

Glasnik Slovenskega etnološkega društva (Glasnik SED):

Strokovno-znanstvena revija Slovenskega etnološkega društva
56 | 2016, št. 3–4

Bulletin of the Slovene Ethnological Society:

Scientific Journal
56 | 2016, Issues 3–4

Revija je od leta 1956 izhajala kot Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje, od leta 1959 (15 letnikov) kot Glasnik Slovenskega etnografskega društva, po letu 1976 pa izhaja kot Glasnik Slovenskega etnološkega društva. | The Bulletin had been published under the name Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje (Bulletin of the Institute for Slovene Ethnography) until 1956; as Glasnik Slovenskega etnografskega društva (Bulletin of the Slovene Ethnographical Society) until 1959 (15 volumes); and as Glasnik Slovenskega etnološkega društva (Bulletin of the Slovene Ethnological Society) since 1976.

V enem letniku izidejo štiri številke. | 4 issues (1 volume) are published yearly.



SLOVENSKO *etnološko* DRUŠTVO
SLOVENE *ethnological* SOCIETY

Izdajatelj | Publisher©

Slovensko etnološko društvo
Zanj | Represented by mag. Anja Serec Hodžar

Ponatis celotne številke ali posameznih prispevkov in fotografij je mogoč samo z dovoljenjem uredništva in navedbo vira. | No part of this publication may be reproduced or transmitted, in any form or by any means, without written permission from the publisher. Quotations must contain a full mention of the source.

Naslov uredništva | Address

Slovenski etnografski muzej
Metelkova 2
1000 Ljubljana

Tel. | Tel.: (+ 386) 01 300 87 38

Fax | Fax: (+ 386) 01 300 87 35

Elektronska pošta | E-mail: info@sed-drustvo.si

Spletna stran | Website: <http://www.sed-drustvo.si/>

Uredniški odbor | Editorial Board

Dr. Miha Kozorog: glavni urednik | Editor-in-Chief

Dr. Rebeka Kunej: odgovorna urednica | Editor-in-Charge

Dr. Mateja Habinc, mag. Martina Piko-Rustia, mag. Anja Serec Hodžar: članice | Members

Nadja Valentincič Furlan: gostujoča urednica – Razglabljanja o etiki | Guest Editor – Reflections on ethics

Dr. Mojca Ravnik: gostujoča urednica – Slovenci zunaj meja RS | Guest Editor – Slovenes living beyond the borders of the Republic of Slovenia

Prispevke so recenzirali člani uredniškega odbora in zunanji recenzenti. Redakcija št. 3–4, 56 | 2016 je bila končana 20. novembra 2016. | All articles have been reviewed by the Editorial Board. The editing of this issue was completed on the 20th of November 2016.

Za znanstveno in strokovno vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji. | The authors are solely responsible for the content of their articles.

Jezikovni pregled | Language Editor

Dr. Saša Poljak Istenič

Prevodi angleških povzetkov in izvlečkov | Translation into English

Nives Sulič Dular in posamezni avtorji | Nives Sulič Dular and authors

Tehnični pregled | Technical Editor

Anita Matkovič

Bibliografska obdelava v programskem sistemu COBISS | Article Classification

Breda Pajšar

Oblikovanje in prelom | Design and typesetting

Ana Destovnik

Tisk | Printed by

ZMAS Group d. o. o.

Naklada | Circulation

400 izvodov | 400 copies

Mednarodno, bližnje, domače

Slovensko in hrvaško etnološko društvo sta v začetku oktobra organizirali že 14. *Vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo*, simpozij, na katerem predstavniki dveh sosednjih »malih evropskih etnologij« premišljajo aktualna znanstveno-strokovna vprašanja – letos odzivanje kmetov in podeželanov na razvojne, kulturno stereotipne, znanstvene in druge dominantne diskurze. Domača etnološka/antropološka scena pušča pečat tudi v širših mednarodnih okvirih. Meta Gorup in Dan Podjed v sklopu Evropskega združenja socialnih antropologov_inj (EASA) prirejata vsakoletni dogodek *Zakaj svet potrebuje antropologe_inje?*, katerega moto je seznanjanje zaposlovalcev, da je naše znanje »uporabno« – letos novembra sta v Tartuju že četrtrič popularizirala antropološko znanje. Tudi Slovensko etnološko in antropološko združenje Kula je letos v Dubrovniku soorganiziralo večjo konferenco Mednarodne unije antropoloških in etnoloških znanosti (IUAES). Pred kratkim pa sem se razveselil novice, da sta Nataša Gregorič Bon in Jaka Repič pri založbi Berghahn Books v prestižni seriji združenja EASA objavila zbornik o antropologiji prostora in kraja. Gotovo je bera nedavnih mednarodnih prebojev iz tukajšnjega akademskega okolja še bogatejša. Gotovo pa vse naštetu spet ne predstavlja takega preboja, da bi slovenska etnologija in antropologija postala bistveno mednarodno pomembnejša. A vseeno, mednarodni ugled nacionalne produkcije vednosti ni nepomembna stvar in naštetu dejanja oziroma dogodki so ga okrepili.

Toda ali nacionalna etnologija in/ali antropologija (lahko dodamo tudi folkloristiko) sploh obstaja? Na srečo imamo več različnih društev, izobraževalnih ustanov, raziskovalnih skupnosti, znanstvenih revij itn., ki ustvarjajo večplastno raziskovalno okolje, po eni strani zaznamovano z narcizmi (malih) razlik, po drugi relativno povezano z zanimanjem za skupna raziskovalna vprašanja. Povrhu to (prav tako na srečo) ne pomeni, da so posamezniki togi, saj vsaj tiste boljše raziskovalke in raziskovalci dobro vedo, s čim se ukvarjajo in kako o tem razpravljajo kolegi_ce, ki delajo v drugih krajih, na drugih ustanovah, so študirali po drugačnih programih itn. Drugače rečeno: nacionalni znanstveni prostor obstaja, če beremo dela drug drugega. A da ne bo pomote, brati drug drugega ne pomeni, da se moramo v vsem (ali sploh) strinjati, pač pa s tem do misli sopotnika_ce pokažemo vsaj toliko spoštovanja, da jo vzamemo v premislek. (Medklic: zdi se, da je kritičnih razprav v domačem prostoru premalo – mar se prevečkrat osebno poznamo in bojimo drug drugemu zameriti?) In da, v primeru Slovenije, kjer se je etnologija in antropologija v dobršni meri razvijala v okviru Jugoslavije, so dobre raziskovalke in raziskovalci posebej pozorni tudi na konceptualne »vzporednice« in razločke na tem območju.

To pišem nekoliko vznemirjen ob branju obsežne novejšje domače antropološke razprave o postsocializmu, v kateri ne najdemo niti ene same domače antropološke ali etnološke reference o tej temi (prav tako ne najdemo avtorjev z območja nekdanje Jugoslavije). Kaj je vzrok za to, lahko le ugibamo. Pomislil sem, da so vsa »velika imena« mednarodnega prostora svoje mesto v knjigi našla zato, ker jih pač razprave o tej temi navadno ne izpuščajo, ker so torej splošna mesta, medtem ko je domače analize treba prebrati natančneje, jih premisliti in analizirati pionirsko, saj tega pred nami zelo verjetno niso storili drugi (govorimo vendarle o znanstveni »periferiji«, za katero antropologi postsocializma s te iste »periferije« ugotavljajo, da tam nastalih del avtorji iz znanstvenih »središč« ne berejo). A možno je tudi, da avtorica domače produkcije na tem polju sploh ne pozna ali, še huje, da je niti ne zanima, češ saj vsa antropološka kakovost tako ali tako prihaja od drugod (natančneje: iz Zahodne Evrope in ZDA). To je posebno kozmopolitstvo, ki uprizarja elitni dialog z mednarodnimi »velikani«, »med domačimi« pa deluje ozkogledno in nevedno.

V pričujočem *Glasniku* je prostor tudi za postsocializem. Prostor je za premišljanje poklicne etike – nemara bomo v prihodnje morali spregovoriti tudi o etiki branja in navajanja drug drugega. Prostor je za etnografske raziskave, historične analize in teorijo – tudi za nič kaj sramežljivo, nedvomno drzno (in nemara prebojno?) prespraševanje teorij antropološkega velikana, katerega misli postajajo obča mesta sodobne etnologije in antropologije. Veseli me, da se to uredniško obdobje zaključuje s številko, v kateri objavlja nehomogena skupina avtoric in avtorjev z občutkom za mednarodno, bližnje in domače.

Miha Kozorog, glavni urednik

		Razglabljanja	Reflections
5	Ana Svetel	Imena med invencijo in konvencijo: Prakse poimenovanja pri mešanih družinah na Islandiji Names between invention and convention: Naming practices in mixed families in Iceland	
17	Blaž Bajič	Gospoda Timothyja Ingolda prevrat znanosti Herr Timothy Ingold's revolution in science	
31	Tanja Petrović	Industrijsko delo v socializmu: Od izkušnje do dediščine Industrial labor in socialism: From experience to heritage	
41	Alenka Bartulović	Pobeg ali ugrabitev?: Znanstveni pogledi na izginjajoče poročne prakse v Bosni in Hercegovini Elopement or abduction? Scholarly perspectives on the vanishing marriage practices in Bosnia and Herzegovina	
52	Jernej Mlekuž	»Za pol kranjske klobase prodam vse njegove poezije s talentom vred«: Kulturni problem kranjske klobase "I would sell all of his poetry, including his talent, for one half of the Carniolan sausage": Cultural issues of the Carniolan sausage	
63	Nataša Visočnik	»Nova« multikulturalna Japonska? Primer korejske manjšine v Kyotu The "new" multicultural Japan? Korean minority in Kyoto	
75	Maja Petrović-Šteger	O živih in spečih vodah: Antropološka analiza rabe in doživljanja vode v sodobni Srbij Living and slumbering waters: Anthropological analysis of the use and perception of water in Serbia	
89	Olivera Eraković	Oblačilno istovetenje Črnogorcev: Pripadnostno kostumiranje, ki se je razvilo na podlagi oblačilne dediščine dinastije Crnojevićev Clothing identification of the Montenegrins: Affiliated costuming developed on the basis of the clothing heritage of the Crnojević dynasty	
96	Irena Potočnik	Razumevanje in pomen barv pri beleženju stanja in dokumentiranju nepremične kulturne dediščine Understanding and significance of colours in the recording and documentation of immovable cultural heritage	
		Razglabljanja o etiki	Reflections on ethics
104	Nadja Valentinčič Furlan	Etika v vizualni antropologiji Ethics in visual anthropology	
116	Tina Palaić	Etični razmisleki ob pripravi razstave <i>Rojstvo: Izkušnje Rominj</i> v Slovenskem etnografskem muzeju Ethical considerations regarding the preparation of the exhibit <i>Birth: Experience of Roma Women</i> in the Slovene Ethnographic Museum	
		Slovinci zunaj meja Republike Slovenije	Slovenes living beyond the borders of the Republic of Slovenia
125	Mojca Ravnik	Kulturni turizem v Videmski pokrajini in Poti miru v Posočju: Etnološki večer na Inštitutu za slovensko kulturo v Špetru, 4. junij 2016 Cultural tourism in Provincia di Udine and the Path of Peace in the Soča Valley: Ethnological Evening at the Institute of Slovene Culture in Špeter/San Pietro al Natisone, June 4, 2016	
126	Giorgio Banchig	Pozdravne besede na etnološkem večeru Welcome speech at the Ethnographic Evening	
127	Luciano Lister	Kanalska dolina Val Canale	
129	Sandro Quaglia	Muzej rezijanskih ljudi: Kulturne raziskave in turizem The Museum of Resian People: Cultural research and tourism	
131	Luisa Cher	Etnografski muzej Bardo – Terska dolina Ethnographic Museum Bardo - Terska dolina	
132	Marina Cernetig	Turistični razvoj območja Tourism development of the region	
134	Maša Klavora	Pot miru od Alp do Jadrana in dediščina Soške fronte Path of Peace from the Alps to the Adriatic Sea and the legacy of the Isonzo front	

		Knjižne ocene in poročila	Book reviews
137	Milan Vogel	Karla Oder: <i>Mati fabrika, mesto in dom</i> Karla Oder: <i>Mother factory, its workers, and the town</i>	
138	Katja Hrobat Virgolet	Andrej Pleterski: <i>Kulturni genom: Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe</i> Andrej Pleterski: <i>The cultural genome: Space and its ideograms of the mythical story</i>	
140	Dénes Nagy	Imre Gráfik: <i>Határtalanul: Határon innen és túl = Grenzenlos: Auf Seiten der ungarischen Grenze = Without frontiers: Inside and outside Hungary [Brez meja: Na Madžarskem in izven nje]</i> Imre Gráfik: <i>Without frontiers: Inside and outside Hungary</i>	
143	Rebeka Kunej	Nadja Valentinčič Furlan (ur.): <i>Dokumentiranje in predstavljanje nesnovne kulturne dediščine s filmom = Documenting and presenting intangible cultural heritage on film</i> Nadja Valentinčič Furlan (ur.): <i>Documenting and presenting intangible cultural heritage on film</i>	
145	Anita Matkovič	Jadranka Grbić Jakopović idr. (ur.): <i>Srednjeevropsko povezovanje etnologov in kulturnih antropologov kot izziv današnjemu času: 13. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo = Srednjoevropsko povezivanje etnologa i kulturnih antropologa kao izazov današnjemu vremenu: 13. hrvatsko-slovenske etnološke paralele</i> Jadranka Grbić Jakopović idr. (ur.): <i>Central European cooperation of ethnologists and cultural anthropologists as a challenge to our modern times: 13th Parallels between the Slovene and Croatian Ethnology</i>	
146	Jaka Repič	Mirjam Milharčič Hladnik in Jernej Mlekuž (ur.): <i>Going places: Slovenian women's stories on migration</i> Mirjam Milharčič Hladnik in Jernej Mlekuž (ur.): <i>Going places: Slovenian women's stories on migration</i>	
148	Majda Fister	Lovro Šturm (ur.): <i>Gorenjske družine v 18. stoletju</i> Lovro Šturm (ur.): <i>Families of Gorenjsko in the 18th century</i>	
149	Iztok Ilich	<i>Tiski na kratko</i> Briefly on new publication	
		Muzeološke strani	Museology pages
150	Jasna Simoneta	<i>Ribiški muzej Tržaškega primorja tudi uradno odprl svoja vrata</i> Fishing Museum of the Coastal Region of Trieste officially opened	
151	Tadej Pungartnik	<i>Mesec mode v muzeju</i> A month of fashion in the museum	
		Poročila	Reports
153	Saša Poljak Istenič	<i>Ustvarjalna zelena Ljubljana: Posvet o ustvarjalnem vzdržnem razvoju glavnega mesta</i> <i>Creative Green Ljubljana: Conference on creative sustainable development of the capital</i>	
154	Mojca Kovačič	<i>Zvočna ekologija Ljubljane: Strokovni posvet o kakovosti mestnega zvočnega okolja</i> <i>Sound Ecology of Ljubljana: Conference on the quality of urban sound environment</i>	
156	Tita Porenta	<i>Okrogla miza o kulturni dediščini in čebelarstvu v Čebelarstem muzeju</i> Round table on cultural heritage and beekeeping in the Museum of Apiculture	
		Društvene strani	Society pages
158	Anja Serec Hodžar	<i>Poročilo o delu Slovenskega etnološkega društva: Od decembra 2015 do novembra 2016</i> Slovene Ethnological Society work report: December 2015 – November 2016	
160	Karla Kofol	<i>Strokovna ekskurzija po Poti miru v zgornjem Posočju</i> Excursion along the Path of Peace in the Upper Soča Valley	
162	Saša Poljak Istenič	<i>Manjšine in večine, marginalne in dominantne skupine: Nemi spomini in prakse sožitja: Posvet Slovenskega etnološkega društva v letu 2016</i> <i>Minorities and Majorities, Marginal and Dominant Groups: Silent Memories and Coexistence Practices: Conference of the Slovene Ethnological Society, 2016</i>	
163	Marko Smole	<i>Pripovedi v prostoru doline zgornje Kolpe in Čabranke: Mednarodna poletna delavnica Slovenskega etnološkega društva in Etnološke zbirke Palčava šiša v Plešcih</i> Narratives in the valley of the Upper Kupa and the Čabranka: International Summer Workshop of the Slovene Ethnological Society and the Palčava Šiša in Plešče Ethnological Collection	

		Društvene strani	Society pages
165	Marko Smole	Urejanje etnografske zbirke v gradu Turn v Brezniku pri Dragatušu: Etnološko-muzeološka delavnica Slovenskega etnološkega društva Classification of ethnographic material for an ethnographic collection in the Turn Castle in Breznik by Dragatuš: Ethnological and Museum Workshop of the Slovene Ethnological Society	
166	Tita Porenta	Seminar <i>Interpretacija etnološke dediščine</i> <i>Interpretation of Ethnological Heritage: Seminar</i>	
168	Anja Serec Hodžar	14. <i>Vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo. Etnologija in vas 21. stoletja: tradicionalno, ogroženo, kreativno.</i> Posvet Slovenskega etnološkega društva in Hrvaškega etnološkega društva, Lug v Baranji, Hrvaška, 1.–4. oktobra 2016 <i>14th Parallels between Slovene and Croatian Ethnology: Ethnology and the Village of the 21st Century: The Traditional, the Endangered, and the Creative.</i> Conference of the Slovene Ethnological Society and the Croatian Ethnological Society. Lug u Baranji, Croatia, October 1-4, 2016	
170	Marko Terseglav	30. podelitev Murkove nagrade, Murkovega priznanja in Murkovih listin: Muzej novejše zgodovine Slovenije, Ljubljana, 11. november 2016 30th Presentation of the Murko Award, the Murko Special Recognition Award, and the Murko Certificate for Special Achievements in Ethnology: National Museum of Contemporary History, Ljubljana, November 11, 2016	
		Etnologija je povsod	Ethnology is everywhere
173	Marijana Starc	Maticova etno hiša in njen oče Ivan Šega Matic's Ethno House and its father Ivan Šega	
176	Barbara Ivančič Kutin	Luščenje fižola (spet) kot družabni dogodek The shelling of beans (once again) a social event	
		Razpisi, vabila, obvestila	Tenders, invitations, notices
178		Navodila za avtorje Instructions for authors	

IMENA MED INVENCIO IN KONVENCIO

Prakse poimenovanja pri mešanih družinah na Islandiji

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: V članku se ukvarjam z osebnimi imeni ter patronimi in matronimi na Islandiji. Imena umeščam v širši kontekst jezikovnih praks, politik in ideologij. Islandščina, islandska imena in sistem patronimov so imeli pomembno vlogo v nacionalizaciji kulture. Etnografsko gradivo, zbrano med terenskim delom na Islandiji, kaže, da pri poimenovanju starši upoštevajo dvojno naravo imena – to posameznika hkrati individualizira in ga umešča v številne skupnosti. Tovrstna dvojna vloga imena se zrcali tudi v praksah poimenovanja, kjer starši lovijo ravnovesje med inventivnostjo in upoštevanjem družbenih konvencij.

Ključne besede: osebna imena, antropologija imen, otroci, mešane družine, Islandija

Uvod

Živimo v svetu, polnem imen. Ljudje poimenujemo vse, do česar lahko vzpostavimo odnos: od planetov do domačih živali, od parkov do otrok. Poimenovanje je kulturno univerzalen pojav, ki je neločljivo povezan z jezikom in jezikovnimi praksami. Kljub temu da je velik del zgodovine osebnih imen zaradi pomanjkanja pisnih virov nedostopen, pa vseeno velja prepričanje, da so se imena oziroma zametki imen pojavili hkrati z jezikom. Prvi človek, čigar osebno ime morda poznamo, ni bil kralj, religiozni voditelj ali junak. Preteklost je mnogo bolj profana. Gre za Kushi-ma, računovodjo iz Mezopotamije, ki je živel pred približno 5000 leti (Harari 2014: 131). Njegovo ime so odkrili na glineni ploščici s popisom dajatev žita.

Osebno ime je pomemben del posameznikove identitete, (samo)percepcije in občutkov pripadanja. Barbara Boden-horn in Gabriele vom Bruck ugotavljata, da ima moč imena »ključno vlogo v družbenem življenju« (2006: 3). Imena (lahko) razkrivajo mnoge podatke o poimenovanem: spol, sorodstvo, zakonski stan, etnično, nacionalno ali versko pripadnost itn. Vseeno pa imena niso togi identifikatorji (*rigid identifiers*) – prav njihova zmožnost, da lahko po eni strani pričvrščajo (*fix*) in po drugi ločujejo (*detach*), je ključna pri vprašanih družbenih odnosov, ki se porajajo z imeni in poimenovanji. Imena človeka pričvrščajo kot posameznika in kot člana družbenih skupin, vendar njihova zmožnost ločevanja omogoča »prehajanje meja med prav temi kategorijami [spol, sorodstvo, etnična pripadnost], pa tudi med življenjem in smrtjo, preteklostjo

Abstract: In the thesis I bring forth the question of personal names and patronyms/matronyms in Iceland. I place personal names in the wider context of language practices, politics and ideologies. Icelandic language, names and the system of patronyms have been playing an important role in the "nationalization of culture". Ethnographic material collected during my fieldwork in Iceland shows the parents' awareness of the double nature of a name – it individualizes and collectivizes the person at the same time. This double role of the name is also reflected in the naming practices, as parents balance between inventiveness and the recognition of social conventions.

Key words: personal names, anthropology of names, children, mixed families, Iceland

in prihodnostjo ter med ljudmi in ne-ljudmi« (Bodenhorn in vom Bruck 2006: 4).

V pričujočem besedilu se bomo ukvarjali z nekaterimi vidiki osebnih imen in poimenovanja na Islandiji. V prvih treh poglavjih bomo obravnavali nekaj teoretskih izhodišč antropološkega in etnološkega raziskovanja poimenovanja. Nato bomo osvetlili kulturne in jezikovne okoliščine islandske družbe, ki vplivajo na prakse in politike poimenovanja. V tej luči bomo analizirali načine poimenovanja otrok pri priseljencih na Islandiji. Zatem bomo predstavili islandski sistem imen, ki temelji na patronimih in matronimih ter je tesno povezan s poimenovanjem po prednikih. Članek temelji na etnografski terenski raziskavi, ki sem jo v okviru magistrskega študija opravila med marcem in junijem 2015 v Reykjavíku.

Dvojna narava imen

Imena, ugotavlja João de Pina-Cabral, nosijo »ontološko težo« (2010). Kljub vseprisotnosti imen pa nas zvečine poimenujejo drugi.¹ Michael Lambek poudarja:

Identificiramo se z imeni, ki nam jih dajo drugi; in četudi določeno ime zavračamo, nihče ne zavrača poimenovanja samega oziroma ideje imen. [...] Poleg tega nismo nikdar glavni izgovarjalci svojega

1 Fenomen samopoimenovanja obstaja, vendar je redek (glej npr. vom Bruck 2006; Watson 1986).

* Ana Svetel, mag. socialne in kulturne antropologije, mlada raziskovalka, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; ana.svetel@ff.uni-lj.si.

imena; imena so tisto, na kar se odzovemo, oziroma tisto, kar uporabljajo drugi, ko govorijo o nas, ne pa nekaj, kar bi nam bilo dano za samonanašanje. (2006: 118–119)

Samonanašanje z osebnim imenom se, razen v primeru predstavljanja, uporablja v redkih, ritualiziranih praksah. Ob cerkvenem poročnem obredu bodoča zakonca ponavljata vnaprej znani jezikovni obrazec: »Jaz, (ime), sprejemem tebe, (ime), za svojega moža/za svojo ženo ...« O povezavi med imeni in tovrstnimi obredi prehoda Lambek trdi, da rojstni in poročni listi v modernih državah ne dajejo veljave zgolj našemu imenu, temveč nas potrjujejo »kot osebe; omejujejo gibanje in zmožnost delovanja, v njihovi odsotnosti je nezakonit naš obstoj« (2006: 123).² Podpis je pomemben element ritualov, pri katerih gre za osebno legitimacijo. S podpisom – pri katerem seveda zmeraj uporabimo svoje ime – potrjujemo, jamčimo, se zavezuemo, dokazujemo. Jacques Derrida opozarja, da podpis implicira odsotnost podpisanega (1982: 328). S podpisom postane ime posrednik med zasebnim in javnim.

Prav ta dvojna narava imena – da hkrati sega v sfero javnega in zasebnega – ključno zaznamuje fenomen imen in poimenovanja. V znamenitem eseju *Kategorija človeškega uma* Marcel Mauss (1985) ugotavlja, da imena hkrati identificirajo posameznike in ljudi klasificirajo v skupine. Tovrstno vzajemno delovanje je pomembna razsežnost tudi pri antropološkem in etnološkem preučevanju imen.³ Leitmotiv antropologije imen in poimenovanja, trdita Bodenhornova in vom Bruckova, je prav »domnevni odnos med (osebnimi) imeni, sebstvom in socialno identiteto« (2006: 26). Spomnimo se formulacije Clifforda Geertza, da našega družbenega sveta ne naseljuje kdorkoli (*anybody*), temveč nekdo (*somebody*), gre torej za »konkretne kategorije določenih oseb, jasno okarakteriziranih in primerno označenih« (1973: 363; glej tudi Maybury-Lewis 1984: 7). Poimenovanje lahko dojemamo kot proces, pri katerem človek iz nedefiniranega kogarkoli postane nekdo. Da z imenom drugi potrjujejo posameznikov obstoj, z njim pa se nato identificira sam, ugotavlja tudi Bakhtin (po Lambek 2006: 119). Na klasifikatorno funkcijo imen so se osredinjali tudi strukturalisti. Claude Lévi-Strauss, ki imena vidi predvsem kot sredstva klasifikacije, piše:

Znašli smo se torej pred dvema skrajnima tipoma lastnih imen, med katerima obstaja cela vrsta vmesnih tipov. V enem primeru je ime identifikacijsko znamenje, ki z upoštevanjem pravila potrjuje pripa-

dnost individuuma, ki ga poimenujejo, predhodno urejenemu razredu [...]; v drugem primeru pa je ime svobodna stvaritev individuuma, ki imenuje in ki prek tistega, ki ga imenuje, izraža prehodno stanje lastne subjektivitete. Toda ali lahko tako v enem kot v drugem primeru rečemo, da zares imenujemo? Zdi se, da je mogoče izbirati le med identificiranjem drugega, tako da ga dodelimo nekemu razredu, in med identificiranjem nas samih skoz drugega pod pretvezo, da mu podeljujemo ime. (2004: 200)

Konvencija versus esenca

S fenomenom imen se seveda nista začeli ukvarjati šele sodobni etnologija in antropologija 20. stoletja. Eno izmed najzgodnejših del je Platonov Kratilov dialog. V njem Hermogen trdi, da imena temeljijo na konvenciji, na dogovoru med govorce, in da so izbrana povsem arbitrarno. Kratil na drugi strani zagovarja stališče, da med imeni in poimenovanimi predmeti, pojmi ali ljudmi mora obstajati neka naravna, logična vez. Gre torej za vprašanje, ali ime in poimenovani element veže zgolj dogovor ali gre morda za (lingvistični) naturalizem, za nujno, razločljivo vez med imenom in poimenovanim. Pri tem ne gre le za lastna, temveč tudi za občna imena – starogrški izraz *onomata* je namreč beseda, ki lahko označuje besede v najširšem pomenu, samostalnike oziroma samostalnike s pridevniki in lastna imena (Spletni vir 3). Sokrat – čigar misli ponazarjajo Platonove – sprva kritizira konvencionalizem in imena primerja z orodjem, ki mora biti primerno, da razumemo esenco (bistvo) predmeta, pojma ali osebe. Imena so torej razumljena kot nekakšne deskripcije poimenovanega. V zaključnem delu Kratilovega dialoga pa Sokrat ubere srednjo možnost – ugotovi, da imena ne morejo popolnoma strniti esence poimenovanega objekta, da so torej delno tudi konvencije (Spletni vir 3). Imena primerja s portreti – ker so »kakor imitacije stvari, njihove podobe,« lahko govorimo o primernosti oziroma neprimernosti imen (Dolar 2014: 12).

Ob Platonovem razlikovanju med konvencijo in esenco moramo omeniti tudi Gottloba Frega (1952), ki je uvedel delitev na smisel (*Sinn*) in pomen (*Bedeutung*). Vzemimo denimo zvezdo jutranjico in zvezdo večernico – izraza imata enak pomen (označujeta planet Venero), razlikujeta se na ravni smisla, gre za različni predstavi istega predmeta. Lambek razlaga, da Frege smisel povezuje s tem, kako »različni načini prezentacije določajo misel, izraženo v stavku, medtem ko pomen določa resničnost ali neresničnost« (2006: 120). Imena lahko torej razločimo od ostalih oblik denotacije (zaznamovanja), saj imena izražajo smisel ne glede na pomen. To lahko ponazorimo z besedo marjetica – če je napisana z malo začetnico in gre za cvetlico, potem pomen prevlada nad smislom, kadar pa gre za Marjetico, torej za žensko ime, pa smisel prevlada nad pomenom. Pri izjavi »to je marjetica« lahko njeno resničnost

² Spomnimo denimo na primer izbrisanih (Lipovec Čebren in Zorn 2011).

³ Pri nas so etnološke raziskave imen in poimenovanja dokaj redke in nesistematične, vseeno pa velja opozoriti na nekaj prispevkov slovenskih etnologov in antropologov: Hudaes 1994; Telban 1995, 1997; Kotnik 1996; Makarovič 2001; Ivančič Kutin 2006; Smerdel 2009; Piko-Rustia 2012 itn.

ugotavljamo glede na pomen besede marjetica. Pri izjavi »*to je Marjetica*« pa resničnosti seveda ne moremo pripisovati pomenu.

Podoben binarni par zasledimo tudi pri Johnu Stuartu Millu, ki je pripoznal razlikovanje med denotacijo na eni in konotacijo na drugi strani. V *Sistemu logike* ugotavlja:

Edina imena substance brez konotacije so lastna imena [...] Lastno ime je zgolj oznaka brez pomena [...], ki se jo v mislih trudimo povezati z idejo poimenovanega [...] Dokler nimamo o poimenovanih nobenih dodatnih informacij, spominjajo na zamaskirane ljudi. Lahko jih ločimo med seboj, vendar ne moremo ničesar domnevati o njihovih resničnih lastnostih. (1974: 979–981)

Millovih trditev številni etnografski primeri ne potrjujejo. Na Japonskem sta pri izbiri imena ključna pomen in vizualno prepričljiva podoba pismenk (Bodenhorn in vom Bruck 2006: 6). Konotativni vidik ima pomembno vlogo tudi pri poimenovanju na Kitajskem (Watson 1986). V Združenih državah Amerike bodoči starši pogosto posegajo po knjigah imen, kjer sta ob vsakem imenu podana tudi njegova razlaga oziroma dobesedni pomen. Linda Layne ugotavlja, da »je zanimanje za pomen osebnih imen globoko zasidrano v ameriški potrošniški kulturi« (2006: 41). Številne predmete, od stenskih tablic do šaljivih skodelic, krasijo besedila, ki opisujejo pomen imena ali z imenom povezane lastnosti.

Tudi pri mojih sogovornikih, mešanih parih na Islandiji, imata v procesu izbire imena vlogo tako denotativni kot konotativni vidik imen. Kakor bomo videli v poglavju 'Imena in prišleki', veljajo za družine, kjer vsaj en starš po rodu ni Islandec, nekoliko liberalnejše zakonske omejitve pri poimenovanju otrok. Prakse poimenovanja otrok pri mešanih družinah lahko razdelimo v dve skupini. V prvi, prevladujoči, starši izberejo dve imeni, torej po eno iz jezikovnega ozadja vsakega od staršev. V drugi skupini pa starši izberejo eno ime, ki je mednarodno in obstaja v jezikih obeh staršev. Najprej si bomo pogledali prvo skupino. Islandci so pogosto osredinjeni na konotativno plat imen, na pomen – tudi pri mešanih parih islandski starš velikokrat poudarja pomen otrokovega imena ali obeh otrokovih imen. Gestur Diriangen ima islandsko (mati je Islandka) in nikaragovsko ime (oče je iz Nikaragve). Diriangen je bilo ime indijanskega poglavarja, ki se je boril proti španskim zavojevalcem, medtem ko Gestur (*gestur* – isl. gost) izvira iz nordijske mitologije – to je eno izmed imen, ki jih uporablja bog Odin, kadar se spusti med navadne ljudi. Za starše, predvsem za mater, je pomembno, da sta imeni povezani, da sta soodvisni drugo od drugega. Pomen imena je, po besedah Gesturjeve mame, pomemben tudi za značaj otroka. Zato sama svojemu sinu pogosto pripoveduje zgodbe o nikaragovskem junaku in nordijskem bogu, po katerih je dobil ime. Podobno meni tudi Ari, ki ima dva otroka s Poljakinjo Anno. Njunemu sinu je ime Úlfur

Kazimierz. Úlfur je islandski izraz za mladega volka in Ari poudarja, da je iskal ime, ki je redko, ni krščanskega izvora ter je povezano z močjo in upornostjo. Ena izmed mojih sogovornic, na Islandiji živeča Japonka Megumi, je prav tako večkrat poudarila, da je bil pri izbiri hčerkinega imena pomen izjemno pomemben: »*Med nosečnostjo sem hodila vzdolž Sæbraut⁴ in zagledala tablo z imenom te ulice. Pomislila sem, da zveni skoraj tako kot v japonščini. Poiskala sem primerne pismenke, ki se ujemajo s pomenom.*« Megumi je sprva želela, da je hčerki ime Sæ Sai – ti dve besedi zvenita skoraj enako in imata obenem v obeh jezikih tudi podoben pomen, morje oziroma barva morja. Ker pa bi bilo zgolj Sæ nenavadno ime, je mož predlagal še končnico -rún, ki je pogosta pri islandskih ženskih imenih. Megumi je razlagala: »*Ko odraste, bo lahko izbrala, katero ime bo uporabljala. Zato menim, da je pomen zelo pomemben. Želela sem ji dati ime, ki jo bo opozarjalo, kdo je. Zato je dobro, da obe imeni pomenita enako.* [...] *Tako islandska kot japonska kultura sta povezani z morjem.*«

Ime, ki bi tako zvokovno kot pomensko povežalo dva jezika, sta iskala tudi Mirella, ki prihaja iz Albanije, in njen islandski mož. Vendar sta želela izbrati le eno ime, ki bo »*gladko delovalo v obeh kulturah*«. Mirella je razmišljala o islandskem imenu Gísli:

Zmeraj mi je bil všeč zven imena Gísli. Vendar ni imelo zame nobenega posebnega pomena. In želela sem ime, ki bi imelo pomen. Ravno takrat sem brala biografijo Björk, ki piše o svojem sinu, ki ga je imela pri sedemnajstih. Reče nekaj v smislu: »On je plamen, iskra moje mladostnosti, on je moj Sindri.« Pogledala sem, kaj Sindri pomeni. In v islandščini res pomeni iskra. Rekla sem si: »To bo moj sin.«

Islandsko ime Sindri je podobno albanskemu imenu Sindrín, ki v albanščini pomeni vodne mehurčke. Ta pomenska in zvočna podobnost se je staršema zdela »*nenavadna in čudovita*«. Vseeno pa bi bilo napak misliti, da vsi starši v ospredje postavljajo pomen imena. Sergio iz Španije in Dóra iz Islandije sta ime za svojo hči našla v glasbi. Sergio je pojasnjeval: »*Obstaja pesem Julia, ki mi je zelo pri srcu. To pesem je John Lennon napisal za svojo mater, ki jo je izgubil v nesreči. Mislim, da mi je bilo zato to ime že dolgo všeč. Julia je sicer v španščini Julia [izgovori v španščini] in v islandščini Júlía [izgovori v islandščini].*« V primerjavi z drugimi starši zanju pomen ni bil bistven. Preverila sta sicer, kaj Júlía pomeni, vendar sta to že pozabila. Dóra poudarja, da so zanju pri tem imenu pomembni zven in asociacije, ki ji jih sproža: »*Ime meni zveni zelo mednarodno, a neodvisno od pomena. Zame je to romantično, ženstveno ime. Verjetno zaradi Romea in Julije.*«

Čeprav se v tem članku ne bomo posebej ukvarjali z onomastiko v leposlovju, pa na tem mestu vseeno velja ome-

4 Obmorska cesta v Reykjavíku. Sæ v islandščini pomeni morje.

niti slavni prizor iz Shakespearove tragedije Romeo in Julija, v katerem protagonistka sloni na balkonu in naslavlja vprašanja, s katerimi smo se ukvarjali v tem poglavju.

