teh nekaj vrstic je razvidno, da uporabljamo različne besedne zveze – bodisi umetnost holokavsta bodisi umetnost taborišč. Jasmina Žgank je v kontekstu literature, in podobno lahko rečemo tudi za vizualno umetnost, opozorila, da kakorkoli opredeljujemo to literaturo, naj bo to »taboriščna«, »koncentracijska« ali »pričevanjska«, jo vedno še dodatno opredeljujemo in uvrščamo v posebno kategorijo, s čimer pokažemo, da nismo več v območju literature. To lahko pomeni, da obstaja dvom glede upravičenosti uvrstitve tovrstne literature v leposlovje, ki med drugim izhaja iz »same nezaupljivosti do pojma »literature«, kadar gre za »resnico« o taboriščih, skratka iz estetskih in moralnih pridržkov« (Žgank, 2008, 6). Ko govorimo o literaturi, poimenovanji »pričevanjska« in »taboriščna« literatura nista enakovredni. Pri pričevanjski literaturi je ena izmed ključnih lastnosti biografskost, pričevalec pa mora biti zaznan kot priča, zato je pripovedovalec praviloma prvoosebni ali vsaj personalni, medtem ko je pri »taboriščni« literaturi največkrat tretjeosebni. Pri pričevanjski literaturi pripovedni liki niso izmišljeni, saj je pripovedovalec zavezan odgovornosti, da ne potvarja realnosti. V primerih, ko je pričevanjski diskurz hkrati literarni, sicer ne moremo pričakovati popolnega ujemanja, a navadno k temu kljub temu stremi (Žgank, 2008, 71).

V zahodni literaturi se najpogosteje pojavlja termin umetnost holokavsta, saj se praviloma navezuje na avtorje, ki so bili zaprti v nacističnih koncentracijskih taboriščih

ali getih in so judovskega porekla, ali avtorje druge generacije, ki se v delih navezujejo neposredno na holokavst ali nacistična taborišča. Vendar se problematičnost poimenovanja začne že s samim izrazom holokavst, ki pravzaprav nadomešča tehnični termin genocid.¹ Drugi problem pri tem poimenovanju je, da vsa umetnost, ki je nastajala v taboriščih, tudi umetnost slovenskih avtorjev,² ni povezana izključno z judovskim genocidom in ni nastajala le v nacističnih, temveč tudi v fašističnih taboriščih,³ kamor so bili Jugoslovani množično internirani. Ziva Amishai-Maisels je v uvodu v svojo študijo zapisala, da ji dejstvo, da so bili z enakimi metodami internirani in usmrčeni tudi Romi, Rusi, Jugoslovani in pripadniki drugih slovanskih narodov ter ostali »sovražniki« nacionalističnega režima, narekuje, da enakovredno obravnava vse umetnike, ki se ukvarjajo s tematiko nacističnih taborišč v času druge svetovne vojne, saj tudi gola trupla ne izkazujejo narodne identitete in upodobljenih žrtev ter jih v tem oziru nima smisla razvrstiti v nacionalne skupine (Amishai-Maisels, 1993, xxxiii). Sama se bom, kadar se bom nanašala na vso umetnost, ki je nastala v taboriščih druge svetovne vojne ali je vzela to tematiko za objekt obravnave, posluževala besedne zveze taboriščna umetnost.

Umetnike, ki se ukvarjajo s tematiko taborišč, lahko grobo razdelimo na tiste, ki so internacijo izkusili na lastni koži, in tiste, ki je niso. Med slednje uvrščamo umetnike judovskih korenin, ki so v času vojne živeli v Ameriki in so jih dogodki v Evropi tako pretresli, da so nanje reagirali z umetnostjo (ki se ni nujno nanašala izključno na holokavst), in judovske umetnike, po vojni delujoče v Sovjetski zvezi. Veliko skupino predstavljajo dela, ki so jih ustvarili umetniki različnega verskega in nacionalnega porekla, ki so se jih grozljivi dogodki globoko dotaknili, vendar tematika

- 1 Šoah, ki pomeni »opustošenje, katastrofo« in v Bibliji pogosto zajema pojem božje kazni, se uporablja tudi za opis judovskega genocida med drugo svetovno vojno. Izraz holokavst (*Holókaustos*, gr. »cel sežgan«) v Stari zavezi pomeni žgalno daritev in po Agambenu »izraz ne samo predpostavlja nesprejemljivo primerjavo med krematorijskimi pečmi in oltarji, temveč tudi sprejema semantično dediščino, ki je vse od začetka protijudovsko obarvana« (Agamben, 2005, 24–25). Kot pravi Bauman, je holokavst še ena epizoda v dolgi zgodovini množičnih pobojev, vendar je imel lastnosti, ki jih ni imel noben prejšnji genocid, kar razlaga v kontekstu moderne, saj ga v enaki meri razume kot proizvod in neuspeh moderne civilizacije (Bauman, 2006, 144).
- 2 V nemških, italijanskih in madžarskih zaporih je bilo petindvajset starejših slovenskih umetnikov z že dokončano akademijo, več kot dvajset takšnih, ki so akademijo končali po vojni, in veliko število samoukov. Iz tega časa se je ohranilo več kot 3500 del, veliko jih je ostalo v tujini, še mnogo več pa je uničenih in izgubljenih (Visočnik, 1969, uvodni tekst). Likovna zbirka Muzeja novejšje zgodovine (MNZ) Slovenije hrani okrog 2800 del iz italijanskih koncentracijskih taborišč in zaporov ter okrog 340 likovnih del iz nemških koncentracijskih taborišč in zaporov.
- 3 Glavni namen italijanske internacije ni bil identičen kot v nemških taboriščih, saj je bil namen fašistov zlasti deportacija notranjih in zunanjih nasprotnikov režima ter čiščenje nevarnih območij, zlasti na okupiranih ozemljih (Capogreco, 2011, 83). Cilj je bila tudi asimilacija alogenov – tujerodnih, zlasti Slovencev in Hrvatov, živečih na ozemlju, ki je bilo po prvi svetovni vojni priključeno Italiji, in kasneje okupiranih predelih. Tudi po padcu fašizma se položaj interniranih alogenov ni spremenil, protislovanska fašistična politika se je nadaljevala in kljub pozivom k izpustitvi je po 8. septembru 1943 veliko število internirancev pristalo v rokah nemškega okupatorja (Capogreco, 2011, 107–112).

ni postala stalnica ali globlje zaznamovala njihovega umetniškega opusa (Amishai-Maisels, 1993, xxxii). Vanjo uvrščamo tudi umetnike druge in tretje generacije, ki izhajajo iz posredovanih spominov in nimajo avtentične izkušnje. Pri obravnavanju njihovih del še bolj intenzivno sledimo nizu moralnih in estetskih vprašanj, ki se dotikajo tako pravice do izrekanja kot estetskih sodb o upravičenosti izbranega medija in umetniškega izraza (prim. Young, 2000; Zelizer, 2001; Hirsh, 2001; Hirsh, 2008).

Posebno skupino sestavljajo umetniki, ki so prebegnili iz okupirane Evrope in so s seboj odnesli spomine na pogoje (praviloma sicer ne taborišča, saj interniranci v strogo nadzorovanih taboriščih niso imeli možnosti pobega). Videno so skupaj z občutkom krivde, da so zapustili svojce, prijatelje in rojake v Evropi, prenesli v svoje ustvarjanje. Amishai-Maisels v ločeno skupino uvrsti tudi antinacistične oziroma antifašistične propagandiste (Amishai-Maisels, 1993, xxxii). Ti, navadno komunisti, so se proti fašizmu borili že od zgodnjih dvajsetih let dalje in so problematiko taborišč umeščali v okvir boja proti vojni (Amishai-Maisels, 1993, xxxii).

Med tistimi, ki so sami preživeli taborišča, so bili nekateri že pred internacijo likovno izobraženi in so delovali kot umetniki, drugi pa so bili samouki ali so se z risanjem začeli ukvarjati tam. V taboriščih se je praviloma ustvarjalo na skrivaj, tudi za ceno življenja. V vlogo kronistov taboriščnega življenja je večino potisnila želja, da to nesmiselno trpljenje ne bi utonilo v pozabo. Številni pričevalci govorijo o tem, da so se z ustvarjanjem na duhovni ravni upirali nacistični dehumanizaciji in se borili za ohranitev osebne identitete v razmerah, ko jim je bila popolnoma odvzeta, saj je bila razlastitev subjekta njegovih lastnosti cilj procesa ob vstopu v ujetništvo. In »ko so človeški objekti birokratskega postopka učinkovito razčlovečeni in torej izničeni kot potencialni subjekti moralnih zahtev, je nanje mogoče gledati z etično brezbriznostjo« (Bauman, 2006, 165). Po mnenju Viktorja E. Frankla, psihologa in interniranca, so tisti, ki so pred tem živeli duhovno bolj razgibano življenje, lažje prenašali to novo situacijo, saj so se lahko iz strašnega okolja umaknili v notranje kraljestvo duhovne svobode (Frankl, 1992, 32–33).

V to skupino uvrščamo tako tiste umetnike, katerih dela imamo ohranjena iz taborišč, kot tiste, ki so se k tematiki vrnili kasneje. Stane Mikuž je risbe, ki so nastale v taborišču, razdelil v dve podskupini, na dela, nastala pred osvoboditvijo, in dela, nastala po njej. V času po osvoboditvi so bili ujetniki iz različnih razlogov (zlasti zdravstvenih in organizacijskih) prisiljeni ostati v taborišču še nekaj časa, preden so bili dokončno izpuščeni. A znotraj njega so se lahko svobodno gibali in tako uzrli nekatere prizore, ki so jim bili do tedaj prikriti, kot je na primer pogled v notranjost krematorija. Tudi videz taborišča se je spremenil, saj so bila trupla nakopičena vsepovsod (Pirnovar, 1999, 57, 61). Nace Šumi je dodal še ločnico po

motiviki, saj je bilo po osvoboditvi taborišče mogoče videti in upodobiti še iz drugih perspektiv – na primer pogled iz opazovalnih stolpov ipd.⁴ Čeprav s taboriščno umetnostjo skoraj vedno mislimo na zgoraj omenjena dela, je treba opozoriti še na druge vloge umetnosti v taboriščih, ki niso bile nelegalne. Iz slovenske zgodovine se lahko spomnimo na italijansko taborišče Gonars, v katerega je bilo interniranih največ slovenskih slikarjev. V njem je bila poleti 1942 približno dva meseca organizirana slikarska šola, katere pobudnik je bil slikar Nikolaj Pirnat. Obiskovalo jo je dvajset do trideset mlajših slikarjev in samoukov, ki so priredili tudi razstavo (Visočnik, 1969, uvodni tekst). Pirnatu je poveljnik taborišča zaupal celo izdelavo Marijinega kipa. V Gonarsu so občasno organizirali kulturne prireditve, ujetniki pa so tiskali glasilo *Izza žice*. Takšne dejavnosti so bile prepovedane, potem ko je Osvobodilna fronta v noči na 31. avgust 1942 organizirala pobeg nekaterih svojih najbolj ogroženih članov (Capogreco, 2011, 231–232). V zgodnjih fazah so tudi v nekaterih nemških taboriščih prirejali razstave. Vso razstavljeno uradno umetnost taborišč je seveda naročilo in odobrilo vodstvo (Costanza, 1984, 14). Osnovna naloga naročene umetnosti je bila, da je tamkajšnje življenje prikazovala kot znosno, celo prijetno, s čimer je pripomogla k ustvarjanju boljše javne podobe. Ti umetniki so imeli zaradi izvrševanja uradnih naročil omogočen dostop do risarskega materiala in so lahko stran od pogledov stražarjev upodabljali neolepšano podobo taborišč.⁵ Interniranci so izvrševali vse od propagandističnih uradnih naročil do manjših osebnih naročil, kot so bili portreti ali risbe po fotografijah, ki so jih pazniki imeli za spomin na svojece ali jih pošiljali domov svojim družinam, ujetniki pa so s temi uslugami pridobili material za ustvarjanje ali prepotrebna dodatna živila. Nekateri so bili v nacističnih taboriščih zaradi svojega znanja prisiljeni v izdelovanje različnih ponaredkov dokumentov in kopij umetniških del (Costanza, 1984, 23–51, 94–98). Pričevanja o dogajanjih v taboriščih, ki so ponudila pogled v preživeto izkušnjo, so praviloma prišla z zakasnitvijo (LaCarpa, 1998, 11). Vrnitev k tematiki taborišč v umetniških opusih je pogosta v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja (Amishai–Maisels, 1993, 94). V taborišču so se interniranci znašli v nerazumljivem

4 Stane Mikuž in Nace Šumi sta se pri svoji analizi navezovala tudi na lastno izkušnjo, saj sta bila oba internirana v Dachau. Risbe iz prve skupine, torej tiste, ki so bile ustvarjene pred osvoboditvijo taborišča 29. aprila 1945 in so nastale na skrivaj, ko je bilo upodabljanje dachavske resničnosti smrtno nevarno, saj je bilo razumljeno kot vohunstvo, so bile bolj redke. Največ likovnih pričevanj iz nemških taborišč je nastalo tik pred osvoboditvijo, ko ni bilo več enakega rigoroznega nadzora, velika večina pa ob oziroma po osvoboditvi (Mikuž, 1985, uvodni tekst; Šumi, 1999, 107–108; Visočnik, 1969, uvodni tekst). Seveda obstajajo izjeme. Dela slovenskega arhitekta Vlasta Kopača, ki je bil v Dachau zaprt kar šestnajst mesecev, so večinoma nastala v času pred osvoboditvijo. Po njej se je skoraj izključno posvetil izdajanju slovenskega osvobodilnega časopisa *Dahavski poročevalec* (Haibl, 2012, 40–49).

5 Koncentracijsko taborišče v Terezinu (tudi Theresienstadt Ghetto) je imelo pomembno propagandno vlogo in razvito kulturno življenje. Ujeti umetniki so za obiske Rdečega križa redno pripravljali zavajajoča dela in hkrati na skrivaj upodabljali realnost prenatrpanega geta. Ti so ena najprepoznavnejših skupin taboriščnih umetnikov (Costanza, 1982).

svetu, kjer so bile meje med taboriščniki zabrisane, posameznikova identiteta se je izgubljala in okolje ni dopuščalo veliko prostora za moralne odločitve. Postavljeni nazaj v »normalno« življenje so se začeli zavedati, kje so bili in kako so tam (pre) živeli. Tem občutjem se je pridružila še žalost zaradi pogrešanih svojcev, izčrpanosti in opustošenja, ki ga je pustila vojna v pokrajini, mestih in srcih ljudi, kar je lahko bil eden izmed razlogov, zakaj so se neposredno po vojni nekateri zavestno odločili, da bodo to izkušnjo raje pozabili (Levi, 2003).

Pojav holokavsta in taborišč v umetniških opusih je povezan tudi s sočasnim družbeno-političnim dogajanjem. V času, ko se je zdelo, da je zahodni svet pozabil na nedavno preteklost, so se v svetu ponavljale grozote, ki so jih preživeli iz druge svetovne vojne dobro poznali. Povezave med nacističnimi taborišči ter kasnejšimi žrtvami vojnega nasilja in genocidov so bile prav tako pomemben del umetnosti proti vietnamski vojni. Kot je zapisal Alphen (1997, 94), integracija preteklosti s sedanostjo pri teh umetniških delih tako ni redka, saj ne glede na to, da dogodki sicer pripadajo preteklosti, izkušnje ostajajo.