Samo ime je tvoje moj sovražnik;
ti bil bi ti, čeprav ne bil bi Monteg.
Kaj pa je Monteg? Roka, noga ni,
obraz ni, niti kak drug del človeka.
Preberi si ime. Kaj je ime?
To, čemur roža pravimo, dišalo
bi prav tako lepo z imenom drugim;
in Romeo, da se drugače kliče,
popolnost svojo bi ohranil vso:
o Romeo, odloži to ime
in zanj, ki tebe se ne tiče nič,
na mene vso.

V teh izjemnih verzih se odslikavajo vsi trije binarni pari: so imena povezana s samo naravo poimenovanega ali so zgolj arbitrarne konvencije? Kakšen je odnos med denotacijo in konotacijo? Koliko »teže« nosi na eni strani smisel in na drugi pomen? Zdi se, kakor slikovito zapiše Mladen Dolar, da »Sokrat sega v roko Juliji, ki se bori za ljubezen kot neposreden dostop do svojega izbranca, brez obhoda, ki ga napravi ime.« Julija verjame, da moramo »iziti iz režima imen, da lahko pridemo do čiste ljubezni« (2014: 23). Kadar pišemo o denotativnih, konotativnih, konvencionalnih in esencialnih vidikih imena, smo seveda zakorakali že globoko na področje semiotike in de Saussurjevega arbitrarnega odnosa med označevalcem in označencem. Jezik je dogovor. Dolar ugotavlja, da so

imena, kakor vsi znaki, arbitrarna in da je vsaka utemeljitev imen po podobnosti popoln nesmisel, ki spodbuja fantazije brez lingvistične ali epistemološke vrednosti. Ampak – ali si lahko predstavljamo besedo, znak ali izjavo, ki jo bomo sprejeli kot arbitrarno, brez katere koli druge vrednosti? (2014: 25)

Na idejni in razumski ravni sprejemamo arbitrarno naravo imen, a v vsakdanjih praksah in notranjih prepričanjih jim pogosto pripisujemo lastnosti.

Imena in nasilje

Etnografske raziskave imen in poimenovanja Dolarju potrjujejo. V primerjalni perspektivi ugotavljamo, da kulturno zelo raznolike družbe imen ne dojemajo kot povsem denotativnih besed, določenih zgolj s konvencijo, osvobojenih konotacije in smisla. Tudi primeri imen in strategij odločanja staršev mešanih družin na Islandiji kažejo, da starši imenom pogosto pripisujejo lastnosti. Vseeno pa velja omeniti, da v redkih primerih – kadar se izrazi to kaže nasilje imena (Butler 1993) – denotativnost imen stopi v ospredje. Tovrstno nasilje imena najdemo tako na Islandiji, kjer so v drugi polovici 20. stoletja priseljenci ob prošnji za državljanstvo morali spremeniti svoje ime, kakor pri staroselcih v Nunavutu v Kanadi, kjer je državna

administracija za staroselsko prebivalstvo, ki ni poznalo priimkov, v prvi polovici 20. stoletja uvedla sistem identifikacijskih števil. Te so prevzele funkcijo imena in priimka v formalnih situacijah, obeske z vgravirano identifikacijsko številko pa so morali kot sredstvo legitimacije posamezniki ves čas nositi s seboj (Spletni vir 1; Spletni vir 2). Tako je bilo ime znanega inuitskega voditelja Abrahama »Abeja« Okpika formalno W-3 554.⁵ Kadar oblasti izrazito posegajo v izbiro imen in poimenovanje svojih državljanov, pri imenih v ospredje stopi denotativnost (pred konotativnostjo), imena imajo tako predvsem klasifikatorno funkcijo. Kljub odporu, ki ga vzbuja poimenovanje s številkami – primer iz Nunavuta spominja vsaj še na ujetnike v nacističnih taboriščih – tudi v naši sodobni družbi poznamo številke dokumentov kot sredstva identifikacije, vendar pri tem seveda ne gre za sisteme, ki bi jih uporabljali namesto osebnih imen. Lambek poudarja, da gre pri tovrstnih številkah za »oblike interpelacije, za sredstva, s katerimi nas državne in finančne institucije pozivajo, nas nadzorujejo, usmerjajo in omejujejo naše delovanje. Kolkor se imena razlikujejo od tovrstnih števil – in pri tem čutimo, da se – je tako zaradi smisla, ne pa zaradi pomena« (Lambek 2006: 122).

Podobno kot smo v prejšnjem poglavju navedli Shakespearove verze, se lahko tudi tukaj za hip pomudimo pri leposlovju. Elias Canetti, modernistični pisatelj in dramatik, je denimo leta 1956 napisal igro *Oštevileni* (*Die Befristeten*), v kateri so ljudje poimenovani s številkami, ki sporočajo, koliko let bodo živeli. Tovrstna imena nosijo torej nekakšno tiransko težo in usodno določajo poimenovanega – še bolj absurdno in neposredno, kot Romea in Julijo utirjajo njuni priimki. Pálsson meni, da je Canetti »razvil svojo 'govorico imen' kot analogijo 'govorici genov'« (2014: 3). Imena so zgolj kot sredstvo klasifikacije uporabljali tudi v nacistični Nemčiji. V 30. letih prejšnjega stoletja »je bil eden izmed prvih odlokov njegove [Hitlerjeve] vlade ta, da so se morali vsi Judje imenovati Izak in vse Judinje Sara« (Adler po Þórarinsdóttir 1999: 266). Poimenovanje vseh posameznikov določene skupnosti z istim imenom lahko označimo za pravo nasprotje individualiziranju. Spomnimo na Maussa, ki trdi, da imena hkrati identificirajo posameznike in jih klasificirajo v skupine – poskus Hitlerjeve vlade pa je imena instrumentaliziral zgolj kot sredstvo kolektivne klasifikacije.

Nasilje, ki ga imena (lahko) posredujejo, je vidno tudi pri t. i. odzivnih imenih (*answer names*), ki so se uporabljala pri mnogih skupnostih, kjer so poznali suženjstvo. S temi

5 Prav Abraham »Abe« Okpik je bil v 70. letih 20. stoletja eden izmed ključnih akterjev t. i. Projekta priimek (*Project surname*). V projektu so sistem identifikacijskih števil na obeskih nadomestili s prevzemom priimkov. Abraham je sodeloval in svetoval družinam pri izbiri oziroma iskanju imena, ki so ga začele uporabljati kot priimek. Navadno je šlo za ime izbranega prednika (Spletni vir 1).

imeni so se pri ljudstvu Asante morali odzvati sužnji, kadar so jih poklicali gospodarji – šlo je za imena kot na primer Biako eya (Biti sam je žalostno), Barima e na (Junakov ni lahko najti) ali Ade nyina we Nyame so (Vse stvari so z Bogom) (Benson 2006: 187). Tovrstna imena »demonstrirajo – tako publiki kot tistemu, ki je tako nazvan – razliko med tistimi, ki lahko upravljajo s telesi in delovanji drugih, ter tistimi, s katerimi se upravlja. Imena slednjih so brez zgodovine in značaja, v rabi so zgolj za komunikacijske namene sužnjelastnikov« (Benson 2006: 188).

Denotativna plat imen je lahko poudarjena tudi pri imenih, ki niso nujno povezana z zatiralskimi praksami. Sistem poimenovanja v Mongoliji denimo temelji na pričakovanju, da ima vsak človek v svojem socialnem svetu unikatno ime. »Poimenovati otroka z imenom, ki ga nekdo že ima, bi bilo narobe, ker s tem ne bi pripoznali otrokove individualnosti. Hkrati bi razžalili obstoječo osebo s tem imenom, saj bi s tem namigovali, da je otrok 'enak' kot ta oseba« (Humphrey 2006: 159). Posledično je število imen v Mongoliji izjemno veliko, pogosto gre za kombinacije več besed, tudi nemongolskih (2006: 163). Vidimo torej, da so mongolska imena predvsem denotativna, saj »je lahko kateri koli predmet ali koncept v katerem koli jeziku uporabljen kot ime« (2006: 161). Vseeno pa, opozarja Caroline Humphrey, bi bilo preuranjeno trditi, da v Mongoliji imena nimajo tudi konotativne funkcije. Avtorica namreč ugotavlja, da so imena »hkrati zelo denotativna in zelo konotativna,« saj so »vse te besede, ki se uporabljajo kot imena, izbrane zato, da bo imel otrok del njihovih lastnosti« (2006: 162).

V primerih Inuitov, Asantov in Judov je vidik nasilja pri poimenovanju zelo izrazit. Judith Butler pa opozarja, da so nasilne prav vse oblike poimenovanja. Proces, ko postajamo subjekti, je vedno povezan s pridobitvijo imena in različnih klasifikacij, kar povzroči »primarno podrejenost ali, dejansko, primarno nasilje« (1997: 28). Butlerjeva vidi poimenovanje kot primarni način, kako nastopa moč diskurza. Pierre Bourdieu podobno ugotavlja, da poimenovanje vceplja trajne dispozicije, ki so boleče (Bourdieu po Bodenhorn in vom Bruck 2006: 14). Vsiljenje imena je eden izmed osrednjih »aktov institucije«, ki uvajajo posameznikovo identiteto in ga »v avtoritativni maniri« obvestijo, kaj je in kaj naj bo (Bourdieu po Bodenhorn in vom Bruck 2006: 14). Uradno poimenovanje je »simbolični akt vsiljenja, ki ima svoj smisel, saj ga uprizarja pooblaščen agent države, torej nosilec monopola nad legitimnim simbolnim nasiljem« (Bourdieu 1992: 230).

A preden se posvetimo praksam poimenovanja prišlekov na Islandiji v prejšnjem stoletju, moramo osvetliti sistem imen in poimenovanja v širšem jezikovnem, kulturnem in zgodovinskem kontekstu.

Jezikovno in kulturno ozadje islandskih imen

»Poimenovanje je kot plimovanje; nikdar ni povsem enako, a če ga nekaj časa opazuješ, vidiš, kako deluje.«

Starostnik iz etnične skupine Yup'ik (Fienup-Rior-dan 1983: 157)

Imena moramo razumeti kot podmnožico znotraj jezika in kot taka vpeta v širše polje jezikovnih ideologij in praks. Islandščina sodi med nordijske jezike, ki so del germanske jezikovne skupine, ta pa spada med indoevropske jezike. Prvi prišleki, povečini Norvežani, ki so otok naselili v 9. stoletju, so govorili staronordijski jezik – gre za jezik, ki je bil okvirno med 9. in 13. stoletjem razširjen po Skandinaviji. Zgodovinarji menijo, da se je islandščina kot samostojni jezik razvila relativno hitro po naselitvi, v 10. stoletju (Pálsson 1989: 121). Vseeno pa med islandščino in norveščino ni bilo bistvenih razlik vse do 14. stoletja. Od takrat pa se je norveščina korenito spreminjala, medtem ko je islandski jezik »ostal relativno enoten in odporen na spremembe« (Pálsson 1989: 121). K temu je pripomoglo več dejavnikov: naseljeni deli otoka so bili med seboj relativno dobro povezani, saj je šlo za območje ob obalah, dolgotrajno izoliranih naselbin ni bilo, notranje migracije pa niso bile redke; po drugi strani je bila ves čas močna tradicija književnosti in bralne oziroma pripovedovalske kulture, hkrati pa Danci kot kolonialni gospodarji na otoku niso izvajali izrazite jezikovne politike (Guðmundsson v Pálsson 1989: 121–122). V drugi polovici 19. stoletja, ko so na Islandiji, kakor drugod po Evropi, začele naraščati narodnobuditeljske težnje, je pomembno vlogo pri nacionalizaciji kulture (Löfgren 1989) in utemeljevanju razlik med islandskim in drugimi skandinavskimi narodi igral jezik. Islandščino, ki je bila zaradi zgodovinskih in geografskih okoliščin manj podvržena vplivu drugih jezikov in zato bližje arhaični staronorščini, so dojemali kot najčistejšega izmed vseh sodobnih skandinavskih jezikov. S tem je povezano tudi današnje med Islandci razširjeno prepričanje, da se islandščina od dobe naseljevanja otoka pa do danes praktično ni spremenila (Willson 2009: 8). Jezikovni purizem, piše Gísli Pálsson, je postal »uporabno ideološko orožje za nacionaliste, ki so si prizadevali za neodvisnost od Danske,« ključno vlogo pa so imele islandske sage, ki so predstavljale »ne le simbol nacionalnega ponosa in enotnosti, temveč so tudi ponazarjale islandščino v njeni 'najčistejši' obliki« (Pálsson 1989: 122). Finnbogason, pomemben intelektualec 20. stoletja in avtor knjige *Islandci (Islandingar)* iz leta 1971, islandščino primerja z onesnaženo reko: »V obdobjih taljenja so se [ji] priključevali mnogi daljni potoki, ki so s seboj prinašali glino in blato, a nikdar jim ni uspelo onesnažiti najglobljih strug [...] sčasoma se je umazanija potopila in izginila« (Finnbogason po Pálsson 1989: 123). Metafo-

ra čistosti se je v času romantične nacionalne ideologije uporabljala tako za naravo kot za jezik in ljudi (Einarsson 1996: 216). »Islandski jezik in kulturo so videli zakoreninjena v določenem naravnem okolju, drugačnem od okolja danskih kolonizatorjev« (Pálsson 1995: 133). Analogija jezika in narave, ki ju je treba zaščititi pred onesnaženjem, je v javnem diskurzu prisotna še danes. Pálsson trdi, da so narava, spol, nacionalizem in čistost v islandskem javnem diskurzu povezani v kompleksno celoto (Pálsson 1995: 133). Zgovoren je primer Vigdís Finnbogadóttir, islandske premierke med letoma 1980 in 1996. V svojih govorih je govorila »o unikatnih odlikah islandske narave in kulture ter poudarjala, kako srečni so lahko Islandci, da so rojeni v družbi s tako imenitnim zgodovinskim in kulturnim ozadjem« (Björnsdóttir 1996: 120). Hkrati pa je Vigdís jasno izražala zaskrbljenost zaradi onesnaževanja in tujih vplivov tako na naravo in okolje kot na kulturo, predvsem jezik (1996: 120). Aktivno se je vključevala tako v kampanje za ohranjanje islandskih besed in tvorjenje neologizmov (namesto vpeljevanja tujk) kot v akcije vnovičnega pogozdovanja Islandije, ki je bila v dobi naselitve bistveno bolj pogozdena, kot je danes. Vidimo torej, da se je politična agenda ene izmed najpomembnejših političnih figur Islandije 20. stoletja na kultivacijo jezika in kultivacijo narave osredinjala na zelo podoben način: jezik je treba zaščititi v njegovi arhaični obliki in ga ubraniti pred spremembami, naravo in naravno krajino pa je treba vrniti v »izvorno« stanje, kakršno je bilo ob dobi naselitve in v prvih stoletjih.

Vigdís Finnbogadóttir v svojih prizadevanjih ni bila izjema. Leta 1964 je bil ustanovljen Islandski jezikovni komite, katerega naloga je zaščita jezika na dveh ravneh. Pri prvi gre za ohranjanje slovničnih struktur in morfologije, pri drugi pa za besedišče. Da bi kljub tehnološkim in digitalnim novostim v jezik prihajalo čim manj besed tujega izvora, islandska jezikovna politika teži k ustvarjanju neologizmov – pri tem je aktivnih več kot 40 društev, ki iz islandskih besed kujejo nove izraze (Hilmarsson-Dunn 2006: 298). Beseda za telefon, *simi*, izhaja iz izraza za dolgo nit, beseda računalnik, *tólva*, pa je skovanka iz besed *tala* (število) in *völva* (prerokinja). Durrenberger trdi, da islandska družba sprejema »nove tehnologije, ideje, discipline in ljudi, jezik pa mora ostati čist in unikatno islandski, nedotakljiv« (1996: 174). Pogoj za pridobitev islandskega državljanstva je opravljen test islandščine, vendar se tudi na manj formalni ravni pričakuje uporaba pravilnega jezika.⁶ Stefanie, moja sogovornica, ki na Univerzi na Islandiji raziskuje percepcijo govora in jezika priseljencev med lokalnim prebivalstvom, ugotavlja, da številni Islandci govorcju, ki govori islandsko s tujim naglasom, pripisujejo negativne lastnosti (nezanosljivost, neizobraženost, nevljudnost).

Imena in prišleki

V tem okviru jasno izraženega jezikovnega purizma moramo razumeti tudi islandska imena in sistem poimenovanja tako pri lokalnem prebivalstvu kot pri prišlekih in mešanih zakonih. Jezik kot sestavni element kulture igra, kot vidimo, pomembno vlogo pri islandskem nacionalizmu in samopercepciji Islandcev. Odnos do osebnih imen in sistema patronimov, ki seveda predstavljajo del jezikovnega korpusa, in politike v zvezi z njimi so zelo podobne širšim praksam zaščite in ohranjanja jezika. Vendar so se zakonska določila glede imen v 20. stoletju večkrat spreminjala. Že od 1913 do 1925 je veljalo, da »v tujini rojeni ljudje, ki živijo na Islandiji, in njihovi potomci lahko obdržijo svoja krstna imena in priimke« (Þórarinsdóttir 1999: 272). Vedeti moramo, da je bilo v prvi polovici 20. stoletja priseljevanje na Islandijo zanemarljivo – na otoku živeči tujci so bili predvsem Danci, ki so bili povečini pripadniki višjega družbenega razreda oziroma elite. Leta 1951 se je zakon bistveno spremenil. Odtlej je bil pogoj za pridobitev državljanstva islandsko ime, kljub temu da je bilo priseljevanje še zmeraj majhno. Leta 1978 je v Reykjavík prispela skupina vietnamskih beguncev, ki so na Islandiji dobili politični azil. Hitro – še preden so se dobro naučili islandščine – so morali spremeniti svoja imena (Þórarinsdóttir 1999: 273). Zaradi tega predpisa številni tujci sploh niso zaprosili za državljanstvo (Jóhannesson, Petursson in Björnsson 2013: 12). Islandska vlada pa je enkrat naredila izjemo. Slavni ruski pianist Vladimir Ashkenazy se je poročil z Islandko in leta 1972 zaprosil za državljanstvo, vendar hkrati zavrnil spremembo imena – takrat je namreč že zaslovel po svetu. Takratni pravosodni minister Ólafur Jóhannesson je v parlamentu dejal: »Njegovo ime poznamo po vsem svetu, tudi na Islandiji. Zato bom – ne glede na zakon – v tej zadevi sledil zdravemu razumu in ne bom vztrajal pri spremembi imena« (Jóhannesson, Petursson in Björnsson 2013: 12). Kmalu zatem je katalonski slikar Baltasar Samper, ki je bil prav tako v postopku pridobivanja islandskega državljanstva, želel spremeniti svoje ime v Vladimir Ashkenazy. Njegova prošnja je bila zavrnjena (Þórarinsdóttir 1999: 266). Zatem si je izbral ime Egill Skallagrímsson. Gre za junaka iz *Sage o Egillu*, junaka, ki na Islandiji predstavlja mitsko osebo in reprezentira skoraj sveto, nedotakljivo jedro nacionalnega ponosa. Njegova prošnja je bila vnovič zavrnjena.

Zakon iz leta 1991 je vseboval člen, s katerim se mnogi niso strinjali in je sprožil mnogo polemičnih debat. Zahteval je, da »tujci, ki zaprosijo za naturalizacijo, prevzamejo tako islandsko krstno ime kot priimek. Prav tako je določal, da morajo njihovi otroci slediti islandski tradiciji patronimov in da posledično ne smejo uporabljati 'tujih' priimkov« (Þórarinsdóttir 1999: 272). Vendar zakonodaja ni bila povsem dosledna – tisti priimki, ki so na Islandiji obstajali že v času danske nadoblasti, so ostali dovoljeni,

6 Za razpravo o razmerju med jezikovnim purizmom in socialnim razredom glej Pálsson 1989; Durrenberger 1996.

saj »naj bi jih bilo nerealno prepovedati« (1999: 272). Gre za dvojna merila, ki so veljala za tiste, rojene v tujini, in za tiste, ki so bili rojeni na Islandiji. Medtem ko so lokalnemu prebivalstvu s priimki omogočili, da jih ohranijo, to ni bilo mogoče za tujce, ki so želeli pridobiti državljanstvo (1999: 272). Vseeno pa so se v 90. letih zakoni postopoma liberalizirali in od leta 1996 imena ali priimka ni treba spreminjati (Ísberg 2010: 25). Tudi tisti, ki so svoja imena spremenili v preteklosti, so jih po letu 1996 lahko znova zamenjali za svoja prvotna imena.⁷ Eden izmed zadnjih odmevnih primerov spremembe imena je bil Kolumbijec Jorge Ricardo Cabrera Hildago, ki je svoje ime spremenil na Eilifur Friður Edgarsson. Eilifur Friður v dobesednem prevodu pomeni »večni mir«. Kljub temu da je slovnično ustrezno in da zadostuje formalnim merilom, pa to pravzaprav ni ime in zveni, milo rečeno, čudno (Þórarinsdóttir 1999: 265–266).

Vsi navedeni primeri – od Vladimirja Ashkenazyja do Večnega Miru – so pritegnili pozornost javnosti in medijev ter spodbudili številne debate o politiki poimenovanja. Tako podporniki kot nasprotniki strogih zakonov so svoja stališča utemeljevali z argumenti. Prvi so poudarjali, da so zakonski predpisi nujni za ohranjanje starodavne islandske tradicije, drugi pa so menili, da tovrstne omejitve preveč posegajo v osebno odločanje in dostojanstvo posameznikov. Hallfriður Þórarinsdóttirjeva piše, da »najizrazitejša sprememba novega zakona zadeva konflikt interesov med idejami, ki so središčne v demokratični družbi na eni strani, in nacionalističnimi idejami, ki so povezane z ohranjanjem jezikovne/kulturne čistosti na drugi« (1999: 266). Nasprotniki novega, liberalnejšega zakona so poudarjali, da lahko spremembe ogrozijo islandsko kulturo. Takratni minister za šolstvo Svavar Gestsson je svaril, da lahko novi zakon celo izniči starodavno islandsko tradicijo poimenovanja (Þórarinsdóttir 1999: 267). Po drugi strani pa je izjemno zgovoren govor takratnega pravosodnega ministra Þorsteinna Pálssona:

Človekovo ime je eden izmed najpomembnejših vidikov človekove identitete in v prvi in zadnji instanci zadeva osebne interese in ne javnih. Moč zakonodaje, da posega v starševsko pravico do poimenovanja otrok, mora biti temu primerno omejena. Kljub temu pa so nekatere tradicije povezane tako z osebnimi interesi kot s pomembnimi socialnimi interesi, kar upravičuje strožje zakonsko omejevanje. To ne nazadnje velja tudi za islandski sistem patronimov. (Pálsson po Þórarinsdóttir 1999: 273)

Kot vidimo, Pálsson pripozna dejstvo, da ime sega tako v osebno, individualno sfero kakor v družbeno oziroma javno. V celotni, kompleksni in še vedno trajajoči razpravi o regulaciji in liberalizaciji imen na Islandiji se kaže prav

Maussova trditev o dvojni naravi imena – da posameznika ločuje od drugih, ga individualizira, hkrati pa ga klasificira, umešča v družbo.

Osebna imena, patronimi in matronimi na Islandiji

Osebna imena na Islandiji sestojijo iz krstnega imena ali, pogosto, dveh imen, in patronima ali redkeje matronima. Priimkov tradicionalni sistem poimenovanja ne pozna. Vzemimo za primer pogosto ime Magnús Einarsson. Sestavljeno je torej iz krstnega imena (Magnús) in patronima (Einarsson), ki ga tvorita ime očeta (Einar) v rodilniku (-s-) in končnica -son (sin). V dobesednem prevodu pomeni: Magnús, Einarjev sin. Magnúsova sestra naj bo Sigriður Einarsdóttir: Sigriður je njeno krstno ime, patronim pa sestoji iz očetovega imena v rodilniku (Einars-) in končnice -dóttir (hči) – torej Sigriður, Einarjeva hči. Niti Magnúsovo niti Sigriðurino ime v življenju ne predvideva kakršne koli spremembe. Ob poroki žena ne spremeni svojega patronima in prav tako k imenu ne doda moževega. Posledično družin ne veže nobeno skupno ime, ki bi nastopalo v funkciji priimka. Magnúsovi otroci bi po vsej verjetnosti dobili patronim (ne pa matronima) Magnússon (sinovi) in Magnúsdóttir (hčere). To množstvo različnih patronimov in predvsem odsotnost skupnega, družinskega imena pa »ni povzročilo večjih administrativnih ovir niti ni preprečilo ali upočasnilo razvoja populacijskih projektov in genomskih raziskav« (Pálsson 2014: 5). Zgolj patronimov se ob naslavljanju in nanašanju – ne glede na formalnost situacije – ne uporablja. Rojstni govorci islandščine nikoli ne uporabijo oblik gospod Einarsson ali gospa Einarsdóttir. Pri uradnih predstavljanjih povedo ime in patronim, sicer pa so v rabi druge besede in besedne zveze, ki nakazujejo formalnejše okoliščine, denimo »oprostite« (*afskafið*), ki mu sledi osebno ime (Þórarinsdóttir 1999: 169). Tudi telefonski imenik je urejen po krstnih imenih, celo v nekaterih znanstvenih besedilih v islandščini je seznam literature naveden po vrstnem redu krstnih imen. Pálsson poudarja, da so ljudje »navedeni in poznani predvsem po svojih krstnih imenih, ki utelešajo njihovo osebo« (2014: 5). Kadar koga zanima sogovornikov patronim/matronim, to nakaže z vprašanji »Čigav sin/hči si?« (*Hvers son/dóttir ert þu?*) ali »Katerim ljudem pripadaš?« (*Hverra manna ert þu?*). Zanimivo je, da je na Islandiji tradicija družinskih dreves, genealogij in poznavanja prednikov izredno razširjena. Zaradi relativno natančnih in sistematičnih pisnih virov, ki segajo vse do dobe naselitve,⁸ lahko danes mnogi Islandci izsledijo svoje prednike izpred več stoletij. Družinska drevesa in predniki imajo pogosto, kakor bomo videli v naslednjem poglavju, ključno vlogo tudi pri poimenovanju otrok. Islandski pisatelj Einar Már Guðmundsson (1997: b. n. s.) v svojem romanu *Angeli vesolja* (*Angels of the*

⁸ Predvsem *Íslendingabok* (*Knjiga Islandcev*) in *Landmanabok* (*Knjiga poselitve*).

⁷ Na Islandiji je dovoljeno ime spremeniti enkrat v življenju.

Universe) zapiše: »Zanimanje za rodovnike na Islandiji povezujem z odsotnostjo dreves. Ker so drevesa v krajini redka, sledijo družinskim drevesom in najdejo gozd med svojimi predniki.« Tudi v tem, sicer resda leposlovnem delu se kaže povezava med naravo oziroma naravno krajino (drevesa, gozd) ter percepcijo kulture in sorodstva. Ideja Islandcev kot zamejene in maloštevilčne etnične skupine, katere člani so med seboj povezani (tudi) s krvnim sorodstvom, je imela pomembno vlogo v romantični, narodno-buditeljski dobi. Tovrstne primordialiistične predstave odzvanjajo še danes – Pálsson s kančkom humorja ugotavlja, da se lahko vsaka koktajl zabava hitro sprevrže v družinsko srečanje (2007: 76). Tovrstne predstave povezanosti seveda trdovratno izključujejo prišleke. O pomenu starih rokopisov priča tudi dejstvo, da so ob invaziji Britancev leta 1940 islandske oblasti iz Reykjavíka na varno nemudoma umaknile rokopise in otroke. »Četudi bi bila sedanjost 'uničena', bi bili s tem zaščiteni islandska preteklost in prihodnost« (Björnsdóttir 1989: 108).

Četudi »patronimi in matronimi ne zagotavljajo toliko kulturnega in genealoškega spomina kakor patrilinearni primki, kljub temu zagotavljajo nekaj pozornosti na zgodovino družbenih omrežij« (Pálsson 2014: 5). Na prvi pogled se namreč lahko zazdi, da gre za razkorak med izrazitim zanimanjem za genealogije in prednike ter odsotnostjo primkov oziroma imen, ki bi povezovala družinske člane, ki bi vertikalno, vzdolž časa, zaobjela pripadnike različnih generacij.

Poimenovanje po prednikih

V sistemu poimenovanja, kjer ni priimkov, se genealoški spomin prenaša samo prek krstnih imen. Ta so zato ključni nosilci genealoške dediščine imen. Adriëne Heijnen ugotavlja:

Patronimična praksa poimenovanja poudarja eno generacijo, zadnje ime otroka izvira iz imena očeta (in danes včasih matere). V poskusu, da bi potrdili sorodstvene vezi z očetovim in materinim sorodstvom v več generacijah, kontinuiteta nastaja z reproduciranjem krstnih imen tako očetovih kot materinih sorodnikov. (2010: 314)

Gre za še danes razširjeno prakso, da se ime izbere po enem izmed starih staršev. To velja predvsem za prvorojene otroke – v mnogih družinah gre za neformalno, a jasno pričakovanje, ki ga nekateri bodoči starši čutijo kot breme. Ena izmed mojih sogovornic, Islandka Eva, poročena z Dancem, je razlagala:

Tradicija istih imen je v moji družini zelo močna. Moja najstarejša hči je Sigrún, isto ime imajo tudi moja babica in moja sestra. Moja druga hči je umrla kot malčica, ime ji je bilo Margrét, po mami mojega moža. Vidiš, rada imam to tradicijo. Lepo je poimenoovati svojega otroka po nekom, ki ga ljubiš. Nato, ko

se je rodila tretja hči Mathilde, pa ... Moji mami je ime Ragna, prav tako moji drugi sestri, ena babica je bila Ragna. Pa še dve moji nečakinji sta Ragna. Tako da sem si mislila, no, zdaj imamo štiri živeče Ragne v ožji družini, mislim, da je to čisto dovolj.

Napak bi bilo misliti, da so sorodniki Evino odločitev o izbiri hčerinega imena zunaj korpusa »družinskih« imen pričakovali oziroma jo že sami predvideli. Ko je Eva svojim staršem povedala, da je izbrala ime Mathilde, so bili namreč nadvse presenečeni: »Moj oče je mislil, da ju skušam potegniti za nos, da se samo šalim, da nisem izbrala imen iz družine.«

Zgodovinarica Olöf Garðarsdóttir piše o svojem tedaj uporniškem stališču pri izbiri imena za hčerko:

Ko sem leta 1984 rodila prvo hčer, nisem čutila prav nobene potrebe, da jo poimenujem po nekom iz ožjega sorodstva. Takrat sem bila goreča feministka – z dinamičnim, nenavadnim imenom sem želela poudariti hčerkino unikatnost. Izbrala sem ime Katla, ki ni samo precej redko žensko ime, temveč tudi ime vulkana na južnem delu Islandije. Vedela sem, da so moji sorodniki in prijatelji pričakovali, da jo bom poimenovala po svoji mami. Še posebej ker je bila to njena prva vnukinja. Kakor koli že – nobene potrebe nisem čutila po tem, da bi utrjevala sorodstvene vezi in jo poimenovala po komer koli iz družine. (1999: 298)

Vseeno pa v zadnjih desetletjih ne prihaja do zamiranja te prakse, sploh pa ne pri prvorojencih. Tudi v mešanih družinah, ki so me zanimale, so mnogi starši izražali naklonjenost tovrstni praksi in tudi sami ravnali v skladu z njo. Ena izmed sogovornic, Islandka, je s takratnim možem Gvatemalcem sinu izbrala dve krstni imeni – eno islandsko in eno gvatemalsko:

Islandsko ime pravzaprav ni bilo nekaj, o čemer bi razpravljala. Poimenovala sem ga po svojem očetu. Moj oče je mene poimenoval po svoji materi, ki je njega poimenovala po svojem očetu. Gre torej za niz oče-hči-oče-hči.⁹ Zame ni bilo nikoli dvoma, ali bo moj sin poimenovan po svojem dedku.

Zanimivo je, da pri mešanih družinah tudi starš, ki prihaja iz države, kjer poimenovanje po prednikih ni razširjeno, pogosto prevzame islandsko tradicijo. Stefanie, na Islandiji živeča Nemka, pojasnjuje: »Z mozem sva se odločila slediti tej zelo islandski tradiciji. Izbrala sva imeni obeh najinih očetov. Mojemu očetu je ime Wolfram, ki je prvo ime, Orri, kakor je ime moževemu očetu, pa je sinovo drugo ime.« Stefanie pojasnjuje, da ji je to tradicijo poimenovanja predstavil njen mož:

⁹ Vsa islandska imena določajo spol, a mnoga izmed njih obstajajo tako v moški kot v ženski različici. Pri nizu oče-hči-oče-hči gre torej za menjavanje moške in ženske različice imena (na primer Kristján, Kristín).

Takrat je bil sicer še fant. On zelo podpira to tradicijo. V Nemčiji je poimenovanje po prednikih obstajalo v preteklosti, morda še pred 50 leti. A je sčasoma zamrlo. Dandanes imajo nemški otroci pogosto francoska ali angleška imena. Sicer se mi zdi, da stara germanska imena počasi spet postajajo priljubljena, ampak poimenovanje po starih starših ... to pa ne.

Ko je Stefanie po porodu poklicala svoja starša, ju je z izbiro imena povsem presenetila:

Wolfram Orri je bil star nekaj ur, ko sem z mamo govorila po telefonu. Seveda me je vprašala, kako mu je ime. In ko sem ji povedala, je rekla: »Kaj?« in nato takoj povedala še mojemu očetu. Potem pa mi je rekla: »Očeta ti ne morem dati na telefon, ker je brez besed.« Moj oče je bil izjemno presenečen, ker v Nemčiji to absolutno ni v navadi. Bil je ... redko sem ga videla, da bi ostal brez besed, a bil je resnično ganjen.

Dodatno čustveno dimenzijo to poimenovanje nosi tudi zato, ker ne gre za Stefaniejinega biološkega očeta.

Menim, da je bil tako srečen, ker nisem izbrala ime na svojega biološkega očeta, temveč njega – očeta, ki ga imam. Z mamo sta se spoznala, ko sem bila še zelo majhna, tako da je on v mojem življenju igral vlogo očeta, odraščala sem z njim. Mislim, da je zato zanj to še poseben znak ... Da sem nekako presegla ...

Neredki pa so tudi primeri, ko otrok dobi ime po kom, ki ni član družine. Izraz *aðvitja nafns* (poiskati soimenjaka) označuje fenomen, ko na ime vplivajo sanje. Navadno so to sanje nosečnice ali koga, ki ji je blizu, in pogosto se interpretirajo kot sanje, v katerih se pojavi oseba, po kateri naj se otroka poimenuje. Največkrat gre za pokojne sorodnike, lahko pa so tudi »prijatelji, oddaljeni sorodniki, lokalni mornarji, ki so umrli na morju, sosedje, ki so umrli v nesrečah, pa tudi skrita bitja, *huldufólk* ali *álfar*, ki naj bi živela v skalah in gričih« (Heijnen 2010: 311). Heijnenova trdi, da so tovrstne sanje lahko močnejše in bolj zavezujoče kakor tradicija poimenovanja po sorodnikih (2010: 316). V primeru *aðvitja nafns* gre za socialni in kozmološki odnos, ki prevlada nad genetskim. Eden izmed mojih sogovornikov, Ari, je dobil ime po prijatelju svojih staršev, ki se je utopil. Ker je bil Ari po nesreči prvi rojeni otrok v tem socialnem okolju, so ga poimenovali po njem.

Sklep

Islandska družbena naracija o zgodovini je pomembno zaznamovala percepcijo kulture in jezika. Prva stoletja po naselitvi otoka, ko so ob politični neodvisnosti in napredni družbeni ureditvi (*Alþingi*) nastajale tudi sage in pomembni rokopisi, so vplivala na oblikovanje islandske samopercepcije od romantičnega, narodnobuditeljskega

19. stoletja do danes. V tem kontekstu lahko razumemo tako pomen družinskih dreves in genealogij kot zaščito in ohranjanje islandskega jezika. Med Islandci je razširjeno prepričanje, da gre pri jeziku za neposredno in nepretrgano vez s preteklostjo ter da ima kot tak intrinzično vrednost in »svoje življenje«, ki ni nujno povezano z govorci. Pálsson poudarja, da Islandci svojega jezika ne vidijo »kot podaljška svoje osebe ali kulturno ustvarjenega orodja, temveč bolj kot artefakt, ki je neodvisen od njih in ki je analogen enako slavljeno islandski krajini. Z drugimi besedami, kot zunanji pogoj, znotraj katerega delujejo« (1989: 123). Med diskurzi o ohranjanju narave in tistimi o zaščiti jezika obstajajo številne zgovorne podobnosti.

Za razumevanje vloge osebnih imen je pomembno osvetliti prakse in politike do islandskega besedišča. Podobno kakor so nezaželene tujke in izposojenke, na Islandiji aktivno (tudi z zakoni) ščitijo in ohranjajo islandska imena in patronimični/matronimični sistem. Pri poimenovanju otrok so državnih intervencij najbolj osvobodene tiste družine, v katerih vsaj en starš ne prihaja z Islandije. Vendar ni bilo zmeraj tako – v drugi polovici stoletja so tujci za pridobitev državljanstva morali spremeniti svoje ime. Številni znani primeri – od vietnamskih političnih azilantov do Vladimirja Ashkenazija in Večnega Miru – so spodbudili mnoge javne debate ter javnost razdelili na tiste, ki stroge državne predpise o imenih podpirajo, in na tiste, ki se jim tovrstne prakse zdijo nedemokratske in nasilne. Da je poimenovanje vsaj v določenih primerih lahko sredstvo nasilja in zatiranja, smo pokazali s številnimi etnografskimi primeri.

A primer poimenovanja tujcev na Islandiji kaže predvsem na to, da osebna imena nikoli niso povezana zgolj s posameznikom, temveč ga zmeraj umeščajo v širše skupnosti, od družinske ali rodovne do lokalne, verske ali nacionalne skupnosti. Tovrstna dvojna narava imena, ki posameznika hkrati individualizira in ga klasificira, pa seveda nakazuje tudi na množstvo dejavnikov in akterjev, ki so vpeti v proces izbire imena in poimenovanja. Nobeno ime ni izbrano v vakuumu. Vidimo, da imena, ki jih izberejo starši v mešanih družinah, osvetljujejo tako okus in preference staršev, ki segajo onkraj nacionalnih ali etničnih vzgibov – spomnimo se denimo na Júlio, ki je ime dobila zaradi Lennonove pesmi – kot tudi njihovo željo, da ima otrok ime (ali pogosteje dve imeni), povezano z jezikoma in kulturama obeh staršev – v tem besedilu smo predstavili Gesturja Diriangerja, Sindrija, Úlfurja Kazimierza in Særún Sai. Hkrati na izbiro imena pogosto ključno vpliva tudi islandska tradicija poimenovanja po prednikih, predvsem starih starših. Ta praksa pa je ključna za razumevanje patronimov. Ker na Islandiji ne poznajo priimkov, se zdi, da v njihovem sistemu poimenovanja umanjka ime, ki bi kolektiviziralo družine. Vendar ravno poimenovanje po prednikih posameznika umešča v rod in poudarja pripadnost določeni družini. Krstno ime je na Islandiji izbrano

z mislijo, da bo v naslednji fazi postalo patronim. Sistem krstnih imen in patronimov moramo torej nujno misliti skupaj. Ne gre za dva povezana, a ločena sistema, temveč za dve fazi v ciklu enega imena.

S tem smo prispeli do še ene, v tem članku zaključne značilnosti imen – njihove dolgoživosti. Imena nas zmeraj preživijo. Predstavljamo si jih lahko kot nekakšen kulturni odtis, ki zgolj začasno »prebiva« v nas. Posebej v družbah, kot je islandska, kjer imena izbirajo iz nabora že obstoječih imen v družini, se imena lahko zazdijo skoraj večna.

Literatura

BENSON, Susan: Injurious names: Naming, disavowal, and reexuperation in contexts of slavery and emancipation. V: Barbara Bodenhorn in Gabriele vom Bruck (ur.), *Anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 177–199.

BJÖRNSDÓTTIR, Inga Dóra: Public view and private voices. V: Gísli Pálsson in E. Paul Durrenberger (ur.), *Anthropology of Iceland*. Iowa City: University of Iowa Press, 1989, 98–118.

BJÖRNSDÓTTIR, Inga Dóra: The mountain woman and the presidency. V: Gísli Pálsson in E. Paul Durrenberger (ur.), *Images of contemporary Iceland: Everyday lives and global contexts*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996, 149–170.

BODENHORN, Barbara in Gabriele vom Bruck: Entangled in histories: An introduction to the anthropology of names and naming. V: Barbara Bodenhorn in Gabriele vom Bruck (ur.), *Anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 1–30.

BOURDIEU, Pierre: *Language and symbolic power*. Oxford: Polity Press, 1992.

VOM BRUCK, Gabriele: Names as bodily signs. V: Barbara Bodenhorn in Gabriele vom Bruck (ur.), *Anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 225–250.

BUTLER, Judith: *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, Judith: *The psychic life of power: Theories in subjection*. Palo Alto: Stanford University Press, 1997.

DERRIDA, Jacques: *Margins of philosophy*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1982.

DOLAR, Mladen: *What's in a name?* Ljubljana: Aksioma, 2014.

DURRENBERGER, E. Paul: Every Icelander a special case. V: Gísli Pálsson in E. Paul Durrenberger (ur.), *Images of contemporary Iceland: Everyday lives and global contexts*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996, 171–190.

EINARSSON, Magnús: The wandering semioticians: Tourism and the image of modern Iceland. V: Gísli Pálsson in E. Paul Durrenberger (ur.), *Images of contemporary Iceland: Everyday lives and global contexts*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996, 215–236.

FIENUP-RIORDAN, Ann: *The Nelson Island Eskimos: Social structure and ritual distribution*. Anchorage: Alaska Pacific University Press, 1983.

FREGE, Gottlob: On sense and reference. V: Peter Thomas Geach in Max Black (ur.), *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*. Oxford: Blackwell, 1952, 56–79.

GARÐARSDÓTTIR, Ólöf: Naming practices and the importance of kinship networks in early nineteenth-century Iceland. *The History of the Family* 4 (3), 1999, 297–314.

GEERTZ, Clifford: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, Inc., 1973.

GUÐMUNDSSON, Einar Már: *Angels of the universe*. New York: St. Martin's Press, 1997.

HARARI, Yuval Noah: *Sapiens: Kratka zgodovina človeštva*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2014.

HEIJNEN, Adriëne: Relating through dreams: Names, genes and shared substance. *History and Anthropology* 21 (3), 2010, 307–319.

HILMARSSON-DUNN, Amanda M.: Protectionist language policies in the face of the forces of English: The case of Iceland. *Language Policy* 5, 2006, 293–312.

HUDALES, Jože: Nomen est omen: O imenih v Šaleški dolini od 16. do 19. stoletja. V: Ivan Stopnik (ur.), *Zbornik 1994/95*. Velenje: Kulturni center Ivana Napotnika in Založništvo Pozoj, 1994, 89–97.

HUMPHREY, Caroline: On being named and not named: Authority, persons, and their names in Mongolia. V: Barbara Bodenhorn in Gabriele vom Bruck (ur.), *Anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 157–176.

IVANČIČ KUTIN, Barbara: Ledinska in hišna imena v vasi Čadrg: Del kulturnega izročila. *Traditiones* 35 (1), 2006, 135–158.

ÍSBERG, Nína Rós: *Migration and cultural transmission: Making a home in Iceland*. Doktorska disertacija. London: University of London, 2010.

JÓHANNESON, Gudni Th., Gunar Thor Petursson in Thorbjörn Björnsson: *EUDO Citizenship observatory: Country report: Iceland*. Badia Fiesolana, San Domenico di Fiesole: EUDO Citizenship observatory, Robert Schuman Centre for Advanced Studies in Edinburgh University Law School, 2013.

KOTNIK, Bertrand: Hišna imena – zgodovina starejših hiš v občini Dobrla vas. V: Marija Makarovič (ur.), *Dobrla vas in okolica: Iz preteklost v sedanost*. Celovec, Dunaj in Ljubljana: Mohorjeva družba, 1996, 51–129.

LAMBEK, Michael: What's in a name?: Name bestowal and the identity of spirits in Mayotte and northwest Madagascar. V: Barbara Bodenhorn in Gabriele vom Bruck (ur.), *Anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 115–138.

LAYNE, Linda: "Your child deserves a name": Possessive individualism and the politics of memory in pregnancy loss. V: Barbara Bodenhorn in Gabriele vom Bruck (ur.), *Anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 31–50.

LÉVI-STRAUSS, Claude: *Divja misel*. Ljubljana: Krtina, 2004.

LIPOVEC ČEBRON, Uršula in Jelka Zorn: *Zgodbe izbrisanih prebivalcev*. Ljubljana: Sanje, 2011.

LÖFGREN, Orvar: The nationalization of culture. *Ethnologia Europaea* 19, 1989, 5–23.

MAKAROVIČ, Gorazd: Pričevanja imen o alpskih Slovankah. *Etnolog* 11 (1), 2001, 17–44.

MAUSS, Marcel: A category of the human mind: The notion of person; The notion of self. V: Steven Collins Carrithers idr. (ur.), *The category of the person*. New York: Cambridge University Press, 1985, 1–25.

MAYBURY-LEWIS, David: Name, person, and ideology in central Brazil. V: Elisabeth Tooker (ur.), *Naming systems*. Washington: American Ethnological Society, 1984, 1–10.

MILL, John Stuart: *A system of logic*. London: Longmans, 1974.

PÁLSSON, Gísli: Language and society: The ethnolinguistics of Icelanders. V: Gísli Pálsson in E. Paul Durrenberger (ur.), *Anthropology of Iceland*. Iowa City: University of Iowa Press, 1989, 121–139.

PÁLSSON, Gísli: *The textual life of savants: Ethnography, Iceland, and the linguistic turn*. Chur: Harwood Academic Publishers, 1995.

PÁLSSON, Gísli: *Anthropology and the new genetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PÁLSSON, Gísli: Personal names: Embodiment, differentiation, exclusion, and belonging. *Science, Technology, & Human Values* 2014 (1), 1–13.

PÁLSSON Gísli in E. Paul Durrenberger (ur.): *Anthropology of Iceland*. Iowa City: University of Iowa Press, 1989.

PÁLSSON Gísli in E. Paul Durrenberger (ur.): *Images of contemporary Iceland: Everyday lives and global contexts*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

PIKO-RUSTIA, Martina: Slovenska ledinska in hišna imena v Unescovem seznamu nesnovne dediščine v Avstriji. *Traditiones* 41 (2), 2012, 213–226.

DE PINA-CABRAL, João: The truth of personal names. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16 (1), 2010, 297–312.

SMERDEL, Inja: Zvok besed, glas zvokov: O kulturi sporazumevanja z delovnimi voli na Slovenskem. *Etnolog* 19, 2009, 37–77.

TELBAN, Borut: Pomen osebnih imen v papuonovogvinejski vasici. *Traditiones* 1995 (24), 387–397.

TELBAN, Borut: Being and “non-being” in Ambonwari (Papua New Guinea) ritual. *Oceania* 67 (4), 1997, 308–325.

WATSON, Rubie S.: The named and the nameless: Gender and person in Chinese society. *American Ethnologist* 13 (4), 1986, 619–631.

WILLSON, Kendra: Name law and gender in Iceland. *Newsletter of the UCLA Center for the Study of Women*, junij, 2009, 8–11.

ÞÓRARINSDÓTTIR, Hallfríður: *Purity and power: The policy of purism in Icelandic nationalism and national identity*. Doktorska disertacija. New York: Graduate Faculty of Political and Social Science, New School for Social Research, 1999.

Spletni viri

Spletni vir 1: FILICE, Michelle: Project surname: The Canadian encyclopedia, 2015; <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/m/article/project-surname/>, 28. 8. 2016.

Spletni vir 2: MEEKITJUK HANSON, Ann: What's in a name? Names, as well as events, mark the road to Nunavut; <http://www.nunavut.com/nunavut99/english/name.html>, 28. 8. 2016.

Spletni vir 3: SEDLEY, David: Plato's Cratylus. V: Edward D. Zalta (ur.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*, 2006; <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/plato-cratylus/>, 28. 8. 2016.

Names between invention and convention: Naming practices in mixed families in Iceland

Personal names are inextricably linked with human beings. Their dual role – while they individualize the individual and set him or her apart from others they also install that individual within the community (Mauss 1985) – reflects the dichotomy of the individual torn between the “self” and the “world”. On the other hand it is impossible to conceive of a name outside the process through which it is reproduced – the naming process. Giving an individual a name turns that individual into “somebody” (Geertz 1973). At the same time, however, the right to name someone also implies a hierarchy of social power. In most cases we are assigned our names by others, and in European cultures these are usually our parents or other members of the family. But their right to freely choose a name for their child immediately collides with legal restrictions. This article discusses different and varied factors and agents that influence the naming process and personal names. In addition, the choice of personal names does not depend only on legal restrictions of the state on the one hand and the parents’ freedom of choice on the other. In order to fully comprehend the phenomenon of personal names a number of broader cultural and social factors need to be taken into account. Key factors in the study of names in Iceland can be visualized in the form of concentric circles: (personal) names – language – (national) culture – processes of nationalisation. Up to the 1990s, immigrants in Iceland who wanted to acquire citizenship had to change their name. In order to better understand such regulation requirements it is necessary to consider the Icelandic system of patronyms. Patronyms (or matronyms) are namely derived from the personal name in the genitive and the suffix -son (for sons) and -dóttir (for daughters). Patronyms and matronyms cannot be created from foreign names which can not be conjugated in the Icelandic language. Today, legal provisions relating to the naming of immigrants and their descendants are more liberal, and as a result, the factors that influence the choice of a name may be varied and numerous. It is precisely this naming process that reflects both connotative and denotative aspects of personal names.



GOSPODA TIMOTHYJA INGOLDA PREVRAT ZNANOSTI¹

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Prispevek obravnava delo vplivnega britanskega antropologa Tima Ingolda. V njegovem opusu identificira dva ključna medsebojno povezana metodološka prijema, s katerima želi »povrniti antropologijo k življenju«. S tema dvema prijemo- ma, ki dobivata v Ingoldovem delu mnogo različic, poskuša preseči dualizme kartezijanske tradicije in narediti prevrat logike inverzije »uradne znanosti«. Ingold se s tema prijemoma dokoplje oziroma vrne k tistemu, kar razume kot ustroj resničnosti. Zato besedilo obravnava tudi pojem »pleteža«, kot Ingold imenuje to domnevno alternativno ontologijo. Ta je neločljivo povezana s pojmom Življenja, z orisom katerega se prispevek začneja. Končuje pa se s prikazom nekaterih problematičnih vidikov Ingoldove antropologije na primeru ekologije in sodobnega družbenega prostora.

Ključne besede: Tim Ingold, krajina, pletež, ekologija, kritika

Abstract: The paper focuses on the work of the influential British anthropologist Tim Ingold, whose work is chosen on the basis of a thesis that it embodies a more general approach and sensibility in contemporary anthropology. It identifies and analyses two key interlinked methodological steps with which Ingold aspires to restore "anthropology to life". In Ingold's writing these two steps – the overcoming of Cartesian tradition and the reversion of the logic of inversion of "official science" – are repeated in countless variants. With these two methodological steps Ingold uncovers, or rather returns to what he deems as the true structure of reality. Imagined as "meshwork" of entangled lines of life, movement and growth, the paper also addresses this allegedly alternative ontology, immanent to which is (the notion of) life. The paper outlines (the notion of) life, analyses the two methodological steps while providing a critique of Ingold's conception of the landscape and, especially, the meshwork. In conclusion, the paper elaborates on the political implications of Ingold's writing concerning ecology and social space.

Key words: Tim Ingold, landscape, meshwork, ecology, critique

Verbalni delikt, ne sledenje

Delo angleškega antropologa Tima Ingolda je v zadnjih nekaj letih postalo vplivno ne le v antropologiji, temveč tudi v sorodnih disciplinah. Za to sta verjetno dva vzroka: po eni strani v precej obsežnem delu obravnava izjemno raznolike, praviloma modne tematike, kot so razmerje med evolucijo in družbenim življenjem (1986; Ingold in Pålsson 2013); odnosi med živalmi in ljudmi (1994; 2007a); okolje, krajina, gibanje, percepcija, tehnologija, material(nost) (2000; 2007b; 2011a; 2011b; Ingold in Lee Vergunst 2008; Janowski in Ingold 2012); vzgajanje, ustvarjanje oziroma izdelovanje itd. (2013; Hallam in Ingold 2007; 2014), spotoma pa je uredil tudi nekaj pomembnih zbornikov in priročnikov (2005; 2007c).² Po drugi strani njegov pristop

zgodno uteleša splošnejši trend v sodobni (post)humanistiki (in družbi), ki ga filozof Benjamin Noys (2010) imenuje afirmacionistično soglasje. Pri afirmacionizmu gre za obliko misli, ki (odobravajoče) poudarja »brezsravno metafizične ontologije, inventivni potencial posameznika, nujnost proizvodnje novega ter sumljivost negativnega in negativnosti« (Noys 2010: ix; prevod prilagojen). Slednjo karakteristiko najdemo pri Ingoldu v zvezi s podmeno o neustreznosti kartezijanske tradicije in prepričanjem, da je treba njene uničujoče abstrakcije zavreči ter jih nadomestiti s »toplimi« konceptijami, ki prepoznavajo in pripoznavajo bogastvo »zapletene«, »goste« in »gnetljive« materialne resničnosti (immanentne Življenju oz. Življenja, immanentnega resničnosti), se z resničnostjo »staplajo« in ustvarjalno prispevajo k njenemu Postajanju.

S tem prepričanjem sta tesno povezana nasprotovanje pretenziji »uradne znanosti« (*official science*) (2011a: 64) po neki privilegirani epistemološki poziciji in zahteva po nadomestitvi uradne znanosti z »demokratičnim«, vključujočim pristopom, ki raziskovanega predmeta (kolikor je izraz »predmet« sploh še primeren) ne obravnava kritično, temveč afirmativno.

V Ingoldovem delu lahko identificiramo dva ključna, medsebojno povezana metodološka prijema, s katerima

1 Podobno kot je v uvodu v *Anti-Dühring* zapisal Friedrich Engels (1979), pri katerem si sposojam naslov prispevka, moram tudi sam poudariti, da delo ni nastalo (zgolj) zaradi »notranje slek«, temveč po pogovorih s prijatelji. Med njimi moram posebej izpostaviti in se iskreno zahvaliti Mihi Kozorogu, čigar izziv me je spodbudil k pisanju pričujočega besedila, nešteti pogovori z njim pa so sploh navdahnili mnoge v besedilu predstavljene interpretacije. Za branje zgodnejše različice besedila pa sem dolžan zahvalo Niki Nikolič, Meti Kordiš in Daši Ličen.

2 Če ni navedeno drugače, je citirano delo Ingoldovo.

* Blaž Bajič, univ. dipl. etnolog in kulturni antropolog, podiplomski študent, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; bajic.blaz@gmail.com.

želi, kot pravi sam, antropologijo povrniti k življenju. Ta prijem, ki ju lahko na kratko opišemo kot »preseganje« dualizmov kartezijanske tradicije in kot prevrat logike inverzije, sta predmet pričujoče razprave. Po Ingoldu logika inverzije postavlja epistemološke temelje »uradne znanosti« s tem, ko dogajanja spreminja v diskretna, izolirana dejstva, umeščeno bivanje v krajini oziroma pletežu pa v okupacijo točk v prostoru (2011a: 68–73, 145–155; prim. 1993a).³ Z izrazom »uradna znanost«, ki ga obravnavani avtor ne opredeli natančno (prim. 2000: 229–230; 2011a: 74–75), poimenuje »okostenelo« znanost, ki domnevno poudarja statičen, stratificiran, determiniran, hierarhičen, uniformiran ustroj resničnosti, se zanaša na rigiden red, kateremu poskuša – z uporabo logike inverzije in (po)moči Države – podvreči vse (2011a: 174–175). Kljub medsebojno izključujočim značilnostim Ingold vztraja, da k življenju povrnjena antropologija ni sovražna znanosti; animističnost prve naj bi ne le družboslovje in humanistiko, ampak celotno znanost dopolnjevala z »odprtostjo« do življenja, v katerem, po Ingoldu, korenini (2011a: 74–75). Vzoredje dvojčku »uradne znanosti« in k življenju povr-

3 O logiki inverzije bo sicer govora v precejšnjem delu besedila, a naj že tu navedem morda najbolj jedrati opredelitvi, ki ju najdemo pri Ingoldu in ki, postavljeni druga ob drugo, nakazujeta nekatere premike v Ingoldovih poudarkih in pojmovnih okvirih.

V prvi opredelitvi obravnavani avtor pravi, da je v procesu inverzije »izkušnja vsakdanjega življenja ljudi, med katerimi je antropolog živel, reprezentirana v analitičnem diskurzu, ki si na vsakem stičišču prizadeva zanikati resničnost in konstitutivno silo medčloveških odnosov in razmerij ljudi s svojimi okolji, razmerij, ki zagotavljajo občutek pripadnosti lokalnosti in skupnosti. To je očitno, na primer, v dihotomiji, ki jo zahodna misel vzpostavlja med posameznikom in družbo. Ta [dihotomija] učinkovito izloči družbena razmerja iz polja neposredne izkušnje določenih oseb, ki so v medsebojnem razmerju, in jih postavi v tujo navzočnost, 'družbo', ki jim je vsiljena ali je mednje zagazdana. Pri tem družba predstavlja zunanjo disciplino, serijo zidov, med katerimi posamezniki živijo zaprti vase in v samoti, zunaj njih – v javni sferi – pa prepustijo svojo avtonomijo neosebnim silam stroja, trga in države« (1993a: 218). V drugi opredelitvi pa Ingold zapiše, da se s »to logiko polje udeležbe neke stvari ali osebe v svetu spreobrne v notranjo shemo, katere pojavnost in vedenje postaneta zgolj zunanja izraza. Tako se organizem, ki se giba in raste vzdolž niti, ki ga vežejo v spleť življenja, preobrazi v zunanji izraz notranjega načrta. Enako za osebo, ki deluje in zaznava v mreži [nexus] prepletenih razmerij, domnevamo, da se obnaša skladno z navodili kulturnih modelov ali kognitivnih shem, vgrajenih v njegovo ali njeno glavo. Z inverzijo postanejo bitja, izvorno odprta v svet, zaprta sama vase, zapečateni z zunanjo mejo ali lupino, ki ščiti njihovo notranjo zgradbo pred pretokom interakcij z njihovim okoljem« (2011a: 68). (Za pomoč prevajanju navedenih odlomkov se zahvaljujem Saši Poljak Istenič.)

Kot podrobneje razpravljam v nadaljevanju, gre pri logiki inverzije za reifikacijo, pri čemer je v prvi definiciji ključno vprašanje dihotomije oziroma dualizma (tu med posameznikom in družbo), v drugi pa vprašanje ustroja resničnosti v povezavi z vprašanjem notranjosti/subjektivnega in zunanosti/objektivnega. Opozorim naj tudi, da za Ingolda reifikacija ni »samodejni« učinek odnosov, temveč »zahodne misli«, ki je tem odnosom zunanja. Povedano drugače, za Ingolda je krivec za reifikacijo (in z njo povezava odtujenost) »zahodna misel«, zato ker je opazila in izpostavila te procese.

njene antropologije oziroma znanosti najdemo pri danes zelo vplivnih avtorjih. Tako sta Gilles Deleuze in Félix Guattari (1987: 361–374) ločevala med državno in nomadsko znanostjo, Bruno Latour (1999: 20–79) pa med »Znanostjo« in »Raziskovanjem«. Seveda lahko med navedenimi pari, tudi pri ciljnih in načinih »preseganja«, opazimo določena razhajanja. Na to kažejo, na primer, Ingoldovi zadržki do Latourjeve teorije akterja-mreže (*actor-network theory*; ANT), s katero si njegova antropologija sicer deli več ključnih značilnosti (o teh v nadaljevanju); poudarja razliko v naravi vezi in sestavin, ki tvorijo mrežo oziroma pletež, ter razliko v umestitvi in vzrokih zmožnosti delovanja (glej 2007d; 2011a: 89–94).

Vprašanja tovrstnega narcizma majhnih razlik ne bom načeval in enako velja za vprašanje (dvojljive) točnosti in ustreznosti tovrstnega dožemanja oziroma reprezentiranja kartezijanske tradicije in »uradne znanosti«. Podrobneje se bom posvetil Ingoldovi metodologiji in ontologiji ter nekaterim političnim implikacijam njegove pozicije, pri čemer pa Ingoldovih opisov njegove lastne antropologije kot odprte, združujoče, vesele, neizbrisljivo ustvarjalne itn. ne jemljem kot neizpodbitnih. Nasprotno, pričujoče besedilo je verbalni delikt proti bratstvu in enotnosti (mnoštva) linij in (enega) Življenja in ne sledenje prvemu ali drugemu; osredinjam se na nevalgične točke Ingoldovega dela ter ga kritiziram skoz njihov pretres. Poudariti pa moram, da se, tako kot v mnogih drugih polemikah *ad personam*, izbrana tarča metonimično povezuje z nečim splošnejšim, praviloma pomembnejšim, kot je tarča sama (Toscano 2008a; Noys 2014), v tem primeru z vprašanjem predmeta in naloge antropologije v sodobnem svetu, sploh pod vplivom zgoraj omenjenega afirmacionističnega soglasja.

S »preseganjem« dualizmov in prevratom logike inverzije se Ingold dokoplje do oziroma vrne k tistemu, kar razume kot dejanski ustroj resničnosti. Ker menim, da je utemeljitev tega ustroja dejansko področje njegovega zanimanja in glavni način opisovanja vsega, kar obstaja oziroma kar postaja, bom nekaj pozornosti namenil tudi »pletežu«, kot poimenuje to domnevno alternativno ontologijo.⁴ Prispevek bom sklenil z izpostavljanjem nekaterih po mojem prepričanju problematičnih vidikov in implikacij Ingoldove antropologije, pri čemer izpostavljam drobne, a povedne napotke za soočanje z ekološko krizo ter vprašanje delovanja v sodobnem družbenem prostoru. Preden preidem

4 Izraz »pletež« (prevod po Repič 2014; v slovenskem prevodu *Produkcije prostora* sicer »mreža« (Lefebvre 2013: 148–149)) si Ingold sposoja pri Henriju Lefebvru (1991a: 117–118; glej Ingold 2011a: 84), ki pa izraz uporabi bolj mimogrede, da opiše vzorec, ki ga družbena dejavnost »vpiše« v prostor-naravo. Razgiban vzorec sledi, poti, stez, ki jih utirajo ljudje in živali, služi Ingoldu kot prizma dožemanja (gre za miselno podobo, sorodno rizomu; 2000: 140–150; prim. Deleuze in Guattari 1987: 3–25). Poudariti velja večpomenskost angleške besede »mesh«, ki med drugim pomeni tudi prilaganje zobatih koles in njihovo delovanje.

k navedenemu, bom očrtal njegov način pisanja, a bom bolj kot latovsko izrazje (linije, popotniki, pletež, tokovi itn.), ki ga uporablja oziroma skuje, izpostavil množico različnih primerov. Ker primeri, ki jih uporablja, vselej podkrepnjuje isto poanto oziroma predpostavko, in sicer tisto o neskončnosti in odprtosti življenja, si najprej poglejmo, kaj po Ingoldu sploh je življenje.

življenje je Življenje

Ingoldov prevrat »uradne znanosti« nemara deluje skromno, pod geslom »vračanja k življenju« na trenutke morda celo očarljivo. Vendar pa se že ob njegovem pojmovanju »življenja« srečamo s prvo problematično postavko oziroma težnjo. Nekoliko presenetljivo, a Ingold ne poda jasne definicije osrednjega pojma svojega novejšega dela. Definiciji se še najbolj približa na samem začetku dela *Biti živ*, ko zapiše, da

bistvo življenja [ni v tem], da se [...] začne tu ali konča tam, da povezuje začetno točko s končnim ciljem, ampak da se vseskozi nadaljuje, išče poti skozi mirijado stvari, ki se oblikujejo, trajajo in razpadejo v njegovih tokovih. Življenje je, na kratko, gibanje odpiranja, ne zapiranja. (2011a: 4)

Vendar umanjkanja definicije ne smemo razumeti kot napake ali spozabe avtorja, temveč kot nujno, saj neskončnost življenja (ki vselej predhaja in presega dejanska živa bitja) zagotavlja, da »samo gibanje ustvarjalnega postajanja [...] prehiteva naše sistematične in sistematizirajoče poskuse pojasnitve« (2011a: 142). Povedano drugače, Življenje je večno in racionalno nedoumljivo.⁵ Ker je Življenje, kot bomo videli v nadaljevanju, za Ingolda vedno tvorno, so tudi tvarine oziroma tokovi tvarine aleatorični, vselej ustvarjalni oziroma generativni prepleti (2007b: 116–119). Zaradi inherentnega trajanja Ingold to spontano porajanje oblik, njihovo samovariiranje in samozapletanje, brsteče raztezanje in podaljševanje ponazarja z linijami, črtami oziroma nitmi. Mnoštvo prepletajočih se linij je množstvo variacij. Sledeč Deleuzu in Guattariju jih imenuje linije postajanja in jih opisuje kot tvarinske/materialne in hkrati smiselne/pomenske/mentalne/duhovne, na en mah organske in družbene (2011a: 237), v katerih pa se Življenje, kot samo pozitivno in afirmativno »gibanje odpiranja« (2011a: 4, 159), ne izčrpa, temveč vseskozi (p)ostaja Eno. Ingold preplet množstva linij imenuje pletež (o tem več v nadaljevanju). Ničesar ni, kar bi bilo zunanje in/ali škodljivo Življenju (oziroma pletežu) – v vitalizmu je tudi smrt le modus Življenja (Lash 2006: 237).

Življenje je, kratka, večna, racionalno nedoumljiva, (ani) mistična sila, ki poraja množstva vedno novih oblik, linij po-

stajanja, a se v njih ne zmanjša ali iztroši. V Življenju nastajajo in se dogajajo vsi procesi, obenem pa so vsi procesi zgolj vidiki Življenja, kar od Ingolda zahteva, da v svojem pisanju vedno znova zagotavlja kontinuiteto med množstvom linij ter Enim Življenjem (zato tudi množstvo primerov, s katerimi poskuša podkrepiti isto predpostavko).⁶

Kako naj, na primer, vemo, da je duh identičen substanci, tvornost pa tvarini? Ne vemo, to moramo preprosto sprejeti: »Živost življenjskega sveta ni [...] rezultat vbrizganja duha v substanco ali tvornosti v tvarino, temveč je ontološko predhodna njihovi diferenciaciji« (2011a: 68). Ingold navedeno sicer zapiše z ventrilokvističnim trikom (2010: 247; 2011a: 28); kar v tvarini generira, je njej imanentno Življenje.

Kot nakazujeta ravnokar navedeni tezi, nas Ingold sooči z dvema slabšima možnostma: s prvo, posredno, »mehko« tezo sprejmemo in vključimo, preprosto povedano, emska pojmovanja kot epistemološko enakovredna etskim in pristanemo »zgolj« na antropomorfizem;⁷ z drugo, neposredno, »trdo« tezo pa imamo »opravka z močno ontološko trditvijo, ki uveljavlja nekakšen spiritualizem brez bogov, z načinom vračanja svetosti svetu« (Žižek 2014: 9). Kot v nadaljevanju kritike t. i. novih materializmov, še posebej Bruna Latourja (1993; 2005) in Jane Bennett (2010) – o delu katerih, mimogrede, na prej navedenem mestu v tovariškem duhu razpravlja tudi Ingold – zapiše Slavoj Žižek: »Če nam lahko 'skrben tečaj antropomorfizma' [Bennett 2010: 122] pomaga razkriti vitalnost materialnih teles, potem ni jasno, ali je ta vitalnost rezultat naše animistične percepcije ali dejanske asubjektne vitalne moči – dvoumnost, ki je globoko kantovska« (2014: 9). Prav v to dvoumnost se s prevračanjem dualizmov in logike inverzije – ki sprva prevzema antropomorfistična⁸ pojmovanja lovsko-nabiralniških in/ali animističnih ljudstev, potem pa uporablja neposredne trditve – vedno znova ujame Ingold, ko govori o Življenju (ali »za svojim hrptom« govori o dveh Življenjih, »mehkem« in »trdem(?)« in vitalnosti tvarin.⁹

5 Če gornja interpretacija drži, potem je na mestu vprašanje, ali ni Ingold z Življenjem in docela pozitivnim postajanjem spisal novo verzijo Plotinovega Enega in emanacije Enega ter pridal pozitivno vrednoteno tvorno tvarino (za podobno interpretacijo Deleuza glej Žižek 2004: 28–29).

6 Naj v izogib dvoumnosti poudarim, da vitalizem ni nujno antropomorfen, a se lahko prelevi v animizem in postane antropomorfen.

7 Izraz antropomorfizem Ingold zavrača, ker naj bi predpostavljal moderno, antropocentrično razliko med človeškim in nečloveškim (glej 1993a); v animizmu (oziroma ontologiji bivanja), kakršnega zagovarja Ingold in s kakršnim naj bi nadomestili »zahodno ontologijo«, je človeško zgolj ena od mnogih možnih oblik osebe in Življenja. Povedano natančneje, zmožnost biti oseba je skupna vsem živim bitjem in (nekaterim) geofizičnim pojavom (Ingold 2000: 48–52). Z – grobo rečeno – modernega stališča (ki seveda nima prav dosti opraviti z Ingoldovo karikaturo modernega), s kakršnega nastopam tudi sam, pa je sporni izraz na mestu.

8 Lahko bi trdili tudi, da gre v razvoju Ingoldovega dela za premik od »mehke« možnosti in bolj fenomenološkega življenja, kjer je eden

5 Da bi ločil za Ingolda ključno življenje »samo po sebi« in neko konkretno življenje (npr. nekega živega bitja ali načina življenja določene skupine), uporabljam veliko začetnico, ko pišem o prvem, in malo, ko pišem o drugem.

Ingold s tezo oziroma predpostavko prvenstva en(otn)ega Življenja ne skopari, vendar pa je bolj kot njen zapis ali jasna definicija pomembno njeno podkrepljevanje oziroma generiranje skozi množico primerov. To je skladno z njegovim siceršnjim pojmovanjem Življenja in njegovih oblik – tudi pisanja – kot generativnega. Svojega, v Življenje vključenega projekta se, podobno kot njegov »vzornik« pri metodoloških in ontoloških vprašanjih, francoski filozof Gilles Deleuze (predvsem v tandemu s Félixom Guattarijem in v njegovi genealogiji s Henrijem Bergsonom), loteva z ventrilokvistično manipulacijo (za kritično predstavitev Deleuzeve metodologije glej Badiou 2000: 31–39). Gre za metodo elaboriranja izbrane koncepcije oziroma predpostavke, ki se *na videz* vselej začneja z nekim konkretnim primerom in ga »spravi v gibanje«. Pri tem se koncepcija, ki jo želi podkrepiti, ne ločuje od predmeta, kar prispeva k vtisu, da koncepcija izhaja neposredno iz predmeta – da govori stvar sama. Če bi se primerov lotil s »konceptom samim«, s kategorizacijo »od zunaj«, bi deloval v nasprotju z »zapovedjo« imanence in bi sam (implicitno) razbijal kontinuiteto med koncepcijo in predmetom, za katerega bi postalo očitno, da se (praviloma) ne predstavlja sam. Skladno s to metodo je po Ingoldu (2011a: 229–243; 2013: 1–15; 2014a) za antropološko pojmovanje značilno, da poteka od znotraj in skupaj s preučevanim postajanjem, le-tega krepi in pripomore k njegovemu razvoju, procesu preobražanja, da tvori ontološko zavezo in zadolžitev itn.¹⁰ Etnografija pa, nasprotno, pristopa od zunaj in zgolj popisuje.

osrednjih pojmov heideggerjansko bivanje (2000), k »trdi« možnosti in bolj vitalističnemu/ontološkemu Življenju, kjer prevladujejo Bergson-Deleuzovsko postajanje in linije (2007b; 2011a; 2013). V tej smeri je razmišljal tudi avtor sam (2011a: 4); morda lahko kot znak premika k ontologiji razumemo »standardni« očitek Alfredu Gellu (1998), ki ga slišimo od privržencev t. i. ontološkega obrata v antropologiji – očitek, da Gell v svoji teoriji zmožnosti delovanja umetniških objektov ni šel dovolj daleč, da je tvornost umetniških objektov zgolj sekundarna, zgolj »v glavah« ljudi itn. Ingold le prida svojo manro o tem, da objekti »v resnici« ne obstajajo, so zgolj fluidne imanentno žive tvarine itn. (prim. 2014b).