Iz začetnega vprašanja, ali je upodobitev nečesa tako strašnega sploh mogoča, izhajajo tudi druga, ki se pojavljajo skoraj enako pogosto. Ta povezujejo moralne in stilistične dileme ter izhajajo iz frustracije v motiviki, torej kaj upodobiti, da bo primerno predstavljalo smrt milijonov. Temu praviloma sledijo razmisleki o tem, na kakšen način je to mogoče narediti: ali se odločiti za realizem in se približati veristični upodobitvi dogodkov ali subjektivizirati realnost. V številnih razpravah estetsko doživljanje in transmisija zgodovinske vednosti nista razumljena dialektično, ampak kot nasprotujoči si poziciji. Moralna vprašanja, ki se odpirajo, pa praviloma vzpostavljajo dihotomijo med zgodovinskim in bolj imaginativnim diskurzom,⁶ ki je v umetnosti sicer zaželen, vendar ga pri tej tematiki pogosto spremlja dvom (Alphen, 1997, 16–37). V svoji študiji je Amishai-Maisels ugotovila, da je v času internacije večina umetnikov taboriščno življenje upodabljala realistično. So se pa pojavljale razlike, in to ne zgolj med različnimi umetniki, pač pa tudi med obravnavo različnih tematik pri posameznem umetniku. Odločitev za spremembo umetniškega izraza je lahko pri nekaterih, ki so se v svojem opusu k tematiki še vračali, prišla tudi pozneje (Amishai-Maisels, 1993, 6–7). In če že iščemo odgovor na vprašanje, kateri stil je pri upodobitvah holokavsta ustrezen, simbolizem, realizem ali abstrakcija, je zanj med drugim pomembno, kdo je umetnik in kakšni so njegovi razlogi za izbiro tematike (Amishai-Maisels, 1993, xxxii).

6 Susan Sontag, ki se ob tem vprašanju osredotoči na primer fotografije, ugotavlja, da je, medtem ko je v likovni umetnosti vse dovoljeno in lahko tudi v upodobitvah najhujših možnih grozot iščemo lepoto in estetsko zadoščenje, medij fotografije v tem primeru navadno soočen z obsojanjem, saj naj bi bila fotografija posnetek realnega stanja in usmerjena na dokumentarnost (Sontag, 2006, 71–78).

Zoran Mušič (1909–2005) je eden izmed najbolj znanih slovenskih umetnikov, ki je del svojega opusa posvetil opisanim tematikam in ima v ikonografiji holokavsta posebno mesto. Med izjemno pomembne avtorje ga umeščata Ziva Amishai-Maisels (1993) in Mary S. Costanza (1982), avtorici dveh najpreglednejših študij o taboriščni umetnosti.

Mušič se je rodil v Bukovici v Spodnji Vipavski dolini in slikarstvo študiral na akademiji v Zagrebu, kjer je diplomiral leta 1934 ter študij nadaljeval še v dveh podiplomskih semestrih. V začetku oktobra 1944 ga je v Benetkah aretiral gestapo in novembra je bil že odpeljan v Dachau. Po osvoboditvi se je za kratek čas vrnil v Ljubljano in nato odšel v Italijo. Preostanek življenja je prebival v Benetkah in Parizu, a se je po letu 1956, ko so mu odobrili vizum, redno vračal v domovino (Zupan, 2009; Zupan, 2012).

V Dachauu je Mušič s pomočjo sojetnika dobil delo v podzemni tovarni streliva. Zaradi popuščanja discipline v taborišču proti koncu vojne je prišel do papirja in začel skrivoma risati. Občasno je portretiral tudi stražarje ali njihove bližnje, ki so mu priskrbeli slikarske pripomočke. Za paznike je poslikaval senčnike za luči z motivi Benetk in s prizori iz oper. Portretiral je tudi oficirja in zanj prerisal nekaj razglednic (Zupan, 2009, 202). Nedovoljene risbe je iz bojazni pred kaznijo sproti uničeval, nekaj pa jih je skril v stroj v tovarni, kjer je delal, a so bile po osvoboditvi skupaj s tovarno uničene (Zupan, 2009, 203). Kot so se spominjali tudi drugi, ki so ustvarjali v taboriščih, in je razložil tudi Viktor Frankl (1992), je bilo od teh risb odvisno tudi Mušičevo življenje (Costanza, 1982, 61). Od 30. aprila do 5. junija, ko je lahko odšel domov, so nekdanji interniranci imeli dovolj materiala, da so lahko upodabljali taborišče – v tem času je nastala tudi večina Mušičevih ohranjenih del iz Dachaua (Zupan, 2009, 203).

Dela slovenskih slikarjev, ustvarjena v internaciji, praviloma niso imela statusa samostojnih umetnin, ampak dokumentarnega gradiva. Obžalovanje nad takšno podcenjevalno obravnavo je izrazil Nace Šumi, ki je zapisal, da pri teh risbah ne gre zgolj za ustvarjanje »nekih neosebnihih 'dokumentov'«, in poudaril, da lahko ta dela »štejemo med umetniške izdelke z izrazito avtorsko noto, po kateri lahko brez težave prepoznavamo posamezne ustvarjalce« (Šumi, 1999, 107–108). Tudi to opažanje potrjuje omenjeni problem, da ta dela niso deležna enake obravnave kot druga umetniška dela, saj so podvržena drugačnim kriterijem. Zanje se, kakor je razvidno iz Šumijevega razmišljanja, predpostavlja, da morajo biti nosilci dokumentarnega zgodovinskega pričevanja, kar praviloma izključuje, kakor je ugotavljal Alphen, razmišljanje o njihovi umetniški vrednosti. Pri tem so risbe Zorana Mušiča izjema, saj jih je redno umeščal v svoje razstave in so bile tako deležne drugačne obravnave. To

potrjuje tudi dejstvo, da so njegove risbe večinoma hranjene v umetnostnih zbirkah.⁷ V Sloveniji jih, razen ciklostila v dveh odtisih, ki sta v Muzeju novejšje zgodovine v Ljubljani, hrani Moderna galerija v Ljubljani (Zgonik, 2012, 136).



Slika 1: Zoran Mušič, *Dachau*, 1945, tuš na papirju, 33,5 x 47,8 cm, Moderna galerija, Ljubljana, inv. št. MG 238/R. Foto: L. Mlekuž.

Abstraktna umetnost je bila v kontekstu reprezentacije holokavsta bodisi odgovor na njegovo neupodobljivost in služila kot vzpostavitev distance do motiva (Bartov, 1996) bodisi je pomenila odpoved motiviki taborišč v imenu pozabe na dogajanje med vojno in povratek nazaj v normalno življenje. Ko so se umetniki, ki so se po vojni odločili za izražanje v abstrakciji, vrnili k tematiki holokavsta, to pogosto ni bila več abstrakcija (Amishai-Maisels, 1993, 243–244). To velja za Mušiča, saj je tematika Dachaua v njegov opus vstopila v sedemdesetih letih, torej po abstraktni slikarski fazi. Ciklus grafik in platen, ki jih je naslovil s skupnim naslovom *Nismo poslednji*, je v presledkih ustvarjal od leta 1970 do leta 1988. Medtem ko je risbe iz taborišča razstavljal že pred tem, se v povojnem opusu k motiviki vse do tega trenutka ni vračal. To je razlagal z bojznijo, da bi pod neposrednim vtisom doživetega lahko nastala

7 Ocene, koliko risb je ustvaril v Dachauu, se razlikujejo in variirajo med sto in dvesto. Gojko Zupan meni, da so Mušič in njegovi prijatelji iz taborišča odnesli okoli sto risb in grafičnih odtisov, od katerih je znanih ohranjenih osemdeset. Točnega števila ohranjenih risb iz Dachaua v evropskih in svetovnih zbirkah ne poznamo. Za natančen popis znanih risb iz Dachaua glej Zupan 2009.

zgolj ilustracija videnega.⁸ Jean Améry, rojen Hans Maier, nekdanji taboriščnik, filozof in pisatelj, je zapisal, da kdor je bil mučen, ostane mučen vse življenje, ter da kdor je pretrpel mučenje, se ne more več prilagoditi temu svetu, saj ga ta izkušnja spremlja in si ne more več pridobiti zaupanja v človeštvo (Levi, 2003, 18). Mušič je dejal, da je Dachau ves čas nosil v sebi. Pri ustvarjanju del iz ciklusa *Nismo poslednji* si ni pomagal z risbami iz Dachaua (Brejc, 2012, 72). Pri grafikah se zaradi risarske poteze povezuje med njimi sicer zdi bolj očitna kakor pri platnih, vendar gre v obeh primerih za njegovo ponotranjeno interpretacijo videnja odhajajočega življenja ter osebno doživljanje skrajnih meja obstoja in ne za povzemanje po risbah, ki bi mu v tem primeru služile kot zgodovinski dokument.

Ko se je Mušič po povojni abstraktni fazi vrnil k pokrajini, se je ta spremenila skoraj sinhrono z obuditvijo taboriščne tematike in dobila pridih antropomorfnosti. To lahko opazimo tako pri ciklih *Skalnatih pokrajin*, *Kamenja* (po letu 1969) kot v ciklu *Rastlinski motivi*, ki je nastajal vzporedno s ciklusom *Nismo poslednji*, med letoma 1972 in 1975. Na njih opazujemo osušene ostanke nekoč mogočnih dreves, preperela debla, ki so mestoma rahlo usločena kot nepremična telesa, iz katerih štrlijo veje proti tlom kot mrtvi, težki udi.

V seriji del *Nismo poslednji* so upodobljene človeške figure v smrtni agoniji ali že mrtve. Pojavljajo se samostojno, v parih, skupinah ali v nepregledni množici, v kateri se trupla zlijejo v nerazpoznavno gmoto, tako da posameznih teles ni mogoče ločiti drugo od drugega. Arhetip izmučenega in do kosti izžetega obraza se v ciklusu ves čas ponavlja in nikoli ne dobi bolj portretnih značilnosti. Prav tako se ponavlja barvna lestvica, ki je razmeroma skopa in razen nekaterih odstopanj zavezana zemeljskim tonom. V njegovem opusu je na neki točki ozadje prenehalo biti v celoti poslikano in v prvi plan so stopile zaplate surovega platna, ki jih lahko v tej seriji prav skozi njeno negacijo razumemo kot zgodovinsko referenco.

Čas nastanka prve serije *Nismo poslednji* sovpada z množičnim pojavom omenjene spominske literature in reminiscenc umetnikov na obdobje druge svetovne vojne. Potlačen spomin na preživete grozote je privrel na dan ob neljubi spodbudi sočasnega družbeno-političnega dogajanja, ki je prispevalo k spoznanju, da se zlo ponavlja. Amishai-Maisels Mušiča v tem oziru primerja z umetnikoma Hymanom Bloomom in Leonardom Baskinom, ki sta že pred njim prišla do podobnih zaključkov in to povezavo vzpostavila v svojih umetniških delih (Amishai-Maisels, 1993, 94–96). Povezavo je v kontekstu razlogov za vračanje k tej tematiki poudarjal

8 »Vedel sem, da je v meni Dachau, ampak če bi takrat, še pod neposrednim vtisom začel slikati, bi lahko nastala le ilustracija. Ilustracija pa je lahko v slikarstvu le nezgoda, in to največja. No, v meni je to vrelo in vrelo in nekega dne, leta 1970 je bilo, če se ne motim, v sedemdesetih letih, vsekakor – je prišla prva reč s to temo na dan. Potem je bilo vse odprto, odprta je bila pot grmadam mrtvecev in tako naprej« (Hudeček, 2001, 20).

tudi Mušič sam: »Biafra, Vietnam, Latinska Amerika, Stalinova Rusija – eno izhaja iz drugega, čeprav so metode različne. Zame človeštvo ni nič boljše kot včeraj. Priče smo istega trpljenja. Tudi v teh slikah se vračam k nečemu, kar je vedno prisotno in nesprejemljivo, kot kraška zemlja, ki je komaj živa, a vendar obstaja, vedno enaka, ne glede na letni čas. Nismo zadnji ni samo Dachau, to ni navaden polemični prispevek. To je vselej prisotna mora, nesprejemljiva, vedno enako preteča« (Kolšek, 1995, 30). Vendar pri Mušiču, ki je bil za razliko od nekaterih drugih umetnikov izrazito apolitična figura, ne gre za politični protest, temveč za izraz globokega razočaranja nad družbo ter humanistični protest proti nečloveškemu ravnanju (Amishai-Maisels, 1993, 353; Brejc, 2012, 73).



Slika 2: Zoran Mušič, *Nismo poslednji*, 1970, olje na platno, 114 x 146,5 cm, Moderna galerija, Ljubljana, inv. št. MG 795/S. Foto: L. Mlekuž.

Pri iskanju odgovora na vprašanje, kako sploh upodobiti nekaj tako grozljivega, kot je sistematično pobijanje ljudi, se je, kot piše Amishai-Maisels, veliko umetnikov naslonilo na Francisca Goya in upodabljalo prizor od blizu, kakor je on počel v grafikah (Amishai-Maisels, 1993, 42), zlasti v ciklu dvainosemdesetih jedkanic s skupnim naslovom *Grozote vojne* (*Los desastres de la guerra, 1812–1815*),⁹ posvečenem

9 Raziskovalci so kolekcijo razdelili na tri velike cikle: do grafičnega lista 47 so vojni prizori, od 48 do 64 prizori lakote v Madridu, od 65. lista dalje pa zanosne fantazije (fantazija pri Goyi označuje različnost vsebine, prehajanje iz enega v drug svet na podlagi notranjega razmerja). Ohranjenih je tudi šestinpetdeset pripravljalnih risb. Iz tega časa je poznan le en natisnjen primerek. Prvič so bile objavljene leta 1863, petintrideset let po njegovi smrti. Gre za jedkanice, ponekod pa si je

krvavim zločinom Napoleonove vojske, ki je leta 1808 napadla Španijo, da bi zadušila upor proti francoskim oblastem. Pred tem so bile vojne in njihove posledice praviloma upodobljene s strani zmagovalca. Pri teh grafikah pa je vse veličastno in vzvišeno odstranjeno, tudi pokrajina je nakazana zgolj v obrisih. Ostalo je le bistveno, kot pove že naslov, grozote vojne. Vojna ni prikazana kot gledališki spektakel in te grafike niso, niti se ne trudijo biti, pripovedne, kar kasneje postane novo merilo doveznosti za trpljenje žrtev vojne. Zoran Mušič je že iz časa študija zelo dobro poznal špansko slikarstvo in Goya, saj je v Zagrebu slikarstvo študiral pri profesorju Ljubi Babiću, ki je študente spodbujal k študiju francoskega in španskega slikarstva (Brejc, 2012, 42–43). Konec marca 1935, ko je dobil štipendijo Narodne galerije, se je za dobre tri mesece odpravil na študijsko potovanje v Španijo (Zupan, 2009, 197). Iz tega časa je ohranjen pomemben del gradiva, tudi kopije Goye in El Greca (Zupan, 2012, 252). O vplivu Goye na njegovo slikarstvo je govoril tudi sam: »Ah, Goya, njega takrat (na potovanju v Španijo, op. a.) še nisem prav razumel. To je prišlo za menoj šele po Dachauu. Šele potem sem vedel, kaj je pravi Goya« (Hudeček, 2001, 18).

Tako kot so prvi vojni fotografi pod svoje fotografije dodali naslove za opis dogajanja, je že Goya z napisi pod grafikami še dodatno poudaril pomen in nas opozoril na bistvo upodobljenega (Sontag, 2006, 41–44). Mušičev naslov ciklusa *Nismo poslednji* že sam po sebi napeljuje na nekaj več kot zgolj upodobitev zgodovinskega dogodka. Gre za komentar, ki prav tako kot pri Goyi opozori na bistvo upodobljenega. Kot je razložil sam: »In potem smo videli, da nismo bili zadnji. Takrat je bil Vietnam« (Kolšek, 1995, 30). Naslov opozarja na večno ponavljanje zla in s tem zanika vzklike internirancev ob osvoboditvi »Mi smo zadnji!«. Naslov ciklusa z nagovorom v prvi osebi množine odpira tudi problematiko, ki se znotraj diskurza o taboriščni umetnosti pogosto pojavlja, to je problematika priče in pričevalca.