10 Ingoldovi poanti o zakoreninjenosti antropološkega razumevanja v dejavnem opazovanju, soudeležbi in medsebojnem prilagajanju je sami po sebi težko očitati napačnost in je, izražena bolj »trezno«, brez pletežev in linij, precej na mestu (2014a). Težavo vidim drugje, in sicer v imperativu transformiranja skupaj z ljudmi, ki antropologijo preobrazi v (navidezno) apolitični aktivizem oziroma »vključevanje v svet-v-postajanju«, kot pravi Ingold. Zaradi vsebinske praznine Ingoldovega izraza ni razlike, ali se »vključimo« v, denimo, sindikalni boj ali v dejavnosti ISIS-a ali pa »zapustimo akademске slonokoščene stolpe« in se »vključimo« v »resnični svet«. Vse so zgolj vidki Življenja, zgolj možnosti, in se Življenja ne dotikajo v ničemer bistvenem – kakšni so učinki teh »vključevanj« na dejanske ljudi, pa je seveda popolnoma drugačno in s stališča Življenja nepomembno vprašanje – pletež se bo pletel dalje. Poleg tega pa takšna antropologija verjetno prej prispeva k reprodukciji obstoječih režimov vednosti in je epistemološko neproduktivna.

Ingold primere, s katerimi in prek katerih se loteva svojega projekta, črpa pretežno iz »etnografske zakladnice« in refleksij rokodelcev oziroma umetnikov, navaja pa tudi mnoge vsakdanje dejavnosti, ki jih opravljamo ljudje, tudi on sam. Naj navedem nekaj primerov: izdelovanje kamnitih orodij, žaganje lesene deske, zidanje hiše, pletenje in vezenje, spuščanje zmaja, različne tehnike slikanja, pisanja in risanja, hoja, gojenje rastlin in živali ter druga kmečka opravila, delo za industrijskim strojem itn.¹¹

Ob množici primerov postane očitno, da Ingold vselej potrebuje dve instanci, da izrazi njuno enotnost; prvo, ki zadeva množstvo procesov in njihovih vidikov (hoja, rokodelstvo, pisanje, gibanje, percepcija, spoznavanje ...), v katerih se druga instanca, ki zadeva in zagotavlja njihovo enotnost (Življenje), »utelesi« (glej npr. 2011a: xii). To pojasni, zakaj so ugotovitve, do katerih se prebije skozi goščavo primerov iz najrazličnejših kontekstov, bolj ali manj iste in utrjujejo začetno idejo. Bolj kot za empirične raziskave gre za alegorije, s katerimi razvija svojo ontologijo, upodobljeno kot pletež (mnoštvo linij, ki se prepletajo v eno). Kolikor pa gre za empirične raziskave, so primeri, ki jih avtor podaja, predvsem vzneseno izražena razmeroma trivialna opažanja o imanentni zvezi vnaprej nedoločene oziroma nedoločljivega telesnega gibanja, percepcije in intencionalnosti (Ingold jo razširi tudi na »nečloveške živali«): telesa vseh velikosti in oblik, od pajka do človeka, se gibajo nemehanično in se pri tem nenehno prilagajajo razmeram v okolici, ki se, četudi komaj opazno, spreminjajo tudi zaradi dejavnosti teles. Okolica vključuje vremenske razmere, obrabo tal, morebitno preraščanje z rastjem itn. V tem kompleksnem procesu se človeške in nečloveške živali nenehno uveščinjajo, tj. svoja telesa in percepcijo razvijajo v neprekinjenem toku dejanj, zaradi česar se telesa krepijo, »rastejo« v skladu z neko večščino (npr. pri ponavljajočem teku z bosimi nogami noge »zraščajo« v »naravne čevlje« (Bajič 2014)). Ob tem telesa

11 Naj zgolj opozorim, da sem zavoljo nazornosti gornje primere imenoval s konvencionalnimi izrazi. Ingoldova poanta pa je, nasprotno, tudi v tem, da se moramo mnogim tovrstnim izrazom odpovedati, jih »preseči«, ker naj bi utrjevali svojeglavo, v kartezijanskem (izmišljenju utemeljeno etno- in antropocentrično razlikovanje Zahoda in Drugega (glej 1993a; to razlikovanje Ingold sicer nenehno reproducira!), pisnega in ustnega, umetnosti in izdelovanja, človeškega in nečloveškega itn. Gre za, če uporabim Latourjeva (1993) izraze, vzdrževanje Prve in Druge velike ločnice. Na ravni trivialnih telesnih gibov verjetno res ni nobene pomembne razlike med rokodelstvom in umetnostjo, med delom kamnoseka in delom kiparja, tako da je Ingoldova poanta še nekako smiselna – a za ceno popolne odpovedi družbeno-kulturnim in ekonomsko-političnim umeščeno-stim in odnosom ter pojmovanjem različnih stvari, praks in procesov, ki se spreminjajo v času in prostoru. Zahteva po »preseganju« izrazov je povezana z Ingoldovo siceršnjo predpostavko »bogate« resničnosti, ki jo »od zunaj«, kot nekakšna formalna podreditev, »napadajo« dualizmi in inverzije, ki jih je prav tako treba preseči, četudi se nazadnje vedno izkažejo za nemočne (večkrat se zdi, da Ingold »zahodno misel« obenem precejneje in podcenjuje).

postajajo vse bolj usposobljena, občutljiva za »vodila« v okolju (npr. na gozdni stezi, po kateri tečejo in jo obenem utirajo, prepoznavajo primerna mesta za stopanje).

Za (pred)postavljanje Življenja je, vsaj sprva, potrebno posredovanje »generičnega« animističnega ljudstva. Na ravni besedila služijo avtorju, da z njimi pove tisto, kar želi. Privilegirana ventrilokvisitčna lutka so lovsko-nabiralniška (v *Percepciji okolja* (2000)) in/ali animistična ljudstva (v *Biti živ* (2011a)), medtem ko jih pozneje (v *Izdelovanju* (2013)) skoraj ne potrebuje (tudi na ravni prevladujočih »lutk« vidimo določen premik od fenomenologije in prakse k ontologiji). Poglejmo si primer »neprekinjenega rojevanja«, ki se nadaljuje in razvija čez več Ingoldovih del, kaže na prehod od »mehke« k »trdi« tezi in izkazuje Ingoldu inherentno dvoumnost.¹²

V razpravi o lovu kot načinu percepcije in možnih dojemanj dogodkov (npr. s stališča živali/plena in s stališča človeka/lovca) Ingold ugotavlja, da so (tudi) za severnoameriške staroselce Krije »človeške in nečloveške sestavine okolja kot moči [*agencies*] skrbstva ontološko enakovredne« (2000: 50) ter da s tega stališča ni mogoče govoriti o antropomorfizaciji živali in nekaterih geofizikalnih pojavov. Povedano drugače, za ljudstvo Kri živost in osebnost različnih akterjev nista nekaj pripisanega, dodanega, kot po Ingoldu velja za »zahodno misel«, ampak sta vselej že tam, kot »samodejni« implikaciji pogojev kakršnegakoli bitja oziroma osebe. O animističnih ljudstvih na drugem mestu pravi, da »niso združena v svojem verjetju, ampak v načinu bivanja, ki je živ in odprt za neprekinjeno rojevanje« (2011a: 63). Ingold poudarja, da »zahodna misel« vztraja na absolutni ločitvi med (osnovnim, pasivnim) biološkim organizmom in za človeka pridržanim (dodatnim, dejavnim) intencionalnim in osebnostnim. Krije primarni pogoj porajanja živih bitij oziroma oseb imenujejo *pimaatisiwin*, »neprekinjeno rojevanje«, ki »s tem, ko se odvija, dejavno in neumorno prinaša v obstoj oblike: ljudi kot ljudi, gosi kot gosi [...]« (2000: 51). Vidimo, da je podobnost med *pimaatisiwin* in Življenjem *unheimlich*, a Ingold se ne prestraši. Nasprotno, poglavje, v katerem obravnava logiko inverzije (prim. 1993a), naslovi »neprekinjeno rojevanje«, saj je, kot poudarja, posledica in bistvo preobrata logike inverzije v tem, da se dokopljemo do izvorne odprtosti Življenja. »Življenje je bilo [v zahodni misli] tako rekoč vgrajeno v stvari,« pravi Ingold in dodaja, da želi »te stvari povrniti v življenje z vrnitvijo k tokovom njihovega oblikovanja. S tem nameravam obnoviti izvorno odprtost do sveta, v katerem ljudje, ki jih *mi* (tj. zahodnjaško izobraženi etnologi) imenujemo animisti, najdejo smisel življenja« (2011a: 68; podčrtano v izvirmiku).

Kdo, skratka, govori, dojema oziroma razume svet kot »neprekinjeno rojevanje«? Je Ingold »dal glas« animi-

stom ali Ingold govori skozi? Je emsko pojmovanje zgolj vključil v svoj konceptualni aparat, ki je s tem postal »animističen«, ali je bil ta že od vsega začetka »animističen«, da je sploh lahko, za razliko od »zahodne misli«, ustrezno zaobjel »neprekinjeno rojevanje« (glej 2000: 48–52)? Je *pimaatisiwin* učinek animistične percepcije ali gre za dejansko asubjektno vitalno moč? V vsakem primeru je jasno, da obravnavni avtor emskih pojmov epistemološko ne predela in jih, če parafraziram Fredrica Jamesona (2001: 9), ne citira, temveč vključuje v substanco lastnega besedila. Gre za

nošenje jezikovne maske, govorjenje v mrtvem jeziku, [...] nevtralnno prakticanje mimikrije brez kakšnih skritih motivov parodije, amputirano satiričnega vzgiba, povsem brez smeha in brez prepričanja, da ob abnormalnem jeziku, ki smo si ga za hip sposedili, še vedno obstaja kakšna zdrava jezikovna normalnost. (Jameson 2001: 25; navedek prilagojen)

Sposojanje mask v »imaginarnem muzeju nove globalne kulture« (Jameson 2001: 25), v katerem danes najdemo tudi tovrstne animistične ontologije, je toliko bolj sumljivo, če drži, da niti animisti svojega animizma ne jemljejo (tako) resno (Willerslev 2013).

Kakorkoli že odgovorimo na gornja vprašanja, smo, potem ko smo opravili skrben tečaj antropomorfizma, primorani sprejeti osuplost, ki je integralni del animističnega načina bivanja (2011a: 74–75). Ta »osuplost [...] izhaja iz jezdenja grebena vala neprekinjenega rojevanja sveta« (2011a: 74) in nima skupne mere s presenečenjem, ki po Ingoldu ustreza »uradni«, popperjanski znanosti – ki je, dodaja obravnavani avtor, osuplosti sovražna. Ingold (2011a: 75) poudarja, da je znanost presenečenje (v smislu šoka ob nepričakovnem) postavila za načelo napredovanja znanja. Povedano drugače, Ingoldov predlog, da spravimo osuplost in animizem z znanostjo (in objektivacijo), da znanost »okrepimo« z umeščenostjo v Življenje (oziroma z njegovim priznanjem), je daleč od izpopolnjevanja znanosti, saj sta alternativni, ki naj bi ju združili, med seboj opredeljeni negativno. »Harmonizacija« je odpoved na preverljivih dejstvih in logiki utemeljeni produkciji (ovrgljivega) znanja v zameno za osuplost nad svetom v »neprekinjenem rojevanju« – to je tistim svetom, ki smo mu najprej s prevratom logike inverzije *pripisali* Življenje (in to morda pozabili), sedaj pa smo osupli, zakaj in kako je Živ.¹³

¹² Tega primera nisem izbral po naključju, ampak zato, ker, kot navdušeno zapiše Ingold (2011a: 69), »gre v srce zadeve«: »To [geslo] želim nabiti na svoja vrata!« (2011a: 69).

¹³ Vsakdanja praksa, bivanje oziroma Življenje ne morejo postati izhodišče oziroma zatočišče znanosti. To, denimo, jasno kaže tudi raziskovanje podnebnih sprememb (več o tem spodaj), ki zahteva globalno infrastrukturo merilnih postaj, računalniške in abstraktne teoretske modele itn.; lokalna izkušnja vremena pač ni dovolj. Posameznik nima zmožnosti za čutno-zaznavno ali izkustveno zaobjetje podnebja – ki je realnost, v kateri živimo. Njeno zaobjetje je mogoče le z odtujitvijo »zahodne misli«. Poleg tega pa je, na osnovnejši ravni, mišljenje kot tako odvisno od simbolnega, ki vzdržuje razkol med mislijo in resničnostjo.

... od krajine k pletežu ...

Da lahko spoznamo razliko med »zahodno mislijo« in »krijevsko mislijo« (oziroma, če želite, ontologijo),¹⁴ ni težko ugotoviti – niti (v principu) težko opisati te razlike, vsebine posameznih »misli« ter historičnih in družbenih pogojev njihovih možnosti (foucaultovski historični *a priori*; Foucault 2010). Če, kot Ingold, pristanemo na izenačitev zahodne/znanstvene¹⁵ in krijevske »misli« (ali katerihkoli drugih) kot dveh mnenj, ne moremo govoriti o boljših ali slabših oziroma bolj ali manj resničnih. Ingoldova obsodba arogance »zahodnjakov«, ki svoja pojmovanja dojemajo kot boljša oziroma resničnejša od krijevskih (2000: 76), je s tega stališča na mestu. Toda tovrstno, precej relativistično »soočenje mnenj« zahteva odpoved sodbam o resničnosti (v različnih »mnenjih« bi lahko tudi identificirali različna pojmovanja resničnega); vprašanje, katero pojmovanje, kateri horizont pomena ali historični *a priori* je »v resnici« resnični, postane nemogoče, saj vsak pristop k vprašanju že vključuje oziroma predpostavlja neko tako izhodišče, opustiti pa jih ni mogoče (zato je vsak opis pojmovanja do neke mere izkrivljajoč oziroma je možen le kot izkrivljen). Za Foucaulta je, denimo, vprašanje o »čisti resnici« norosti – ali gre za obliko misteriozne modrosti ali za zdravstveno stanje, ki zahteva medicinsko intervencijo – nezamisljivo oziroma nesmiselno. Vprašanje, kaj velja za resnično in kaj za iluzorno, je zanj historično (in v tem sledi Heideggerju!); v tem okviru je brezpredmetno vprašati, kdo ima prav – »renesančneži« ali »moderneži«, ljudstvo Kri ali »zahodnjaki«. Vprašamo se lahko le po načinu nastanka določenega režima resnice. Ingold je glede svoje usmeritve in izhodišča jasen, obenem pa ravna, kot da popolnoma nepristransko, z nekega zunanega stališča presoja med omenjenima pojmovanjema/ontologijama in potem (nepristransko) odloči, katera je boljša oziroma resničnejša (a Ingold pozablja, vsaj tako se zdi, da je sam pojem resničnosti spremenljiv). Takole pravi:

Predlagam, da [...] sledimo zgledu lovcev in nabilalcev v tem, da človeško stanje jemljemo kot od začetka potopljeno, tako kot so druga bitja, v dejavno, praktično in zaznavno udejstvovanje s sestavinami sveta, v katerem bivamo. Trdim, da nam ontologija

bivanja omogoča boljši način spoprijemanja z naravo človeške eksistence kot alternativna, zahodna ontologija, katere začetna točka je točka od sveta ločenega uma [...]. (2000: 42)

Predlaga, da sprejmemo pripoved, po kateri »ni dveh svetov, narave in družbe, ampak *zgolj eden, zapolnjen z osebnimi močmi in vključujoč tako ljudi, živali in rastline* [...] *kot tudi poteze pokrajine* [...]« (2000: 47; podčrtal B. B.). Takšna pripoved je za »pravovernega« animista seveda boljša za dojetanje (animističnega) sveta, »ustreza sama sebi«; vključena pa je tudi že v interpretacijo »zahodne misli«, ki se, nasprotno od animistične, kaže kot neustrezna. Ker pozablja na neizbežno pristranskost svojega stališča, Ingold sam nastopi arogantno.

Obravnavani avtor si že dalj časa prizadeva zrušiti dualizme, idejo pogleda *na svet*, ki jo povezuje z »Zahodom« (1993a): »Priznam,« zapiše Ingold (2000: 40) v trenutku, ko za hip zazna naivnost svojega početja, »da ima ta [dualizem] značaj 'slamnatega moža' in res ga postavljam, zato da ga zrušim. Kljub temu pa se je [slamnati mož] pokazal za izjemno odpornega [...]«. Razloge za odpornost slamnatega moža, ki je le nekaj strani pozneje opisan kot absoluten in splošno znan (2000: 48), Ingold išče in najde v pojmu kulturne konstrukcije, ki naj bi ponujala *zgolj neskončno regresijo*, »na vsaki stopnji katere se resničnost narave znova pojavi kot reprezentacija, 'resnična' resničnost pa se nam odmika tako hitro, kot se ji približujemo« (2000: 42). Ingoldova rešitev je, da raven reprezentacije nadomesti oziroma s pojmom »zgodb« združi z neposredno čutno-zaznavnim, ki kot *modus osuplosti* izvira iz neposredne potopljenosti v »nenehno rojevanje« in ostaja v njej (glej 2011a: 156–175). Tako zaceli (moderni) razkol med (nesmiselno/brezpomensko) naravo in (smiselno/pomensko) kulturo, tj. kulturno konstrukcijo nešteti ravni smisla/pomena, ju »zlije« v vitalno, s smislom/pomenom napolnjeno Celoto, kjer, kot se zdi, zmanjka prostora za jezik (v smislu *langue*) (2007b: 6–9).

Narava (»'resnična' resničnost«) in kultura (»reprezentacija«) oziroma družba (med razpravo brez opaznega razloga »kulturo« zamenja za »družbo«, a to, kar je dovolj povedno samo po sebi, ne vpliva na njegovo poanto) sta eno oziroma kot taki ne obstajata: »Zavračam delitev na notranje in zunanje svetove – oziroma na um in tvarino, pomen in substanco [...]« (2000: 191). Ta »rešitev« ima daljnosežne posledice (izguba arbitrarnosti zveze med označevalcem in označencem, vnovično začaranje sveta, »kozmoški totalitarizem« (sintagma po Michaelu Carrithersu (2010)), utopitev kartezijanskega *cogita* v »živi« tvarini itd.) in izhaja iz (predpostavljene spoznavne kako-vosti in pravilnosti) animističnega pojmovanja.¹⁶

14 Ne smemo pozabiti, kot na določenih mestih pozablja Ingold, da ontologija »ni nič drugega kot niz izjav, ki utemeljujejo partikularen pogled na resničnost. Neka ontologija je zbir besed in konceptov, ne resničnost sama« (Carrithers v Carrithers idr. 2010: 160).

15 Ingold izraze, kot so »zahodna misel«, »zahodna tradicija«, »zahodna ontologija«, »zahodna metafizika«, »zahodne dihotomije«, »modernost«, »moderne diskurz«, celo »zahodna znanost« in »uradna znanost« ali pa kar »Zahod« ipd. uporablja izmenično in skoraj kot sinonime, kar vnaša precej nejasnosti; to velja tudi v tu obravnavanih poglavjih (2000: 40–76). Glede na poenostavljeno združevanje zelo različnih avtorjev in obdobji pod označbo »Zahod«, ki pomeni predvsem dehumanizacijo in izgubo dostojanstva (človeškega in nečloveškega) Drugega, lahko v tem segmentu govorimo o okcidentalizmu.

16 Na Ingoldovo pletenje vsega – tudi govorice in različnih idejnih stališč – v eno lahko gledamo kot na poskus vzpostavitve popolne ontologije, kjer so besede neposredno stvari; tako bi se izognili

Vračanje antropologije k Življenju v grobem poteka v dveh korakih; prvi je povezan s »preseganjem« dualizmov, drugi s prevratom logike inverzije. Pri obeh prijemih gre za premik od reificiranega rezultata k (primarnemu) procesu njegove produkcije. V tem sledi humanistično-marxistični tradiciji, v kateri najdemo dva modela reifikacije (glej Žižek 2004: 26–28), na katera se implicitno sklicuje tudi Ingold. Pri prvem, ki ustreza »preseganju« dualizmov, je na tnalu napačna percepcija nekega objekta, ki se kaže kot po svoji naravi obdarjen z določenimi lastnostmi, četudi so objekt in njegove lastnosti takšni, kot so, samo zato, ker so del kompleksne mreže družbeno-kulturnih dejavnosti. Pri drugem modelu reifikacije, ki ustreza prevračanju logike inverzije, pa je kot reificirana pod vprašaj postavljena sama »objektivna« resničnost, napačno dojeta kot rezultat nekega subjektivnega procesa proizvodnje.¹⁷ Poglejmo si primera obeh korakov, ki zadevata razumevanje materialne oblike prostora/sveta, in sicer krajino in pletež. V svoji znani obravnavi krajine Ingold (1993b; 2000: 189–208) opaza, da prevladujeta dva načina razumevanja krajine (2000: 189), naturalistični, po katerem je ta nevtralnno in zunanje ozadje človeških dejavnosti, ter kulturalistični, po katerem je vsaka krajina partikularna kognitivna ali simbolna ureditev prostora. Kot alternativo ponuja »perspektivo bivanja«, v kateri razlik, kakršna je zgornja, ni. Krajina naj bi se oblikovala s procesi, v katere so na isti, neprekinjeni ravni vključeni nečloveški (živali, rastline, vremenski in geološki pojavi (2011a: 126–135)) in človeški dejavniki. Neprekinjen niz nalog, ki jih v krajini in s krajino, v kateri bivajo in od katere je njihovo bivanje odvisno, izvajajo denimo ljudje, imenuje »krajina nalog« (*taskscape*). Po Ingoldu pa krajine in krajine nalog ne smemo postavljati drugo proti drugi, kot sta si nasproti postavljeni narava in kultura (ponovi, da je ontološko utemeljena na »izmišljeni ločitvi med človeškim opazovalcem in svetom« (2000: 191)), ampak ju moramo razumeti kot vidika istega procesa, v katerem različna – človeška in nečloveška – *telesa proizvajajo* vselej začasen in nikoli vnaprej določen rezultat (2000: 197–199). Četudi je niz dejavnosti, za hip »strjenih v trdnem mediju« (2000: 198), krajina (tudi sama le še eno telo) ustvarja razmere, v katerih je neka smer delovanja drugih teles bolj verjetna kot druga. Preučevanje krajine, za katero se je sprva zdelo, da

je naravni ali kulturno urejeni kos prostora (»reificirani rezultat«), je tako pravzaprav preučevanje množice teles in njihovih dejavnosti, pri čemer dejavnosti in učinkov ni mogoče zvesti na telesa oziroma jih predvideti. V Ingoldovem prikazu tovrstnega množstva dejavnih teles v krajini na primeru *Žetve* (oziroma *Avgusta*) Pietra Bruegla starejšega pa pomembnost in analiza družbenih odnosov (med poljedelci in duhovščino ter njihovimi položaji v širši mreži odnosov, ki jih na sliki nakazujejo trgovske ladje na obzorju krajine) nevarno zbledi.¹⁸

S stališča Ingoldove poznejše tematizacije pa že v razpravi o krajini najdemo primer drugega modela reifikacije; za poznejšega Ingolda je tak svet preveč omejen. Življenje je »ujeto« v notranjost sveta in drugih teles, ki proizvajajo učinke. Priznava svoje obžalovanje, da je v preteklosti dal tolikšno težo pojmu bivanja, ki naj bi bil preveč statičen in zaprt vase, da bi ustrezno zajel primarni pogoj bivanja – samo gibanje in postajanje (2011a: 12): »Zaprto vase« oziroma »življenje, vgrajeno v stvari« pa je ravno reifikacija (domnevne) resničnosti, prekinitvev katere naj bi prinesel preobrat logike inverzije (Ingold 2011a: 68).¹⁹

Pričakovali bi, da takšen položaj, s katerega je domnevno mogoče neposredno zajeti celoto obstoječega oziroma postajajočega, temelji v dodelanem spoznavnem pristopu, da je preobrat logike inverzije, s katerim se postavimo v takšen položaj, izpiljen konceptualni postopek. Ingold nam, nasprotno, ponudi nekaj risb: nari-

18 Mimogrede, pojmovanje, ki je v nekem pogledu podobno Ingoldovi konceptiji krajine, v obrisu najdemo že v Marxovi in Engelsovi kritiki Feuerbachovega ahistoričnega materializma. Pravita, da je človeška »dejavnost, to nenehno čutno delanje in ustvarjanje, ta produkcija podlaga vsega čutnega sveta, kot zdaj eksistira, da bi, ko bi bila pretrgana samo za eno leto, Feuerbach ne našel neznanse spremembe samo v naravnem svetu, ampak bi zelo brž pogrešil tudi ves človeški svet, celo svojo lastno eksistenco« (Marx in Engels 1976: 31). Podobno je v prvem delu *Kritike vsakdanjega življenja* razmišljal tudi Henri Lefebvre (1991b: 132) in še posebej izpostavil neustreznost meščanskega/estetskega dojemanja krajine kot nedotaknjene narave, opazke o vlogi dela v preoblikovanju krajine pa je pozneje razširil in preobrazil v tezo, da produkcijski načini proizvajajo »svoje« prostore, njihov »vpis« pa lahko opazimo tudi v krajini (Lefebvre 2013). Med navedenimi avtorji in Ingoldom pa obstaja pomembna razlika: slednji prakse oziroma delo razume ahistorično (zanj je pomemben posamezni telesni gib, ne pa družbeno razmerje). Za Ingolda so vplivi na prakse lahko le zunanji, a jih v njihovem bistvu ne spreminjajo. Realne podreditve pri njem ne najdemo, le formalno, a tudi ta je navsezadnje nepomembna (glej 2011a: 61–62), kar ga napotuje h konceptu pleteža.

19 Zanimivo je, da nas avtor – glede na siceršnjo averzijo do globalne perspektive nepričakovano – pozove, naj si zamislimo, da stojimo zunaj vsakdanjega časa in prostora ter opazujemo, kako zaradi dejavnosti množstva teles, ki jih tu več ne vidimo, »sam svet zadaha« (2000: 201). S prevratom logike inverzije naredi naslednji korak in kot primarno postavi neomejeno in »neprekinjeno rojevanje«, ki zajema mnogo več kot svet krajine: »Morda mislite, da ta pokrije skoraj vse. Pa res? Pomislimo, kaj je izpuščeno. Če začnemo s krajino, ali vključuje nebo? Kam postavimo sonce, luno in zvezde?« (2011a: 21).

vsakršni negotovosti in skepsi, znanje bi bilo dokončno, politika pa »umetnost nujnega«. S tem bi se (tudi) antropologija izognila aporiji med nujno nedvoumnostjo (stvarnim, natančnim, pozitivnim) in neizogibno dvoumnostjo (interpretativnim, evokativnim, večpomenskim, ironičnim) (glej Carrithers 2014). Z izbrisom razlik med nujno nedvoumnostjo in neizogibno dvoumnostjo ter najrazličnejših idejnih stališč, tj. pletežem, pristanemo na metafizično *bluzenje*.

17 V zgodnejšem prispevku Ingold (1993a: 218, 227, 230) izrecno izpostavi, da inverzija ustvarja proizvode, ki nadomeščajo primarni proces in razmerja v »neprekinjenem svetu« (bivanje, percepcija in krajina se »invertirajo« v kulture, kognitivne sheme in prostor).

sati kraj ali pa organizem kot krog pomeni izvesti logiko inverzije, saj sklenjena črta totalizira, vzpostavlja notranjost in zunanost; kraj oziroma organizem kot črta oziroma nit ali, bolje, preplet niti pa ostaja odprt, nedokončan, nima ne notranjosti ne zunanosti ... Brez refleksije svojega spoznavnega izhodišča in obzorja, s katerega oziroma znotraj katerega naj bi spoznavali naravo resničnosti, preide k (domnevno neposred(ova)nemu) začetku, izvorni odprtosti bitij do sveta in sveta samega. Zveza med risbami in sličicami, *podobami*, ki jih ponuja Ingold, in vsem drugim, kar naj bi dojeli z njimi, je tako bolj asociativna in intuitivna kot logična, poleg tega pa stvari nikakor ne »zagradi« v njihovih ključnih potezah ter nas navaja k odpovedi kritičnemu mišljenju. Kakšen svet nam torej slika Ingold?

S prevratom logike inverzije dobimo (namesto krajine) pletež: pletež je neomejeno »pletenje niti življenja, rasti in gibanja« (2011a: 63), je tekoči svet,²⁰ svet »substanc, ki se razlivajo, mešajo in mutirajo, se občasno zgostijo v bolj ali manj bežne oblike, ki se lahko kljub temu razgradijo in preoblikujejo brez razdora kontinuitete. Vsaka nit – vsaka vez – v tekočem svetu je pot toka [...]« (2011a: 86), ki je generativna moč (neomejenega sveta, Življenja (2007b: 116–119; 2011a: 29; 2013: 96–7). Na kratko, Ingold s pletežem slika svet »neprekinjenega rojevanja«, pojasnila, kako natanko potekajo gibanja, preletanja, zgoščanja itn., pa ne dobimo in ga v tem okviru tudi ne moremo dobiti. Krajina in pletež sta pojma, ki utelešata dve različni logiki. Prvi je povezan z »oživljenimi« entitetami, živimi telesi, katerih nevtralen učinek je postajanje, drugi z »odprtjem« »živih« entitet, postajanjem (upodobljenim kot pletež) kot vzrokom nenehnega generiranja nikoli dokončanih teles (upodobljenih kot črte).

S prijemom, kot je zgornji, se Ingold loteva tudi drugih področij in oblikuje zbir pojmov, ki se po svojem funkcioniranju umeščajo v, govorijo o oziroma neposredno so niti pleteža. Namesto materialnosti, inovacije, »mravlje« (teorija akterja-mreže; ANT), transporta, globusa, presečenca, klasifikacij, pogleda nazaj in etnografije dobimo tvarino, ustvarjanje, »pajka« (pletež) (2011a: 94), popotovanje, svet, osuplost, zgodbe, pogled naprej, antropologijo itn. Niz prvih je v razmerju do niza drugih navsezadnje naddoločen kot slab nasproti dobremu, kot niz sterilnih, izmišljenih »zahodnih« reprezentacij, odvisnih od neke (sekundarne) ločenosti/odtujenosti, medtem ko so elementi drugega postavljeni kot resnična, živ(et)a »nezahodna« postajanja, zakoreninjena v (prvotni) povezanosti/domač-

nosti.²¹ Prve, »molarne« člene zaznamujejo zaprtost vase, izkustvena revščina, analiza, totalizacija, transcendentalno razmerje med elementi, razdeljenimi na dve osnovni ravni (narava in kultura). Druge, »molekularne« pa zaznamujejo, ravno nasprotno, odprte niti, izkustveno bogastvo, integracija in detotalizacija, imanenca niti, prepletenimi na isti ravni (pletež).²²

V zvezi z Ingoldovimi dvojčki moram izpostaviti naslednji težavi. Prvič, ker se omejuje na zgoraj orisano alternativo, vsakršno abstrakcijo vnaprej dojema kot izmišljeno, kot utvaro »zahodne misli«, s tem pa onemogoča koncipiranje tistega, kar je Alfred Sohn-Rethel (1978) imenoval »realna abstrakcija« (Sohn-Rethel 1978). Realne abstrakcije niso »zunanje«, kapriciozne miselne konstrukcije, temveč se nujno pojavljajo kot del vsakdanjega praktičnega delovanja, ko na primer med menjavo brez zavestne namere abstrahiramo od čutno-zaznavnih lastnosti menjanih blag. Po Alfredu Sohn-Rethlu je menjalna abstrakcija osnova, iz katere sta se razvila konceptualno mišljenje in znanost oziroma tisto, kar Ingold imenuje »zahodna misel«, medtem ko je menjalna abstrakcija sama odvisna od zgodovinskega razvoja produktivnih sil. To pripelje do druge težave, povezane z zgoraj navedenimi pojmi. Po Ingoldu je inverzija (oziroma reifikacija in alienacija) pogoj in posledica »zahodne misli«, ne pa tudi siceršnjih »normalnih« družbenih odnosov z vsemi sestavinami okolja (oziroma pleteža) (1993a: 223; 2011a: 155). Opis nastanka »zahodne misli« na podlagi inverzije (oziroma nastanka inverzije v »zahodni misli«) predpostavlja določeno prevedljivost in temeljno neprekinjenost med njimi. Ingoldov opis je, skratka, tavitološki, ne pa zgodovinski in ne pojasni, kako in zakaj naj bi si neka misel mislila, da ni (več) ujeta v percepcijo in tokove materije (kakor naj bi po Ingoldu bila). Če bi Ingold »zahodno misel« (oziroma, bolje, re-

21 Naj opozorim na »epistemološki« značaj zadnjih nekaj pojmov, ki znova izpostavljajo zgoraj omenjeno dvoumnost med antropomorfistično in močno ontološko tezo: je pletež učinek subjektivne instance (to bi pomenilo, da je »še vedno« minimalno subjektivno posredovan, da se konstituirata pletež in opazovalec-akter skozi to posredovanje) ali je Živ sam po sebi (to bi impliciralo večno (raz)gradnjo in plavanje v tokovih Živih tvarin)?

22 Navedeni pojmi pričajo o Ingoldovem namenu, da bi prevrnil logiko inverzije in ustoličil pletež v njegovi popolni odprtosti. Vendar pa se niti oziroma stvarine, ki se naključno prepletajo oziroma razlivajo, vseeno nekako uskladijo »v prevladujočo smer sveta v postajanju« (2011a: 211; 2013: 25). Na ravni pleteža ne pojasni, kako in zakaj je popolna odprtost pleteža navsezadnje vseeno usmerjena – ali to implicira nekakšno nevidno roko pleteža? Po pojasnilo se zateče k logiki krajine, po kateri popotniki oziroma stezosledci (tako Ingold imenuje telesa z intencionalnostjo, vključujoč »nečloveške živali«) ter druga telesa v nenehnem medsebojnem prilagajanju, improviziranju in ujemanju (glej Ingold 2013: 105–108) upoštevajo ustaljene smernice, kar pa pomeni, da se odreče logiki pleteža. Z nihanjem med obema logikama tako prihaja do določenega neskladja ali naspotovanja, ki ga avtor prikrije z mašilom o neskončnosti in odprtosti Življenja.

20 Ingold, kot pravi sam (2011a: 247), iz spoštovanja do snovalcev pojma Annemarie Mol in Johna Lawa (1994) uporablja izraz »tekoči prostor«. A ker tu obravnavani avtor nasprotuje konceptu prostora, češ da implicira sterilno praznino, v kateri Življenje ni mogoče (2011a: 145–155), in ker sam poudarja, da gre pri »tekočem prostoru« za polni svet, sem se odločil, da »tekoči prostor« prevajam kot »tekoči svet«.

alne abstrakcije) umestil v pletež, bi moral priznati, da je pletež ne-cel, poln prekinitev, antagonizmov itn. Da ohrani Celost pleteža, »zahodno misel« postavi »ven«, v njo postavi izvor malodane vsega slabega, obenem pa jo zvede na iluzijo: »nezahodno misel«, ki je edina pletežu ustrezna misel (če je izraz »misel« sploh še primeren), izenači z materijo oziroma s tokom Življenja. Očrtano Ingoldovo pojmovanje ima praktične posledice, ki jih predstavljam v naslednjem razdelku.

Nazaj k Materi Naravi

Z navijanjem za animistično ontologijo, sploh v »pletežni« različici, je Ingold politično zelo konservativen. To držo lahko vidimo v tezah o temeljih soočanja z ekološko krizo. Kot sem že poudaril, Ingold predlaga, naj se namesto na »zahodno misel« naslonimo na »nezahodno«, v kateri imamo opravka z enim, celovitim svetom, »zapolnjenim z osebnimi močmi in vključujočim tako ljudi, živali in rastline [...] kot tudi poteze pokrajine [...]« (2000: 47; prim. 2000: 113; 2007b; 2011a). Z njo nastopi proti odtujitvenim učinkom »zahodne misli«, izgubi avtentične, v pletež ukoreninjene, a »odprte« človečnosti. Sprejeti »zahodno misel«

[p]omeni dati prednost zahodni metafiziki odtujitve človeštva od narave in naš umik [*disengagement*] postaviti za merilo presoje njihovega udejstvovanja [*engagement*]. Soočeni smo z ekološko krizo, ki korenini v tem umiku, v ločitvi človeške tvornosti in družbene odgovornosti od sfere naše neposredne vpletenosti v nečloveško okolje, zaradi česar imamo dolžnost, da preobrnemo prioriteto. In menim, da [...] nam lahko lovci in pastirji ponudijo najboljše namige, kako nadaljevati. (Ingold 2000: 76; podčrtano v izvorniku)

Kako torej, po Ingoldu, o okolju razmišljajo ljudstva, po katerih naj se zgledujemo (navaja etnografije ljudstev Mbuti, Batek, Najaka, Očipve in drugih)? Na kratko, o okolju (ali vsaj o nekaterih sestavinah okolja), v katerem živijo, razmišljajo ne le kot o prepletu vitalnih niti, ampak tudi kot o staršu, navadno materi (glej 2000: 43–47, 82–85) – Veliki materi (2000: 43).²³ S tem postane očitn(ejš)a vrnitev (božanskega) velikega Drugega – v lakanovskem smislu (prim. Spletni vir 2) – kot zagotovila (ontološke) stabilnosti, ravnovesja, ki ga človeško delovanje ne more porušiti, na katerega se lahko vselej zanesemo in ki kot tak jamči za človeški svet. Natanko to je tudi »sporočilo« pleteža: karkoli že naredimo, niti se bodo zapletale, Življenje bo našlo pot ...

S tem povzema enega od prevladujočih načinov prikrievanja dejanskih razsežnosti ekološke krize. Kot pravi

23 Bolj »standardna« interpretacija bi takšno domačijsko razumevanje opisala kot metaforično, Ingold pa v njem vidi pripoznanje, da je »v korenu bistvena lastnost intimnih razmerij z nečloveškimi in človeškimi sestavinami okolja ena in ista« (2000: 47).

McKenzie Wark (2015), čigar teoretska osnova je, mimogrede, v zoperstavljanju molarne in molekularne sorodna Ingoldovi, lahko identificiramo štiri prevladujoče, a nazadnje nezadostne paradigme spoprijemanja z ekološko krizo: prva kot rešitev ponuja tržne mehanizme, druga tehnološke inovacije, po tretji je rešitev v individualizaciji odgovornosti. Četrta paradigma, med zagovornike katere lahko prištejemo tudi Ingolda, pa predvideva, da bo zavrnitev modernega skupaj z uveljavitvijo skrbnejšega tradicionalnega pojmovanja in ravnanja – podobno kot ostale navedene možnosti –, nekako povrnila (predpostavljeno) izvirno, a danes zamajano ekološko ravnovesje Celote (običajne predstave kroženja in ravnovesja so s pojmom pleteža povečane in posplošene). Na prvi pogled se našteje možnosti razlikujejo po družbenem okviru, v katerem je okolje mogoče postaviti nazaj v ravnovesje. Prve tri paradigme ustrezajo kapitalističnemu realizmu, po katerem kapitalizem pač nima alternative, medtem ko se četrta paradigma, nasprotno, predstavlja kot alternativa. Slika »nekakšno netehnično, celostno in duhovno alternativo, ki svoje podobe pogosto črpa iz predkapitalistične krajine. Toda to je, kot je vedel že Marx, *kapitalistična romanca*« (Wark 2015; podčrtano v izvorniku) in kapitalizma ne problematizira; tudi četrta paradigma ostaja znotraj »reformatorsko-afirmacionističnega« obzorja.

Znamenje tega je Ingoldov molk o kapitalizmu in osredinjanje na zahodno metafiziko odtujitve. Težava je tu dvojna: po eni strani zaradi podcenjevanja kapitalizma kot zgolj posledice odtujitve, po drugi strani pa zaradi vnaprejšnjega in kategoričnega zaupanja v vitalno in produktivno moč pleteža. Poglejmo prvo stran težave. Delo, kot poudarja Wark, »črpa molekularne tokove, iz katerih je narejeno [...] naše skupno življenje. Toda ti molekularni tokovi se ne vračajo tja, od koder so prišli« (Wark 2015). Skratka, tokovi tvarine so prekinjeni, v pletežu zeva »metabolični razkol«, povečevanje katerega je danes nedvomno povezano s kapitalizmom (Foster 2016: 15).

Brez predpostavljanja predkapitalistične (ali zunaj- oziroma postkapitalistične) neodtujene povezanosti z okoljem velja vztrajati, prvič, na tem, da sodobna ekološka kriza ni posledica (metafizičnega) umika, temveč (praktičnega) udejstvovanja v okolju, pri čemer so se kvantitativne spremembe na neki točki prelevile v kvalitativne; in, drugič, na tem, da je vsakršno »vračanje« k pojmom neskončnega kroženja, rasti, pleteža ipd. nezadostno, celo samouničujoče, saj prikriva omenjene zgodovinske transformacije in predpostavlja/implicira obstoj nespremenljivega »dinamičnega ravnovesja« Celote. S tem ozadjem gre »prevladujoče postajanje sveta« lahko namreč nemoteno naprej. Vendar: ali Ingold ne zahteva ravno neke najbolj temeljne spremembe? To nas pripelje do druge plati težave: zaradi (domnevno) metafizičnih oziroma ontoloških korenin ekološke krize in prav takega načina njenega reševanja lahko Ingold kapitalizem preprosto odmisli oziroma ga,

kolikor pač razpravlja o z njim povezanih zadevah (2000: 289–338; 2011a: 61–62), zvede na precej nepomembno ontično ureditev, na le še en način shajanja z odtujenostjo; z njegovega stališča gre predvsem za posledico ontološke krize, ki se je že zgodila s samim »sprejetjem zahodnih dualizmov«. ²⁴

V kontekstu razmisleka o ekološki krizi je sprejetje animistične ontologije posebej problematično ne le zaradi zacelitve (moderne) razkola med (nesmiselno/brezpomensko) naravo in (smiselno/pomensko) kulturo/družbo, temveč zaradi zacelitve razkola v naravi sami (ali, če želite, v pletežu): ta zacelitev pa je odvisna od vnaprejšnje odpovedi možnostim zajetja razkola, tj. teoretsko-znanstvenim, »molarnim« abstrakcijam, ki segajo daleč onkraj ravni vsakodnevne izkušnje in sploh omogočajo zajetje dogajanja na najnižji »molekularni« ravni (Spletni vir 2). Prevrta, ki ga Ingold predlaga, zato po eni strani zaradi epistemološke neutemeljenosti in »uglašnosti« z obstoječimi družbenimi razmerami (glej Spletni vir 1) ovira razumevanje globalnih ekoloških sprememb (Foster 2016; Wark 2015); sam pojem »globalnega« je, podobno kot pojem »prostor« (2011a: 145–155), za Ingolda »vrhunec procesa ločitve [od okolja]« (2000: 208, 209–218; 2011a: 99–125) in zato *a priori* diskreditiran. Po drugi strani pa Ingold s prevratom postavlja neustrezno izhodišče družbeno-politične spremembe, saj, prvič, vrača velikega Drugega (vselej vitalni pletež, celo lik Velike matere), ki zagotavlja, da – če ga »spoštujemo« – lahko počnemo, kar želimo, tudi nadaljujemo po starem; in, drugič, podcenjuje kapitalizem (»odgovornost« ni dovolj), od katerega pa – ker je glavni sodobni povzročitelj metaboličnega razkola – je odvisna ohranitev razmer za življenje: univerzalno ekološko krizo se lahko reši (ali ublaži) le, če se razreši partikularna kriza – sam kapitalistični produkcijski način (Žižek 2010: 332–334). Povedano s parafrazo znanega toposa, Ingold ponuja možnost: divjaštvo *in* barbarstvo?

... in v kvačko

Določenim nejasnostim navkljub (ali prav zaradi njih) verjetno ni težko videti, zakaj je model pleteža po ideološkem okusu našega časa (prim. Noys 2014: 197): nasprotuje modernistični zgodbi o utopičnem napredku in standardizaciji ter postmodernistični zgodbi o distopični fragmentaciji in dekonstrukciji. Ti zgodbi, ki sta po njegovem utelešeni v ravni oziroma točkasti črti (2007b: 167–170), Ingold nadomešča z vztrajanjem na topičnem, ireduktibilnem bogastvu niti pleteža, njihovi generativnosti oziroma ustvarjal-

nosti, avtentični povezanosti niti/tvarin, katerih dojemanje je »onkraj besed«, z vključevanjem najrazličnejših elementov na eni sami ravni pa daje videz spoštljive demokratičnosti – kako naj na tej ravni sploh obstaja hierarhija? Za (na videz) nedolžnimi litanijami o tem, da v pletežu »ni notranjosti ali zunanosti, ni ograjevan ali razkritij, [temveč so] zgolj odpiranja in poti skozenj« (2011a: 84), leži zavrnitev možnosti mišljenja, ki bi šlo »proti toku« (tudi mišljenja sploh?) – kritike in analize – in se ne bi podrejalo popačeni podobi znanstvenih postopkov (prim. Noys 2014: 197–199). Stezosledci lahko zgolj »vstopijo v usmeritev svetovnega postajanja, sledijo njeni smeri, medtem ko jo upogibajo skladno z razvijajočim se ciljem« (2011a: 211; 2013: 94).

Ob sklicevanju na Deleuza in Guattarija Ingold poudarja, da stezosledci »mislijo iz tokov tvarin, kar pomeni, da iščejo zavest ali misel tokov tvarine« (2013: 94). Na navedenih mestih Ingold sicer opisuje delo rokodelcev, toda ali naj – ob nedvoumni trditvi, da je stezosledstvo temeljni način prebivanja (2011a: 13) – sklepamo, da ljudje mislijo, kot jim (za)povedo sami tokovi tvarine? ²⁵ Nič bolje je ne odnesejo raziskovalci, saj so tudi ti po Ingoldu v osnovi zgolj stezosledci. Vsakršna kritika, analiza in sistematično razumevanje so v najboljšem primeru v večnem zaostanku za svetom-v-postajanju in tako ne pripomorejo k njegovi krepitvi. Spomnimo se, da »samo gibanje ustvarjalnega postajanja [...] prehiteva naše sistematične in sistematizirajoče poskuse pojasnitve« (2011a: 142). Kritična, analitična ali sistemizirajoča gesta za Ingolda predpostavlja (namišljen) prelom z imanenco pleteža in prestop na neko privilegirano mesto, s katerega lahko »arogantno« izrekamo neko »višjo« resnico (glej 2000: 76), ki za Ingolda po svojem pojmu razkosa in invertira Življenje.

Tako kot Latourjeva mreža (Noys 2010: 80–102; 2014) je pletež skladen s prevladujočo »ideologijo demokracije«, saj vse, kar je – vključno s samim seboj – umešča na enotno raven docela enakopravnih niti. Med njimi je, kot smo videli, mogoče zgolj ustvarjalno prepletanje in brstenje variacij, ki dodajajo, »bogatiijo« resničnost, zaradi česar analiza in sistemiziranje (oziroma karikaturi teh postopkov) dobita prizvok nečesa razbijaškega in totalitarnega, četudi navsezadnje resničnosti oziroma Življenju ne moreta škoditi. A če niti postopka, ki ju Ingold ostro zavrača, »v resnici« ne moreta škoditi pletežu oziroma Življenju in če lahko stezosledci predvsem sledijo »usmerjenosti postajanja sveta«, jo le upognejo v svojo korist, kaj je tedaj ostalo

25 Že predhodno je med razpravo o presejanju kartezijanske tradicije v fenomenologiji zapisal, da se »sebstvo in svet spojita [...], da ne moremo reči, kje se prvi konča in drugi začne« (2000: 169). Tovrstna »enotnost sebstva in sveta« je zmotila tudi Willersleva (2013: 50), ki pravi, da takšno pojmovanje neustrezno opisuje dojemanja oziroma pojmovanja pripadnikov ljudstva Jukagir. Po Willerslevu naj bi ti tudi s praktičnimi, vsakdanjimi dejavnostmi, kot je lov, nenehno ustvarjali razlike med človeškim in nečloveškim.

24 S heideggerjanskega stališča jim zameri, da postavljajo temelj za razmah nihilizma, z globinsko-ekološkega, da z »nespoštljivim«, mehanicističnim dojemanjem narave in postavljanjem človeškega nad druga bitja osnujejo objektivacijo in izkoriščanje narave, krivec za vse slabo pa postane Descartes, »največji nepridiprav naokoli« (Viveiros de Castro 2012: 118).

od tako poudarjene nedoločenosti in odprtosti? Težava tiči prav tu: (brez)obličnost pleteža onemogoča razumevanje specifik konkretnih družbeno-historičnih oblik in razmerij. Povedano drugače, nadvse abstraktna sila »odpiranja« zakriva družbena razmerja, okoliščine in učinke njihovega oblikovanja, zaobide nujnost razčlenjevanja teh procesov, kot taka pa, v nasprotju z razglašeni »namenimi«, zmanjšuje možnosti dejanskega (družbenega) delovanja.

Poveden primer najdemo v Ingoldovi (2000: 289–338; 2011a: 61–62) razpravi o »koncu večšine« in časovnosti, ki naj bi ga prinesla mehanizacija v kapitalizmu. Vprašanje del(ovanj)a oziroma delovnega procesa zvede na večšino, za katero pravi, da se nenehno ohranja, saj noben stroj ne deluje popolno. Poleg tega pa je po Ingoldu bistvo večšine v zmožnosti improviziranja, po zaslugi katere »praktikanti« ustvarjalno premagujejo odtujenost, ki jo domnevno vsiljuje »zahodna misel«, in tehnologijo ustvarjalno vključujejo v tok svojih življenj: »Veščini je usojeno,« pravi Ingold (2011a: 62), »da se bo nadaljevala, kakor bo življenje, ob črti upiranja, vselej izničevalo zapiranja in končnosti, ki jih mehanizacija postavlja na pot.« Ob očitnem ozadju ugotavlja, da »[v] industrijski družbi delavec za strojem ostaja uveščinjen: njegova večšina je v tem, da shaja s stroji, ne v tem, da jih upravlja; kar proizvede, pa ni blago za lastnika kapitala, temveč njegova osebna in družbena identiteta« (2000: 290).

Spet velja izpostaviti epistemološke in politične težave takšne zastavitve. S pletežem Ingold postavlja okvir, ki onemogoča zaobjeti formo kapitalizma, zgodovinsko dejstvo (antagonistične) ločitve delovne sile od produkcijskih sredstev v (fordističnem) kapitalizmu;²⁶ to ločitev izniči in jo, ko jo označi za izmišljeno, pripiše »zahodni misli«. Zmožnost delovanja se posploši, je povsod in v vsem, a za »ceno nezmožnosti spreminjanja ali oporekanja pravilom igre« (Noys 2014: 203). Ostane le to, da ponovi opažanja o imanentni zvezi (nemehaničnega) telesnega gibanja in percepcije okolice (strojev) – kar je za Ingolda očitno tudi domet delovanja popotnikov. V tem kontekstu zmota izhaja iz nezmožnosti razumevanja kapitalizma kot družbeno-symbolne mreže (antagonističnih) posrednih odnosov, ki niso odvisni od volje ali zavedanja akterjev (Noys 2014: 204; Sohn-Rethel 1978). V političnem smislu tovrstno mišljenje legitimira oziroma celo slavi obstoječe stanje in mistificira njegovo delovanje – ob tem, ko se razglša kot vrnitev k domnevno avtentičnemu, neodtujenemu, če že ne večnemu (znanju o) svetu: pletež kot nevtralno »polje«,

26 Pletež postane še bolj nenatančen v postfordističnem kapitalizmu, ko postane ključna ločitev producentov od družbenih pogojev produkcije (Močnik 2010: 180–181) in ko se že v samem produkcijskem procesu povečuje vloga realne abstrakcije (Toscano 2008b). To pa so danes ne nazadnje tudi pogoji dela oziroma delovanja mnogih umetnikov, ustvarjalcev, rokodelcev, raziskovalcev itn. A to ne pomeni, da se pletež ne sklada s spontanimi predstavami akterjev na teh področjih, kjer vlada imperativ »mreženja« (glej Bajič 2015).

na katerem popotniki neovirano zasledujejo svoje interese – ki se nekako medsebojno ne izključujejo in prispevajo k postajanju sveta, samega »polja« pa ne morejo izpodbijati –, ima, podobno kot teorija akterja-mreže, »afiniteto z metafiziko kapitalizma« (Fuller 2000: 20) oziroma ideologijo trga (sklicevanje na različne »prijazne« lutke ne sme zakriti formalnih značilnosti).²⁷ Če je Ingoldov afirmacionizem intuitivno dojemljiv, je to verjetno zato, ker se opira na »hipstersko« strukturo občutja, ki ceni »drobne, vsakdanje lepote« (ker »delavec za strojem ne proizvaja blaga, ampak svojo identiteto,« ne more biti izkoriščen, ampak lahko le »raste«). Na tej podlagi sta vsakršna kritika obstoječega (celo sam pojem obstoječega) in ideja radikalno drugačne ureditve onemogočeni, vnaprej označeni kot ne-realni, a škodljivi.

Ob tem velja spomniti, da naj bi bil pletež izrazito topičen. Tudi v »geografskem« smislu pletež upodablja svet brez meja, brez struktur, brez hierarhij in antagonizmov, brez središč(a) in obrobij(a), brez protislovij neenakomernega razvoja. Glede na Ingoldovo odklanjanje globalnega je takšna podoba sveta neverjetno podobna tisti, ki jo slika »ideologija globalizacije« (Baskar 2013). Je brez meja (Ohmae), ploščat (Friedman), tekoč (Appadurai), a ni zgodovinski dosežek, temveč domnevna narava resničnosti, kjer namesto »globalizacije« vse skupaj poganja Življenje. Kar Ingold dodaja oziroma na čemer gradi, je heideggerjanski moment (Harvey 2011: 150–151, 229–240), esencialistična podmena o kraju (v nasprotju s prostorom) kot prebivališču in edinstvenem viru avtentičnih zgodb oziroma smisla, pri čemer kraj »razvleče« v poti in »razširi« na svet-v-postajanju. V luči zgoraj navedenega si ni težko predstavljati, denimo, »pletežne« urbanistične politike, ki v imenu ustvarjalnosti in avtentično lokalnega, družbene in ekološke odgovornosti diskreditira in izključuje, predvsem pa pleše na melodijo kapitala.

Je to torej svet, v katerega naj bi se vključevala antropologija, ga spodbujala in gojila? V sklepu knjige *Biti živ* (2011a: 242–243) se Ingold uzre v preteklost vede in ugotavlja, da so vse dosedanje programske usmeritve pripomogle k temu, da se je antropologija »kot mimobežnica oddaljevala od sveta, v katerem bivamo« (2011a: 243). Izrecno omenja iskanje človeških univerzalij, na izbrano temo osredinjenega raziskovanja in kritiko etnografskega

27 Steve Fuller (2000: 20–23) v svoji analizi Latourjeve mreže trdi tudi, da gre za totalitarno idejo, za »prožni fašizem«. Izpostavi po njegovem fašistični spoj animističnega dojetja narave, romantično-heroijske predstave proizvajalca ob zmanjšani zmožnosti delovanja ljudi, ki so umeščeni v neko vrhovno gibanje in postanejo sredstva njegovega napredovanja. Podobnosti z Ingoldom so očitne; zapisi, kot je sledeči, prav tako govorijo v prid fullerjevski tezi: »Prav res, nič ne more ubežati lovkam pleteža prebivanja, ko njegove vselej raztezajoče se niti sondirajo vsako razpoko in špranjo, ki omogočata rast in gibanje. Življenja ni mogoče omejiti, utira svojo pot skozi svet vzdolž nepregledne množice niti svojih vezi« (2007b: 103).

pisanja. Posledica teh programskih usmeritev in oddaljevanja od sveta naj bi bila, da se antropologi počutijo osamljene in marginalizirane ter so pogosto izvzeti iz javnih razprav o velikih vprašanih družbenega življenja. Ob boleče očitnem spregledu antropologije v njeni v svet najbolj(e) vključeni različici, ko je postala pripomoček (neo)kolonialnih prizadevanj (nekega dela tega sveta), in ob elitni držji, ki se izogiba političnim vprašanjem oziroma jih v želji po ugajanju novemu Gospodarju spreminja v upravljavska, etična in estetska, z (navidezno) nevtralnimi pletežem pristanemo na vključevanje v srečno ustvarjanje *statusa quo*.

Literatura

- BADIOU, Alain: *Deleuze: The clamor of being*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press, 2000.
- BAJIČ, Blaž: Running as nature intended: Barefoot running as enskillment and a way of becoming. *Anthropological Notebooks* 20 (2), 2014, 5–26.
- BAJIČ, Blaž: Ustvarjanje prostorov ustvarjalnosti: Sodobni rokodelski sejmi kot produkcija lokalnosti. *Traditiones* 44 (3), 2015, 149–170.
- BASKAR, Bojan: So many flows and scapes, but where is geography? Notes on the Appaduarian vision of the global world. Neobjavljen rokopis, 2013.
- BENNETT, Jane: *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- CARRITHERS, Michael: Anthropology as irony and philosophy, or the knots in simple ethnographic Projects. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3), 2014, 117–142.
- CARRITHERS, Michael idr.: Ontology is just another word for culture: Motion tabled at the 2008 meeting of the group for debates in anthropological theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30, 2010, 152–200.
- DELEUZE, Gilles in Felix Guattari: *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota, 1987.
- ENGELS, Friedrich: *Gospoda Eugena Dühringa prevrat znanosti (Anti-Dühring)*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1979.
- FOSTER, John Bellamy: Marxism in the anthropocene: Dialectical rifts on the left. *International Critical Thought*, 2016, 1–29.
- FOUCAULT, Michel: *Besede in reči: Arheologija humanističnih znanosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2010.
- FULLER, Steve: Why science studies has never been critical of science some recent lessons on how to be a helpful nuisance and a harmless radical. *Philosophy of the Social Sciences* 30, 2000, 5–32.
- GELL, Alfred: *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon, 1998.
- HALLAM, Elisabeth in Tim Ingold (ur.): *Creativity and cultural improvisation*. Oxford in New York: Berg, 2007.
- HALLAM, Elisabeth in Tim Ingold (ur.): *Making and growing anthropological studies of organisms and artefacts*. Surrey: Ashgate, 2014.
- HARVEY, David: *Kozmopolitstvo in geografije svobode*. Ljubljana: Sophia, 2011.
- INGOLD, Tim: *Evolution and social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- INGOLD, Tim: The art of translation in a continuous world. V: Gisli Palsson (ur.), *Beyond boundaries: Understanding, translation and anthropological discourse*. Oxford: Berg, 1993a, 210–230.
- INGOLD, Tim: The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25 (2), 1993b, 153–174.
- INGOLD, Tim (ur.): *What is an animal?* London: Routledge, 1994.
- INGOLD, Tim: *The perception of the environment*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim (ur.): *Companion encyclopedia of anthropology: Humanity, culture and social life (Routledge World Reference)*. London in New York: Routledge, 2005.
- INGOLD, Tim: *Hunters pastoralists and ranchers: Reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007a.
- INGOLD, Tim: *Lines: A brief history*. Oxon in New York: Routledge, 2007b.
- INGOLD, Tim (ur.): *Key debates in anthropology*. London in New York: Routledge, 2007c.
- INGOLD, Tim: Writing texts, reading materials: A response to my critics. *Archaeological Dialogues*, 14 (1), 2007d, 31–38.
- INGOLD, Tim: Epilogue. V: Karl Benediktsson in Katrin Anna Lund (ur.), *Conversations with landscape*. Surrey: Ashgate, 2010, 241–251.
- INGOLD, Tim: *Being alive: Essays on movement, knowledge, and description*. London: Routledge, 2011a.
- INGOLD, Tim (ur.): *Redrawing anthropology: Materials, movements, lines*. Surrey: Ashgate, 2011b.
- INGOLD, Tim: *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture*. London: Routledge, 2013.
- INGOLD, Tim: That's enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 2014a, 383–395.
- INGOLD, Tim: Is there life amidst the ruins? *Journal of Contemporary Archaeology* 1 (2), 2014b, 231–235.
- INGOLD, Tim in Jo Lee Vergunst (ur.): *Ways of walking: Ethnography and practice on foot*. Surrey: Ashgate, 2008.
- INGOLD, Tim in Gisli Palsson (ur.): *Biosocial becomings: Integrating social and biological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- JAMESON, Fredric: *Postmodernizem*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.
- JANOWSKI, Monica in Tim Ingold (ur.): *Imagining landscapes: Past, present and future*. Surrey: Ashgate, 2012.
- LASH, Scott: Life (Vitalism). *Theory, Culture & Society* 23 (2–3), 2006, 323–349.
- LATOUR, Bruno: *We have never been modern*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993.

LATOUR, Bruno: *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Cambridge in London: Harvard University Press, 1999.

LATOUR, Bruno: *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEFEBVRE, Henri: *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1991a.

LEFEBVRE, Henri: *The critique of everyday life: Volume 1, Introduction*. London in New York: Verso, 1991b.

LEFEBVRE, Henri: *Produkcija prostora*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2013.

MARX, Karl in Friedrich Engels: Nemška ideologija. V: Karl Marx in Friedrich Engels, *Izbrana dela*, II. zvezek. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976, 5–352.

MOČNIK, Rastko: Delovni razredi v sodobnem kapitalizmu. V: Gal Kirn (ur.), *Postfordizem: Razprave o sodobnem kapitalizmu*. Ljubljana: Mirovni inštitut, 2010, 149–202.

MOL, Annemarie in John Law: Regions, networks and fluids: Anaemia and social topology. *Social Studies of Science* 24, 1994, 641–671.

NOYS, Benjamin: *The persistence of the negative: A critique of contemporary continental theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

NOYS, Benjamin: The discreet charm of Bruno Latour. V: Jernej Habjan in Jessica Whyte (ur.), *(Mis)readings of Marx in continental philosophy*. Hampshire in New York: Palgrave Macmillan, 2014, 195–210.

REPIČ, Jaka: Gibanje kot prostorske prakse in ekonomske strategije na primeru družinskega sirarstva v Bohinju. *Ars & Humanitas* 8 (1), 2014, 38–57.

SOHN-RETHEL, Alfred: *Intellectual and manual labour: A critique of epistemology*. London: Macmillan, 1978.

TOSCANO, Alberto: Ad hominem: Antinomies of radical philosophy. *Filozofski vestnik* 29 (2), 2008a, 137–153.

TOSCANO, Alberto: The open secret of real abstraction. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 20 (2), 2008b, 273–287.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere. *Masterclass Series 1, HAU Network of Ethnographic Theory*. Manchester: University of Manchester, 2012.

WARK, McKenzie: *Molecular red: Theory for the anthropocene*. London: Verso Books 2015. [epub dokument b. n. s.]

WILLERSLEV, Rane: Taking animism seriously, but perhaps not too seriously? *Religion and Society: Advances in Research* 4, 2013, 41–57.

ŽIŽEK, Slavoj: *Organs without bodies: Deleuze and consequences*. New York in London: Routledge, 2004.

ŽIŽEK, Slavoj: *Living in the end times*. London: Verso, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj: *Absolute recoil: Towards a new foundation of dialectical materialism*. London in New York: Verso, 2014.

Spletni viri

Spletni vir 1: INGOLD Tim: Nenaslovljeno predavanje. #hàà Kati Traditional Knowledge Festival and TEDx Conference, Thchø Research and Training Institute, Yellowknife, Northwest Territories, 19.–21. september 2014, 2015; <https://goo.gl/tE-tqY7>, 29. 9. 2016.

Spletni vir 2: ŽIŽEK, Slavoj: Ecology against Mother Nature, 26. 5. 2015; <https://goo.gl/zrRmh0>, 29. 9. 2016

Herr Timothy Ingold's revolution in science

The paper focuses on the work of the influential British anthropologist Tim Ingold, whose work is chosen on the basis of a thesis that it embodies a more general approach and sensibility in contemporary anthropology. Following Noys (2010), this approach and sensibility are described as complying with the contemporary affirmationist doxa. The paper identifies and analyses two key interlinked methodological steps with which Ingold aspires to restore “anthropology to life”. In Ingold’s writing these two steps – the overcoming of Cartesian tradition and the reversion of the logic of inversion of “official science” – are repeated in countless variants. Examples are taken from various ethnographic contexts and include such everyday activities as walking, sawing a plank, building, flying a kite, knitting, several techniques of writing, drawing, painting etc. However, these examples are principally used to illustrate, in quite elated terms, their essential unity with life. Life is, for Ingold, immanent to reality but has been, in Ingold’s terms, “installed inside things”. With the two mentioned methodological steps Ingold uncovers, or rather returns to what he deems as the true structure of reality. In the first instance he posits such ontology by proxy, using the examples of several hunter-gatherer and/or animistic peoples, while in the second he largely abandons the use of such a mediator ultimately directly affirming an asubjective vital power. The inconsistency between the first and second stance is, however, never worked out.

Imagined as “meshwork” of entangled lines of life, movement and growth, the paper also addresses this allegedly alternative ontology, immanent to which is (the notion of) life. Furthermore, it is argued that by affirming the “meshwork” Ingold not only covers up the modern divide, but also moves towards re-enchantment of the world, erasing the arbitrary relation between the signifier and the signified, “drowning” the *cogito* in the vital flows of matter etc. By firstly outlining (the notion of) Life, the paper analyses the two methodological steps in relation to Ingold’s conception of the landscape and, especially, the “meshwork”. It is argued that Ingold, by positing the eternal, vital flows of the “meshwork”, with all the baggage that comes with it, posits the Big Other; such a starting point does not, it is argued, provide a viable basis for political action, such as, for example, tackling climate change. On the contrary, it provides a basis for continuing as before. In conclusion, the paper outlines some other political implications of Ingold’s writing concerning social space, arguing that the “meshwork” has strong affinities with the metaphysics of capitalism.



INDUSTRIJSKO DELO V SOCIALIZMU

Od izkušnje do dediščine

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Prispevek prinaša poglobljen vpogled v zapleteno in pogosto napeto razmerje med izkušnjo industrijskega dela, spominom nanjo in procesi ustvarjanja industrijske dediščine. Pri tem poudarja posebnosti spominskih in dediščinskih praks v Sloveniji in drugih postjugoslovanskih družbah, kjer je do intenzivne industrializacije prišlo v obdobju socializma. Še posebej je problematizirana odsotnost tistih, ki so zgodovino industrializacije ustvarjali – industrijskih delavcev – iz diskurzov in podob industrijske dediščine.

Ključne besede: industrijsko delo, industrijska dediščina, spominske in dediščinske prakse, socializem, postjugoslovanske družbe

Uvod

Industrijska dediščina je zadnja leta postala aktualna tako za raziskovalce kot za oblikovalce kulturnih politik. Če se omejimo na slovenski prostor, kar nekaj pomembnih novjših študij na različne načine obravnava svet, ki ga je oblikovalo industrijsko delo (glej med drugim Černelič Krošelj, Jelavič in Rožman 2011; Oder 2015; Vodopivec 2007). Organizirana so bila številna strokovna srečanja, razstave in dogodki ter izvedeni kulturni projekti, posvečeni industrijski dediščini, vzrokom za skoraj popoln propad industrije in posledicam tega propada.¹ Muzeji, ki posebno pozornost posvečajo industrijski dediščini, kot so Tehnični muzej v Bistri, Muzej premogovništva v Velenju, Muzej za arhitekturo in oblikovanje, Mestni muzej Idrija ter pokrajinska muzeja v Ravnah na Koroškem in na Jesenicah, s svojimi razstavami v slovenskem družbenem prostoru pritegujejo veliko pozornost. Še več, industrija in njena dediščina očitno vzbujata močna čustva, vznihanje in navdušenje – to zrcali tudi naslov mrežnega razstavnega projekta Evropske prestolnice kulture Maribor 2012 o industrijski dediščini *Uf, industrija!*.

Odgovor na vprašanja, zakaj narašča zanimanje za industrijo in njeno dediščino, zakaj z industrijo povezujemo močne čustvene odzive ter zakaj se to dogaja prav v za-

Abstract: The article offers an in-depth insight into the complicated and often strained relationship between the experience of industrial labor, memories of it, and the processes of creating industrial heritage. It stresses the particularities of memory and heritage practices in Slovenia and in other post-Yugoslav societies, where intense industrialization occurred in the period of socialism. It focuses particularly on the absence of industrial workers, who were the principal actors of socialist industrialization, from the discourses and images of industrial heritage.

Key words: industrial labor, industrial heritage, memory and heritage practices, socialism, post-Yugoslav societies

dnjih nekaj letih, je treba iskati na stičišču različnih družbenih, političnih, kulturnih in ekonomskih procesov, ki definirajo današnji čas.

Prvič, živimo v obdobju, ko obrazci industrijske proizvodnje, znani iz 19. in 20. stoletja, izginjajo ali pa se bistveno spreminjajo.² Kot poudarjajo v opisu projekta *Uf, industrija!*, so

globalni ekonomski tokovi skorajda izbrisali industrijo iz Slovenije. V socialistični Jugoslaviji je imela industrija pomembno vlogo, danes pa je potisnjena v ozadje. Poudarjeno gospodarsko vlogo so prevzele druge ekonomske panoge. Tako je prehodnost časa, v katerem živimo, pravšnja spodbuda, da se ozremo po njeni dediščini in analiziramo njeno aktualnost. (*Uf, industrija* 2012: 3)³

Tudi na širši, globalni ravni se je zgodil »prehod od industrijske manufakture na digitalne tehnologije« (Scribner 2003: 17; glej tudi Blackmar 2001). Ta prehod, ki sta mu sledili fragmentacija in globalizacija proizvodnih procesov, ni vplival samo na to, kako ljudje delajo in kako razu-

1 Dokumentarna proslava *Was ist Maribor?*, uprizorjena leta 2012 v nekdanji kotlovnici tovarne TAM, kritično problematizira propad tega mariborskega industrijskega velikana. Dokumentarni film Zvezdana Martiča *Kam so vse tovarne šle?* (2015) govori o propadu večine slovenskih tovarn.

2 To pa ne pomeni, da industrija v današnjem svetu povsem izgublja pomen: kot poudarja antropologinja Kim Fortun (2012), živimo v obdobju poznega industrializma, ko je prišlo do prestrukturiranja industrije in ko je za ljudi na določenih območjih, praviloma na (geografskih, ekonomskih) periferijah, industrija povezana z onesnaženostjo, zdravstvenimi tveganji in izjemno težkimi življenjskimi in delovnimi razmerami. Za več o katastrofalnih dimenzijah poznoindustrijskega stanja mest v postsocialističnih državah glej na primer Berge (2012); Jovanović (2013); Pelkmans (2013); Petrovič in Vukelić (2013).

3 Glej tudi katalog razstave *Industrijska dediščina na Goriškem* (Miklavčič Brezigar 2015).

mejo svoje delo, ampak tudi na njihova čustva, afekte in hrepenenja.⁴ Povezave med izdelkom in izdelovalcem, kot jo opisuje filozof Alexandre Kojève, v teh novih okoliščinah ni več mogoče vzpostaviti:

Človek, ki opravlja delo, svoj izdelek prepoznava v Svetu, ki ga je njegovo delo dejansko spremenilo: v njem prepozna sebe, vidi ga kot svojo lastno človeško realnost, v njem odkriva in razkriva drugim objektivno realnost svoje človečnosti, izvirno abstraktne in povsem subjektivne percepcije, ki jo ima o samem sebi. (Kojève 1980: 27)

Drugi razlog za povečano zanimanje za industrijsko dediščino je v njenem pomembnem mestu v evropski kulturni politiki in zamišljanju evropske identitete. V naraciji o Evropi kot zibelki industrije je industrijska dediščina predstavljena kot eden izmed stebrov skupne evropske identitete, hkrati pa je pomembna za nacionalne identitete posameznih evropskih držav, ki s produkcijo muzejskih razstav, zbirk in projektov potrjujejo svojo pripadnost Evropi in njeni skupni zgodovini.⁵

Spodbude, ki prihajajo tako »od zgoraj«, iz evropskih in nacionalnih institucij, kot »od spodaj« – za posameznike in posameznice so objekti in naracije industrijske dediščine pomembni in privlačni – odpirajo širok prostor za najrazličnejše reprezentacije in interpretacije zgodovine kolektivnega industrijskega dela, ki je zaznamovalo drugo polovico 20. stoletja. Vendar pa ustvarjanje industrijske dediščine nikakor ni enostaven, nedvoumen in neproblematičen proces. To še posebej velja za družbe, kot so slovenska in druge družbe nekdanje Jugoslavije, najprej zato, ker so intenzivna industrializacija in z njo povezani modernizacija, urbanizacija in izboljšanje življenjskih razmer v teh družbah ozko povezani s socialističnim obdobjem. Socializem kot politični in ekonomski sistem ter življenjska izkušnja se, po drugi strani, zelo pogosto interpretirata kot »neevropska«, deviantna epizoda v zgodovini vzhodnoevropskih družb. Zato so muzejske in druge z dediščino povezane naracije o socialističnem industrijskem delu zaznamovane z ambivalenco in pogosto samocenzuro. Poleg tega ima ta dediščina pomemben nadnacionalni, jugoslovanski vidik, ki ga je danes težko vključiti v nacionalne dediščinske diskurze. Zato je industrijska dediščina na območju nekdanje Jugoslavije pogosto podvržena nacionalizaciji. Leta 2010 je na primer Slovenski etnografski muzej pripravil razstavo o slovenskih blagovnih znamkah z naslovom *Cockta – pijača vaše in naše mladosti*. Z razstavo so skušali predstaviti slovenske blagovne znamke, jih vključiti v »muzealizirano nacionalno identiteto« (Rogelj Škafar 2010: 5) in poudariti »pomen, ki ga ima utrje-

vanje znanja o blagovnih znamkah za nacionalno kulturo« (Rogelj Škafar 2010: 6). Osrednji del razstave in kataloga je bil posvečen Cockti. Čeprav je zgodovino Cockte najbolj zaznamovalo obdobje socialistične Jugoslavije, se razstava in katalog tematiki posvečata s povsem tržnega, dobičkonosnega vidika, kjer je ostanek nekdanje Jugoslavije poimenovan kar »nova južna tržišča«.