Po Leviju je prava priča le tisti, ki je nečlovek, tisti, ki je absolutno nezmožen pričati. Pravim pričam, tistim, ki so doživeli dokončno uničenje vsakršne človeškosti, je bila odvzeta zmožnost pričevanja, a ti ne bi pričali, »čeprav bi imeli papir in pero, saj so umrli, še preden je umrlo njihovo telo. Že tedne in mesece pred smrtjo so izgubili sposobnost opazovanja, pomnjenja, primerjanja in izražanja. Namesto njih govorimo mi kot njihovi pooblaščenca.« Pričevanje o tej skrajni usodi je lahko le »pripoved 'v imenu tretjih oseb', pripoved o stvareh, ki smo jih videli od blizu, nismo pa jih doživeli« (Levi, 2003, 66). Tako pravzaprav nihče ne more govoriti o skrajni usodi, ki potisne človeka na rob in iz katere ni povratka, ko je človek le še po imenu, skorajda ne več niti po videzu niti razmišljanju. V taboriščih so te ljudi,

pomagal tudi s suho iglo ali dletom (Parrondo, 1993, 10–12). Prim. Dieterich, 1972, 18–20 – omenja dvainsedemdeset pripravljanih risb.

ki so bili nepovratno izčrpani, onemogli in blizu smrti, imenovali *Muselman*, »musliman«¹⁰ (Levi, 2003, 79).

Za Amishai-Maisels je v ciklu *Nismo poslednji* najbolj grozljivo dejstvo, da so upodobljeni še vedno živi (1993, 95–97). Tudi Mušiča je ugotovitev, da so kupi trupel še vedno živi, pretresla, ko je neke noči ugotovil, da zvok, ki ga je slišal ponoči, ni nastal zaradi vetra, ampak je slišal vzdihovanje gomile ljudi, ki so čez noč umrli (Hudeček, 2001, 20).

Podobe, ki jih vidimo na upodobitvah v ciklusu *Nismo poslednji*, ne spadajo ne v svet živih ne mrtvih. Čeprav so postavljene pred prazno ozadje in jih ne definira nobena zgodovinska referenca, takoj vemo, kam spadajo. Brez dvoma sodijo v repertoar taboriščne umetnosti. »Če bi lahko z eno samo podobo zajel vse zlo našega časa, bi izbral to, tako domačo podobo: mršav mož z nagnjenim čelom in ukrivljenimi rameni, na čigar obrazu in očeh ni moč razbrati niti sledu kakšne misli,« je o »muslimanih« zapisal Primo Levi (Levi, 2004, 79). Osebe na Mušičevih platnih zrejo prazno in nepremično, njihova mrtva telesa, tudi tista, ki se še oklepajo zadnje trohice življenja, ne morejo povedati zgodbe same. Z njihovo upodobitvijo si je umetnik zadal nalogo, da bo zgodbo povedal namesto njih, ali morda bolje, skupaj z njimi. Med ta (pol)trupla, ki so se v opusu pojavila kot interpretacija spominov na videne in doživete grozote v taboriščih, se je vendarle nekako umestil in s tem jasno utemeljil pozicijo, iz katere se o teh dogodkih izjavlja. Čeprav dela niso moralizirajoča, nosijo v sebi tudi etični imperativ. Kljub temu, da se jasno navezujejo na taborišča druge svetovne vojne, opominjajo na sočasne in prihodnje grozote, do katerih lahko pripelje napačna ideologija.

Iskati lepoto znotraj ikonografije holokavsta je delikatno področje, a vendar v Mušičevih delih ne moremo zanikati estetike. Miklavž Komelj vidi razlog, zakaj so lahko ta trupla upodobljena s takšno estetizacijo, a se nam te nemogoče podobe še vedno ne zdijo obscene, prav v umetnikovi izkušnji v Dachauu (Komelj, 2009, 172). Pri tej konfliktnosti pa ne gre za zmago lepote nad grozo, ampak do skrajnosti prignano konfliktnost, ki pa je prav tisto, kar te podobe naredi estetsko sprejemljive (Komelj, 2009, 176).

Zorana Mušiča lahko umestimo v pričevanjsko umetnost, saj tudi naslov ciklusa *Nismo poslednji* v prvi osebi množine nakazuje, da nam pripoveduje svojo preživeto zgodbo. Vsakršno govorjenje o portretih ali prikritih avtoportretih pri teh delih bi bilo pretiravanje, saj so obrazi prignani do poslednje meje razpoznavne človeškosti, brez individualnih lastnosti, a hkrati je nemogoče trditi, da je sebe izvzel iz upodobljenega.

10 Zakaj se je tem ljudem na robu življenja reklo tako, obstajata dve razlagi: fatalizem in povoji na glavi, ki bi lahko spominjali na turban, a sta obe, kakor piše Levi, neprepričljivi (Levi, 2003, 79). Agamben pravi, da obstaja še dodana, a tudi ne najbolj verjetna razlaga, da bi lahko bilo takšno poimenovanje tudi aluzija na besedo »Muschelmann, človek školjka, tj. uvit in zaprt sam vase« (Agamben, 2005, 33).

Umetnikov opus se je zaključil s starostnimi avtoportreti. Ti so ekspresivni, v njih pa lahko najdemo nekatere poteze ter uporabo barve, zlasti bele, ki je bila pred tem rezervirana za mrtvake iz taborišč. To nas napelje na misel, da je v pozni starosti tudi sam postal ta priča, nezmožna pričati, namesto njega pa sedaj govorijo njegova dela.

Literatura

- Agamben, G., *Homo sacer, Suverena oblast in golo življenje*, Ljubljana 2004.
- Agamben, G., *Kar ostaja od Auschwitza, Arhiv in priča (Homo sacer III)*, Ljubljana 2005.
- Alphen, E. van, *Caught by History. Holocaust Effect in Contemporary Art, Literature, and Theory*, Stanford 1997.
- Amishai-Maisels, Z., *Depiction and interpretation, The influence of Holocaust on the visual arts*, Oxford 1993.
- Arendt, H., *Eichmann v Jeruzalemu*, Ljubljana 2007.
- Adorno, T., *Cultural Criticism and Society, Prisms*, Cambridge 1981.
- Bartov, O., *Murder in Our Midst, The Holocaust, Industrial Killing and Representation*, New York 1996.
- Bauman, Z., *Moderna in holokavst*, Ljubljana 2006.
- Brejč, T., Zoran Mušič in slikarska tradicija, v: *Videnja Zorana Mušiča* (ur. Grafenauer, N., Puhar, A., Zupan, G.), Ljubljana 2012, str. 38–80.
- Capogreco, C. S., *Fašistična taborišča: internacije civilistov v fašistični Italiji (1940–1943)*, Ljubljana 2011.
- Costanza, S. M., *The Living Witness, Art in the Concentration Camps and Ghettos*, New York 1982.
- Kolšek, P., Zakaj bi moral človek ven, če ima svet v sebi, *Delo*, 29. julij 1995, str. 30.
- Komelj, M., Mušič in meja podobe, v: *Zoran Mušič v javnih in zasebnih zbirkah v Sloveniji* (ur. Ilich-Klančnik, B., Soban, T.), 24. november 2009–28. februar 2010, Moderna galerija, Ljubljana 2009, str. 170–177.
- LaCapra, D., *History and Memory after Auschwitz*, New York 1998.
- Dieterich, A., *Goya, Visionen einer Nacht, Zeichnungen*, Köln 1972, str. 7–35.
- Frankl, V. E., *Kljub vsemu rečem življenju da, Psiholog doživi taborišče smrti*, Celje 1992.
- Haibl, M., *Zamajani pogled: risbe Vlasta Kopača iz koncentracijskega taborišča Dachau (1944–1945)* (ur. Širok, K., Šparovec, J., Lesjak, D.), 27. april–2. september 2012, KZ-Gedenkstätte Dachau, Dachau in 1.–30. junij 2013, Muzej novejšje zgodovine Slovenije, Ljubljana 2012, str. 40–49.

- Hirsch, M., *Surviving Images: Holocaust Photographs and the Work of Postmemory*, v: *Visual Culture and the Holocaust* (ur. Zelizer, B.), New Brunswick 2001, str. 215–246.
- Hirsch, M., *The Generation of Postmemory*, *Poetics Today* 29 (1), 2008, str. 103–128.
- Hudeček, J., *Izmaknil sem se jim zadnji hip*. Pogovor z Zoranom Mušičem, *Ampak*, 6. april 2001, str. 18–23.
- Lang, B., *Holocaust Representation. Art within the Limits of History and Ethics*, Baltimore 2000.
- Levi, P., *Ali je to človek, Premirje*, Ljubljana 2004.
- Levi, P., *Potopljeni in rešeni*, Ljubljana 2003.
- Mikuž, S., *Dachauske risbe, Likovna dela slovenskih jetnikov v nacističnem koncentracijskem taborišču Dachau iz obdobja od januarja 1944 do junija 1945* (ur. Durjava, I.), 6. november–25. december 1985, Muzej ljudske revolucije Slovenije v Ljubljani, Ljubljana 1985.
- Pirnovar, H., *Dachau, Fotografije in risbe iz koncentracijskega taborišča s komentarjem* (ur. Pirnovar, H.), Celje 1999.
- Sontag, S., *Pogled na bolečino drugega*, Ljubljana 2006.
- Šumi, N., *Dahavske risbe, Dachau, Fotografije in risbe iz koncentracijskega taborišča s komentarjem* (ur. Pirnovar, H.), Celje 1999, str. 104–108.
- Visočnik, V., *Revolucija in umetnost, Risbe iz zaporov in taborišč* (ur. Visočnik, V., Bassin, A., Lakovič, V.), Nova Gorica 1969, uvodni tekst.
- Weissberg, L., *In Plain Sight*, v: *Visual Culture and the Holocaust* (ur. Zelizer, B.), New Brunswick 2001, str. 13–27.
- Young, J. E., *At Memory's Edge, After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven 2000.
- Zelizer, B., *Introduction: On visualizing the Holocaust*, v: *Visual Culture and the Holocaust* (ur. Zelizer, B.), New Brunswick 2001, str. 1–10.
- Zgonik, N., *Obrazi smrti*, v: *Videnja Zorana Mušiča* (ur. Grafenauer, N., Puhar, A., Zupan, G.), Ljubljana 2012, str. 132–140.
- Zupan, G., *Zorenje Zorana (Antona) Mušiča med 1909 in 1935*, v: *Zbornik za Špelco Čopič* (ur. Ilich-Klančnik, B.), Ljubljana 2006, str. 136–162.
- Zupan, G., *Risbe Zorana Mušiča iz taborišča Dachau*, v: *Zbornik za Staneta Bernika* (ur. Zupan, G.), Ljubljana 2009, str. 274–301.

- Zupan, G., Življenje in ustvarjanje, v: *Zoran Mušič v javnih in zasebnih zbirkah v Sloveniji* (ur. Ilich Klančnik, B., Soban, T.), 24. november 2009–28. februar 2010, Moderna galerija, Ljubljana 2009, str. 191–214.
- Zupan, G., Umetnikovo življenje, v: *Videnja Zorana Mušiča* (ur. Grafenauer, N., Puhar, A., Zupan, G.), Ljubljana 2012, str. 250–258.
- Žgank, J., *Poskus opredelitve pričevanjske književnosti ob besedilih francoskih in slovenskih pisateljev-deportirancev*. Diplomsko delo, Ljubljana 2008.

Asta Vrečko

Problematika taboriščne umetnosti in Zoran Mušič

Ključne besede: taboriščna umetnost, Zoran Mušič, slikarstvo, *Nismo poslednji*

Tematiko taborišč, holokavsta in genocida v umetnosti lahko najdemo pri umetnikih različnih generacij in v različnih medijih. Pri razmišljanju o tovrstni umetnosti se praviloma pojavijo podobne dileme in problemi. K umetniškim in umetnostnim vprašanjem avtorji praviloma pazljivo pristopajo, ta vprašanja navadno ostanejo v senci dilem in razmišljanj o moralni upravičenosti in zgodovinske točnosti teh umetniških del.

Umetnike, ki se ukvarjajo s taboriščno umetnostjo, lahko grobo delimo na tiste, ki so internacijo izkusili na lastni koži, in na tiste, ki je niso. Zoran Mušič (1909-2005) je eden najbolj uveljavljenih slovenskih slikarjev 20. stoletja in je preživel obe svetovni vojni ter internacijo v Dachau. Ohranjena so njegova dela iz časa internacije, k taboriščni tematiki pa se je v slikarstvu vrnil šele mnogo pozneje, v sedemdesetih in osemdesetih letih 20. stoletja, v ciklusu grafik in platen s skupnim naslovom *Nismo poslednji*. Ta vrnitev umetnikov k temam taborišča po dolgem premoru ni neznčilna in jo lahko najdemo tudi pri drugih umetnikih, desetletja nastanka ciklusa *Nismo poslednji* pa tudi širše zaznamuje pojav spominske literature in likovne umetnosti. Mušičeva dela tega ciklusa zaznamujejo tako dovršena estetika in likovne prvine kot neposredna kruta realnost upodobljenega, kar jih naredi še dodatno zanimava tudi v kontekstu širše problematike tega področja. V prispevku poizkusim njegova dela iz ciklusa *Nismo poslednji* umestiti v širši kontekst taboriščne in pričevanjske umetnosti.

Asta Vrečko

Zoran Mušič and the Problem of Concentration Camp Art

Keywords: camp art, Zoran Mušič, painting, *We are not the last*

Art that concerns itself with themes of concentration camps, the Holocaust and genocide is extremely varied. Many authors of different generations have been engaged in it in different media. And yet, similar problems and dilemmas appear in the analysis of this art. Often questions about the artistic merit of the works are secondary, being overshadowed by questions about the moral justification of the existence of the work of art and its historical accuracy. Reflections on the aesthetics of these works of art turn out to be very delicate. The cycle *We Are not the Last* by Zoran Mušič (1909–2005), one of the most recognisable Slovene painters, is distinguished at once by aesthetic perfection and the immediate cruel reality of the imagery. Reflecting upon his works within the framework of concentration camp art and survivor's testimony can contribute to a better understanding of his works.

Vitimir Tepeš

Reformacijski tokovi in njihova politična okolja – na primeru Francije, Anglije/Škotske in »Slovenije«

Ključne besede: reformacija, protestantizem, Anglija, Francija, Slovenija, Henrik VIII., Kalvin, Trubar

DOI: 10.4312/ars.8.1.230-242

1 Evropska reformacija

Stično točko med reformacijskimi tokovi v Franciji in slovenskimi verskimi reformnimi prizadevanji ob koncu srednjega veka je mogoče najti v dejstvu, da je bil tako glavni protagonist švicarsko-francoske reformacije J. Kalvin kot tudi glavni protagonist slovenske reformacije P. Trubar dokončno pregnan iz svojega domačega okolja. Ustvarjati in delovati sta morala pretežno v tujini, le da je v Kalvinovem primeru o njegovi usodi zaradi specifične razdeljevanja moči v Franciji odločala predvsem posvetna oblast, ki se je po svoji dinastiji *Valoisev* borila za oblast celo na prestolu takratnega rimskega cesarstva, v Sloveniji pa je bila moč razdeljena med takratno ekleziastično in svetno oblastjo, ki je bila v rokah *Habsburžanov*, nesojenih delivcev usode naših reformatorjev. Podpirali so jih cerkveni dostojanstveniki, tj. tedanji ljubljanski škofje (glej Dolinar, 2009).

Podobno se je protestantom godilo v Angliji za časa vladavine kraljice Marije I. Škotske. Vendar pa so se lahko po preganjanju vrnili, in sicer ko je oblast prešla v roke kraljice Elizabete I. (Marijine polsestre), ki je bila reformaciji bolj naklonjena. Za vse izgnane protestante je bilo glede na njihove izkušnje značilno predvsem to, da so se v izgnanstvu navzeli drugih duhov ter pod njihovim vplivom pridigali in ustvarjali v svojih lastnih okoljih ali na podlagi svojega lastnega razmišljanja pridigali in delovali v tujem okolju. Kalvin, na primer, je v Švici prišel pod Zwinglijev vpliv, vendar je tudi sam ustanovil svojstveno smer reformacije. Na Trubarja so v Nemčiji vplivali nemški protestanti, kar je kasneje zaznamovalo našo smer reformacije. Angleški izgnanci so prišli pod vpliv kalvinizma, ki je botroval nastanku puritanizma. Vendar pa se angleški izgnanci niso uklonili politiki reformatorjev v Zürichu, za katero sta bili značilni previdnost pri izvajanju reform in podrejenost mestnim upravam (prim. Benedik, 1984, 7). Prav tako niso v celoti prevzeli nemškega modela, ki je izhajal iz Wittenberga in so ga podpirali predvsem nemški knezi (prim. Benedik, 1984, 7).