Še en pomemben vir napetosti med zgodovino industrijskega dela in njeno interpretacijo v diskurzih dediščine je dejstvo, da živimo v specifičnem zgodovinskem trenutku: zgodovina industrijskega dela in modernizacije druge polovice 20. stoletja se preobraža v dediščino, pri čemer pa je še vedno del osebnih življenjepisov in izkustvenega spomina več generacij, ki so to zgodovino, danes doživljajo kot dediščina, ustvarjale.

Prispevek v nadaljevanju prinaša poglobljen vpogled v zapleteno in pogosto napeto razmerje med izkušnjo industrijskega dela, spominom nanjo in procesi ustvarjanja industrijske dediščine. Pri tem je posebna pozornost namenjena mestu tistih, ki so omenjeno zgodovino ustvarjali – industrijskih delavcev – v diskurzih in podobah industrijske dediščine.

Industrijska dediščina in evropski kulturni spomin

Spomin na kolektivno industrijsko delo je, kot poudarja Elisabeth Blackmar, spomin na »prevladujočo vizijo *prihodnosti* v 20. stoletju« (2001: 325). To vizijo so v drugi polovici 20. stoletja imeli na obeh straneh železne zavese: kot opozarja Zygmunt Bauman, sta kapitalizem in socializem »večno poročena« prav v modernosti in njenem razsvetljenem sporočilu (Bauman 1992: 222). Charity Scribner je pokazala, da je bila za zahodne pisatelje v 70. in 80. letih 20. stoletja značilna nostalgija po delu v socialističnih tovarnah in po solidarnosti med delavci. Njihova dela »ne slavijo zgolj zadnjega upanja za socialistično alternativo ter enkratne možnosti za mednarodno solidarnost, temveč tudi svojevrstno vizijo kolektivnega in skupnega dela« (Scribner 2002: 237). Avtorica opisuje romane Johna Bergerja in Leslie Kaplan, kjer avtorja »stalno iščeta vzporednice med delovnim življenjem v Franciji in v srednji Evropi, še posebej na Poljskem v času gibanja Solidarnost.« Po njenem mnenju »kritika teh del razkriva razsežnosti prizadevanj, ki so jih zahodni intelektualci v 70. in 80. posvečali idealizirani 'Drugi Evropi'« (Scribner 2002: 239).

Kljub vsemu pa se v postjugoslovanskih in postsocialističnih družbah nasploh poskuša na različne načine preprečiti poskuse, da bi *pripadnost Evropi* zagovarjali prek pogleda na lastno socialistično preteklost. V evropskih političnih in javnih diskurzih je socializem v glavnem obravnavan kot neevropska zgodovinska dediščina. Pomanjkanje občutka pripadnosti Evropi se je v postsocialističnih družbah še posebej okrepilo v procesu pridruževanja EU, ko so morale nekdanje socialistične države »dokazovati« svojo evropskost.

4 O teh spremembah in njihovih posledicah pronicljivo razmišlja Matthew Crawford (2009).

5 Glej na primer resolucijo *Industrijska dediščina v Evropi*, ki jo je leta 2013 sprejel Stalni odbor Sveta Evrope.

Delavci v industriji kot družbena skupina, ki je tesno povezana s socializmom, so dvojno marginalizirani – so namreč še dodatno podrejeni v že obstoječi podrejenosti nekdanjih socialističnih družb, dojema pa se jih kot breme in kot skupino, ki je zajedavka širše družbe. Njihove spominske prakse, ki poudarjajo pozitivne vidike socializma, so pogosto zaničljivo označene kot postsocialistična nostalgija ter skoraj vedno interpretirane kot strategija, povezana s sedanjo situacijo delavcev in s težavami, s katerimi se ti srečujejo med vsakdanjim življenjem v postsocializmu. David Kideckel na primer poudarja, da se »nostalgija po socializmu osredinja na varnost – varnost lastnega delovnega mesta, družbe, fizičnega življenja.« Po njegovem mnenju je

takšna selektivna uporaba socialističnega modela v končni fazi brezplodna in ne omogoča učinkovitega delovanja, saj poudarja odnose in razmere, ki so danes popolnoma diskreditirani. Kolektivistične prakse v postsocialističnih institucionalnih kontekstih niso smiselne in tako globalne elite kot tudi hudo obremenjeni, a energični srednji razred jih le malo podpirajo. (Kideckel 2008: 13)

Treba se je zavedati, da takšen negativen odnos do čustvovanja delavcev ni izključno postsocialistični fenomen, ampak je del širšega okvira postindustrijske kritike delavskega razreda, ki »goji romantični spomin na čas, ko je lahko delavski razred lažje proizvajal svoj lasten smiseln svetovni nazor: neproblematično skupnost v splošnem interesu« (Wright 1985: 22).⁶

Na tem mestu želim podati drugačno interpretacijo spominov delavcev na industrijsko delo v socializmu ter na zapuščino socialistične industrializacije, ki delavce v socializmu razume kot družbene subjekte in akterje.

Če želimo resno upoštevati potrebo posameznikov, da delujejo kot družbeni akterji in se jih kot take tudi jemlje, moramo razumeti spominske strategije delavcev in njihovo izpogajanje družbenih identitet na način, ki presega običajne interpretacije. Po njih so delavski spomini »napačne interpretacije socialistične preteklosti«, ki jih delavci uporabljajo »pri določanju ciljev v sedanjosti in strategij za prihodnost« (Kideckel 2008: 13). Po mojem mnenju je vztrajanje delavcev pri vrednotah, odnosih in razmerah, ki so obstajali v socializmu, zanje več kot le način za dose-

ganje boljše individualne obravnave in podpore širše družbe, pa tudi več kot zgolj »oklepanje socialne varnosti, ki ni nikoli zares obstajala« (Scribner 2003: 11). Nostalgijo, ki veje iz njihovih spominov, je morda najlažje opisati z besedami Dejana Kršića, ki jo vidi kot očarani pogled in poudarja, da »resnični objekt nostalgije ni čudovita podoba izgubljene preteklosti, ampak sam pogled, prevzet s to podobo« (Kršić 2004: 31). Tovrstno prevzetost je mogoče opaziti v številnih izpovedih nekdanjih socialističnih delavcev, s katerimi sem govorila v zadnjih letih:⁷

Ko sem prišel sem delat, sem bil impresioniran. Tovarna je imela vse: avtobusi so vozili med mestom in tovarno, vlak ... Na tovarniški železniški postaji je bila streha. Pokrite tire si takrat lahko videl samo na glavni postaji v Beogradu. (Delavec v tovarni kablov v Jagodini, Srbija)

Tovarna je impresionirala s svojo velikostjo. Ko si se ji približal, si lahko slišal hrup. Bil je tako glasen, da si ga slišal že pri mostu. (Delavec v tovarni kablov v Jagodini, Srbija)

Takšno navdušenje je treba obravnavati v širšem družbenem kontekstu samozavesti, tesno povezane z naracijo pripadnosti širšemu svetu (»Evropi«), in sodelovanja pri skupnem projektu modernizacije in napredka:

Imeli smo idealne pogoje za delo in opremo – nosili smo delovno obleko, ki nam je zagotavljala zaščito. Vsakih šest mesecev smo dobili novo delovno obleko in drugo opremo. Poleg tega smo imeli delavci obilnejše obroke kot tisti v administraciji. Vse je bilo dobro organizirano in natančno določeno. Menim, da je enaka oblika organizacije obstajala na Zahodu. (Delavec v tovarni kablov v Jagodini, Srbija)

Ponos na visoke standarde proizvodnega procesa in osebna navezanost na izdelke morda še najbolj izražata željo delavcev, da ne bi predstavljali glasu ponižanih posameznikov z družbenega obrobja, ampak družbene akterje, sposobne oblikovati zgodovinsko in družbeno pomembne in legitimne naracije:

Kable smo prodajali Američanom. Gorenje iz Slovenije je prav tako kupovalo mikro kable od nas. Velike količine kablov smo izvažali na ameriška, ruska, francoska, nemška in belgijska tržišča. (Delavec v tovarni kablov v Jagodini, Srbija)

V tovarni smo izdelovali rakete za Ruse. Ko so prišli v našo tovarno, so samo gledali – niso imeli pojma, kaj delamo. Zato, ker smo mi uporabljali zahodno

⁶ Takšna interpretacija afektivne navezave delavcev na lastno preteklost je bila že deležna izdatnih kritik: za zahodne/postfordistične vidike glej Blackmar (2001), pa tudi Smith (2006: 195), ki trdi, da »je nostalgija pogosto napačno prepoznana kot zgolj izraz etosa 'nekdanj je bilo bolje', pri čemer se ne razume, da lahko nostalgični spomini vključujejo tudi kritično in zavestno spominjanje, ki prepoznava in se ukvarja s čustveno težkimi vidiki.« Kot pravi Robertson (2008, citirano po Smith, Shackel in Campbell 2011: 3), »diskurzi 'nostalgije' in 'industrijske dediščine' ne služijo zgolj delegitimiziranju tega, kar pomenjuje 'dediščina od spodaj', temveč tudi prikrivanju inherentno disonantnega značaja tega koncepta in njegove povezave z družbenim protestom.«

⁷ Intervjuji z delavci so bili opravljeni med mojimi obiski Tovarne kablov v Jagodini v Srbiji med letoma 2004 in 2006 ter v času mojega terenskega dela v Nišu leta 2007 ter v Brezi in Varešu v Bosni in Hercegovini leta 2010. Intervjuvancem se iskreno zahvaljujem za njihov čas in pripravljenost, da v menoj delijo svoje misli in spomine.

tehnologijo, ki je bila njim nedosegljiva. (Inženir v Elektronski industriji Niš, Srbija)

Moj sin študira v Bostonu. Ko sem ga obiskal, mi je pokazal svoj laboratorij. Ni mogel verjeti, da poznam vse aparate, ki jih imajo tam. Sem mu povedal: sin moj, mi smo to proizvajali. (Inženir v Elektronski industriji Niš, Srbija)

Te naracije in prakse (ki so navadno diskreditirane kot nostalgija po socializmu) presegajo individualna in povsem eksistencialna pričakovanja ter bi jih bilo treba obravnavati v širšem družbenem kontekstu: spomini na delo v socializmu vsebujejo tudi naracijo o modernizaciji, ki na kulturni in zgodovinski zemljevid Evrope postavlja tudi nekdanje socialistične družbe. S tega vidika je te spominke prakse treba razumeti kot poskus vnovičnega prevzemanja družbeno pomembnega in legitimnega glasu ter kot zahtevo za vključitev lastnih izkušenj in spomina v skupni evropski kulturni spomin 20. stoletja. Nostalgija po socialistični modernizaciji tako kaže na željo po vključitvi naracij socialističnih delavcev v skupni evropski kulturni spomin. Zato je problematično razumevanje nostalgije kot nečesa, kar dodatno poudarja izključenost delavcev.

Muzealizacija izkušnje industrijskega dela

Industrijska preteklost 20. stoletja je bila vsaj deloma preoblikovana v dediščino v tistih delih Evrope in sveta, kjer so jo razumeli kot naravni evlucijski korak zahodnega kapitalizma oziroma, z besedami Elisabeth Blackmar, kjer je bilo industrijske ostanke mogoče sprejeti kot »običajno posledico konca zgodovine« (2001: 338) in je mogoče razmišljati »o absolutni minulosti [pastness] preteklosti« (Janowitz 1990: 1, citirano po Edensor 2005: 13). Takšno pojmovanje industrijske dediščine ponazarja argumentacija v dokumentaciji o uvrstitvi industrijskega mesteca Blaenavon v Walesu na seznam svetovne dediščine UNESCO (Dokument o imenovanju 1999). Ob sklicevanju na Operativne smernice za izvajanje Konvencije o svetovni kulturni in naravni dediščini je v dokumentu navedeno, da

Blaenavon spada v kategorijo (ii) kulturne krajine: organsko oblikovana krajina, ki je posledica začetne družbene in ekonomske nujnosti in se je v svojo sedanjo obliko razvila skupaj z naravnim okoljem in kot odgovor nanj. Združuje tako elemente reliktno oziroma fosilne krajine, kjer se je evlucijski proces industrializacije končal in za sabo pustil pomembne razpoznavne značilnosti v materialni obliki, kot tudi žive krajine s pomembnimi dokazi evolucije skozi čas. (Dokument o imenovanju 1999: 19; poudarki v izvorniku)

Navedeni odlomek ne poudarja zgolj vidika »naravne evolucije«, ampak tudi pomen vključevanja industrijskih ostankov v naravno krajino.

V številnih evropskih državah so ostanki velikih industrijskih projektov ohranjeni, shranjeni in prikazovani kot reprezentativni del zgodovine in razvoja družbe, oglaševani kot turistične znamenitosti in vgrajeni v pokrajino kolektivnega spomina. V procesu preoblikovanja industrijske preteklosti v dediščino so pogosto še posebej poudarjeni vidiki industrializacije, ki je vključevala obete in vizije modernega življenja, solidarnosti in občutka pripadnosti skupnosti.⁸ Kljub temu pa »kulturalizacija« industrijskih ostankov na postfordističnem Zahodu pravzaprav pomeni njihovo naturalizacijo – ko se jih zvede na »fosilizirano« arheološko najdišče, estetizirano turistično znamenitost ali rekreativno površino, se jih vrača nazaj v naravno krajino in »vgrajuje v naravne cikle rojstva in smrti, rasti in propadanja« (Barndt 2010: 270). Kerstin Barndt nadalje opozarja, da so prakse »integracije objektov postindustrijskega propadanja v krajino obnove podobne trditvam o logiki kapitala« (2010: 272) in da se »ideja o delavskem razredu kot viru kolektivne identitete« v tem procesu integracije izgubi (2010: 277).

Ostanke socialistične industrializacije je težko vključiti v kulturno dediščino, čeprav je industrializacija v socializmu temeljila na enaki viziji prihodnosti kot veliki industrijski projekti na Zahodu. Težko jih je predstaviti kot »naravni razvojni korak«, med drugim zaradi preloma ob koncu socializma, ki je sovpadal z zatonom industrijske dobe. Prostori industrializacije 20. stoletja so v vzhodni Evropi večinoma ostali zunaj razmišljanja o evropski kulturni dediščini. Zemljevid mreže ERIH (Evropska pot industrijske dediščine) na primer ne vključuje nobene od držav naslednic nekdanje Jugoslavije niti večine držav vzhodne Evrope (Spletni vir 1). Zemljevid vsebuje Poljsko in Češko, a sta tudi ti dve državi predstavljeni s starejšo, predsocijalistično industrijsko dediščino.

Kako razumeti to odsotnost industrijske preteklosti post-socialističnega dela Evrope tako z zemljevida evropskega spomina na industrializacijo in modernizacijo kot iz institucionaliziranih nacionalnih naracij o kulturni dediščini? Odgovor je deloma možno iskati v percepciji socialistične zapuščine kot v osnovi neevropske, pa tudi v samem procesu produkcije kulturne dediščine. Ta proces poteka v institucionaliziranih središčih, ki so nosilci avtoritete in moči, in praviloma od zgoraj navzdol. Kot tak je selektiven, ekskluziven in etnocentričen. Poleg tega ustvarjanje industrijske dediščine otežujejo tudi posebnosti pojava, ki ga navadno imenujejo »postsocijalistična tranzicija«. Industrijske ruševine v nekdanjih velikih industrijskih središčih pogosto niso zapuščene tako kot drugod po svetu, ampak je v njih še vedno najti delavce, ki vsakodnevno prihajajo na delo in so vedno znova priče postopnemu razpadanju in siromašenju, saj je bilo veliko tovarn prevelikih

⁸ Glej na primer vodnik Katje Roekner po berlinski industrijski kulturi (2009), ustanovljeni konec 19. in v začetku 20. stoletja.

in s preveč zaposlenimi, da bi jih bilo mogoče enostavno oziroma v celoti privatizirati.⁹ Industrijskih ruševin ni mogoče preoblikovati v kraje spomina, saj so za veliko ljudi še vedno del realnosti in vsakodnevnega boja za preživetje. Te ruševine opozarjajo, da je »izkušnja izgube stalna in se dotika sedanosti« (Barndt 2010: 287). Poleg tega v primerih, ko so bila velika socialistična industrijska podjetja uničena, njihovi objekti pa zapuščeni, te zapuščene ruševine ne pripadajo v celoti preteklosti, saj sveta socialističnega industrijskega dela ni nadomestila nobena nova realnost z novimi priložnostmi. Vsa ta nekdanja industrijska območja še vedno živijo v sedanosti, ki je pravzaprav podaljšana preteklost, brez možnosti za nujni korak naprej, ki bi omogočil oddaljitev od industrijske preteklosti, refleksijo o njej in na koncu tudi preoblikovanje v zapuščino oziroma dediščino.

Po drugi strani »postsocialistična tranzicija« ustvarja razmere, ki niso posebej »naklonjene« ohranjanju nekdanjih industrijskih območij ter ki obenem uvajajo novo hierarhijo vrednot in interesov: poskuse ohranitve starih industrijskih kompleksov se pogosto razume kot problem in oviro, zlasti če ti kompleksi stojijo v urbaniziranih območjih, na zemljiščih, ki si jih pripadniki neoliberalnih elit želijo prilaistiti in z njimi kovati dobiček.

Poleg teh »zunanjih« vzrokov, ki otežujejo, če že ne onemogočajo transformacijo prostorov socialističnega industrijskega dela v kulturno dediščino, obstaja tudi pomemben »notranji« vzrok za to, da ti prostori ne doživijo tovrstne transformacije. S temi prostori sta namreč neločljivo povezana nostalgичno občutje in močna prisotnost afekta, ki se med drugim odražata v spominih delavcev ter v njihovi prevzetosti nad proizvodnimi procesi in sodelovanjem v njih. Za »muzealizacijo« teh prostorov bi bili najprej potrebni »pomiritev« in čustvena razbremenitev. Kot nakazuje omenjeni primer velškega industrijskega mesteca Blaenavon, bi morali ti prostori govoriti o nas, vendar pa ne o nas tukaj in zdaj;¹⁰ toda ostanki kolektivnega industrijskega dela v socializmu govorijo prav o slednjem.

Leta 2009 je Arhitekturni muzej Ljubljana (današnji Muzej za arhitekturo in oblikovanje) organiziral razstavo *Iskra: Neuvrščeno oblikovanje 1946–1990*, ki je bila posvečena izdelkom podjetja Iskra, največjega proizvajalca elektronike v Jugoslaviji, ter še posebej oblikovanju in samemu procesu oblikovanja v podjetju. V prispevkih v katalogu, ki je izšel ob razstavi, je mogoče prepoznati večino tematskih jeder, o katerih govorijo tudi posamezniki – (nekdanji) delavci, ki pripovedujejo svoje spomine o delu

v socializmu in razkrivajo poglede na lastno vlogo v tem obdobju. Avtorji besedil poudarjajo, da so bili v času socializma standardi industrijskega oblikovanja v Sloveniji zelo visoki, primerljivi z večino razvitih zahodnih držav. Uvodni članek se začne z omembo bienala industrijskega oblikovanja v Stuttgartu leta 1971, kjer je Iskra svoje oblikovalske dosežke predstavila na razstavi *Jugoslovansko oblikovanje – Iskra kaže pot*. V katalogu je jasno izražen občutek ponosa, da je bila v tistem času socialistična Slovenija s svojim visokokakovostnim industrijskim oblikovanjem »del sveta«; večkrat je poudarjeno tudi, da je Iskra tesno sodelovala in izmenjevala znanje z najbolj priznanimi podjetji iz zahodne Evrope, kot so Bosch, AEG in Siemens, ter da je bila resna tekmica podjetju Braun (glej Predan 2009: 45).

A ta občutek ponosa in navdušenja ustvarjalcev razstave o socialističnem oblikovanju Iskre je dobil le malo podpore tistih, s katerimi je celotna zgodba najbolj povezana in ki trenutno zasedajo najvišje položaje. Govorimo predvsem o direktorjih podjetij, ki so nasledila Iskro, in o mladih slovenskih oblikovalcih. Večina avtorjev kataloga, še posebej tistih, ki so osebno prispevali k organizaciji razstave, z grenkobo omenja njihovo pomanjkanje zanimanja in hvaležnosti (glej Šubic 2009: 11). Po drugi strani pa avtorji kataloga opozarjajo na navdušenje lastnikov starih izdelkov (med katerimi je bilo veliko nekdanjih zaposlenih v podjetju) nad tem, da lahko prispevajo k razstavi; pogled na te izdelke (telefone, televizijske in radijske sprejemnike, kuhinjske pripomočke) pa izžareva precejšnjo mero osebne in kolektivne nostalgije. Pokaže se tudi, kako zelo so (bili) lastniki navezani na »naše izdelke«, ki jih vidijo kot vir ponosa in znak pripadnosti širšemu svetu.

Razstava Iskrinega oblikovanja je redki poskus tematizacije socialističnega industrijskega dela z naracijo o »pripadnosti svetu«, vrednosti dela ter zmožnosti obvladovanja proizvodnega procesa in procesa modernizacije družbe. Brezbrižnost dela družbe do razstave, še posebej tistih, ki jih ta najbolj neposredno naslavlja, kaže na to, da naracija, ki ni »uskaljena«, naturalizirana, ločena od afekta ter oddaljena od trenutnih družbenih anksioznosti, ne more biti vključena v prevladujoče družbene diskurze o dediščini. Avtorji razstave izrecno izražajo zahtevo po vključitvi tega visokokakovostnega oblikovanja v širšo evropsko in svetovno zgodovino:

Država, ki je danes ni več, je zapustila veliko. Žal ta zapuščina tako doma kot v svetu ostaja skrita v arhivih, ostaja na obrobju, ostaja »neuvrščena« na zemljevid evropskega in svetovnega oblikovanja. Zato na prvi pogled nenavaden naslov, katerega namen je opozoriti na pomembne vrhunce vzhodnosrednjeevropskega oblikovanja, na kakovost, ki nedvomno sodi v vsak zgodovinski učbenik oblikovanja. (Spletni vir 2)

9 Za primer Tovarne kablov Jagodina v Srbiji glej Petrović (2010); za primer tovarne Zastava v Kragujevcu pa Rajković (2015).

10 Naziv znanstvene discipline, »industrijska arheologija«, ki se ukvarja s proučevanjem, ohranjanjem in predstavljanjem industrijske dediščine, prav tako navaja na takšno percepcijo.

»Muzealizacija« socialistične izkušnje industrijskega dela vedno vsaj do neke mere implicira transformacijo v linearno zgodovinsko naracijo ter s tem njeno »pacifikacijo« in čustveno razbremenitev. Muzejske razstave izrazito generacijsko izkušnjo socialistične industrijske modernizacije poleg tega postavljajo v mnogo širši zgodovinski razvoj dogodkov – v primeru jeklarske in železarske industrije se muzejske naracije tako začnejo že s prazgodovino. V naracijah o industrijski dediščini skoraj nikoli nista poudarjena in razdelana socialistično industrijsko delo in značilna generacijska izkušnja tega dela. V Muzeju premogovništva Velenje je na primer veliko več pozornosti namenjene starejšim obdobjem zgodovine rudarstva – 18. in 19. stoletju ter zgodnjemu 20. stoletju. Spletna stran muzeja obiskovalce vabi, da doživijo, »kako so živeli rudarji pred več kot 100 leti« (Spletni vir 3). Podobno časovno usmerjen je tudi Gornjesavski muzej Jesenice, kjer je velik poudarek na jeklarski industriji pred drugo svetovno vojno (Spletni vir 4).

Čigava dediščina?

Reprezentacija industrijskega dela kot dediščine je v osnovi povezana z mestom, ki se ga v muzejskih naracijah daje delavskim skupnostim, njihovim članom in čustvom.¹¹ Pomembnost te problematike ni omejena na socialistično industrijsko dediščino, ampak zadeva tudi zahodno oblikovanje industrijske dediščine. Smith, Shackel in Campbell poudarjajo, da so »ljudje, skupnosti, dogodki in kraji v nacionalnih in mednarodnih praksah oblikovanja dediščine premalo zastopani« (Smith, Shackel in Campbell 2011; glej tudi del Pozo in Gonzales 2012). Vendar je zaradi prej omenjene odsotnosti nekdanjih socialističnih družb z zemljevidov industrijske dediščine zelo pomembno preučevati odnos med delavci kot akterji industrijskega dela in dediščinskimi naracijami o tem delu v postsocialističnem kontekstu. To preučevanje je še toliko pomembnejše zaradi situacije, v kateri so se znašli (nekdanji) industrijski delavci v procesu »postsocialistične tranzicije«. Kot poudarjajo Smith, Shackel in Campbell (2011: 1), je »moralna obveza vseh, ki jih zanimajo oblike dediščine [...], da se posvetijo vprašanjem razreda in ekonomske in družbene neenakosti ter njihovi skriti grožnji samospoštovanju in občutku lastne vrednosti«.

Čeprav razstavljanje in muzealizacija industrijske preteklosti predpostavljata in zahtevata izrazito lokalizacijo – te prakse se namreč vedno dogajajo na (nekdanjih) industrijskih območjih, vendar pa niso neločljivo povezane le z njimi, ampak tudi s specifičnimi skupnostmi, ki so se oblikovale okrog teh območij in so jih le-ta pomembno zaznamovala – se zdi težko vzpostaviti povezavo med muzejskimi naracijami in pripadajočimi skupnostmi. Gre za

del širšega reprezentacijskega problema, ki ne zadeva le muzejskih razstav, ampak tudi druge naracije o industrijskem delu. Kot v svoji študiji o rudarski kulturi na območju Labina v Istri zapiše Andrea Matošević (2011: 13, 30), historiografske in dokumentarne naracije pripovedujejo zgodbo o jugoslovanski industrializaciji, ne da bi do besede pustili glavnim akterjem tega obdobja – delavcem. Preoblikovanje (nekdanjih) industrijskih objektov in območij v turistično znamenitost je splošna lastnost ustvarjanja industrijske dediščine, ki se udejanja prek tesne povezave s turistično industrijo. Ta način se razume kot rešitev za ekonomsko propadanje in pomanjkanje. Praviloma se ta proces ne obremenjuje s spomini, izkušnjami in občutki (nekdanjih) delavcev in lokalnih skupnosti. Kot pravita del Pozo in Gonzales (2012: 446–447), se »industrijska dediščina [...] v veliki meri uporablja kot v prihodnost usmerjeni ekonomski vir, pri čemer se zanemarjata čustveni in človeški potencial za ustvarjanje novih identitet in povezav s preteklostjo.«

Muzej premogovništva v Velenju se oglašuje kot kraj, ki obiskovalcem ponuja enkratno izkušnjo rudarstva: »S pomočjo svetlobnih in zvočnih efektov, prave rudarske malice, vožnje s transportnim trakom in podzemno železnico ter rudarskega pozdrava 'Srečno!' se boste vrnili daleč v preteklost in dodobra spoznali rudarski poklic« (Spletni vir 5).

S komercializacijo delavske izkušnje v procesu ustvarjanja industrijske dediščine se izrazito generacijska izkušnja dehistorizira, deteritorializira in dekontekstualizira ter se spremeni v podobe in prakse, ki obiskovalcem obljubljata »izkušnjo iz prve roke«. Posledica tega je poglobljanje prepada med muzejskimi naracijami in lokalnimi skupnostmi. Razstave v velenjskem Muzeju premogovništva ne vključujejo velikega dela izkušenj, spominov in glasov članov rudarske skupnosti, čeprav muzej stoji v rudarskem, industrijskem mestu, ki mu je videz dala socialistična modernizacija. Ko sem maja 2012 obiskala muzej, je bil edini neposredni sklic na konkretne, še vedno živeče ljudi – člane skupnosti, ki so nekdanje delali v rudarstvu – začasna razstava naslikanih portretov rudarjev. Muzejska naracija se v splošnem osredinja na zgodovino rudnikov in premogovništva v Velenju in je organizirana bodisi kronološko bodisi okrog predmetov, povezanih z rudarstvom (razstava rudarskih svetilk, rekonstrukcija »belih« in »črnih« garderob ter domov rudarjev z začetka 20. stoletja). Ta historizirana, linearizirana naracija dopolnjuje pristop »turistične znamenitosti« in ponudbo »doživetja iz prve roke«: obiskovalci na začetku ogleda prejmejo čelade in oštevilčene žetone, spustijo se v rudnike, lahko si privoščijo malico v rudarski menzi itd. Muzej gosti tudi številne popularne, elitistične kulturne in družabne dogodke, kot so rojstnodnevna praznovanja, modne revije in podzemni koncerti, ki morda spodbujajo lokalno gospodarstvo in oživljajo lokalno skupnost, le malo pa imajo skupnega z rudarji in zgodovino njihovega dela.

¹¹ Razmerje med muzeji in skupnostmi je že dolgo časa v središču pozornosti številnih akademskih del; glej Karp, Mullen Kreamer in Lavine (1992); Karp idr. (2006); Crooke (2007); Watson (2007).

Ob muzealizaciji italijanskega industrijskega mesta Sesto se je Andrea Muehlebach (2011) spraševala, ali je muzej solidarnosti sploh mogoč. Solidarnost kot temeljna vrednota industrijskega dela se pogosto uporablja v metadiskurzih o ustvarjanju industrijske dediščine, tako da se je na seznamu desetih najprivlačnejših muzejev v Sloveniji, ki je bil 26. maja 2012 objavljen v sobotni kulturni prilogi časnika *Dnevnik*, znašel tudi Muzej premogovništva Velenje. Po besedah avtorja seznama muzej omogoča vpogled v življenja rudarjev in je tudi pravo mesto »za spomin na rudarske vrednote, kot so solidarnost, tovarištvo in medsebojna pomoč, ki v zadnjem času pridobivajo na pomenu« (Brejc 2012: 27). Tudi na spletni strani muzeja poudarjajo, da so »v delovanju muzeja ohranjene stare rudarske vrednote – tovarištvo, solidarnost in pomoč, ki pomenijo tudi odnos do obiskovalcev in poslovnih partnerjev« (Spletni vir 6). Razstave in zbirke ter prakse, povezane z njimi, lahko upoštevajo afekt delavcev – kar je prvi pogoj za sklicevanje na solidarnost – če so umeščene v delavske ali lokalne skupnosti oziroma so z njimi v osnovi povezane. V dvorani glavne uprave v Tovarni kablov Jagodina v Srbiji je postavljena manjša razstava še iz socialističnih časov, ki jo še vedno skrbno vzdržujejo, čeprav sama tovarna že več kot 20 let razpada in propada. Razstava prikazuje izdelke iz tovarne, pa tudi fotografije delavcev v proizvodnem procesu ter Tita in njegovih gostov iz svetovne politike, ki so obiskali tovarno.

Medtem ko ta majhna tovarniška razstava danes »komunicira« s preostankom zaposlenih delavcev v tovarni ter zagotavlja legitimnost njihovi sicer vprašljivi družbeni vlogi, ima spominska soba, postavljena na javnem kopaljšču v majhnem industrijskem in rudarskem mestecu Breza v Bosni in Hercegovini, nekoliko širše občinstvo, ki ga sestavlja celotna lokalna skupnost. Na ogled so rudarski »pripomočki«, kot so svetilke in čelade, in številne fotografije, med katerimi večina prikazuje najslavnejšega rudarja v Brezi Alijo Sirotanovića, jugoslovanskega »junaka socialističnega dela«.

Nazadnje pa ob preučevanju »muzealizacijskih« praks industrijske preteklosti, ki jih zaznamuje afekt, ne gre pozabiti dejavnosti, ki sodijo v domeno osebnega in zasebnega, kot so zbirateljstvo, zasebne zbirke in osebni arhivi. Mnogo posameznikov predano zbira, ohranja in izmenjuje predmete iz propadlih tovarn in nekdanjih industrijskih objektov. Zanimanje za takšne predmete pa ne odraža »običajne« zbirateljske strasti do starega. Afekt, ki spremlja te zbirateljske prakse, je druge vrste: povezan je z osebnim odnosom do predmetov iz nekogaršnje lastne preteklosti. Na Jesenicah živijo posamezniki, ki zbirajo predmete, povezane z jeseniško železarno, ki je bila uničena pred dvema desetletjema. Nekdanje delavke Tobačne v Ljubljani v zasebnih arhivih skrbno hranijo različne materialne ostanke, povezane z delom v tovarni: plačilne liste, cigarete, ki jih je izdelovala Tobačna, fakture in račune,

izvode tovarniških glasil, vabila in darila z novoletnih zabav in obletnic itd.¹² Na ta način zbiratelji – med katerimi je veliko nekdanjih zaposlenih – pripisujejo kulturno vrednost individualni in kolektivni preteklosti, ki je pristojne institucije niso prepoznale kot vredne spomina.

Na industrijskih območjih nekdanje Jugoslavije, še posebej tistih, ki jih je deindustrializacija najbolj prizadela, umetniki in aktivisti poskušajo lokalni industrijski zgodovini priboriti status kulturne dediščine in odprto komunicirajo z dominantnimi, institucionalnimi dediščinskimi diskurzi. Eden takšnih primerov umetniško-aktivističnih in lokalno umeščenih praks ukvarjanja z industrijsko kulturno dediščino so dejavnosti amaterskih fotografov iz Foto kluba Hrastnik v Zasavju. To tradicionalno industrijsko in rudarsko območje je močno prizadela deindustrializacija in danes je ena najrevnejših in najmanj perspektivnih slovenskih regij. Foto klub Hrastnik je organiziral štiri razstave z naslovom *Zasavska industrijska dediščina 2006–2010*. Odprtje zadnje razstave novembra 2010 je spremljal performans, branje izjave za javnost »Urada vlade Republike Slovenije za zaščito proletariata in tovarištva«, v kateri je bilo navedeno, »da sta proletariat in z njim tovarištvo na robu izumrtja«. Kot je izjavila predstavnica tega izmišljenega urada slovenske vlade, »čutimo odgovornost, da javnost opozorimo na zasavsko kulturno dediščino svetovnega pomena,« poudarila pa je tudi, da je »država dolžna poskrbeti za svojo kulturno dediščino – v tem primeru je to zasavska industrijska dediščina, njen proletariat in njegovo tovarištvo.«¹³ Ta izjava je spomin na industrijsko delo postavila v kontekst splošnih vrednot, kot so solidarnost, tovarištvo in družbena odgovornost, ter na ta način legitimizirala lokalno zgodovino industrializacije. Prevzem in prevrat dominantnega diskurza o nacionalni kulturni dediščini sta orodji za učinkovito kritiziranje hegemonkega in avtoritativnega koncepta kulturne dediščine. Politično sporočilo se prepleta z močnimi čustvi, ki jih vzbujajo fotografije uničenih industrijskih objektov v Zasavju. Poleg tega je bila razstava postavljena na mestu, ki je neposredno povezano z lokalno industrijsko preteklostjo – v Delavskem domu, v navzočnosti nekdanjih delavcev in rudarjev ter ob spremljavi tradicionalnih rudarskih pesmi v izvedbi lokalnega zbora.