V Angliji je namreč zaradi napačnega razumevanja ozadja večkrat prišlo do napačnega razumevanja začetkov reformacije. James D. Tracy (2006, 191–215) v poglavju politike angleške reformacije kot njen začetek omenja leto 1527. Ozadje vidi v tradiciji neetabliranih, t. i. podzemnih cerkva, katerim so s skupnim nazivom lolardi (mrmravci) v Angliji in na Škotskem 14. in 15. stoletja pripisovali pripadnost Johnu Wycliffu.¹ Lolardi so zagovarjali idejo, da so lahko laiki z branjem Nove zaveze v svojem lastnem jeziku prav tako učinkovito vzgojeni v veri. Naslednji podatek, ki ga navajata Tracy in Alister McGrath (2007, 108), je zbiranje študentov iz univerze v Cambridgeu v prostorih *White Horse Inna*. Tracy navaja, da Luter leta 1519 omenja ponatis svojih latinskih knjig, o katerih se razpravlja v Angliji. McGrath (2007, 108) pa doda, da so začeli Lutrove knjige »uvažati« v Anglijo leta 1520. Tracy še omenja, da so študentje dobivali navdih pri avguštinskem menihu Robertu Barnesu, ki je vodil humanistični program bibličnih študij, kavarno pa so kasneje začeli imenovati z vzdevkom *Little Germany*. Kljub temu je bilo takšno zbiranje v tistem času še sila nevarno, saj naj bi Barnesu po njegovem povratku v Anglijo iz Wittenberga, kamor je bil pregnan, po ločitvi Anglije od papeštva, leta 1540 zažgali na grmadi kot heretika. Razlog za to je bilo njegovo pridiganje v skladu z naukom opravičenja po veri. Pod vplivom tradicije lolardov naj bi William Tyndale, pridigar in diplomant iz Oxforda, leta 1525 natisnil Novo zavezo v angleškem jeziku. Tudi sam je bil preganjan s strani oblasti (Karl V.), ki ga je leta 1536 ujela in usmrtila v Bruslju. Tracy ta del konča z ugotovitvijo, da so se pri Tyndalu poleg luteranskih pojavile tudi cvinglijanske ideje, ki jih je spoznal na kontinentu, kar je že v samem začetku nakazovalo, da bo verska reformacija v Angliji heterogen pojav. Če se nam zdi, da je ta del angleške zgodovine še nekako jasen, pa je naslednje obdobje, ki ga je zaznamoval predvsem angleški kralj (prim. Benedik, 1984, 7) Henrik VIII., veliko bolj dvoumen.

McGrath (2007, 107) omenja, da je »eden najpomembnejših dosežkov sodobnega zgodovinopisja o angleški reformaciji pod vladavino Henrika VIII. zavračanje termina »protestantski«, ki se nanaša na vodilne reformatorje«. Esej Petra Marshalla, napisan leta 2009, ki nosi naslov *Poimenovanje protestantske Anglije*, se ukvarja prav s to tematiko. V njem avtor raziskuje, na kakšen način in kako pogosto se uporablja termin protestantski v 16. in na začetku 17. stoletja ter kako se navezuje na druga poimenovanja, kot so katoliški, papistični, evangelijski, puritanski, kalvinski, luteranski in anglikanski (prim. Marshall, 2009, 90). Pri tem je zanimivo poudariti tudi McGrathove (2007, 107) ugotovitve, da se v letih 1520–1530 za angleške reformatorje vedno pogosteje uporablja termin evangelijski, ker sami sebe vidijo kot katoličane (univerzalne kristjane), ki verjamejo v to, da njihova cerkev potrebuje

1 Teolog iz Oxforda, deloval v 14. stoletju.

prenovo od znotraj. Verjetno pod vplivom te tradicije v 18. in 19. stoletju nastane evangelijsko gibanje znotraj različnih protestantskih svobodnih cerkva, in to tako v Veliki Britaniji kot v ZDA (prim. Bajt, 2007, 318). Marshall v svojem eseju omenja, da se termin protestantski prvič pojavi v dobi Marije Stuart Tudor (1553–1558), in še takrat le kot zbadljivka na ustih religiozno konservativnih pripadnikov cerkve. McGrath (2007, 108) pa »percepcijo, da so bili angleški religiozni reformatorji protestanti«, postavi v obdobje vladavine Edvarda VI. (1547–1553). Tudi Marshall kot prvi primer omembe protestantov navaja obdobje vladavine Edvarda VI., ko naj bi Thomas Hanckok postal pridigar v Poolu v Dorsetu na jugu Anglije, kjer so prebivalci mesta začeli vernike imenovati protestanti. Alec Ryrie v svojem delu *The Age of Reformation: The Tudor and Stewart Realms, 1485–1603*, letnico 1550 predlaga kot tisto, ko naj bi termin evangelijski pričeli uporabljati kot protestantski.² Diarmaid MacCulloch je v eseju Petra Marshalla omenjen kot tisti, ki v zadnjem letu vladavine kralja Edvarda VI. kot pionirja pri uporabi tega termina imenuje evangelista Edwarda Underhilla. Vendar pa se je še v prvi polovici vladavine kraljice Elizabete I. (1558–1603) termin protestantski bolj verjetno pojavljal v katoliških kakor v reformatorskih virih (Marshall, 2012, 97).

Ob zgoraj naštetih ugotovitvah nam postane jasno dvoje: prvič, da je bila reformacija dejavni del angleškega občestva vernih; in drugič, da je bila tedanja oblast na čelu z dinastijo Tudor nekako zadržana, če ne celo sovražna začetnim poskusom reforme v cerkvi. Sam Henrik VIII. je bil namreč zagret apologet katoliške vere in je v njen bran, v nasprotovanju idejnemu tokovom v Nemčiji, napisal delo, ki je zagovarjalo ohranjanje sedmih zakramentov znotraj cerkve. Vendar pa so kasnejši zgodovinski dogodki Henrika pripeljali v položaj, ko je moral samoiniciativno ukrepati, da bi sebe in svojo dinastijo ohranil na oblasti. Glavni razlog za to je bil njegov strah, da bo ostal brez moškega potomca, ki bi njegovi rodbini ohranil oblast na prestolu angleške monarhije. K temu je pripomoglo tudi to, da Karlu V., cesarju sv. rimskega cesarstva, ni bilo po volji, da bi poročil edino Henrikovo hčer Marijo Tudor, ki sta jo imela s Katarino Aragonsko (teto Karla V.).³ Ker je Henrik uvidel, da tako izgublja na moči in

2 Glej pod opombe v Marshall (2012, 93).

3 Judovsko pravo je poznalo t. i. idejo levirata, v skladu s katero je bil brat dolžan obuditi potomstvo po vdovi svojega umrlega brata. Za to pa sta morala biti izpolnjena dva pogoja, namreč da je bil brat v prvem zakonu brez potomstva (v primeru Henrikovega brata Arturja do konzumacije zakona sploh še ni prišlo) in da je kasneje v zakonu prišlo do nasledstva po moškem potomcu; v: Sveto pismo (X, 140–150). Vendar pa so bila po drugi strani določila glede izdaje ločitvenega lista ženi zelo dvoumna. Jezus je kritiziral izraelsko trdosrčnost, zaradi katere naj bi Mojzes možem sploh dovolil ločevati se od svojih žena. Od začetka po Jezusovem mnenju ni bilo tako, zato naj se mož in žena po človeški volji ne bi smela nikdar ločiti (Košir, 1997, 30–32). Najbolj znan primer iz Svetega pisma, ki opozarja na spornost takšnih dejanj, je kritika Janeza Krstnika, ki jo je izrekel kralju Herodu Antipi. Ta se je ločil in poročil Herodiado, hčer polbrata Aristobula in ženo polbrata Filipa, medtem ko je bil ta še živ. Janez Krstnik je bil kasneje zaradi tega zaprt in usmrčen. Prim. NASB (2000, 1561).

pomembnosti,⁴ se je odločil, da začne proces razveze.⁵ Ker pa je takratnemu papežu Klementu VII. grozila Karlova vojska (*sacco di Roma* 1527), si papež ni upal tvegati s podporo Henrikovi razvezi. Nasprotno, Henrik VIII. je zagrozil z izobčenjem, če bi s tem procesom nadaljeval.

Henrik VIII., željan maščevanja, je tako ukrepal po svoje in uporabil moč avtoritete, ki jo je imel doma, da bi lahko pod zastavo angleških zakonov izpeljal svoje naklepe. V ta namen je uporabil uredbe angleških sodišč, ki so prepovedovale sklicevanje na kakršnokoli drugo pravo kot na domače angleško pravo. Angleškim eklesiastičnim sodiščem pa je očital, da se sklicujejo na rimsko pravo. Tako je dosegel, da so angleška eklesiastična sodišča odločila v njegov prid ter ga razglasila za edinega varuha in vrhovnega suverena angleške cerkve. Leta 1534 je s podporo parlamenta izdal uredbo o suverenosti, ki je nasprotovanje tej uredbi označila za državno izdajstvo, ki se kaznuje s smrtjo. Zaradi politične nevarnosti, ki mu je posledično pretila s strani drugih katoliških narodov (Francozov in Špancev), kljub iskanju zavezništva z Nemci ni želel prekiniti svoje zvestobe katoliški cerkvi. Ali je bila ta le navidezna, je nemogoče reči, mogoče je le označiti dve njegovi potezi iz tega časa, ki bi lahko pomagali pri presoji. Prva je bila imenovanje naslednika kanterburijskega nadškofa. Henrik je za ta položaj izbral Thomasa Cranmerja, ki je močno zaznamoval to in naslednje obdobje v angleški cerkvi, s tem ko je privolil v Henrikovo razvezo. Usmrčen je bil pod vladavino kraljice Marije Stuart Tudor. V angleško cerkev je vpeljal Biblijo v domačem jeziku, ki so jo uporabljali tako pri bogoslužju kot doma. Druga Henrikova poteza je bila izdaja uredbe šestih členov vere leta 1539, v kateri kralj še naprej brani oziroma prepoveduje nasprotovanje tradicionalnemu razumevanju evharistije kot resničnega Kristusovega telesa in resnične Jezusove krvi, obsoja napeljevanje k uživanju evharistije pod obema podobama (to so prvi zagovarjali češki reformatorji v 14. stoletju), nasprotuje poročanju klerikov ter podpira zasebne maše, spoved in zaobljube čistosti (Janz, 2008, 332–341).

Zaradi zgoraj navedenega in zaradi dejstva, da je kralj za kanterburijskega nadškofa imenoval Thomasa Cranmerja, je v angleški politiki prišlo do prvih razhajanj. Na eni strani so bili tisti, ki so se postavili v bran kraljevemu nasledstvu, na drugi pa tisti, ki so želeli ohraniti čim več katoliške doktrine in prakse ter so podpirali kraljevo zvestobo

4 Včasih je bilo pri nasledstvenih vprašanjih, ki so izhajala iz sklepanja zakonskih zvez, pomembnejše ohranjanje družinske linije predvsem po moških potomcih. Danes se v pravu zagovarja drugačno stališče, namreč da je bistvo pri presoji sklepanja zakonskih zvez korist otroka. Prim. Košir (1997, 233).

5 Zadržek svaštva v ravni črti naj bi bil po prepričanju resnih kanonistov cerkvenopravne narave. Le nekateri so ga razumeli kot naravnopravni zadržek. Po Koširjevem (1997, 234) prepričanju je to tezo podpiral tudi angleški kralj Henrik VIII. »Prvič se je poročil s Katarino Aragonsko, vdovo po svojem bratu Arturju, in to s spregledom svaštva, ki mu ga je podelil rimski papež.« Henrik VIII. se je kasneje odločil, da je njegov zakon sklenjen neveljavno, ker papež nima pravice spregledovati naravnopravnega zadržka.

katolištvu. Prevladali so prvi, in sicer tako, da so še nedoletnega Edvarda, ki je na prestolu nasledil očeta, pripravili do tega, da je odločneje podprl angleško reformacijo. Po Henrikovi ukinitvi samostanov zaradi sredstev, ki jih je potreboval za svojo vojsko, da bi Anglijo obvaroval pred napadi od zunaj in uveljavil svojo superiornost nad angleško cerkvijo, so v času vladavine Edvarda VI. prišli na vrsto še t. i. »emblemi »vraževernosti« (oltarji, religijske podobe, sveče in procesije)« (Tracy, 2006, 196).

Preden podrobneje opišem še slovenski reformacijski tok, naj podam kratko oceno tega dela prispevka. Evropska reformacija je pravzaprav kompleksen pojem. Naj uporabim besede zgodovinarja in duhovnika Metoda Benedika, ki pojasni kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa. Reformacija se v Evropi ni zgodila zgolj zaradi moralnih dejavnikov (na primer dekadenca klera), ampak predvsem kot posledica miselnih in duhovnih tokov tistega časa. Spremenjena miselnost je namreč presegla miselnost in prakse srednjega veka. Bila pa je tudi »revolucionarni odgovor na vse izjalovljene reformne prakse 14. in 15. stoletja« (Benedik, 1984, 4). Sam proces je potekal vzporedno s sekularizacijskimi težnjami proti cerkvi, ki so potekale v znamenju subjektivizma, nacionalizma in laicizma, tj. težnji laikov po neodvisnosti, ki se je izražala v gibanjih z revolucionarnimi nameni. Okvir, iz katerega izide reformacija, je sestavljen iz napak in zlorab v vrstah klera, nazadovanja teološke znanosti, svojevrstnih duhovnih tokov v Nemčiji, protirimsko nastrojene miselnosti in ne nazadnje iz socialnih okoliščin.

2 Slovenski reformacijski tokovi

V Sloveniji je bila politika reformacije v glavnem skoncentrirana okoli moči, ki so jo predstavljali deželni stanovi, ki so s plačevanjem pristojbin v cesarsko blagajno religijsko dnevno politiko skušali obračati v svojo korist. Vsi slovenski reformatorji se v stvareh, ki se tičejo finančne podpore njihovemu delu v Sloveniji, v vljudnostnih pismih po pomoč obračajo v glavnem nanje. Kaj lahko na podlagi tega rečemo o slovenski reformaciji, če jo primerjamo z vzorci iz drugih delov Evrope? Zagotovo lahko trdimo, da se je v Sloveniji reformacija zgodila ter da je imela samosvoj družbeni in kulturni izraz. Trubar je pod vplivom Büllingerja,⁶ ki je delil usodo zürichških reformatorjev, prevzel vlogo previdnosti v reformacijskem toku in podrejenosti tedanjim, predvsem cerkvenim oblastem. Na to kaže njegovo delo, ki je nemoteno potekalo tudi v Ljubljani, sam pa je ostajal predvsem katoliški duhovnik. Zaradi gonje, ki je potekala v drugih delih Evrope, predvsem pod zastavo boja za položaj vladarja sv. rimskega cesarstva, ta val ni zaobšel niti naših, takrat še notranjeavstrijskih dežel. Evropska politika je postala naša politika in odločitve naše

6 Büllinger je z reformatorji po Evropi stopal v stik prek pisem, saj si je z njimi redno dopisoval. Zagotovo je bil v stiku tudi s Trubarjem, ko je ta še služboval kot katoliški duhovnik na Slovenskem.

odločitve. Slovenci v tistem času, razen deželnih stanov, ne poznamo drugih oblik oblasti.⁷ »V času obstoja Notranje Avstrije je prišel najmočnejše do izraza pomen deželnega plemstva, ki je na prehodu v novi vek začelo po posameznih deželah delovati kot enotno telo, nato pa je v deželnih stanovih kot njihova vodilna predstavniska skupina udeleženo sicer nikoli priznано sovladarstvo z deželnim knezom« (Dolinar, 2011, 105–106).

V Nemčiji se je na krilih reformacije razplamtel boj med volilnimi knezi⁸ in tistimi nosilci oblasti, ki so podpirali centralno politiko takratnega sv. rimskega cesarstva.⁹ Pozornost naših reformatorjev se je po preganjanjih osredotočila predvsem nanje. Posredno, prek deželnih stanov na področja centralne oblasti, se je izvajala tudi religijska politika, ki je v teh deželah mesto prepuščala radikalnejšim oblikam eklesiastičnega reformnega gibanja. Če se danes ozremo na ta čas, lahko vidimo, da je bil takšen pristop podpora takratne religijske reforme prava politika, le da na slovenskem prostoru ni bila tako vplivna, da bi na podlagi njihovih interesov prišlo do premika tudi v glavah tedanjih cerkvenih dostojanstvenikov. »T. i. stanovsko-monarhični dualizem, ki se je kazal tudi v verski delitvi (protestantsko plemstvo nasproti katoliškemu deželnemu knezu), se je v dvajsetih letih 17. stoletja končal z zmago protireformacije in zgodnjega vladarjevega absolutizma. Moč deželnih stanov je odtlej vseskozi do njihove dokončne odprave sredi 19. stoletja samo še slabela« (Dolinar, 2011, 106). Tako lahko zaključimo, da deželnim stanovom v Sloveniji ni uspelo ubraniti in ohraniti takratnih religijskih premikov v evropski družbi, temveč so ta boj izgubili in ga prepustili nasprotnim gibanjem, ki so se po tridentinskem koncilu zavzemala za obnovo stare religijske politike, in sicer prek centrov moči šolstva, kjer so v tistem času prevladovali jezuiti. Eden najmočnejših centrov za vzgojo v skladu z novimi smernicami je bil ustanovljen v Gradcu¹⁰ in je močno vplival na mišljenje ljudi v bližnji in daljni okolici. Danes ga zgodovinska literatura iz drugih predelov sveta prepozna kot enega izmed glavnih centrov protireformacijskega gibanja v Srednji Evropi.

7 »V ravninskem delu ostalega današnjega slovenskega ozemlja je bila agrarna kolonizacija izvedena med 9. in 11. stoletjem, nato pa se je usmerila v za obdelovanje težje hribovite predele. Kolonizacijo so v našem prostoru izvajali predvsem veliki zemljiški posestniki. Med večjimi svetnimi zemljiškimi posestniki so bili zlasti Brežiško-Selški, Andechs-Meranski, Višnjegorci, Eppensteinci, Banberžani, Spanheimi in Celjani, od cerkvenih pa oglejski patriarhi, salzburški nadškofje ter freisinški, brixenski in krški škofje« (Dolinar, 2011, 392).

8 »Na področju nemškega cesarstva je tretjina zemlje pripadala cerkvi. Med sedmimi volilnimi knezi so bili tudi trije škofje (Trier, Mainz, Köln), sicer pa so vsi škofje izhajali iz plemiških rodbin in živeli kot fevdalni gospodje« (Benedik, 1984, 9).

9 »Po za habsburškega vladarja neuspeli vojni z Beneško republiko za Furlanijo je nova državna meja razdelila ozemlje oglejskega patriarha na habsburški in beneški del. ... Da bi oslabil patriarhovo moč na habsburškem ozemlju, je cesar 6. Decembra 1461 na habsburškem ozemlju oglejskega patriarhata ustanovil ljubljansko škofijo« (Dolinar, 2011, 397).

10 »V vmesnem obdobju je bila največja »posebnost« političnega zemljevida Notranja Avstrija, deželna unija z lastnim vladarjem in središčem v Gradcu, nastala leta 1564 z delitvijo habsburških posesti med tri brate. Kot »država v državi« je prenehala obstajati leta 1619 ob ponovni združitvi (skoraj vseh) habsburških dežel pod enim vladarjem, novoizvoljenim cesarjem Ferdinandom II.« (Dolinar, 2011, 105).

Tudi Francozom, podobno kot Slovencem, ni uspelo legalizirati reformacije v svojem domačem okolju, le da je pri njih protireformacijsko gibanje zajelo veliko večji del francoske populacije in se končalo konfliktno, v obliki t. i. hugenotskih vojn. Razlika je bila predvsem v tem, da je v Sloveniji zaradi slabe organiziranosti protestantov zadostovala že uporaba nekoliko bolj grobe sile, medtem ko se je v Franciji, »kjer so bili bolj številčni in dobro organizirani« (Tracy, 2006, 103) predvsem kalvinci, preganjanje končalo s krvjo in mučeniki.¹¹ V Franciji se je namreč po Tracyjevih (2006, 103) navedkih državljanska vojna končala s priznanjem hugenotske manjšine leta 1598, državna oblast pa odlokov tridentinskega koncila ni sprejela kot del svojega t. i. francoskega prava. Da pa bi lahko postalo jasno, da za duhovnimi interesi stojijo tudi svetni interesi oblasti, so se Francozi v t. i. verskih konfliktih 17. stoletja skoraj vedno borili na strani, ki je zagovarjala protestantske verske ideje. V tem lahko vidimo znamenje rivalstva s habsburško kraljevo hišo in takratno centralizirano cerkveno politiko, ki je imela sedež v Rimu.

3 Sklep

Če strnem, je politična slika zemljevida Evrope slika želje po dokončni prevladi nad vplivom italijanskih mestnih držav, ki so stoletja pred tem Italijane popeljale do tako razsežnega dojetja svoje lastne veličine, predvsem na krilih naturalizirane grške filozofije in svoje različice rimskega prava. S prihodom krščanstva je prišlo do *statusa quo*. Kasneje je z izdatno pomočjo germanskih plemen, ki so v Evropi ustanovila frankovsko kraljestvo, vzhodni del prevzel baklo rimskega cesarstva. S pojemanjem moči in odpiranjem vrat razumu so se začele pojavljati nacionalne težnje prebujenih narodov in želje po lastni veličini. Zgodovinsko je bilo to izpričano tako pri Francozih kot pri Nemcih. Rimski imperij pa je bil zadnji izmed imperijev v času Kristusa in prvi izmed sodobnih večnacionalnih imperijev, ki je poskušal udejanjiti ideje svetovnega bratstva narodov. Prav mogoče je tudi, da je ta ideja danes zopet živa v svoji inkarnirani obliki, Evropski uniji samostojnih, suverenih in kulturno prebujenih narodov. Tako lahko rečemo, da je obdobje renesanse, humanizma in protestantske reformacije vrh in mejnik dokončnega preporoda stare imperialne politike v sodobno globalno politiko, ki omogoča tudi dostop do suverenosti in pluralnosti religijskih politik. V današnjem času se evropski prostor na podlagi večinske religijske politike deli na protestantski sever in nekoliko bolj tradicionalni katoliški jug ter pravoslavni in islamski vzhod Evrope.

Čeprav se v sedanjem trenutku zgodovina dejansko odvija pred našimi očmi, pa vse kaže, da v družbah obstaja nevarnost izgube duhovne orientacije. Pod baklo interesov

11 V Evropi je bilo na podlagi kolaboracije med cerkvijo in državo v letih 1520–1600 usmrčenih približno 3000 protestantskih mučnikov (Tracy, 2006, 103).

kapitala, ki sam doživlja svojevrstno katarzo, se namreč dozdeva, da se ohranja stara politika izkoriščanja večine zaradi interesov manjšine. Politika zapeljevanja in zaslepljevanja množic je s pojavom množičnih medijev ustvarila svoj koncept. Da pa je lahko prišlo do delnega prenosa moči na meščanski srednji razred, je gotovo prispevala tudi reformacija. Če si predstavljamo, da je bila s pojavom razsvetljenstva kot skupnim otrokom renesanse, humanizma in reformacije ljudem dana možnost, da se o duhovnih stvareh prosto opredeljujejo, in če temu pojavu znanstveno rečemo sekularizacija, je vsekakor prišlo tudi do reakcije na to. Nastala sta namreč dva nova pojma, in sicer civilna družba in duhovna družba, ki sta se na področju tretje sfere v določeni meri povezala. Če se je krščanstvo ustalilo in prevladalo na področju oblasti in moči ter je bilo s pojavom renesanse, humanizma in reformacije ter kasneje razsvetljenstva izrinjeno od tam, je moralo dobiti nov prostor vpliva. Ker sta pojava reformacije in protestantizma že po svoji naravi odprla vrata vsem ljudem, predvsem do spoznanja *Božje besede*, se je s tem že nakazalo, kam bo v prihodnosti duhovna družba širila svoj vpliv. Na to kaže prav pojav ideje *civilne religije* (Bellah)¹² v Ameriki, ki po mojem mnenju v najglobljem bistvu zaobjema ta novonastali družbeni položaj.

Slovenija se je v preteklosti soočala predvsem s svojimi temeljnimi atributi suverenosti in državnosti, ki so skozi različne oblike konfliktov končno prišli na dan. Res je tudi, da se nam je v zgodovini zgodila reformacija, vendar le za kratek čas. Toda ta čas je bil dovolj dolg, da nam je prinesel večno sporočilo o evangeliju Jezusa Kristusa. Obenem nas je navdahnila s tistimi kulturnimi in družbenimi vsebinami, ki v samem *temelju* gradijo narodno in suvereno samobitnost, ki omogočata naš skupni obstoj in nadaljnje samostojno delovanje. Zaradi takšnih okoliščin nam je reformacija omogočila tudi vpogled v širšo družbeno stvarnost, ki je Evropa. Tako imamo danes znova možnost, da miroljubno in odločno stopimo na pot evropskih reform ter da kot dediči reformacije in katoliške preнове v duhu skupaj ustvarimo prostor, kjer bo mogoče svobodneje ustvarjati. Zgodovinski temelji so nam dani in vsekakor ne bi bilo modro ponavljati napak naših prednikov, ki so se upirali razvoju, drug drugemu in s tem celotni mednarodni skupnosti. Modrost reformacije se kaže v tem, da namesto po orožju, prevladi in moči posega po znanosti, besedi in resnici.

Če naj se vrnem na začetek prispevka, ki govori o podobnostih med reformnimi prizadevanji v Evropi 16. stoletja med Francozi in Slovenci, naj na tem mestu še enkrat spomnim, da so bili naši prvi vladarji prav *Franki*, predniki današnjih Francozov in eno izmed romaniziranih germanskih plemen. Če k temu dodam še našo kasnejšo navezanost navzgor, proti centrom moči z avstrijskimi in nemškimi deželami, pa tudi vpliv Madžarov in Čehov na našo lastno identiteto, lahko kaj hitro postane jasno, kako

12 Pojem civilne religije pri nas podrobneje opisuje Marko Kerševan v svoji knjigi *Religija in slovenska kultura: Ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji*.

naj bi vodili svojo evropsko politiko. Še vedno pa ostaneta Italija in Balkan kot naš drugi, ki sta v največji meri prispevala in nas mestoma celo spodbujala k nastajanju naše lastne samobitne podobe, ki jo s ponosom negujemo še danes.

Vsekakor pa je mogoče reči, da bi z obuditvijo reformacijskih idej več pridobili kot izgubili. Zavedati se moramo, da je današnji evropski prostor razdeljen in da je naša tradicionalna navezanost predvsem na prostor Avstro-Ogrske dobra priložnost za razširitev našega obzorja in zornega kota gledanja. Francozom pa, ki so glede tega samosvoji, ne bo odveč stisniti roke v imenu svoje lastne samostojnosti pod geslom *liberté, égalité et fraternité*, torej svobode, enakosti in bratstva. Za nas je morda edini doslej še nepoznani pojem pojem svobode. Bratstvo in enakost smo namreč že razumeli, svobodo pa smo šele prvič zaužili. Svoboda je ponavadi dragocena takrat, ko je nimamo, ko pa jo imamo, je ne znamo izkoristiti in ceniti. Zato bi bilo pomenljivo kdaj pa kdaj pogledati k drugim, da bi lahko videli, kaj svoboda sploh je. Francozi so k temu prispevali tako, da so svobodo nekega drugega naroda, ki si jo je ta priboril z revolucijo, počastili s spomenikom svobodi. Še pred tem pa so, in sicer kar v domačih cerkvah, počastili razum. Ob tem bi bilo škoda pozabiti, da resnica človeka osvobaja le toliko, kolikor je dopuščena in hkrati omogočena vsakomur.

Literatura

- Barnaby, A., *Centered on the Word: Literature, Scripture, and the Tudor-Stuart Middle Way*, *Renaissance Quarterly* 58, 2005, str. 716.
- Benedik, M., *Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa*, *Bogoslovni vestnik* 44, 1984, str. 3–15.
- Carson, D. A., *Christ & Culture Revisited*, Cambridge 2008.
- Dolinar, F. M., *Primož Trubar in ljubljanski škofje*, v: *Primož Trubar. Trubarjev simpozij v Rimu*, Celje, Rim, Ljubljana 2009, str. 45–62.
- Dolinar, F. M., *Razmerje med cerkveno oblastjo Ogleja in posvetno oblastjo cerkvenih knezov v današnjem slovenskem prostoru v srednjem veku*, v: *Trojarjev zbornik* (ur. Trškan, D.), Ljubljana 2011.
- Dolinar, F. M. in drugi, *Slovenski zgodovinski atlas*, Ljubljana 2011.
- Doyle, R. C., *Reformation Church History*, Newton 1987.
- Glavan, M., *Trubarjev Album: Romanje s Trubarjem*, Ljubljana 2008.
- Greenshields, M., *Society and Culture in the Huguenot World, 1559-1685*, *History: Review of New Books* 31, 2002, str. 31.
- Holzer, J., *Zgodovina cerkve v stotih slikah*, Ljubljana 1995.

- Janz, R. D., *A Reformation Reader: Primary Texts with Introduction*, Minneapolis 2008.
- Kerševan, M., *Religija in slovenska kultura: Ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji*, Ljubljana 1989.
- Kerševan, M., *Protestant(sti)ka*, Ljubljana 2012.
- Košir, B., *Zakonsko pravo Cerkve*, Ljubljana 1997.
- Kuyawa-Holbrook, A. S., The Archeology of Reformation 1480-1580, *Renaissance Quarterly* 57, 2004, str. 1429.
- Lares, J., Protestant Colonialism and Conscience in British Literature, *Christianity and Literature* 53, 2004, str. 544.
- Lehmborg, S., Rory McEntegart: Henry VIII., the League of Schmalkalden, and the English Reformation, *Renaissance Quarterly* 56, 2003, str. 1291.
- MacCulloch, D., Protestantism in Mainland Europe: New Directions, *Renaissance Quarterly* 59, 2006, str. 698–706.
- Marshall, P., The Naming of Protestant England, *Past and Present* 214, 2012, str. 87–128.
- McGrath, E. A., *Christianity's Dangerous Idea: The Protestant Revolution – A History From the Sixteenth Century to the Twenty-First*, New York 2007.
- McLaughlin, R. E., Pilgrimage to Puritanism: History and Theology of the Marian Exiles At Geneva, 1555-1560, *Renaissance Quarterly* 53, 2000, str. 263.
- NASB, *The New Inductive Study Bible*, Arrowsmith 2000.
- Rajhman, J., *Teologija Primoža Trubarja*, Ljubljana 2008.
- SSP, *Sveto pismo Stare in Nove zaveze: študijska izdaja*, X, 140–150.
- Škamperle, I., *Magična renesansa*, Ljubljana 1999.
- Škulj, E., *Primož Trubar*, Celje 2009.
- Tillich, P., *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, New York 1968.
- Tracy, D. J., *Europe's Reformations 1450-1650: Doctrine, Politics and Community*, Lanham 2006.
- Troeltsch, E., Protestantism and Modern Religious Feeling, *Literature Criticism from 1400 to 1800*, 9, 1989, str. 191–199.
- Troeltsch, E., *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, London 1912.
- Trubar, P., *Katekizem: Abecednik*, Slovenj Gradec 2011.
- Waley, D. in drugi, *Later Medieval Europe 1250-1520*, Harlow 2001.