Tovrstne reaktualizacije posebej poudarjajo in vztrajajo na dediščinski vrednosti lokalnih zgodovin industrializacije in delavske kulture značilnih lokalnih delavskih skupnosti. A tudi tukaj razmerje med tistimi, ki predstavljajo, in tistimi, ki so predstavljeni, poraja številna vprašanja in vzbuja prej omenjene pomisleke o odsotnosti glasov delavcev v reprezentaciji delavskih kultur. Slednji ostajajo tiho in svoje lastne dediščine ne morejo uporabiti na proaktiven način, ki bi jim omogočil povezavo preteklosti s sedanostjo

12 Za te informacije se zahvaljujem Tanji Radež in Saši Poljak Istenić.

13 Odprtje razstave je bilo posneto; glej Spletni vir 7.

prek vsakodnevnih interakcij in legitimizacij te dediščine. Da bi postali akterji opolnomočenja, dejavnega udejstvovanja, pa tudi solidarnosti, ki se jo v opisih oziroma poskusih reaktualizacije zgodovine socialistične industrializacije v nekdanji Jugoslaviji pogosto omenja, morajo delavci sami vstopiti v muzejske prostore in najti način za legitimizacijo svoje preteklosti, pa tudi za osmišljanje svoje sedanjosti in vsakodnevnega življenja prek procesa ustvarjanja dediščine. Stalna razstava *IMV – kolesje napredka* v bližini Novega mesta je primer ukvarjanja z industrijsko dediščino, ki članom delavske skupnosti uspešno zagotavlja prostor tako za vključevanje afektivne uporabe lastnih preteklih izkušenj kot tudi omogoča določeno mero delovanja ter občutenja kontinuitete in pripadnosti (za podrobnejšo razpravo glej Petrović 2013).

Sklep

Medtem ko so objekti dediščine na prostorih, ki jih zasedajo nekdanji industrijski kompleksi, in dediščina delavskega razreda na Zahodu že pritegnili veliko pozornosti znanstvenikov in muzejskih delavcev (glej med drugim Barndt 2010; Debary 2004; Linkon in Russo 2002; Shackel 2009; Smith, Shackel in Campbell 2011; del Pozo in Gonzales 2012), rastoče polje (post)socialistične industrijske dediščine ostaja pomanjkljivo raziskano in premalo prisotno v aktualnih akademskih razpravah.¹⁴ Prav to področje pa omogoča neprecenljiv vpogled v moralne in afektivne ekonomije in napetosti, ki se pojavljajo, ko se srečujejo značilne generacijske izkušnje industrijskega dela in dediščinske naracije.

Da bi v celoti razumeli naravo in vloge spominov in zapuščin industrijskega dela v socializmu, je treba upoštevati, da veliko z njimi povezanih čustev presega specifični postsocialistični kontekst ter odraža širša postindustrijska (in postmoderna) hrepenenja in anksioznosti. To ne kaže samo na to, da bi morali na te spomine in zapuščine gledati kot na evropske naracije o 20. stoletju, ampak kliče tudi k namenjanju večje pozornosti afektivnemu potencialu kulturnih naracij in praks. Afekta ne moremo ločiti od spominov delavcev na delo v socializmu, ki so navadno ubesedeni kot naracije o ponosu, prevzetosti in očaranosti nad procesom, v katerem so aktivno sodelovali. Čeprav je v dominantnih diskurzih o postsocializmu sentimentalni značaj postsocialistične nostalgije glavni argument zavračanja njenega pomena za politično in družbeno delovanje, je prav afekt ta, ki omogoča, da sklicevanje na delo v soci-

alizmu postane legitimen politični argument, saj čustvena navezanost, ponos in angažiranje kažejo na to, da so se delavci v socializmu dojemali kot subjekti z avtonomijo in zmožnostjo delovanja. Takšna angažirana in afektivna nostalgija obenem vzdržuje napetost in nemir ter preprečuje, da bi socialistične industrijske ruševine modernistične utopije mirno naturalizirali in jih poslali nazaj v zgodovino ali pa preprosto prezrli in pozabili kot znake »neustrezne socialistične preteklosti«. »Nemirne in vznemirjujoče« (Blackmar 2001: 333) jih dela prav nostalgija. Z nostalgijo te ruševine oživijo in postanejo opomnik ne le preteklosti, ampak tudi vrednot, ki so potrebne za zamišljanje prihodnosti, kot so medgeneracijska in vsesplošna solidarnost, odgovornost, občutek pripadnosti skupnosti, vrednost dela kot takega in – morda najpomembnejše – osebna in kolektivna avtonomija.

V prispevku sem predlagala, da podrobno preučimo načine, na katere delavci uokvirjajo in interpretirajo svoje izkušnje, in da njihove trditve vzamemo resno. Spomini na industrijsko delo v socializmu, pri katerih vztrajajo delavci, vsebujejo zahtevo po demokratizaciji in deprovincializaciji (zahodno)evropskega kulturnega spomina.¹⁵ Prav tako pa »alternativne« oblike ustvarjanja dediščine – zasebne in poljavne muzejske prakse in naracije, ki lahko vključujejo afekt ter posredujejo v sedanjosti – opozarjajo na to, da bi bilo treba »demokratizirati« tudi kulturno dediščino.

Literatura

- BARNDT, Kerstin: Memory traces of an abandoned set of futures: Industrial ruins in the postindustrial landscape in Germany. V: Julia Hell in Andreas Schönle (ur.), *Ruins of modernity*. Durham in London: Duke University Press, 2010, 270–293.
- BAUMAN, Zygmunt: *Intimations of postmodernity*. Routledge: New York, 1992.
- BERGE, Trond: The worse, the better: On safe ground in “The most polluted town on Earth”. *Anthropological Journal of European Cultures* 21 (1), 2012, 81–102.
- BLACKMAR, Elisabeth: Modernist ruins. *American Quarterly* 53 (2), 2001, 324–339.
- BREJC, Irena: Deset najbolj privlačnih muzejev. *Dnevnik*, priloga Objektiv, 26–27, 26. 5. 2012.
- CHAKRABARTY, Dipesh: *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CRAWFORD, Andrew: *Shop class as soulcraft: An inquiry into the value of work*. London: Penguin Books, 2009.
- CROOKE, Elisabeth: *Museums and community: Ideas, issues and challenges*. New York: Routledge, 2007.

14 Zanimivo je, da delo *Heritage, labour and working classes* govori o naravi dediščine delavskega razreda s pomočjo prispevkov o »številnih zahodnih državah, vključno z ZDA, Združenim kraljestvom, Španijo, Švedsko, Avstralijo in Novo Zelandijo« (Smith, Shackel in Campbell 2011: 5), a se niti eden izmed prispevkov ne ukvarja s postsocialističnimi oziroma vzhodnoevropskimi državami; prav tako pa uredniki ne problematizirajo ali upravičujejo ne vključenosti postsocialističnega delavskega razreda v zbornik.

15 Potrebo po »deprovincializaciji zahodne Evrope« (ki se nanaša na poziv Dipesh Chakrabartyja k »razsrediščenju« in »provincializaciji« Evrope v postkolonialnem zgodovinskega opisa so artikulirali znanstveniki, ki so proučevali postsocialistično Evropo (prim. Yurchak 2006; Todorova 2010; Chakrabarty 2000).

- ČERNELIČ Krošelj, Alenka, Željka Jelavić in Helena Rožman (ur.): *Kulturna dediščina industrijskih panog/Industrijska kulturna baština*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2011.
- DEBARY, Octave: Deindustrialization and museumification: From exhibited memory to forgotten history. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 595 (1), 2004, 122–133.
- DEL POZO, Benito in Pablo Alonso Gonzalez: Industrial heritage and place identity in Spain: From monuments to landscapes. *The Geographical Review* 102 (4), 2012, 446–464.
- DOKUMENT o imenovanju: *Nomination of the Blaenavon industrial landscape for inclusion in the world heritage list*, 1999; <http://www.world-heritage-blaenavon.org.uk/en/WorldHeritageSite/WorldHeritageSite/Documents.aspx>, 12. 12. 2011.
- EDENSOR, Tim: *Industrial ruins: Spaces, aesthetics and materiality*. Oxford in New York: Berg, 2005.
- FORTUN, Kim: Ethnography in late industrialism. *Cultural Anthropology* 27 (3), 2012, 446–464.
- JOVANOVIĆ, Deana: *Bor forward: Zamišljanje budućnosti*. Bor: Narodna biblioteka Bor, 2013.
- KARP, Ivan, Christine Mullen Kreamer in Steven Lavine (ur.): *Museums and communities: The politics of public culture*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1992.
- KARP, Ivan idr. (ur.). *Museum frictions: Public cultures/Global transformations*. Durham: Duke University Press, 2006.
- KIDECKEL, David: *Getting by in post-socialist Romania: Labor, the Body, and working-class culture*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 2008.
- KOJÈVE, Alexandre: *Introduction to the reading of Hegel: Lectures on the phenomenology of spirit*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- KRŠIĆ, Dejan: Work in progress. V: *VlasTito iskustvo: Past Present*. Beograd: Samizdat B92, 2004, 27–32.
- LINKON, Sherry Lee in John Russo: *Steeltown U.S.A.: Work and memory in Youngstown*. Lawrence: University of Press of Kansas, 2002.
- MATOŠEVIĆ, Andrea: *Pod zemljom: Antropologija rudarenja na Labinštini u XX. stoljeću*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2011.
- MIKLAVČIČ-BREZIGAR, Inga (ur.): *Industrijska dediščina na Goriškem – prispevki in pričevanja*. Nova Gorica: Goriški muzej, 2015.
- MUEHLEBACH, Andrea: The museumization of Fordism. Neobjavljeni prispevek, predstavljen na 18. mednarodni konferenci Sveta za evropske študije, Barcelona, 20.–22. 6. 2011.
- ODER, Karla: *Mati fabrika, mesto in dom*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2015.
- PELKMANS Mathijs: Ruins of hope in a Kyrgyz post-industrial wasteland. *Anthropology today* 29 (5), 2013, 17–21.
- PETROVIĆ, Tanja: When we were Europe: Socialist workers in Serbia and their nostalgic narratives. V: Maria Todorova (ur.), *Remembering communism: Genres of representation*. New York: Social Science Research Council, 2010, 127–153.
- PETROVIĆ, Tanja: Museums and workers: Negotiating industrial heritage in the former Yugoslavia. *Narodna umjetnost* 50 (1), 2013, 96–120.
- PETROVIĆ, Mina in Jelisaveta Vukelić (ur.): *Environmental protection in Pančevo and Bor: Challenges of participation to environmental governance*, Beograd: Institute for Sociological Research, Faculty of Philosophy University of Belgrade, 2013.
- PREDAN, Barbara 2009. Prezrti velikan. V: Barbara Predan in Cvetka Požar (ur.), *Iskra: Nevrščeno oblikovanje 1946–1990*. Ljubljana: Arhitekturni muzej, 2009, 43–57.
- RAJKOVIĆ, Ivan: *Struggles for moral ground: Problems with work and legitimacy in a Serbian industrial town*. Doktorska disertacija. Manchester: University of Manchester, 2015.
- ROECKNER, Katja: *Berliner Industriekultur*. Berlin: Vergangenheits Verlag, 2009.
- ROGELJ ŠKAFAR, Bojana: Kaj je skupno blagovnim znamkam in (Slovenskemu etnografskemu) muzeju? V: *Cockta: Pijača vaše in naše mladosti – o dediščini slovenskih blagovnih znamk*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2010, 7–8.
- SCRIBNER, Charity: John Berger, Leslie Kaplan, and the western fixation on the “other Europe”. V: *Inszenierung des kollektiven Gedächtnisses: Eigenbilder, Fremdbilder*. Innsbruck idr.: Studien Verlag, 2002, 236–246.
- SCRIBNER, Charity: *Requiem for communism*. Cambridge in London: The MIT Press, 2003.
- SHACKEL, Paul: *An archaeology of American labor and working class life*. Gainesville: University of Florida Press, 2009.
- SMITH, Laurajanne: *Uses of heritage*. London in New York: Routledge, 2006.
- SMITH, Laurajanne, Paul Shackel, in Gary Campbell: Introduction: Class still matters. V: Laurajane Smith, Paul Shackel, and Gary Campbell, *Heritage, labor and the working classes*. New York: Routledge, 2011, 1–16.
- ŠUBIČ, Špela: Vrhunci slovenskega oblikovanja iz nekdajne Iskre. V: Barbara Predan in Cvetka Požar (ur.), *Iskra: Nevrščeno oblikovanje 1946–1990*. Ljubljana: Arhitekturni muzej, 2009, 11–15.
- TODOROVA, Maria: Balkanism and postcolonialism or on the beauty of the airplane view. V: Costica Bradatan in Serguei Oushakine (ur.), *Marx's shadow: Knowledge, power, and intellectuals in Eastern Europe and Russia*. Lanham idr.: Rowman and Littlefield, 2010, 175–195.
- UF, industrija: *Uf, industrija!/Wow, Industry!* Maribor: Muzej narodne osvoboditve Maribor, 2012.
- VODOPIVEC, Nina: *Labirinti postsocializma: Socialni spomini tekstilnih delavk in delavcev*. Ljubljana: ISH publikacije, 2007.
- WATSON, Sheila (ur.): *Museums and their communities*. New York: Routledge, 2007.
- WRIGHT, Patrick: *On living in an Old Country: The national past in contemporary Britain*. London: Verso, 1985.
- YURCHAK, Alexei: *Everything was forever, until it was no more: The last Soviet generation*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Spletni viri

Spletni vir 1: <http://www.erih.net/anchor-points.html>, 21. 5. 2013.

Spletni vir 2: http://www.iskra46-90.com/idx.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=1&Itemid=2, 2. 7. 2016.

Spletni vir 3: <http://muzej.rlv.si/si/obisk>, 2. 7. 2016.

Spletni vir 4: <http://www.gmj.si/razstave/delavska-bivalna-kultura/#>, 2. 7. 2016.

Spletni vir 5: <http://www.sloveniaholidays.com/muzej-premogovnistva-slovenije-velenje.html>, 2. 7. 2016.

Spletni vir 6: <http://muzej.rlv.si/si/o-nas/poslanstvo-muzeja>, 2. 7. 2016.

Spletni vir 7: <https://www.youtube.com/watch?v=GJvzVCcjHQo>, 2. 7. 2016.

Industrial labor in socialism: From experience to heritage

The article offers an insight into the complicated and oftentimes tense relationship between the experience of industrial labor, memories of it, and the processes of creating industrial heritage. It points to particularities of memory and heritage practices in Slovenia and other post-Yugoslav societies, where intense industrialization took place during the socialist period. It sheds light on the absence of (former) industrial workers, who were the principal actors of socialist industrialization, from discourses and images of industrial heritage.

The article considers ways in which workers frame and interpret their work experience and points to the necessity to take seriously their memories, affects, and claims. Memories of industrial labor in socialism on which former workers insist should be understood as an attempt to resume a socially relevant and legitimate voice and as a demand to include own experience and memory into the common European cultural memory of the 20th century. These memories thus contain a demand for “democratization”/de-provincialization of European cultural memory. In a similar way, “alternative”, private, and semi-public practices and narratives of industrial heritage-making that involve former industrial workers, allow for affect, and are capable of intervention into the present, point to the need to “democratize” the very concept of cultural heritage.



POBEG ALI UGRABITEV?

Znanstveni pogledi na izginjajoče poročne prakse v Bosni in Hercegovini

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: Ob dvajseti obletnici podpisa Daytonskega mirovnega sporazuma je Bosna in Hercegovina še vedno ujeta v akademski diskurz povojne rekonstrukcije in sprave. V poplavi znanstvenih analiz le občasno naletimo na avtorje, ki svojo pozornost usmerjajo v prakse, navidezno obrobne za razumevanje bosansko-hercegovske družbe. Med njimi je tudi tradicija sklepanja zakonske zveze s pobegom. Prispevek prinaša krajši kritični pregled pisanja o pobegu in razgrinja heterogenost razumevanja pobega v lokalni (zlasti bosansko-hercegovski) in tuji znanstveni literaturi.

Ključne besede: pobeg, poročne prakse, Bosna in Hercegovina, svaško sorodstvo, ženska opozicijska moč delovanja

Abstract: On the eve of the 20th anniversary of the Dayton Peace Accord the academic discourse on Bosnia and Herzegovina is still dominated by the analytical framework of postwar reconstruction and reconciliation processes. Rare scholars have looked beyond the dominant themes and embraced an analysis of the marginalised topics, which at the first glance appear to be irrelevant for the understanding of Bosnian society. One of the still neglected aspects of Bosnian life are marriage practices by elopement. The article aims to explore and critically examine the scholarly production on elopement, revealing its heterogeneous interpretations in local as well as foreign academic literature.

Key words: elopement, marriage practices, Bosnia and Herzegovina, affinal kinship, female oppositional agency

Uvod

Med nepregledno množico raziskovalnih študij o Bosni in Hercegovini,¹ ki so vse od izbruha vojne v 90. letih do danes na svojevrstne načine beležile in interpretirale dogajanje v državi, le občasno zasledimo nenavadna, iz prevladujočih tematskih sklopov izstopajoča dela. Tematska homogenost, ki se odraža v obremenjenosti z razvozlavanjem odnosov med bosansko-hercegovskimi skupnostmi in obsedenostjo z identifikacijskimi procesi, v zadnjih letih sicer sproža dokaj razdražene reakcije raziskovalcev, predvsem – a vendar ne izključno – antropologov in antropologinj. Ti se namreč skušajo izogniti uhojenim tematskim stezicam Daytonске politične ureditve, ki znanstvenikom vztrajno podtika vprašanja, povezana s problematiko povojne sprave.²

V plimi antropološkega zanimanja za povojno BiH so torej na obrobje potisnjene tudi nekdanje popularne etnološke teme. Odrivanje železnega etnološkega repertoarja seveda ne preseneča. Vzvišena drža do lokalnih etnoloških praks je nedvomno evidentna ne le pri zunanjih opazovalcih in strokovnjakih,³ temveč jih tudi domači⁴ antropologi in

etnologi brez pretiranega poglobljanja nemalokrat označujejo kot vsaj neprijetne, če že ne sramotne epizode v evoluciji vede. Četudi ni mogoče zanemariti dobro znanih etnoloških hib, zlasti ideološkega služenja nacionalnim, občasno tudi imperialnim interesom, se je vendar treba vprašati, ali je res vsa dosedanja spoznanja (bosansko-hercegovskih) etnologov treba brezbrizno odvreči na smetišče zastarele in neuporabne vednosti.

Za sodobno antropologijo se v nabor obrobnih in nezanimivih vprašanj – vsaj ko govorimo o BiH – uvrščajo tudi teme, kot so poročne prakse in sorodstveni sistemi. Ta okvir zavračanih tem zaobidejo le raziskave t. i. mešanih zakonov, ki pa se v resnici lepo prilegajo prevladujoči daytonski raziskovalni ortodoksiji. Tako na primer Azra Hromadžić (2015) v začetku 21. stoletja v mostarski gimnaziji, kjer v vzporednem šolskem sistemu učence izobražujejo ločeno po hrvaškem in bosanskem programu, zasleduje ponotranjene načine samonadzora srednješolcev, ki usmerjajo procese izbire življenjskega partnerja. V »šoli pod eno streho« so spogledovanja in bežna ljubezenska srečanja med mladino, ki presegajo nacionalno segregacijo, sicer pogosta, a zasedajo predvsem marginalni prostor skupnega *unisex* stranišča. Toda po mnenju Hromadžićeve tu ni mogoče govoriti o transgresivnih dejanjih, saj je sklepanje zakonskih zvez med pripadniki različnih nacionalnih in religijskih skupnosti v mostarskem povojnem kontekstu, kjer »mešana identiteta postaja družbeno nezaželena, birokratsko nezabeležena in politično nedoločljiva« (2015: 888), dojeto kot nedopustno in problematično dejanje. Razdiralni potencial politične segregacije torej rezultira v visoki pre-

1 V nadaljevanju BiH.

2 Sprava je sicer izjemno problematičen koncept. Za podrobnejše seciranje besednjaka in učinkov povojne rekonstrukcije glej Bartulović 2013; Eastmond 2010; Jansen 2010.

3 Znano je, da so mnogi antropologi vednost lokalnih učenjakov izenačevali z laičnim mnenjem sogovornikov (Baskar 2015: 34; glej Prica 2006).

4 Tu mislim na etnologue in antropologe z območja nekdanje Jugoslavije.

* Alenka Bartulović, dr. etnoloških znanosti, docentka, raziskovalka, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; alenka.bartulovic@ff.uni-lj.si.

ferenci religijske/nacionalne endogamije in skoraj popolni odsotnosti na novo sklenjenih t. i. mešanih zakonov v nekoč za tovrstne prakse bolj odprtem okolju.

Na prvi pogled se zdi, da je tradicijo jugoslovanskega bratstva in enotnosti prekinila šele vojna v 90. letih, vendar pa starejša etnološko-antropološka, a tudi sociološka, literarna in teološka besedila (glej npr. Hadžić 1996) razkrivajo, da je preferiranje religijske/nacionalne endogamije označevalo tudi življenje v BiH v času Jugoslavije, kar se je med drugim kazalo v odnosu bosansko-hercegoveškega prebivalstva do mešanih zakonov.⁵ Navsezadnje je bila tudi jugoslovanska politika do slednjih precej nekoherentna in globoko ambivalentna (Hromadžić 2015: 886). Zgledna ilustracija zavračanja predpisanih poročnih omejitev je zapis znanega bosansko-hercegoveškega pisatelja in folklorista Alije Nametka. V knjigi *Sarajevski nekrologij*, kjer niza dnevniške črtice, opiše depresivno vzdušje v hiši sarajevske muslimanske družine, ki mu je bil priča leta 1966. Razlog za žalost je bila hčerina odločitev, da se poroči z nemuslimanom (kar je po šeriatskem zakonu prepovedano). Nametak, sicer tudi sam globoko veren musliman, piše, da je oče trmastega dekleta opravil hadž ne le zaradi verske dolžnosti, ampak predvsem zato, da je prosil vsemogočnega, naj njegovi hčeri izbjije iz glave neprimerne ženina. Toda prošnje so ostale neuslišane. Ob poroki so, zatrjuje Nametak, ljudje hadžiji (nevestinemu očetu) izrekli sožalje, on pa je »le kadil, hodil v službo in se iz nje vračal naravnost domov, saj ga je bilo cel teden sram vstopiti v mahalsko džamijo« (2004: 82). Sosedu, ki je bolečino užaloženih staršev opazovala od blizu, pa naj bi celo počilo srce, tako da so jo teden dni po burnem dogodku pokopali. Podobno neodobravanje zasledimo tudi v izjemni študiji bosanske vasi iz 80. let avtorice Tone Bringa, kjer so se zlasti ženske bale prihoda neveste iz druge skupnosti v domače gospodinjstvo. Pregarjala jih je bojazen, da bi sobivanje zahtevalo preveč prilagajanja in temeljito spremembo dotodanjih ustaljenih (zlasti prehrabnih) praks (1997: 161).

Čeprav sodobno antropologijo zanimajo predvsem mešani zakoni, domneva, da so bile tovrstne zakonske zveze edine tarče družbenih kritik, ne drži. To potrjujejo starejši domači etnološki zapisi in osamljene antropološke raziskave bosansko-hercegoveškega podeželskega življenja. Prah z njih pa so – presenetljivo – obrisali sociologi oziroma, če smo natančnejši, ameriški sociolog Keith Doubt, ki je leta 2014 objavil knjigo *Through the window: Kinship and elopement in Bosnia and Herzegovina*. Delo, ki v ospredje

postavlja za mnoge danes nekoliko nenavaden način poročanja, je pravzaprav tudi povod za pisanje tega prispevka, saj gre za pomemben korak k diverzifikaciji pisanja o povojni BiH.⁶ Avtor razkriva kvantitativno in kvalitativno analizo poročne prakse, imenovane »pobeg«, ki je v BiH znana zlasti pod terminom »ukrala se«. Pobeg je poročna strategija, pri kateri se dekleta zaradi različnih razlogov in motivacij odloči, da s svojim izbrancem ali celo naključnim moškim snubcem pobegne od doma ter se brez privolitve svojih družinskih članov poroči in preseli v možovo gospodinjstvo. Četudi ne gre za redko ali izrazito deviantno poročno prakso, je pobeg pogosto naletel na družbeno in/ali družinsko neodobravanje, hkrati pa je družini novega para praviloma povezal v močno vrednoteno institucijo, imenovano »prijatelji«, in v zavezujoče svaško sorodstvo. Pričujoči prispevek poskuša na kratko prikazati prevladujoče interpretativne mreže, v katere so raziskovalci, delujoči v različnih družbenih okoliščinah in disciplinah, vpletli poročno prakso pobega. Sprva na kratko analiziram pisanje o pobegu v etnološko-antropološki literaturi, s čimer poskušam mapirati njegovo pojavnost v različnih družbah, nato pa se bolj poglobljeno posvetim zgodovini pisanja o porokah v BiH od prvih znanih pričevanj do najsodobnejših obravnjav. Posebno pozornost namenjam polemiki, ki se ob kritičnih prebiranjih oriše kot izjemno privlačna točka zanimanja, in sicer gre za prespraševanje kompleksne dinamike med žensko uporniško močjo delovanja in strukturnimi ovirami patriarhalne družbe. V sklepnem delu orišem povezavo med obnovljenim zanimanjem za pobege in dominantnimi postdaytonskimi diskurzi povojne sprave.

Antropološki pobeg od pobega? Evolucija zanimanja za poročne prakse v BiH

Julija 1974 je izšla posebna številka *Anthropological Quarterly* *Ugrabitev in pobeg kot alternativni poročni sistemi (Kidnapping and elopement as alternative systems of marriage)*,⁷ v kateri so nanizane etnografske študije alternativnih poročnih praks (tudi pobega), med katerimi je s prispevkom znamenitega Willama G. Lockwooda (1974) svoje mesto dobila tudi BiH. Številni primeri, ki zajemajo štiri celine, jasno pokažejo, da so bili sredi 70. let pobegi še vedno relativno pogosti. Njihovo vitalnost na mnogih lokacijah so nedavno potrdile tudi nekatere bolj recentne – sicer razmeroma redke – študije. Hiter pregled literature tako razkrije, da so (bili) podobni načini sklepanja zakonskih zvez prisotni pri nekaterih afriških skupnostih (glej Conant 1974; Meekers 1993), v Nepalju (Ahearn 2004a; 2004b),

5 Ko gre za statistične podatke o številu t. i. mešanih zakonov, raziskovalci navadno opozarjajo na ruralno-urbano dihotomijo. Izpostavljajo zlasti večjo naklonjenost mešanim porokam v urbanih okoljih ter njihovo skoraj popolno zavračanje v ruralnem kontekstu (Hromadžić 2015: 890; glej Bringa 1997). Četudi je v tem oziru v resnici obstajala diskrepanca med mestnim in podeželskim okoljem, strogi črno-beli upodobitvi nasprotujejo številni etnografski primeri.

6 Temu je botrovalo vabilo Sabine P. Ramet, naj se kot komentatorica udeležim pogovora o omenjeni knjigi na konferenci ASEES, ki je bila novembra 2015 v Philadelphiji, ZDA.

7 Številka je rezultat simpozija, ki je potekal v okviru 71. srečanja Ameriškega antropološkega društva.

Mehiki (Sloan 2008; Woodrick 1995), Pakistanu (Maggi 2001; Marsden 2007; Naz idr. 2015), na Novi Gvineji (Wardlow 2006), v Indiji (Aengst 2014), na Kubi (Martinez-Alier 1972) itd. BiH geografsko najbližje so verjetno analize, ki obravnavajo pobeg v širšem mediteranskem okviru (glej npr. Bates 1974; Hart 2010; Kudat 1974), četudi sta bila – kot zagotavljajo etnografski opisi zgodnjega 20. stoletja – tako pobeg kot ugrabitev pogosti poročni praksi na širšem balkanskem območju (Đorđević 1984).⁸

Uredniška trojka omenjene posebne številke je v uvodniku zapisala, da so s simpozijem »želeli obuditi zanimanje za alternativne poročne sisteme, ki so jih nazadnje preučevali antropologi 19. stoletja« (Bates, Conant in Kudat 1974: 233). Po valu zanimanja v 70. letih letnice zadnjih raziskav pričajo, da so t. i. alternativne poročne prakse več antropološke pozornosti znova pritegnile v začetku 21. stoletja. Podobno je z raziskovalnimi zanimanji v BiH, le da so v primerjavi z drugimi okolji študije pobegov v 21. stoletju na tem območju redkejše.

Največ zanimanja za poročne prakse, vključno s pobegom, so v BiH pokazali prav domači (tudi ljubiteljski) etnologi, pri čemer mislim zlasti na tiste, ki so izhajali iz širšega južnoslovanskega območja. Prvi bolj poglobljen etnološki zapis je – presentljivo - študija⁹ slovenskega zgodovinarja in (ljubiteljskega) etnologa Emilijana Lileka, ki je nekaj časa poučeval v Sarajevu in takrat objavil številne opise zanj intrigantnih etnoloških zanimivosti. Med njimi je leta 1898 v svoji (več kot 80 strani dolgi in v cirilici natisnjeni) študiji 'Ženidba i udaba u Bosni i Hercegovini', objavljeni v sarajevskem *Glasniku Zemaljskega muzeja*, omenjal in tudi podrobno opisal izbrane primere pobegov in ugrabitev, ki jih je sam ali s pomočjo številnih sodelavcev, predvsem svojih gimnazijskih učencev, zasledil na širšem območju BiH. V resnici gre za osupljivo natančen nabor poročnih običajev, ki je bil v mnogih segmentih daleč pred svojim časom. Lilek uvodoma pojasni, da z raziskavo ni imel namena škodovati in da ga je k izbrani tematiki vodil znanstveni interes, ne pa želja po pokroviteljski eksotizaciji in kritiki bosansko-hercegovskih tradicij (1898: 6–7).

8 Tudi osebni pogovori v zadnjem letu dokazujejo, da so bile podobne prakse razširjene na širšem balkanskem območju. Meglena Zlatkova z Univerze v Plovdivu meni, da so se tovrstne poroke dogajale tudi v Bolgariji vse do 50. let 20. stoletja, vendar so bile po njenem pogoste zlasti v primerih neprijetnih etnično mešanih zakonov. Alma Bejtullahu omenja, da so pobegi še v 70. letih burili medijsko pozornost na Kosovu, večinoma pa naj bi jih motivirala starševsko nasprotovanje in zavračanje porok med pripadniki različnih slojev ali nacionalnih oziroma religioznih skupnosti (osebna komunikacija).

9 Lilek sicer navaja nekaj svojih predhodnikov, ki so ponudili vpogled v poročne prakse zlasti katoliškega in pravoslavnega segmenta bosansko-hercegovskega prebivalstva. Tako denimo Ivan Klarić leta 1897 opisuje katoliške ženitovanske običaje v Varcar-vakufu (Mrkonjić Grad). Sam pobega izrecno ne navaja, vendar uvodoma piše, da je v primerih, ko se starši niso strinjali s poroko, fant izbranko odpeljal in počakal, da se njena družina pomiri z usodo (1897: 696).

Sočasno izpostavlja tudi uporabno (aplikativno) vrednost študije, saj naj bi pridobljena spoznanja prispevala k boljšemu poznavanju kompleksne dežele imperialnega obrobja. Znanje naj bi avstro-ogrskim oblastnikom tlakovalo pot k učinkovitejšemu političnemu upravljanju »bližnje kolonije« (glej Donia 2013) oziroma preprečilo vsiljevanje zakonov, ki so v nasprotju z bosansko-hercegovskim »običajnim pravom« (Lilek 1898: 6). V Lilekovem delu se zrcali ambicija po preseganju partikularnih obravnav, saj je želel celovito zaobjeti pestrost poročnih praks na bosansko-hercegovskih tleh. Tako obravnava vse tri dominantne etnično-verske skupnosti (občasno pogleda celo na drugo stran Drine), podeželsko in mestno prebivalstvo v različnih pokrajinah, zavoljo primerjave pa za nameček dodaja tudi kratek opis starogrških, judovskih, rimskih in germanskih poročnih strategij in običajev.

Mnogo bolj kot Lilekova so znana pisanja hrvaškega etnologa Antuna Hangija. Ta je leta 1907 objavil znamenito monografijo *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*. V maniri svojega časa poročne prakse predstavi kot nepogrešljiv drobec za poznavanje bosansko-hercegovskih muslimanov. Hangi sicer najprej omeni ugrabitev (tudi dogovorjeno, ki močno spominja na pobeg), nato pa povzema opise Fezi bega (iz *Zbornika za narodni život i običaje Južnih Slavena*). Ta je na prošnjo zaljubljenega bratranca tudi sam sodeloval v zanj adrenalinskem ritualu pobega dekleta, ki jo je sredi noči dobro organizirana moška ekipa odpeljala novemu življenju naproti (glej Hangi 1907: 165–166). Hangi sicer ugotavlja, da so bile tovrstne prakse v BiH takrat pogoste, a z opazno naklonjenostjo pripomni, da bosanske muslimane načeloma odlikuje ubogljivost in da mladina – zaradi dobre vzgoje, iz spoštovanja, a tudi iz strahu pred razdedinjenjem – pri izbiri partnerja pohlevno sledi željam svojih staršev (1907: 167).

Nekoliko drugačnega mnenja, sicer več desetletij pozneje, je bila znana hrvaška antropologinja Vera Stein Erlich, raziskovalka jugoslovanskega družinskega življenja v transformaciji, ki je s pomočjo izpolnjenih vprašalnic o družinskih odnosih, poročnih praksah itd. v BiH odkrila »orientalski življenjski stil«. Ta se je po njenem mnenju pokazal za izjemno trdoživega (glej Baskar 2015: 109–110), zato je tudi v času političnega obračunavanja z osmansko zapuščino trmasto usmerjal procese izbire partnerjev ter oblikoval družinska razmerja in stališča do ljubezni. Tako za obdobje pred 2. svetovno vojno ugotavlja, da BiH (delno tudi druga jugoslovanska območja, kjer je bil vpliv islama močnejši) izstopa po odnosu do ljubezni in njene vloge v družinskih in partnerskih odnosih. Med drugim zapiše, da so moč odločanja v BiH v veliki meri prepuščali tistim, ki vstopajo v zakon, medtem ko naj bi bila drugje v Kraljevini Jugoslaviji, kjer so odtisi »orientalskega stila« nekoliko šibkejši, ta docela v rokah staršev (1970: 30). Orientalski vplivi naj bi dopuščali precej več »emocionalnega barvanja« (1970: 32), kljub temu pa iz

njenega pisanja ni mogoče razbrati naklonjenosti do tovrstnih sledi osmanske zapuščine, saj je po njenem družba »orientalskega življenjskega stila« »ekstremno fatalistična«, »nepraktična« in celo iracionalna (1970: 41, 43). Pogostost pobegov in ugrabitev v bosansko-hercegovski družbi tolmači kot odsev »tenzije«, ki se poraja v trčenju med zunanjim nadzorom, utemeljenim na strogi morali, ter posameznikovimi skritimi željami in strastmi (1970: 32). Slednje naj bi med drugim zvesto negovala glasbena tradicija sevdalink. Ta naj bi s spodbujanjem fatalističnega ljubezenskega stremljenja, povezanega s trpljenjem, nudila substitut za uresničitev prave ljubezni (1970: 35).

Domnevno specifičnost Bosne in t. i. orientalskega razumevanja ljubezni omaje pisanje Tihomirja Đorđevića (1984), srbskega etnologa in etnomuzikologa, ki je v prvi polovici 20. stoletja razkrival, da je praksa pobega prisotna na širšem balkanskem območju in nikakor ni specifična niti za BiH niti – če sledimo dihotomiji Vere Stein Erlich – za območja s prevladujočim »orientalskim življenjskim stilom«. V njegovih zbranih delih so namreč nanizani številni podatki, ki razkrivajo heterogenost poročnih praks na širšem balkanskem oziroma jugoslovanskem ozemlju, predvsem pa dokazujejo, da je bil odnos do pobegov in ugrabitev izjemno ambivalenten ter da so vpletene v ugrabitve in pobege občasno kazensko preganjali. Sam pobeg opisuje kot »dogovorjeno ugrabitev« ali kot »fiktivno ugrabitev«, navaja pa tudi različna poimenovanja za pobepla dekleta,¹⁰ kar izpričuje (geografsko) razširjenost tovrstnih poročnih praks (1984: 194–195).