Vitomir Tepeš

Reformacijski tokovi in njihova politična okolja – na primeru Francije, Anglije/Škotske in »Slovenije«

Ključne besede: reformacija, protestantizem, Anglija, Francija, Slovenija, Henrik VIII., Kalvin, Trubar

Tri gibanja, ki so opisana v tem članku, izhajajo iz angleško-škotskega, francoskega in slovenskega narodnostnega ozadja. Angleži so bili pri obravnavanju idej protestantizma zelo dosledni. Zelo zavzeti so bili tudi pri ohranjanju kontinuitete s starim ekleziastičnim redom. Posledica tega je bila, da je poimenovanje »protestantski« za kar nekaj časa ostalo v ozadju. To pa je hkrati pomenilo tudi začetek nekega drugega gibanja, imenovanega evangelijsko gibanje, kar pomeni »zanimati se za evangelij«, ki se je dokončno izoblikovalo šele v 19. stoletju. Ta zakasnitev je bila povezana predvsem z razvojem ideje svobodne cerkve v svobodni državi, ki so jo izkušali tako katoličani kot tudi protestantje. V vmesnem času pa je nastal dovolj dolg časovni presledek, tako da so Angleži premogli dovolj civilne in politične modrosti – in nastala je nova ekleziastična stvarnost anglikanske cerkve. Francozi so odločno zarezali na področje odnosa med sekularnostjo in ekleziastičnostjo. Slovensko gibanje pa je, kot navidezno nepomembno, ubralo povsem svojo ekleziastično smer. Za Slovence je bilo uradno izbrano poimenovanje svojega naroda tisto, ki je prineslo dovolj začetne moči, da so se lahko kasneje, v 20. stoletju, tudi politično osamosvojili. Če na koncu pod to obdobje potegnemo črto, lahko ugotovimo, da je reformacijsko gibanje srednjega veka v Evropo prineslo veliko mero raznolikosti.

Vitomir Tepeš

Streams of the Reformation Movement and Their Political Environments – Test Case Studies on France, England/Scotland, and “Slovenia”

Keywords: The Reformation, Protestantism, England, France, Slovenia, Henry VIII, Calvin, Trubar

The three movements, which are primarily taken into account in this article, stem from the English-Scottish, French and Slovenian national background. The English were very consistent when dealing with the ideas of the Reformation. One might observe that with the initial effort they were eager to maintain the ecclesiastical standards according to the old regime. Consequently, the concept of being a Protestant remained in the background for quite a while. When taking this into account, we may comprehend the unique way of thought called Evangelicalism, that is ‘being centred on the gospel’, which would only be fully implemented in the 19th century. This delay was mainly due to the problems of developing the idea of the free church in a free country, which was experienced by both, the Catholics and the Protestants. In the meantime, there was enough temporal space and enough civil and governmental wisdom, so that the new unique ecclesiastical entity called Anglicanism could arise. The French decisively cut into the field of the relationship between secular and ecclesiastical. In Slovenia, the seemingly unimportant ecclesiastical movement took its own direction. For the Slovenes, it was the official naming of the nation in their own language that brought the initial momentum, which resulted in political independence in the 20th century. By drawing a line under this period, we realise that the Reformation movement brought a lot of diversity into the European milieu.

Recenzije

Tine Germ

Marina Vicelja-Matijašič: *Ikonologija*

Reka: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze na Reki, 2013, 251 strani

Ikonologija je pojem, ki se je v zadnjih dvajsetih letih trdno zasedel v besednjakih različnih humanističnih ved, beseda, ki je vse bolj domača tudi v širokih krogih laične javnosti in ki so jo sprejeli celo popularni mediji. Gre za priznan in poznan pojem, ki ga lahko človek uporablja v najrazličnejših krogih, ne da bi se moral na hitro ozreti po sogovornikih in ocenjevati, ali bi bilo potrebno, da ga diskretno, nevpadljivo, na hitro pojasni.

Pred dobrimi dvajsetimi leti, ko je bilo na Oddelku za umetnostno zgodovino Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani vzpostavljeno samostojno področje doktorskega študija *Ikonografija in ikonologija*, ni bilo tako. Celó v akademskih krogih so bile potrebne izčrpne utemeljitve, da je bilo novo študijsko področje sprejeto. Največ zaslug za to ima Nataša Golob, ki je vzpostavila tudi predmet *Uvod v ikonografijo* na dodiplomskem študiju umetnostne zgodovine. Pri tem seveda ni naključje, da je Golobova študentka in naslednica Luca Menašeja (1925–2002), ki je pomembno prispeval k uveljavitvi ikonografije in ikonologije v slovenski umetnostni zgodovini, dolgoletnega profesorja na ljubljanskem oddelku, ki je osebno poznal Erwina Panofskega (1892–1968) in bil njegov velik občudovalec. Treba je bilo veliko vztrajnosti in dela, vendar je ikonologija v Ljubljani med mlajšimi umetnostnimi zgodovinarji kmalu postala *pojem*. Raziskave slovenskih umetnostnih zgodovinarjev so na področju ikonografije in ikonologije prvič dosegle opazno mednarodno odmevnost. Dlje v Ljubljani nismo prišli.

Leta 2003 je bil na filozofski fakulteti reške univerze ustanovljen oddelek za umetnostno zgodovino. Leta 2007 so organizirali prvo mednarodno znanstveno konferenco, posvečeno ikonografskim temam. Konferenca je v nekaj letih prerasla v največji svetovni forum, na katerem se srečujejo vodilni strokovnjaki za ikonografijo in ikonologijo. Leta 2008 je izšla prva številka znanstvene revije *IKON (Časopis za ikonografske študije / Journal of Iconographic Studies)*, ki se je bliskovito uveljavila v svetovni strokovni javnosti in bila v rekordnem času sprejeta v najuglednejše bibliografske baze za področje humanistike. Leta 2010 je bil na reški filozofski fakulteti ustanovljen Center za ikonografske študije (<http://ikon.ffri.hr/index.php?ID=1&lang=Hrv>), prvi tovrstni raziskovalni center v Jugovzhodni Evropi. Leta 2013 je izšla *Ikonologija*, najcelovitejši pregled zgodovine ikonološke metode. Avtorica je Marina Vicelja-Matijašič, ugledna hrvaška umetnostna zgodovinarica, prva predstojnica oddelka za umetnostno zgodovino na Filozofski fakulteti Univerze na Reki, organizatorica znanstvene konference, glavna

urednica IKONA ter ustanoviteljica in direktorica Centra za ikonografske študije. Priznanja, ki jih je za svoje delo prejela na Hrvaškem in v svetu, odkrivajo le drobce njenega dela, s katerim je Reko postavila na zemljevid pomembnih raziskovalnih centrov sodobne ikonografije in ikonologije. Zgovornejše so besede njenih študentov, ki se jim zdi uspeh njihove profesorice samoumeven: »Jasno, odlična je.« Široko razgledanost, erudicijo in globino njene znanstvene misli morda najbolje razkriva prav njena najnovejša knjiga, ki je eden velikih mejnikov v raziskovanju razvoja ikonologije in kritičnem vrednotenju ikonološke metode. Ob tem velja omeniti, da gre za prvenec v zbirki *Ikonoteka* reškega Centra za ikonografske študije.

Podnaslov knjige »*Kritični prikaz zgodovine metode*« pove, kaj je osrednja tema raziskav Marine Vicelja-Matijašić in, ne nazadnje, kakšen je njen pogled na ikonologijo. Čeprav se sliši komaj verjetno, se poznavalci še danes ne morejo povsem zediniti v tem, kako definirati ikonologijo. Nobenega dvoma sicer ni, da je v tradicionalnem pomenu besede to metoda, s pomočjo katere raziskujemo vsebino in kontekst nastanka spomenikov likovne umetnosti, vendar je v približno sto letih razvoja doživela kar nekaj premen, razširila polje delovanja ter postala hkrati disciplina in raziskovalno področje. Avtorica uvodoma opozori na problem interpretacije, v nadaljevanju pa ikonologijo obravnava kot metodo, kar je za prikaz zgodovine ikonologije najustreznejši pristop. Toliko bolj, ker Vicelja-Matijašić že v prologu uvede pojem nova ikonologija, ki ga natančneje opredeli v sklepnem poglavju knjige in ki je – bralci se bodo zagotovo razveselili – tema njene naslednje knjige.

Ikonologija Marine Vicelja-Matijašić ni samo sijajna študija, v kateri avtorica obravnava zgodovinski razvoj metode, ki se je v zgodnjem 20. stoletju začela razvijati v okviru umetnostne zgodovine, temveč dolgo pričakovani *desideratum* stroke, ki v zadnjih desetletjih beleži izjemno intenziven razvoj. Avtorica podrobno opredeli vse ključne razvojne postaje in vidike ikonologije, ki je doživela velik razcvet še pred drugo svetovno vojno, v drugi polovici 20. stoletja pa je prerasla umetnostnozgodovinske okvire in z bogatim metodološkim aparatom interpretacij likovnih del dobila značaj izrazito interdisciplinarne oziroma naddisciplinarne znanstvene metode. Njen pristop se ne omejuje na nizanje zgodovinskih dejstev. Vodilne znanstvenike, ki so prispevali k izoblikovanju ikonološke metode, predstavi v živi, kritični osvetlitvi skozi njihovo delo – z izbranimi primeri njihovih ikonoloških analiz pomembnih umetnostnih spomenikov nazorno ilustrira proces razvoja ikonologije v praksi.

V prvem delu knjige *Povijesni pregled* predstavi zgodovinska izhodišča ter osvetli življenje in delo Abyja Warburga, ki velja za začetnika novega, ikonografsko-ikonološko naravnane pristopa v interpretaciji spomenikov likovne umetnosti. Z izjemno izostrenim vpogledom obravnava Warburgov opus in opredeli tako njegove teoretske vidike kakor tudi primere praktičnega metodološkega pristopa pri analizi umetnostnih spomenikov. Pri

tem se osredotoči na tri velike vsebinske sklope: interpretacijo zgodnjerenesančnih fresk v Palazzo Schifanoia v Ferrari, korpus renesančnih slik z mitološko tematiko, na primeru katerih Warburg izoblikuje koncept formule patosa (*Pathosformeln*) in svoj najkompleksnejši življenjski projekt *Atlas Mnemosyne*, v katerem veliki umetnostni zgodovinar v skladu s kriterijem vsebinskih povezav in asociacij v izvirnih »kolažih« fotografij umetniških del iz različnih obdobij od antike do 20. stoletja ustvarja likovne dokumente mnemotehničnega značaja, ki odkrivajo njegov način razumevanja umetnosti in njene sovisnosti v kulturnozgodovinskih obdobjih, njegov interpretativni koncept slikovne govorice (*zum Bild das Wort*) ter skozi vse to osnovne premise porajajoče se ikonološke metode.

Zgodovinski pregled avtorica logično nadaljuje z Erwinom Panofskim, velikanom klasične nemške umetnostnozgodovinske šole, ki se je uveljavil kot vodilni nadaljevalec ikonološke interpretacije (prenesel jo je tudi v ZDA) in danes velja za očeta ikonologije kot jasno definirane interpretativne metode. Ob analizi njegovih najpomembnejših spisov Vicleja-Matijašič spremlja razvoj metode in predstavi tudi njeno notranjo (tridelno) strukturo, kot jo je Panofsky definiral v epohalnem delu *Studies in Iconology* (1939). Posebno pozornost posveti tudi vprašanju razmejitve ikonografije in ikonologije ter velikim temam, ki jih Panofsky razvija v svojih spisih, predvsem vprašanju prikrite simbolike, perspektive kot simbolične forme ter ideji renesanse kot umetnostnozgodovinskega koncepta, ki ni nujno vezan na zgodovinsko obdobje *quattrocenta* in *cinquecenta*, ampak se periodično javlja v različnih obdobjih. Poleg Panofskega kot osrednje osebnosti v zgodnjem razvoju ikonologije Marina Vicleja-Matijašič s pretehtanim občutkom za pomen v razvoju ikonološke metode predstavi tudi njegove najpomembnejše sodobnike in predstavnike mlajše generacije, kot so Fritz Saxl, Edgar Wind, Rudolf Wittkower, Jean Seznec in Francis Yates.

Prvemu delu knjige smiselno sledi drugo veliko poglavje, *Tradicija i nove perspektive*, v katerem avtorica najprej spregovori o internacionalizaciji ikonoloških raziskav in t. i. »ikonološki diaspori«, ki je v največji meri posledica druge svetovne vojne in selitve velikega števila evropskih umetnostnih zgodovinarjev, ki so se ukvarjali z ikonologijo, v Združene države Amerike. Osrednja osebnost te dobe je nedvomno Ernst Hans Gombrich, čigar delu in prispevku k ikonološki metodi je posvečene največ pozornosti. Njegov velikanski opus je obravnavan z izjemno erudicijo, izpostavljeni pa so tisti vidiki, ki so ključni za nadaljnji razvoj ikonologije tako v Ameriki kot v Evropi in s katerimi v smislu odprtih teoretičnih in metodoloških nastavkov Gombrich ustvari izhodišče za sodobni razvoj ikonologije, ki ga avtorica oriše v poglavjih *Gombrichovo nasljeđe*, *Evropski ikonološki studiji* ter *Američka akademija i ikonologija*. Vicleja-Matijašič svoj zgodovinski pregled sklene s pogledom naprej: v kratkem poglavju *Nova ikonologija* odstre pogled na vlogo ikonologije v sodobni znanosti, njene nove funkcije in metamorfoze.

Knjigo Marine Vicelja-Matijašič odlikuje suvereno obvladovanje materije tako v smislu poznavanja primarnih virov kot kritičnega branja relevantne strokovne literature, ob tako zahtevnem projektu pa se v polni meri pokaže sposobnost sinteze obsežnih raziskav v logično in pregledno strukturo, ki ponudi jasen vpogled v razvoj ikonologije. Posebej velja izpostaviti avtoričino izjemno široko razgledanost ter pretanjen posluh pri obravnavi in interpretaciji tekstov, ki veljajo za inkunabule ikonologije. Z danes precej redko sposobnostjo znanstvene empatije v svojem pisanju poustvari duh časa, v katerem se je rojevala ikonologija, in bralcu omogoči, da plastično podoživi ideje velikanov umetnostne zgodovine, ki so krojili razvoj ikonološke metode. Zdi se, da avtorica v dialogu z njimi oplemeniti tudi način pisanja: njen jezik je izjemno bogat, poln in slikovit, obenem pa jasen, tehten in natančen.

Tema znanstvene monografije Marine Vicelja-Matijašič je izrazito aktualna: ikonologija je danes bolj kot kdajkoli prej v središču zanimanja umetnostnozgodovinske stroke in drugih znanstvenih disciplin, ki se ukvarjajo z likovno umetnostjo, vizualnostjo in sodobnimi vizualnimi mediji. To dokazuje skokovit porast števila ikonoloških študij v zadnjih dvajsetih letih, pa tudi vse pogostejše teoretske razprave o ikonologiji in mednarodni znanstveni simpoziji, na katerih so ikonografske teme zelo izpostavljene. Delo je aktualno tudi zato, ker gre za prvi tako celovit in kritičen pregled razvoja ikonologije. Knjiga profesorice Vicelja-Matijašič zapolnjuje praznino, ki na tem področju vlada od zadnjih pomembnejših pregledov razvoja ikonologije, nastalih v 80. letih prejšnjega stoletja, in nedvomno predstavlja mejnik, katerega pomen bo lahko v celoti ovrednotil šele prihodnji razvoj stroke. *Ikonologija* je temeljno delo za razumevanje zgodovine ikonologije kot metode ter njene vloge in pomena v raziskovanju likovne ustvarjalnosti. Predstavlja zrelo sintezo dolgoletnih raziskav avtorice, ki se je s svojim delom uvrstila med vodilne svetovne avtoritete na tem področju. Njeni pogledi, teze in spoznanja so bili izhodišče za številne razprave na največji mednarodni znanstveni konferenci s področja ikonografije in ikonologije *Transregional Iconology*, ki je spomladi 2013 potekala na Reki, v Szegedu in Budimpešti, kjer so se zbrali vodilni svetovni umetnostni zgodovinarji in ikonologi. Kritično ovrednotenje in odobravanje, ki so ga bile njene raziskave deležne na konferenci, je najvišje možno priznanje njenemu delu s strani mednarodne strokovne javnosti.

Prvenec v novi zbirki *Ikonoteka* je zanimivo in navdihujoče branje – bralec lahko uživa tudi v duhovitosti argumentacije in eleganci pisanja, ki ga dobesedno potegne v zgodovino ikonologije. Knjiga je obenem dragocen priručnik za študente umetnostne zgodovine in vse, ki jih zanima likovna umetnost. Sodeč po tako odličnem in odmevnem začetku smemo v zbirki *Ikonoteka* pričakovati še veliko dobrega branja. In seveda upamo, da bomo lahko čim prej vzeli v roke tudi naslednjo knjigo Marine Vicelja-Matijašič, *Novo ikonologijo*.

Cvetka Hedžet Tóth

Igor Škamperle: *Endimionove sanje. Oblike imaginacije in simbolne tvorbe: Eseji in razprave iz sociologije kulture*

Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, Zbirka Novi pristopi (57), 2013, 439 strani

Endimion je mitski lik lepega pastirja, ki naj bi ga olimpski bog »prestavil v stalno spanje in mu s tem zagotovil večno mladost in lepoto« (str. 7). Svet, ki se ne stara, večni in neumrljivi svet je nebeški svet za luno, supralunarni svet ali svet onkraj meseca, in v tem svetu popolnosti bivajo tudi ideje, miti, simboli. Svet pod mesecem je umrljiv svet, nepopoln, podvržen minevanju in umrljivosti, se stara, in ta svet imenujemo sublunarni svet. Kaj nam želi povedati esej o tem odnosu med supralunarnim in sublunarnim svetom? Najprej, da gre za človeka, za nas, ljudi, in delo bi se v podnaslovu prav tako lahko glasilo antropologija kulture in nikakor ne samo sociologija kulture. Kultura je privlačna, že po mnenju starih antičnih izobraženih Grkov je kultura to, kar življenje z vsem osredinja, skratka, pomeni osredinjeno bivanje in najbolj osredinjeni del tega je etika.

Esej oziroma esejizem pomeni – kaj? In še vprašanje, zakaj si je avtor pričujočega teksta izbral ta izraz že v naslovu. Očitno si je prizadeval za soočenje med tem, kar je doživljal in pojem. Tako se skozi celotno delo sooča podobotvorno in pomenotvorno, nadčasovno in časovno. Prestižno mesto v določanju in vrednotenju našega bivanja nikakor ne pripada samo ekonomiji, zato si avtor prizadeva opozoriti na določene podobe, like, ki so še vedno dejavni, učinkujejo, »ustvarjajo pomene in so v svoji srčiki in sanjah resnično vedno mladi in skoraj brezčasni« (str. 8). Esej oziroma esejizem je svojevrstna koincidenca med estetskim (nadčasovnim) in etičnim (časovnim), intuitivnim in diskurzivnim, med povečavo biti in povečavo bistva te biti. Esejizem kot način dojemanja in pisanja to zelo upošteva, inestetsko in večno sooča s tem, kar je zgodovinsko, in vključuje prihodnje, možnost preboja naprej, skratka tudi upanje in hkrati utopijo.

Esejizem vedno opozarja na navzočnost ali pa še pogosteje na nenavzočnost svobode duhovne ustvarjalnosti v družbenem svetu, ki je nekoč v nemškem svetu ni bilo toliko kot v romanskem. Škamperletovo delo razume, da simbol »izpostavlja rob logične govornice in njegovo odprtost, v zavest kliče tisto, česar znakovna govornica

ne zmore zajeti in izpovedati«, in za »večino simbolov, ki jih ustvarja odprta misel človeške umetnosti, mita in religije« velja to, da simbol dokazuje svobodo, skratka »simbol nam potrjuje, da ima ta osebna svoboda smisel« (str. 71). Ernst Cassirer je tako s pomočjo Kanta upravičeno opozoril, da je človek *animal symbolicum*, in tukaj Škamperle podaja tole ugotovitev: »Simbolni izrazi niso mrtvi objekti, ampak so napolnjeni z najrazličnejšo vsebino družbenega in kulturnega okolja ter z ekspresijo, ki ju pri oblikovanju podob sveta izraža človeška zavest« (str. 73). Ta zavest vsekakor potrebuje malo več svobode in ne malo manj.

Simboli, miti so trajni, ko se enkrat pojavijo, so namreč zgodovinsko nastali, se večno vračajo in začnejo učinkovati nadzgodovinsko. Škamperletovo delo se analitično ukvarja s problemom tega večnega vračanja in še bolj učinkovanja. Kot da bi vsaka doba imela svojo recepcijo Endimiona, Odiseja in celo Trnuljčice, narodu, ki je enkrat ustvaril mit(e), nikdar več ne grozi, da bi izginil iz zgodovine. V razmerah ogroženosti, vsesplošne nesvobode, ekonomske in še kakšne nestabilnosti, recimo v vojni, se ljudje oklepamo svojih mitov, ki nas povezujejo, združujejo in ohranjajo, česar v krizi ne zmore nobena konkretna danost, in mit učinkuje kot povezovalna zmožnost, ki nas ohranja, skratka mitotvorno je zdaj dobesedno narodotvorno.

Poglavje z naslovom *Demetrin klas: poljedelska kultura, njene simbolne formacije in pojav mesta* (str. 255–391) pričinja z opisom prehoda od lovske kulture k poljedelski in na tej osnovi nastanejo »nove oblike družbenega in kulturnega življenja« (str. 260). Hkrati s tem obravnava »simbolne oblike imaginacije in kulture, ki so se razvile s pojavom poljedelstva« (str. 383). Lovsko-roparska kultura se umika, obdelovanje in pridelovanje hrane na polju »prenese pozornost na daljši in ciklični miselni model. Njegova prva učinka sta 'odkritje' prihodnosti in zaupanje v ritem naravnega cikla, ki ga ureja neki univerzalni zakon« (str. 260). Prihaja tudi do spremenjenega dojemanja spolnosti: »Pogled nanjo se je z izrazito 'roparske' oblike (tipično moške) prenesel na ciklično in urejevalno, z mislijo na prihodnost, kar je poudarjeno ženska oblika odnosa, saj moško še danes, psihološko gledano, spolnosti ne povezuje z mislijo na prihodnost« (str. 260). Poljedelska civilizacija je sčasoma izoblikovala »kompleksen sistem pravil, ki omogočijo razporeditev družbenih vlog« (str. 277), in moč teh pravil se zelo stopnjuje, še danes vidimo, kako ljudje, ki živijo tesno povezani z naravo in zemljo, zagovarjajo »bivanje na podeželju« (str. 278) in spoštujejo obča pravila povezujočnosti in medčloveškosti.

Iz zgodovine človeštva vemo, da je etika poljedelskih ljudstev zelo izrazita in docela drugačna od etike teh, ki so trgovsko-prekupčevalski narodi. Škamperletovo delo tako posredno postavlja bralcu vprašanje, kakšna usoda čaka naš, slovenski narod v prihodnje v Evropi, če nam je ta kot »Združena« namenila samo in zgolj

vlogo trgovskega naroda. Slovenstvo je bilo v preteklosti zelo močno in tesno povezano z naravo in njenimi dogajanji, in če nam tu spodrežejo korenine – kakšna bo potem naša etika v prihodnje? Vsekakor bi tukaj veljalo ohranjati in negovati ciklizem, ne ga docela podrediti linearizmu, kajti ciklično dojetje časa »poudarja etiko horizontale« (str. 300), in tako bivanje človeka je povsem osredinjeno.

Prostor – uprostorjenje biti – in čas – učasovanje biti – sta naši dve stalnici tako v bivanju kot tudi vrednotenju in osmišljanju našega življenja, in trenutno ostaja vprašanje, kako spet odkriti prihodnost po tem, ko se je sesula utopija svetovnih razsežnosti, imenovana socializem, kot da bi iz časa celo izstopili. Naša zgodovina je to, kar smo ustvarili samo mi sami in kakorkoli že občudujemo kulturo, bolje, različne kulture, vemo, da ko so enkrat tu, se jih ne da več spreminjati; v tem je po Georgu Simmlu, filozofu življenja in upoštevanemu tudi kot sociologu kulture, celo neka tragedija kulture. Mestna kultura je to samo še intenzivirala in v želji po svobodi je recimo beg oficirja pod Kavkaz v Tolstojevem svetu simpatičen eskapizem.

Delo *Endimionove sanje* spregovori o kulturi *anti-polisa* in nemara je ravno ta del knjige eno avtorjevih najbolj osebnodoživljajskih izpovedi. Avtor želi ostati subjekt in pozicijo subjekta tudi ohranjati, zato kljub vsej sugestivnosti bega, pobega in nasprotovanja utečenemu ritmu formalne družbe, odpovedi statusni družbeni vlogi, zapiše tole misel: »Izbrani in občasní značaj t. i. 'anti-polis' omogoči izkustvo absolutne svobode, ki seveda ni zdrs v anarhično stanje in kaos; vrnitev tja bi pomenila podrediti se še strožjim rodovnim in plemenskim normam. V človeku zbudi novo zavest in spoznanje, ki spremeni razmerje končnega in neskončnega, pa tudi dialektiko odnosa med družbo in posameznikom. Pripadam mestu, narodu in rodbini, kjer opravljam z normami določena opravila. Toda v svoji mistični zavesti vem, da nisem nič od tega, ampak otrok neba in zemlje« (str. 391). Supralunarno in sublunarno v enem, s tem da enkrat malo bolj prvo, drugič malo bolj drugo, nikdar pa samo eno ali samo drugo. Pri tem se delo *Endimionove sanje* dobro zaveda, da »velika zgradba subjektivnosti«, na kateri je gradila filozofija od Descartesa naprej, »v resnici ni enovit temelj zavesti, saj je ta zavest odvisna od nezavednega« (str. 102), in tudi simboli na vseh ravneh v sebi nosijo dinamiko nezavednega. So pa berljivi in razpoznavni, morda ni pretirano reči, da tudi z zavestjo obvladljivi. In v mestih radi živimo, kajti ta so – to velja tudi za Ljubljano – »določena kvalitativna opredelitev sveta«, tj. v ožjem smislu »človeško in pojmovno, se pravi 'po meri človeka'«, predvsem prostor »domačega človeškega domovanja« (str. 353). V tem tako zelo kratkem življenju, ki nam je dano živeti med rojstvom in smrtjo, je med drugim naš ideal domovanje v svetu, v določenem prostoru biti vsepovsod kot doma.

Kam umestiti eskapizem? Smisel eskapizma je tudi v tem, da najdem svobodo, predvsem svojo svobodno ustvarjalnost in domišljijo s pobegom v že dane simbole, mite, religijo, utopije, upanja, in ti so mi lahko celo nekakšni bazeni smisla. Vendar najbo jasno povedano tole: noben anti-polis in noben eskapizem naj ne ogrožata našega tako zelo dragocenega in težko pridobljenega humanizma.

To, kar preučujemo, je vedno daleč nad vsemi našimi še tako genialnimi spoznanji, in morda je vsaj deloma Škamperletov pristop v knjigi *Endimionove sanje* usmerjal tudi ta dragoceni hevrstični pristop. Nobeno znanje, nikakršna že dana vednost nikdar v celoti ne izčrpa vsega o biti, bodisi svetovni ali človekovi, in tudi ne o tem, kaj je bit in bistvo simbola, mita, religije, svetega. Morda je skrivnost lepega in spečega pastirja Endimiona v tem, da nas s svojo večno mladostjo in lepoto spodbuja k takšnemu raziskovalnemu načelu, kajti to, kar je, je večno mlado in nikdar ne zastara. Zato tega tako spečega in mladostnega – ideje nesmrtnosti – ne zbučajmo s kakšno dokončno vednostjo, kajti potem naše znanje prehaja v dogmo, prisilo tudi v obliki klica, da je treba vse poznanstveniti. Tukaj nas spodbuja celo Friedrich Nietzsche, in to v najboljšem pomenu, da se uprimo vsakršnemu poskusu poznanstvenjenja upanja in utopije, ker je to enosmerna pot, ki oboje transformira v tiranijo. Žal je naša zgodovina tudi dokument o tem, kako pogosto je človeška vednost, ki smo jo ustvarili ljudje sami, nihče drug, postala sila, ki se je obrnila proti nam in si nas po nepotrebnem podrejala in celo zaslužnjevala.

Biografske informacije o avtorjih

Raquel Alquézar Crusellas

Raquel Alquézar Crusellas je doktorandka na Oddelku za antropologijo Univerze v Barceloni in članica Grup d'Estudis sobre Reciprocitat (Skupine za raziskovanje recipročnosti). V disertaciji raziskuje razsežnosti alternativne izkušnje kreditiranja v tržnem kontekstu ter osnove njegovega organizacijskega in političnega modela. Področja njenega raziskovanja so solidarnostna ekonomija, zadrugištvo in alternativna gibanja.

Naslov: Grupo de Estudios sobre Reciprocidad,
Departament d'Antropologia Cultural i d'Història d'Amèrica i Àfrica,
Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona,
Montalegre 6-8, 08001 Barcelona
E-naslov: ralqcru@hotmail.com, reciprocitat@ub.edu

Red. prof. dr. Cvetka Hedžet Tóth

Cvetka Hedžet Tóth je redna profesorica za ontologijo, metafiziko in filozofijo utopistike na oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani, kjer je redno zaposlena. Bila je predstojnica katedre za sistematsko filozofijo in senatorka na fakulteti. Prav tako je bila daljši čas podpredsednica Društva visokošolskih profesorjev Univerze v Ljubljani in je še vedno članica upravnega odbora tega društva. Področja njenega znanstvenoraziskovalnega in predavateljskega delovanja so ontologija, metafizika, utopistika, etika in aksiologija. Predavala in strokovno sodelovala je s Hebrejsko univerzo v Izraelu ter z Univerzo Regensburg in Univerzo München v Nemčiji. Je avtorica številnih člankov, razprav in študij iz teoretične in praktične filozofije. Do zdaj je objavila štiri daljše knjige: *Spontanost in avtonomnost mišljenja* (1994), *Metafizika čutnosti* (1998), *Med metafiziko in etiko* (2002) ter *Hermenevtika metafizike* (2008).

Naslov: Oddelek za filozofijo, Filozofska fakulteta,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
E-naslov: cvetka.toth@ff.uni-lj.si

Dr. Patricia Homs Ramírez de la Piscina

Patricia Homs Ramírez de la Piscina je na Univerzi v Barceloni doktorirala iz filozofije, in sicer z disertacijo, ki združuje različne discipline in se ukvarja z dualizmom narava : kultura v ekologiji. Trenutno sodeluje v projektu AMAS v okviru Grup d'Estudis sobre Reciprocitat (Skupine za raziskovanje recipročnosti) na Univerzi v Barceloni. Glavna področja njenega raziskovanja so ekološka antropologija, ekonomija in politika.

Naslov: Grupo de Estudios sobre Reciprocidad,
Departament d'Antropologia Cultural i d'Història d'Amèrica i Àfrica,
Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona,
Montalegre 6-8, 08001 Barcelona
E-naslov: patihoms@gmail.com, reciprocitat@ub.edu

Doc. dr. Boštjan Kravanja

Boštjan Kravanja je docent za kulturno antropologijo na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Njegova področja antropološkega in etnografskega raziskovanja so religija, turizem, teorija etnografskega terenskega dela ter antropologija prostora in kraja. Regionalno se zanima za Južno Azijo (Šrilanko), Makedonijo in Slovenijo. Na oddelku poleg navedenih raziskovalnih področij predava še antropologijo medijev, etnologijo Azije, psihološko antropologijo, medkulturno komunikacijo in regionalne študije. Objavil je knjigo o južnoslovanski mitološki krajini v severozahodni Sloveniji (2007) in knjigo o sodobnih turističnih praksah v Šrilanki (2012).

Naslov: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo,
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
E-naslov: bostjan.kravanja@ff.uni-lj.si

Núria Morelló Calafell

Núria Morelló Calafell je zgodovinarica in antropologinja, doktorandka na Oddelku za antropologijo Univerze v Barceloni in članica Grup d'Estudis sobre Reciprocitat (Skupine za raziskovanje recipročnosti). V disertaciji analizira družbenopolitične posledice zaposlovanja delavcev v izvornih državah, programov skupnega razvoja in pretoka kapitala in dela v globalnih verigah. Področja njenega raziskovanja so migracijska gibanja, ekonomska antropologija in razvoj.

Naslov: Grupo de Estudios sobre Reciprocidad,
Departament d'Antropologia Cultural i d'Història d'Amèrica i Àfrica,
Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona,
Montalegre 6-8, 08001 Barcelona
E-naslov: nuriamorello@gmail.com, reciprocitat@ub.edu

Doc. dr. Dan Podjed

Dan Podjed je znanstveni sodelavec na Inštitutu za slovensko narodopisje Znanstveno-raziskovalnega centra SAZU, kot docent pa je habilitiran na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Od leta 2012 je koordinator Mreže za aplikativno antropologijo pri Evropski zvezi socialnih antropologov (EASA). Njegova glavna raziskovalna področja so razmerje med človekom in tehnologijami, organizacijske kulture in identitete, spletna družbena omrežja in varovanje narave, posebej pa se posveča interdisciplinarnim in aplikativnim raziskavam.

Naslov: Inštitut za slovensko narodopisje,
Znanstveno-raziskovalni center SAZU,
Novi trg 2, 1000 Ljubljana
E-naslov: dan.podjed@zrc-sazu.si

Doc. dr. Jaka Repič

Jaka Repič je doktoriral na področju etnologije in kulturne antropologije na temo slovenske diaspore v Argentini in povratnih migracij. Zaposlen je na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Področja raziskovanja so diaspora, transnacionalne migracije, Slovenci v Argentini, urbana antropologija, umetnost. Ta članek je nastal v okviru raziskovalnega projekta Strategije razvoja na sodobnih družinskih kmetijah (vodja prof. Baskar), ki ga podpira ARRS.

Naslov: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo,
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
E-naslov: jaka.repic@ff.uni-lj.si

Dr. Irene Sabaté

Irene Sabaté je poddoktorska raziskovalka in predavateljica na področju socialne antropologije, članica Grup d'Estudis sobre Reciprocitat (Skupine za raziskovanje recipročnosti) na Univerzi v Barceloni. Diplomirala je iz psihologije in socialne in kulturne antropologije. Doktorirala je iz socialne antropologije z disertacijo o stanovanjski oskrbi v Berlinu. Bila je raziskovalka pri evropskem projektu MEDEA (2009–2012). Kot prejemnica podoktorske štipendije fundacije Wenner Gren (2014) raziskuje hipotekarno zadolženost in odvzem stanovanj v Španiji. Področja njenega raziskovanja so ekonomska antropologija, prakse oblik preživljanja, potrošnja, industrijsko delo, bivališče, najemanje kreditov in zadolženost.

Naslov: Grupo de Estudios sobre Reciprocidad,
Departament d'Antropologia Cultural i d'Història d'Amèrica i Àfrica,
Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona,
Montalegre 6-8, 08001 Barcelona
E-naslov: sabate.irene@gmail.com, reciprocitat@ub.edu

Dr. María Eugenia Santana E.

María Eugenia Santana je profesorica socialne antropologije in raziskovalka na Universidad Autónoma de Chiapas, Mehika. Tema njene doktorske disertacije je bila socialni denar v kontekstu »solidarnostne ekonomije« v Mehiki in Argentini. Pri raziskovanju se posveča temam solidarnostne ekonomije, s poudarkom na socialnem denarju in ljudskih financah, in sicer iz antropološke perspektive in perspektive spola. Od leta 1983 podpira prostovoljne projekte in vodi delavnice, s katerimi iščejo alternative za staroselske ženske v Chiapasu.

Naslov: Prolong. Insurgentes 158, esquina A. Sierra, María Auxiliadora,
29290 San Cristobal L. C., Chis., México
E-naslov: maru.santana@gmail.com

Diana Sarkis Fernández

Diana Sarkis Fernández je zgodovinarica in antropologinja, doktorandka na Oddelku za antropologijo Univerze v Barceloni in članica Grup d'Estudis sobre Reciprocitat (Skupine za raziskovanje recipročnosti). V disertaciji se z etnografsko-zgodovinskega vidika posveča vprašanju prihodnosti proizvodnih odnosov in delovnih izkušenj v poljedelskem sektorju v Siriji po »procesu odpiranja« v 90. letih. Področja njenega raziskovanja obsegajo ekonomsko antropologijo, feministično teorijo in epistemološko kritiko moči.

Naslov: Grupo de Estudios sobre Reciprocidad,
Departament d'Antropologia Cultural i d'Història d'Amèrica i Àfrica,
Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona,
Montalegre 6-8, 08001 Barcelona
E-naslov: dianasafe@gmail.com, reciprocitat@ub.edu

Doc. dr. Peter Simonič

Peter Simonič je doktor etnoloških znanosti ter docent za kulturno antropologijo na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani, kjer predava politično antropologijo, ekonomsko antropologijo, ekološko antropologijo in aplikativno antropologijo. Raziskovalno se največ ukvarja z varovanimi območji narave, političnimi rituali in kulturnim menedžmentom. Je avtor številnih znanstvenih in strokovnih člankov ter knjig *Pustovanje in karneval v Mariboru* (2004) ter *Kaj si bo narod mislil? Ritual slovenske državnosti* (2009).

Naslov: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo,
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani,
Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
E-naslov: peter.simonic@ff.uni-lj.si

Mag. Vitomir Tepeš

Vitomir Tepeš je magister kulturologije. Dve leti je študiral na Teološki fakulteti v Ljubljani v okviru visokošolskega strokovnega programa Teologije, tri leta pa na univerzitetnem dodiplomskem programu Kulturologija ter magistrskem študijskem programu Kulturologija – kulturne in religijske študije na Fakulteti za družbene vede. Trenutno četrto leto študira na Filozofski fakulteti v Ljubljani, in sicer v okviru interdisciplinarnega doktorskega programa Humanistike in družboslovja na področju religiologije. Ta program pokriva vse tri religiološke programe na prej omenjenih fakultetah. Naslov njegovega doktorskega dela bo: *Martin Luter in razumevanje evangelija v času reformacije in protestantizma ter njun vpliv na moderno družbo*.

Naslov: Triglavska 32, 1000 Ljubljana
E-naslov: vitomir.tepes@guest.arnes.si

Izr. prof. Cirila Toplak

Cirila Toplak, doktorica znanosti s področja politologije, je leta 1995 doktorirala iz zgodovine mednarodnih odnosov na univerzi Sorbonne v Parizu, potem ko je pridobila Master's iz humanističnih ved na State University of New York, Buffalo. Od leta 2001 uči in raziskuje na ljubljanski Fakulteti za družbene vede. Na tamkajšnji Katedri za analitsko-teoretsko politologijo je doslej predavala dodiplomske predmete *Zgodovina evropske ideje*, *Moderna zgodovina*, *Zgodovina socialne in politične misli na Slovenskem*, *Politika tretjega sveta* in *Politika skupine*, sodelovala pa je tudi pri

izvedbi predmeta Politična kultura. Je predavateljica na podiplomskem študijskem programu Politične teorije na FDV in Evropske poslovne študije na Alma Mater Europaea. Vodi raziskovalni Center za politično teorijo na FDV. Raziskovalni interesi in dosežki Cirile Toplak zadevajo zgodovino evropskih integracijskih procesov, politično antropologijo in politično zgodovino.

Naslov: Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani,
Kardeljeva ploščad 5, 1000 Ljubljana
E-naslov: cirila.toplak@fdv.uni-lj.si

Dr. Nina Vodopivec

Nina Vodopivec, doktorica s področja socialne antropologije, dela kot znanstvena sodelavka na Inštitutu za novejšo zgodovino. Ukvarja se z raziskovanjem družbenih sprememb, s postsocialističnimi študijami, z antropologijo dela, s preučevanjem življenja industrijskih delavcev in medkulturne komunikacije ter s študiji spomina in spola, v zadnjem času pa se osredotoča predvsem na paradigmo samoodgovornosti ter na politike in spremembe trga dela ter razmerij med državo in trgom.

Naslov: Inštitut za novejšo zgodovino,
Kongresni trg 1, 1000 Ljubljana
E-naslov: nina.vodopivec@inz.si

Asta Vrečko

Asta Vrečko je mlada raziskovalka na Oddelku za likovno pedagogiko Pedagoške fakultete Univerze v Ljubljani. Na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani zaključuje doktorski študij Humanistika in družboslovje s področja umetnostne zgodovine. V disertaciji se posveča šolanju in povezovanju umetnikov med obema vojnama, splošno pa se ukvarja s slovensko umetnostjo 20. stoletja in taboriščno umetnostjo.

Naslov: Pedagoška fakulteta,
Kardeljeva ploščad 16, 1000 Ljubljana
E-naslov: asta.vrecko@pef.uni-lj.si

Navodila za avtorje prispevkov

1. Splošna navodila za avtorje prispevkov

- članek naj praviloma ne obsega več kot eno avtorsko polo (30.000 znakov s presledki), o objavi daljših prispevkov odloča uredniški odbor; članek mora biti napisan v knjižnem jeziku in v skladu s pravili strokovnega pisanja
 - besedilo naj uvede **seznam ključnih besed**
 - citirani viri oz. literatura** ob citatu v besedilu naj bodo navedeni v oklepaju (glej navodila spodaj)
 - opombe** naj bodo sprotne, na dnu strani
- prispevki naj bodo oddani v elektronski in tiskani obliki, uporabljeni font naj bo *Times New Roman*, velikost 12, medvrstični razmik 1,5
- besedilo naj bo obojestransko poravnano; med posameznimi odstavki naj ne bo dodatnih praznih vrstic; prav tako naj v besedilu ne bo dvojnih presledkov in presledkov pred ločili (./,;)
- posameznih besed ali delov stavka ne podčrtujte, prav tako za poudarjanje ne uporabljajte velikih tiskanih črk
- v besedilo vključeni krajši citati naj bodo v običajni pisavi in v navednicah (obvezna je uporaba variante » oz. «; v primeru citata v citatu se uporabi oblika »' '«); daljši citati naj bodo v obliki posebnega, zamaknjenege odstavka; pri nobeni od oblik ne uporabljajte manjšega ali drugačnega tipa pisave
- v besedilu ne uporabljajte aktivnih hiperpovezav
- opombe pišite s pomočjo ustrezne funkcije v programu za urejanje besedila
- na koncu članka naj bosta **popolna seznama citiranih virov in literature**
- članku naj bo dodan **povzetek**, ki naj obsega približno 1500 znakov s presledki; povzetek naj bo praviloma v angleškem jeziku, dodana naj bosta tudi prevoda naslova in ključnih besed
- če članek vsebuje **slikovno gradivo**, naj bo to priloženo (fotokopije in CD) in opremljeno z ustreznimi podnapisi in morebitnimi sklici v besedilu; če avtor želi, da so slike v besedilu vstavljene na točno določeno mesto, naj besedilo odda z vstavljenimi slikami (kljub temu morajo biti članku priložene tudi posamezne slike v ustrezni resoluciji); vsaka slika mora biti obvezno opremljena tudi s podatkom o njenem viru; avtor prispevka mora za objavo vsake slike – razen če ni avtor slike sam – pridobiti tudi soglasje njenega avtorja oz. izdajatelja publikacije/medija, v katerem je bila slika prvotno objavljena, da se jo ponovno objavi
- članku naj bo priložena kratka **biografska informacija** o avtorju (največ 100 besed), ki naj vsebuje osnovne podatke o izobrazbi, poklicu, delovnem mestu ter področjih raziskovanja/delovanja avtorja; poleg tega mora biografska informacija nujno vsebovati tudi poštni in elektronski naslov

2. Navodila za citiranje

- **citirani viri oz. literatura** ob citatu v besedilu naj bodo navedeni v oklepaju:
 Navedba citiranega dela v besedilu (prva in vse naslednje) naj bo omejena na najnujnejše podatke in je zapisana v tekstu znotraj polkrožnega oklepaja.
 primera: (Simoniti, 1994, 49) oz. Simoniti (1994, 49)
 (Iliada, X, 140–150) oz. Iliada (X, 140–150)
- **seznam citiranih virov** naj bo oblikovan v skladu z naslednjimi pravili:
 - neobjavljen vir** (neobjavljeno predavanje ipd.)
 Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela, letnica, oznaka »neobj«, stran.
 primer: Krpač, B., *Zgodovina za mlade*, 2005, neobj., str. 23.
 - neobjavljeni starejši vir** (rokopis, kodeks)
 Avtor (kadar je znan), ime vira, nahajališče, originalna oznaka vira, oznaka strani ali folia (pri foliu nujno označena stran recto oz. verso).
 primer: *Psalterium*, NUK, Ljubljana, Ms 35, fol. 34v.
 - objavljen, vendar redek ali težko dostopen vir**
 Avtor s polnim imenom (kadar je znan), naslov, urednik oz. izdajatelj v oklepaju, kraj in letnica izdaje, oznaka folia ali strani.
 primer: Caius Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium* (izd. Mommsen, Th.), Berlin 1895, str. 17.
 - objavljen vir v splošno znani zbirki, ki nima enega samega urednika**
 Avtor, naslov, naslov zbirke, ustrezna oznaka strani, vrstice ali stolpca (kot jo uporablja zbirka).
 primer: Tertullianus, *De idololatria*, III, Patrologia Latina 1, stolpec 664D–665A.
 - večkrat objavljen, široko dostopen in znan vir**
 Avtor (samo ime ali priimek), naslov dela, standardna navedba po originalni (uveljavljeni) razdelitvi.
 primer: Homer, *Iliada*, X, 140–150.
- **seznam citirane literature** naj bo oblikovan v skladu z naslednjimi pravili:
 - samostojna monografska publikacija**
 Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela v kurzivi, kraj in letnica izdaje, navedba strani.
 primer: Nietzsche, F., *Onstran dobrega in zlega*, Ljubljana 1988, str. 33.
 Kadar je avtorjev več, navedemo vodilnega (ali prvega) avtorja in dodamo zaznamek »in drugi«.
 primer: Châtelet, A. in drugi, *Le monde gothique. Automne et Renouveau*, Pariz 1988, str. 50.

zbornik

Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela, predlog »v« in dvopičje, naslov zbornika v kurzivi navedba urednika v oklepaju, kraj in letnica izdaje, navedba strani.

primer: Simoniti, P., *Apes academiae*, v: *Academia operosorum. Zbornik prispevkov s kolokvija ob 300-letnici ustanovitve* (ur. Gantar, K.), Ljubljana 1994, str. 49.

razstavni katalog

Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela, predlog »v« in dvopičje, naslov razstavnega kataloga v kurzivi, navedba urednika v oklepaju, čas in kraj odprtja razstave, kraj in letnica izdaje, navedba strani.

primer: Lazar, I., *Srednjeveško steklo*, v: *Groffe Celjski* (ur. Fugger Germadnik, R.), Celje 1999, str. 81–85.

znanstvena periodika

Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela, naslov revije v kurzivi, številka in letnica izdaje, navedba strani.

primer: Cogliati Arano, L., *Fonti figurative del »Bestiario« di Leonardo*, *Arte Lombarda* 62, 1982, str. 151–160.¹

revije in časopisi (dnevnik, tednik, mesečnik)

Priimek avtorja, začetnica imena, naslov dela, naslov revije v kurzivi, številka, datum izida.

primer: Krivic, M., *Kako resneje do predsednika*, *Mladina*, 16. september 2002.

leksikografski članek ali geslo v enciklopediji

Priimek avtorja, začetnica imena, oznaka »pod geslom« in dvopičje, naslov gesla, naslov leksikona oz. enciklopedije v kurzivi, rimska številka zvezka, kraj in leto izdaje, navedba strani.

primer: Šumi, N., pod geslom: ..., *Enciklopedija Slovenije*...

- **elektronski viri** naj bodo navedeni skladno s tipom zapisa (elektronska knjiga, revija, primarni vir...) z dodanim polnim nazivom spletne strani in datumom
- **slikovno gradivo** naj bo opremljeno z naslednjimi podatki:

Ime in priimek avtorja umetniškega dela (kadar je znan), naslov dela, letnica, nahajališče.

primer: Slika 1: Albrecht Dürer, *Kristomorfni avtoportret*, 1500, Alte Pinakothek, München.

Poleg tega mora biti ob vsaki sliki naveden tudi njen vir oz. navedba avtorskih pravic.

¹ Način zapisovanja številke revije in letnice naj se prilagodi originalnemu zapisu v reviji (rimske ali arabske številke, uporaba /, oznake vol. ipd).