Po drugi svetovni vojni je zanimanje za pobeg med domačimi etnologi še vedno tlelo, kar se zrcali v posameznih študijah v *Glasniku Zemaljskega muzeja* ter v klasičnih etnografskih monografijah s stalnimi shematskimi tematskimi sklopi. Tako je Radmila Kajmaković v 60. letih objavila dve pomembni študiji o snubitvi in poročanju v BiH,¹¹ leta 1974 pa je v svojo knjigo o Semberiji (ravinski okolici Bijeljine) uvrstila tudi poglavje o »ženitovanjskih običajih«, v katerem navaja nekaj drobcev o pojavnosti pobega, in sicer izključno med srbskim oziroma pravoslavnim prebivalstvom semberskega podeželja. Gre za perspektivo neozaveščenega »metodološkega nacionalizma« oziroma komunitarizma (glej Brubaker 2002), ki je narekovala ločeno obravnavanje jugoslovanskih narodov in narodnosti ter njihovo precej neodvisno etnološko seciranje (Bartulović 2013: 65–66; Kurtović 2014: 47; glej npr. Buturović in Kajmaković 1988: 161–162).¹² Kajma-

kovićeva ugotavlja, da je bila dogovorjena »kraja« dekleta najbolj pogost, a tudi najbolj ekonomičen način poročanja, izpostavlja pa zlasti omejenost ženina, ki je moral v nasprotju z nevesto za poroko vselej pridobiti dovoljenje staršev (1974: 76–77).

Sočasno s pisanjem Kajmakovićeve vznikne tudi interes med tujimi antropologi in antropologinjami, ki so v 70. in 80. letih v sklopu svojih širših zanimanj za transformacijo življenja na bosansko-hercegovskem podeželju op(l)azili tudi lokalne poročne prakse in sorodstvene sisteme. Tako dva najbolj znana antropologa, ki sta se uveljavila z raziskovanjem in pisanjem o BiH, William Lockwood in Tone Bringa, obravnavata pobeg kot relativno pogost način sklepanja zakonskih zvez v ruralni Bosni, zlasti v prvi polovici 20. stoletja. Še več, po Lockwoodovih trditvah naj bi bilo v zahodni Bosni, kjer je v 70. letih raziskoval in od koder ga je oblast izgnala zaradi napačnih vprašanj, kar 90 odstotkov porok sklenjenih s pobegom (1974: 260). Med drugim poudarja, da pobeg – četudi velja za priročno strategijo, ki zniža visoke stroške tradicionalne poroke – ni bil omejen le na nižje sloje (1974: 263). Bringa pa nasprotno ugotavlja, da sta v času njenega bivanja v bosanski vasi le dve dekleti v resnici pobegnili (tri dekleta so sicer organizirala navidezni pobeg, kar pomeni, da je bila z njihovimi načrti seznanjena bližnja okolica), pri čemer izpostavlja slabo premoženjsko stanje tako njunih kot družin obeh ženinov (1997: 138). Bringa, ki ločuje med skrivnostnim oziroma »pravim« in navideznim pobegom, zapiše, da je bil v času njenega bivanja v bosanski vasi najbolj pogost način sklepanja zakonske zveze fiktivni pobeg, ki združuje elemente pobega in tradicionalne poroke (1997: 137).

Poudariti velja, da so etnologi in kulturni/socialni antropologi preučevali predvsem podeželsko prebivalstvo, zato se pobeg kaže kot ekskluzivno ruralna praksa. Starejša poročila sicer omenjajo osamljene primere pobegov v urbanih okoljih, vendar še danes prevladuje stališče, da gre za podeželsko prakso nižjih slojev.¹³ Sicer razlike med sloji in urbano-ruralne razmejitve ne presenečajo, saj tudi klasične etnografije mediteranskega območja navajajo večjo družbeno ranljivost pripadnic nižjih slojev, ki so se morale za zaščito in ohranjanje časti v nasprotju z ženskami z višjim statusom zanašati na moške družinske člane (glej npr. Davis 1977; Pitt-Rivers 1965).¹⁴

Toda socialna dimenzija pobega je bila v obravnavah BiH redkeje omenjena, saj so raziskovalce vselej bolj privlačile razlike (in občasno stične točke) med tremi dominantnimi etno-nacionalnimi skupnostmi. Tako se Lockwood in

¹⁰ *Begunica, dobeglica, begaljka, pobegulja, smodošljanica, samodošla, samodošlica, uskočkinja, uskočnica, dobeglica, pribeglica* (Đorđević 1984: 194–195).

¹¹ Zlasti pomembno je delo *Ženidbeni običaji kot Srba i Hrvata u Bosni i Hercegovini*, 1963.

¹² Občasni izleti v raziskovanje sinkretičnih praks (glej Baskar 2012) niso bistveno spodkopavali dominantne smeri raziskovanja.

¹³ Kratko poizvedovanje v Sarajevu in Mostarju leta 2014 je potrdilo, da prebivalci mest pobege obravnavajo v okvirih urbanocentričnih diskurzov, in sicer kot prežitek nemodernizirane družbe, ki se ohranja zgolj na podeželju med manj izobraženimi sloji.

¹⁴ Davis tudi ugotavlja, da so pogovori o časti in sramu najbolj pogosti prav v dokaj »nediferenciranem« srednjem sloju (1977: 101).

Bringa strinjata, da je pobeg kot kulturna praksa v Bosni in Hercegovini pogostejši pri muslimanih, saj naj bi bile ženske iz katoliških in pravoslavnih družin bolj naklonjene tradicionalnim porokam. Čeprav Bringa omenja tudi pobeg katoliškega dekleta, večjo frekvenco pobegov muslimank interpretira kot rezultat islamskega razumevanja zakonske zveze kot družbenega dogovora, kjer so ločitve preprostejše in družbeno sprejemljivejše. Skratka, tudi njene muslimanske sogovornice so zatrjevale, da jezanje izhod iz nesrečnega zakona enostavnejši kot za cerkveno poročene katoličanke (1997: 144). Nasprotno pa dve najnovejši (in metodološko nekoliko drugačni) študiji bosansko-hercegovskih poročnih praks izpostavljata prisotnost pobegov med vsemi tremi dominantnimi etno-nacionalnimi oziroma religioznimi skupnostmi in kažejo na njihovo transetnično naravo.¹⁵

Raziskava ameriškega sociologa Keitha Doubta (2014) vključuje tako intervjuje z ženskami, ki so sklenile zakon s pobegom,¹⁶ kot rezultate anket, ki jih je leta 2013 opravila agencija Mareco Index Bosnia. Odgovori 985 žensk namreč kažejo, da ni večjih odstopanj pri pogostnosti pobegov med pripadnicami različnih skupnosti (Hrvice 19,2 %, Bošnjakinje 22,9 %, Srbkinje 22,5 %). Podobno sliko izriše tudi druga statistična raziskava iz leta 2011, ki je vključevala okoli 600 anketirank, četudi ta beleži odstopanje Hrvatice, saj jih je le 10,5 % potrdilo, da so se poročile s pobegom, medtem ko je bil odstotek pri Bošnjakinjah in Srbkinjah višji (27 % in 20,3 %). Etnografski zapisi etnopedagoga Adnana Tufekčića (2012), ki je opravil izjemno poglobljeno terensko raziskavo v vaseh na Majevidi v severovzhodni Bosni (tam je med drugim natančno popisal obrede in načine poročanja v katoliški, pravoslavni in muslimanski vasi), prav tako izpričujejo, da so pobeg poznale vse tri skupnosti. Te ugotovitve navsezadnje potrjujejo že zgodnji, na primer Lilekovi zapisi (1898).

Najnovejše raziskave zaznavajo tudi radikalno zmanjšanje števila pobegov pri novih generacijah (Doubt 2014: 124–125), kar kaže na počasno zamiranje dolgo navzoče poročne prakse. Vzrok so, tako kot v drugih kontekstih, modernizacijske spremembe, pešanje starševskega vpliva na izbor partnerja in navsezadnje uveljavljanje ideologije romantične ljubezni (Hart 2010: 59).¹⁷

15 Med drugim mediteranska razširjenost tovrstne poročne prakse jasno kaže, da so zanjo enako dovzetni tako katoliki kot pravoslavci.

16 Pogovarjal se je zlasti s Srbkinjami in Bošnjakinjami v Republiki Srbski, opravil pa je tudi terensko raziskavo med bosanskimi priseljenkami v ZDA (St. Louis) in med bošnjaško skupnostjo v Turčiji (Bursa, Pendik) (Doubt 2014: 10–11).

17 Gre za procese, ki v drugih okoljih občasno učinkujejo drugače, in sicer nemalokrat prispevajo prav k večji privlačnosti pobegov, ki se v procesu krepitve vidno transformirajo (glej Ahearn 2004b: 308; Naz idr. 2015; Sloan 2008).

Zasledovanje družbene moči: pobeg pred patriarhatom?

Osrednja distinkcija, ki jo v širokem časovnem razponu zanimanja za bosansko-hercegovske poročne strategije izpostavljajo domala vsi raziskovalci, je razlika med ugrabitvijo neveste (*otmica*) in pobegom (*ukrala se*). Zdi se, da je ta še nekoliko pomembnejša za tuje raziskovalce, zlasti tiste, ki so se skušali načrtno izogniti dominantnim balkanističnim predstavam o patriarhalnem perpetuiranju pasivnosti in družbene nemoči balkanskih žensk.¹⁸ Zato denimo ne preseneča, da je Tone Bringa pri obravnavi pobega, sicer nekoliko diplomatsko, okarala Radmilo Kajmaković, češ da njena izenačitev pobega in navidezne ugrabitve zmanjšuje ali celo zanika žensko uporniško moč delovanja. Medtem ko ugrabitev namiguje na žensko pasivnost in prepuščenost usodi, je ženska pri pobegu dejavna akterka, naklonjena iskanju samostojne poti, trdi Bringa (1997: 135). Kljub temu se zaveda različnih povodov za pobeg in pasti, ki so vtakane tudi v tovrstne načine poročanja (1997: 137–138).¹⁹

Pobeg je v sodobnih študijah opisan predvsem kot obred prehoda, ki simbolizira uporniško moč delovanja, pri katerem lahko opazujemo individualni angažma in transformacijo dekleta v žensko. Zanimivo je, da se odločitve o pobegu nemalokrat zgodijo v trenutku; niso namreč redki primeri, ko se na vratih oziroma oknu domače hiše pojavi neznan mladenič, ki žensko povabi na negotovo skupno pot, ženska pa privoli. Razlogi, ki spodbudijo posameznice k pobegu, so številni: od prepovedi poroke s svojim izbrancem (zaradi domnevne neprimernosti ženina)²⁰ do prepričanja staršev, da so dekleta za poroko še premlada (glej Doubt 2014; Tufekčić 2012: 283–284). Nemalokrat pa je nasprotovanje staršev pogojeno s finančnimi razlogi. Tako Kimberly Hart (2010) v svoji raziskavi sodobnih primerov pobega v ruralni zahodni Turčiji (vas Örselli, regija Yuntdağ) zasleduje ne le moralne, temveč tudi ekonomske plati pobega, zlasti trk med kolektivnimi oziroma družinskimi ekonomskimi potrebami in individualnimi težnjami mladih žensk, ki so se opolnomočile v procesih oblikova-

18 Kot ugotavlja Elissa Helms, je vojna z etničnim čiščenjem v 90. letih dodatno okrepila stereotipne predstave o bosansko-hercegovskih ženskah kot žrtvah, pri čemer velja poudariti, da je orientalistični diskurz obvladoval tudi razmišljanja feministk. Te so zlasti muslimanke upodabljale kot dvojne žrtve, in sicer vojne žrtve (pri čemer so izpostavljale ideje o posilstvu kot vojni strategiji) ter žrtve moškega patriarhalnega nadzora, negovanega znotraj muslimanske, zlasti ruralne skupnosti. Sama razkriva, da je bilo žensko samo-razumevanje povsem drugačno, saj so se Bosanke in Hercegovke percipirale kot aktivne in angažirane posameznice (2003: 1–3).

19 Bringa (1997) poudarja zlasti razočaranje deklet, ki se v begu pred starševskim nadzorom ne zavedajo neenakovernih razmerij družbene moči v gospodinjstvih svojih partnerjev.

20 Neprimernost ženina je pogosto povezana z njegovim družbenim statusom, etnično oziroma versko pripadnostjo, družbenim ugledom družine, njegovim urbanim ali ruralnim izvorom itd.

nja vaških ženskih zadrug. Dekleta so namreč zaradi dobro plačanega rokodelstva postale pomemben dejavnik za zagotavljanje družinske finančne varnosti. Njihov odhod iz domačega gospodinjstva zatorej pomeni izgubo nepogrešljivega deleža družinskih prihodkov, kar očete vodi k zavlačevanju in preprečevanju porok, dekleta pa posledično k iskanju alternativnih možnosti – med katerimi prednjači pobeg.²¹ Tudi v bosansko-hercegovskem primeru so bili (fiktivni) pobegi mnogokrat povezani z ekonomskimi dejavniki, saj so se nekateri mladeniči in družine želeli izogniti visokim stroškom poroke ali finančnim obveznostim, ki so bile povezane s pričakovanim plačilom odkupnine za nevesto (glej Bringa 1997: 42). Skratka, kompleksnost specifičnih primerov, ki jo ilustrirajo napetosti med dekletom, družino in širšim družbenim okoljem, je podrobno opisana v etnografski literaturi, toda ljubezen, eskapizem, zasledovanje osebnih aspiracij ter želje po osmišljanju in usmerjanju lastnega življenjskega toka bi veljalo označiti za pomembne motive bosansko-hercegovskih deklet, ki so v različnih obdobjih pobegnile v poroko.

Medtem ko so nekateri domači etnologi pobeg tolmačili kot izraz ženske samovolje, v katerem se zrcali nespoštovanje do staršev (glej Đorđević 1984: 194),²² je pisanje o pobegu v antropološki literaturi, kot ugotavlja Kimberly Hart, zaznamovano s stališčem, ki se tesno prilega ideji »romantizacije upora« Lile Abu-Lughod (1990). Različni znanstveni pogledi pobeg interpretirajo kot opolnomočenje žensk in pogumno zavračanje patriarhata, tolmačijo ga kot zmagoslavje svobodne volje in izpolnitve individualnih stremeljenj, nekateri pa ga vidijo celo kot odprtost za eksperimentiranje ter odločno zavračanje normativnega reda in predpisanega moralnega koda (Hart 2010: 66–67). Kot je bilo že omenjeno, je podobno težnjo mogoče zaslediti tudi pri avtorjih, ki so v zadnjih desetletjih pisali o pobegu v bosansko-hercegovskem kontekstu, saj v pisanju o specifičnem načinu poročanja razbiramo poskuse opolnomočenja žensk, predvsem žensk iz ruralnega okolja, ki so bile v jugoslovanski politiki zagotavljanja spolne enakopravnosti najbolj izpostavljena tarča modernizacijskih diskurzov in posledično predmet ostre družbene kritike.²³

21 Ženskam poroka prinaša tudi možnost napredovanja v hierarhiji zadruge (Hart 2010: 61).

22 Tovrstna dejanja, ne le ugrabitve (glej Lilek 1898: 8–10), so ob koncu 19. stoletja tudi zakonsko kaznovali. Tako je denimo knez Miloš leta 1820 objavil uredbo, s katero je moškim prepovedal poroko z dekletom, ki se je zaradi izbranca prostovoljno odločila pobegniti od doma. Ob privolitvi v zakon je ženina doletela enoletna zaporna kazen, prav tako pa je bil kaznovan duhovnik, ki ju je poročil (Đorđević 1984: 194–195). Đorđević med drugim navaja tudi ljudske pesmi, v katerih samovoljna dekleta označujejo skrajno negativno, vendar poudarja, da se v tovrstni ljudski umetnosti odražajo predvsem zlobni jeziki nezadovoljnih tašč (1984: 195).

23 Njihov položaj ni le pogojen s spolno neenakopravnostjo, temveč je produciran tudi s pomočjo urbanocentričnih diskurzov. Ti so v jugoslovanskem kontekstu do določene mere demonizirali podeželje

V nasprotju z nekritičnim slavljenjem pobega kot popolne ženske emancipacije Bringa opaža tudi globoka razočaranja deklet, ki so se po uporniškem dejanju znova znašle v patriarhalnem objemu družbenih pričakovanj (1997: 137–138). Medtem ko pri antropologinji zaznamo prevladno ocenjevanje učinkov pobegov in njihovih transgresivnih potencialov, je Keith Doubt nekaj desetletij pozneje v tej nameri nekoliko drznejši, saj med drugim zapiše: »Pomemben vidik pobega je odločitev ženske, da pobegne. Ta odločitev predstavlja njeno svobodno voljo. Četudi okoliščine in nemalokrat težavne družbene razmere omejujejo in definirajo dogodek, je pobeg vseeno izbira, odločitev, sprejeta avtonomno« (2014: 17–18).

Kljub pomembni razliki med pobegom in ugrabitvijo je treba vendarle upoštevati heterogenost in specifičnost pobegov, saj jih vseh ni mogoče preprosto označiti za manifestacijo ženske »svobodne volje«. Tovrstno poenostavljeno dihotomijo rušijo številni etnografski primeri, nanizani v literaturi, tudi v Doubtovi knjigi, kjer ženske naracije o pobegih jasno ilustrirajo dejstvo, da je pobeg v resnici nemalokrat družbeno »vsiljena izbira«. Da ni mogoče nekritično govoriti o ženski svobodni volji, najbolj očitno opazimo v opisu pobega, ko starejši moški prisili štirinajstletno dekle v poroko, in sicer tako, da jo na javnem prostoru, se pravi na prizorišču zabave (*teferića*), vsem na oči in s pomočjo drugih fantov potegne iz kóla. Osramočeno in prestrašeno dekle je sicer ob posredovanju policije sprva nasprotovalo poroki, a je po subtilnem prepričevanju fantovega znanca (prav tako policista) in tudi zaradi strahu, da po sramotni epizodi ne bo zaželen v domači hiši, spremenila mnenje. K njeni odločitvi je pripomoglo zavedanje, da ji bosta starša zagotovo preprečila poroko s fantom, v katerega je bila zaljubljena, saj je bil vojna sirota in zatorej nezaželen snubec (Doubt 2014: 23–27).

Podobne prakse opisujejo tudi zgodnejši etnologi, ki so v začetku 20. stoletja zaznali, da je tovrstni pobeg doživljenjsko stigmatiziral mladenke, še posebej tiste iz muslimanskih družin (glej Đorđević 1984: 190). Ta način poroke z izbranko se je po navedbah pogosto prakticiral, saj so imeli za ženske, ki so jih na ta način potegnili iz kóla, uveljavljeno poimenovanje »*poteguše*«. Tudi Hangi leta 1907 piše, da so fantje, katerih ljubezenske prošnje niso bile uslišane, poroko skušali izsiliti z javnim sramotjenjem. Navaja, da so – sicer zgolj nepošteni fantje, ki jih je zavoljo tovrstnih dejanj lahko doletela tudi triletna zaporna kazen – v zasedi čakali na pravi trenutek, ko bo dekle brez spremstva daleč od varnega zavetja domače hiše. V trenutku nepazljivosti naj bi z načrtovanim dejanjem »razparanja dimij« tako dekletom kot njihovim družinam prebrisano omejili možnost izbire. Kot navaja etnograf, so mladenke zaradi odločenih in razočaranih moških postaja-

in ga predstavljali kot sidrišče tradicionalističnega upora, ki zavira družbeno modernizacijo (glej Allcock 2000).

le predmet *mahalskih* obsojanj in govoric, nasilno dejanje in javno ponižanje pa je v globoko patriarhalni družbi bistveno zožilo njihove priložnosti (1907: 166). Tudi Lilek (1898: 14–15) potrjuje, da so moški preračunljivo izrabljali moč javnega sramotjenja. Zaradi neprimerne dotika in poljuba neznanca je tudi najbolj zaželena mladenka v hipu postala neprivačna za potencialne snubce. Sicer avtorji navajajo, da so se lahko po nesrečnem dogodku dekleta vrnila domov (in se soočila z verjetnostjo, da ostanejo neporočena v družbi, ki stigmatizira samske), največkrat pa so raje posegla po drugi, navadno družbeno sprejemljivejši opciji, ki je oprala družinsko čast.²⁴

Za družino – zlasti moške člane – je bilo sramotno, če so dekleta ugrabili (Đorđević 1984: 190). Lilek (1898) navaja, da je bilo v BiH bolj sram družino ugrabljene ženske kot ugrabitelja, zato so to dejanje le redko prijavljali, pogosto pa so ga preprosto razglasili za pobeg. Ugled družine je namreč temeljil na zmožnosti ohranjanja časti žensk v družini. V tem smislu preseneča, da se nobena od raziskav, ki analizira prakse pobega v bosansko-hercegovski kontekstu, ne aplicira koncepta časti in sramu, ki je pridobil konotacijo mediteranskega kulturnega elementa. Etnografije mediteranskega območja tako razkrivajo močno družbeno stratifikacijo, ki se odseva tudi v razumevanju časti in sramu (glej npr. Davis 1977; Pitt-Rivers 1965). Zato je v analizah pobegov bistveno odgovoriti na vprašanje, kdo vstopa v »neprimerne« interakcije, saj status udeležencev pobegov pogojuje sankcije in družbene reakcije. V tem smislu je ilustrativen primer, ki ga navaja Pitt-Rivers. V Andaluziji je v letu dni terenskega raziskovanja naletel na kar šest pobegov. Dekleta so pobegnili z izbranci in z njimi preživele noč, da bi izsilile očetov blagoslov. Toda njegova etnografija pokaže tudi na alternative, ki jih producirajo družbene neenakosti in razmerja moči. Tako je v primeru, ko je revni mladenič pobegnil z mladoletnim dekletom iz premožne družine, oče družinsko premoženje in status obvaroval tako, da je dal mladeniča nemudoma prijeti in zapreti (Pitt-Rivers 1965: 49). Z nadzorom ženske seksualnosti se torej ohranja družinsko premoženje, v procesih varovanja družinske časti in statusa pa ženske postajajo agentke družbenega razmejevanja (Goddard 1996: 172).

Raziskave pobega v bosansko-hercegovski kontekstu nedvomno pričajo tudi o grobi strukturalni neenakosti tako med spoloma kot tudi med različnimi generacijami. Velja omeniti, da so bile Doubtove sogovornice (2014) večinoma precej mlajše kot njihovi partnerji.²⁵ Prav tako vsi av-

torji, ki opisujejo pobege, poudarjajo, da je fant po dekletu pogosto prišel v spremstvu vsaj enega starejšega moškega, očeta ali prijatelja, občasno pa je – kot poročila Adnan Tufekčić (2012: 285) – pripeljal povorko (moških) poročnih povablencev. Razmerja moči so v procesu poročnih pogajanj in sprejemanja odločitev torej precej neenakomerna. V Jugoslaviji so tovrstno hierarhijo moči sicer skušali preseči s postopkom, ki naj bi poskrbel za zaščito pravic mladoletnih nevest; tako so morale te na policijski postaji potrditi, da so se prostovoljno odločile za poroko (Doubt 2014: 21).

Etnografski podatki torej dokazujejo, da pobege hkrati rušijo in krepijo družbene norme in omejitve (prim. Aengst 2014), zato imajo pogosto omejen emancipacijski potencial. Tisto, kar je tudi Keitha Doubta vodilo k poudarjanju avtonomnosti žensk, je njihovo globoko prepričanje o izrazito transformativni naravi pobega, kar so opazili tudi drugi raziskovalci (Bringa 1997: 135; Doubt 2014: 61–64). Ženske so namreč tradicionalne načine poroke, ko pride do sporazuma med nevesto in ženinom ter njunimi starši, dojemale kot izjemno konservativno prakso brez magičnosti in adrenalina, ki ustvarjata občutek samozavesti in razburljive ljubezni.

Zaradi pestrosti zgodb o pobegu zagotovo potrebujemo dodatne raziskave, usmerjene v razkrivanje širokega spektra različnih primerov, saj ti kažejo na heterogenost relacij moči, ki se spletajo v zgodbah o pobegih. Torej pobega ni mogoče preprosto ustoličiti kot protipola prisilne ugrabitve ali kot emancipacijskega in docela uspešnega upora zoper patriarhalno ali starševsko prevlado. To navsezadnje dokazujejo tudi raziskave o življenju po pobegu, predvsem pa analize statusa in vlog žensk v bosansko-hercegovski družbi, ki od 90. let 20. stoletja dalje – podobno kot druge postsocialistične države na jugovzhodu Evrope (glej Hasenstat in Ramet 2015; Helms 2003), v veliki meri tudi zaradi povečanega vpliva religije – doživlja retradicionalizacijo spolnih vlog (glej Bartulović 2015; Mesarić 2010).

Zaključne misli: pobeg v novi preobleki

Osrednji antropološki fokus zadnjih desetletij 20. stoletja, ki obravnava pobege kot uveljavljene poročne prakse, je v ospredje postavil zanimanje za status žensk v bosansko-hercegovski družbi. Zgodnje etnološke raziskave so se manj osredinjale na vprašanja ženske emancipacije, saj so po pravilu deskriptivno izrisovale navade bosansko-hercegovega prebivalstva. Pri tem so se nekateri močno navduševali, drugi pa s kritičnim očesom analizirali domnevne specifikke »orientalskega sveta«, kar je nemara najbolj evidentno v študijah Vere Stein Erlich. Zgodnejša avtorja s preloma stoletja, Emilijan Lilek in Antun Hangi, sta pobe-

predelov; njihove možnosti za poroko so se manjšale z velikostjo kmečke posesti. Mladeniči iz urbanih središč, zlasti izobraženi in finančno preskrbljeni, so bili za dekleta najbolj privlačni.

24 Tudi ustno izročilo odraža omejene možnosti žensk, ki so jih dejanja snubcev vidno zaznamovala. Te dobro ujame pregovor: *Sa groblja se mrtvac ne vraća, ni djevojka sa prvog konaka* (Đorđević 1984: 190).

25 V Doubtovi raziskavi (2014) je med moškimi, ki so se v BiH v času Jugoslavije poročili s pobegom, presenetljivo veliko policistov, kar je zanimivo tako z vidika avtoritativnosti kot družbene zaželenosti partnerjev. Bringa (1997: 128) na primer poroča, da so bili za ženske iz bosanske vasi najmanj privlačni partnerji fantje iz hribovitih

ge obravnavala z imperialnega stališča; svoje zanimanje za Drugega sta namreč združevala z avstro-ogrskimi političnimi stremeljenji po obvladovanju bližnjega kolonialnega ozemlja. Oba pedagoga sta sicer opozarjala na družbeno zavračanje nasilnih oblik poroke, na primer ugrabitve, vendar se je Lilek s primerjalnim pristopom osredinjal zlasti na iskanje tistega, kar je razumel kot avtentično kulturo, ki naj bi jo Bosanci in Hercegovci, pripadniki vseh treh etnično-verskih skupnosti, ohranili zaradi prisotnosti – od zahodnih tokov domnevno izoliranega – Osmanskega imperija (glej Lilek 1898: 6). Medtem pri Hangiju lahko zasledimo nekoliko očitnejše slavljenje muslimanskih sosedov. V obeh primerih lahko govorimo o prispevku k »imperialnemu poznavanju« orientalskega Drugega (glej Hajdarpašić 2015: 181), pri katerem so bile poročne navade le člen v nizu spoznavnih taktik. Tihomir Đorđević in Radmila Kajmaković sta kot domača strokovnjaka v manirah svojega časa (Kraljevina SHS/Jugoslavija in SFR Jugoslavija) skušala natančno opisati ljudsko kulturo posameznih jugoslovanskih skupnosti in regij, pri čemer sta se izognila bolj poglobljenim, teoretsko podprtim pristopom, ki so vzniknili konec 70. in v 80. letih z antropološkim zanimanjem za BiH.

Različne obravnave pobegov združuje iskreno zanimanje za dogajanje po disruptivnem dogodku, saj vsi raziskovalci opisujejo normaliziranje situacije. Pobeg je v resnici turbulenten dogodek, ki preizprašuje normativni red in zato pogosto povzroča nerazumevanje, razočaranje in jezo. Večina prvih reakcij staršev, katerih hčere so pobegnile, je negativnih, od zavračanja hrane do radikalnih odločitev, da nikoli več ne spregovorijo s svojo hčerjo, ali pa še leta po poroki skušajo izsiliti njeno vrnitev (glej npr. Doubt 2014: 25, 27, 57; Tufekčić 2012: 288). Zanimivo je, da so družbeni odzivi dokaj ambivalentni, saj je skupnost – v nasprotju s pričakovanji – obsojala zlasti tiste starše, ki so prisilili hčere k vrnitvi domov (tudi po ugrabitvah), vendar so, kot kaže, te obsodbe imele drugačno težo v različnih obdobjih in med različnimi skupnostmi (glej Bringa 1997: 144; Đorđević 1984: 189).

Ker je pobeg v večini primerov uporniška praksa, je jasno, da se odnosi med starši mladoporočencev ne vzpostavijo avtomatično, temveč s posebnim postopkom, ki se imenuje »mijer« oziroma »(pohod) na mir«. Starši ženina morajo spremeniti pomen dogodka, in sicer z obiskom, izmenjavo daril in izkazano željo po prijateljstvu. Do želenega izzida je v posameznih primerih prišlo izjemno hitro, nemalokrat pa je postopek zahteval dolgotrajno vztrajanje ženinove družine (glej Tufakčić 2012: 289). Toda medsebojni obiski, ki se stopnjujejo po prvem *pohodu*, praviloma ustvarijo trdne prijateljske vezi med družinama; še več, s tovrstnimi praksami se oblikuje svaško, horizontalno sorodstvo, ki je pogosto pomembnejše kot vertikalno. Ob tovrstnih ugotovitvah o moči prijateljstva, ki se rodi iz konflikta, se znova ponavljajo dobro znane želje mno-

gih raziskovalcev BiH, da bi iz specifičnih praks in tradicij razbrali prihodnost mednarodnih odnosov v državi,²⁶ ki v javnosti vedno očitneje postaja sopomenka za ireverzibilno razklano in torej globoko antagonistično družbo. In to navkljub dejstvu, da je število eksogamnih (mešanih) in endogamnih zakonov, ki so sklenjeni s pobegom, približno enako (glej Doubt 2014: 131).

Zadnji izjemno pomembni prispevek k poznavanju bosansko-hercegovskih poročnih strategij, monografija Keitha Doubta (2014), zelo odkrito spregovori o ciljnih raziskave. Četudi se odmika od najbolj klasičnih razprav o povojni rekonstrukciji in spravi, v kontekstu prevladujočega nacionalnega razmejevanja pobeg vendarle tolmači kot skupno bosansko-hercegovsko transetnično dediščino in ga uporablja kot protiargument pozivom po dokončni segregaciji bosansko-hercegovske družbe (Doubt 2014: xii–xiii, 135). Zato ne presenečajo pomisleki, ki jih morda najbolje povzame Stef Jansen, ko opaža, da je »identitetna doksa« Daytonске BiH popolnoma okupirala polje vednosti o državi in da tako »ortodoksna osredinjanja« nacionalne razlike kot izpostavljanje fluidnosti in hibridnosti, ki presegata nacionalne razmejitve, ostajata v rigidnih identitetnih interpretativnih okvirih. »V obeh primerih so identitetne kategorije privilegirane kot najbolj relevantne matrice razumevanja življenja v BiH, s čimer se – vsaj do določene mere – reproducira Daytonска 'trojna delitev'« (2015: 11). Opisovanje pobega kot bosansko-hercegovske dediščine in povezujočega elementa skupnosti ne kaže zgolj na skupen habitus, temveč ima tudi stranske učinke: pozornost se znova preusmerja na vprašanje preživetja in obstoja BiH kot neodvisne države, kar pomeni vnovični odmik od nepreučenihih tematik, ki so neposredno povezane z vsakdanjim življenjem v (povojni) BiH (vprašani družbene moči, generacijskih in razrednih razkolov, dihotomij med urbanim in ruralnim itd.). V sodobnem času je namreč velika verjetnost, da nas tudi poročne prakse in študije sorodstva zapeljejo na uhojene komunitaristične tirnice povojne »sprave«, s čimer razprave ne dosejajo svojih interpretativnih potencialov. Dosedanje analize porok v BiH se le redko posvečajo razrednim vidikom pobega, ki se v antropoloških študijah Mediterana navadno izpostavljajo kot ključni. Zaradi nekdanje omejene osredinjenosti na bosansko-hercegovske ruralne skupnosti, ki so jih v sodobnem času skoraj izključno nadomestile raziskave povojnega urbanega okolja, sodobne raziskave BiH ne zmorejo ponuditi konkretnih primerjalnih analiz, ki bi celoviteje zaobjele razredne, regionalne, urbano-ruralne distinkcije povojne družbe. Nedvomno pa je treba priznati, da obujeno zanimanje za pobege in sorodstvo ponuja pomembno gradivo in odpira prostor za ustvarjanje drugačnega polja vednosti o BiH.

26 Podobne intence zasledimo zlasti pri analizah komšiluka (glej Bartulović 2013; Baskar 2012; Henig 2012).

Literatura

- ABU-LUGHOD, Lila: The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women. *American ethnologist* 17 (1), 1990, 41–55.
- AENGST, Jennifer: Adolescent movements: Dating, elopements, and youth policing in Ladakh, India. *Ethnos* 79 (5), 2014, 630–649.
- AHEARN, Laura M.: *Invitations to love: Literacy, love letters, and social change in Nepal*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004a.
- AHEARN, Laura M.: Literacy, power, and agency: Love letters and development in Nepal. *Language and education* 18 (4), 2004b, 305–316.
- ALLCOCK, John B.: *Explaining Yugoslavia*. Irvington in New York: Columbia University Press, 2000.
- BARTULOVIĆ, Alenka: »Nismo vaši!«: *Antinacionalizem v povojnem Sarajevu*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2013.
- BARTULOVIĆ, Alenka: Islam and gender in post-war Bosnia-Herzegovina: Competing discourses and everyday practices of Muslim women. V: Christine M. Hassenstab in Sabrina P. Ramet (ur.), *Gender (in)equality and gender politics in Southeastern Europe: A question of justice*. Basingstoke in New York: Palgrave Macmillan, 2015, 274–296.
- BASKAR, Bojan: Komšiluk and taking care of the neighbor's shrine in Bosnia-Herzegovina. V: Dionigi Albera in Maria Co-uroclic (ur.), *Sharing sacred spaces in the Mediterranean*. Bloomington: Indian University Press, 2012, 51–68.
- BASKAR, Bojan: *Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: Uvod v slovensko etnomitologijo*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2015.
- BATES, Daniel G: Normative and alternative systems of marriage among the Yörük of Southeastern Turkey. *Anthropological quarterly* 47 (3), 1974, 270–287.
- BATES, Daniel, Francis Conant in Ayse Kudat: Introduction: Kidnapping and elopement as alternative systems of marriage. *Anthropological quarterly (Kidnapping and elopement as alternative systems of marriage)* 47 (3), 1974, 233–237.
- BRINGA, Tone: *Biti Musliman na Bosanski način: Identitet i zajednica u jednom srednjobosanskom selu*. Sarajevo: Biblioteka DANI, 1997.
- BRUBAKER, Rogers: Ethnicity without groups. *Arch. europ. sociol.* 43 (2), 2002, 163–189.
- BUTUROVIĆ Đenana in Radmila Kajmaković: Naučna djelatnost u oblasti etnologije 1945–1988 godine. V: Almaz Dautbegović (ur.), *Spomenica: Stogodišnjica rada Zemaljskog muzeja BiH, 1888–1988*. Sarajevo: Zemaljski muzej, 1988, 156–178.
- CONANT Francis P.: Frustration, marriage alternatives and subsistence risks among the Pokot of East Africa: Impressions of co-variance. *Anthropological quarterly* 47 (3), 1974, 314–327.
- DAVIS, John: *People of the Mediterranean: An essay in comparative social anthropology*. London, Henley in Boston: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- DONIA, Robert: Bosnia and Herzegovina: The proximate colony in the twilight of empire. *Godišnjak* 42, 2013, 197–202.
- DOUBT, Keith: *Through the window: Kinship & elopement in Bosnia-Herzegovina*. Budimpešta in New York: Central European University Press, 2014.
- DORĐEVIĆ, Tihomir: *Naš narodni život* (1. knjiga). Beograd: Prosveta, 1984.
- EASTMOND, Marita: Introduction: Reconciliation, reconstruction, and everyday life in war-torn societies. *Focaal: Journal of global and historical anthropology* 57, 2010, 3–16.
- ERLICH, Vera St.: Love sentiments and love relations in rural Yugoslavia. *Anthropologica* 12 (1), 1970, 23–44.
- GODDARD, Victoria: Honour and shame: The control of women's sexuality and group identity in Naples. V: Pat Caplan (ur.), *The cultural construction of sexuality*. London in New York: Routledge, 1996, 166–192.
- HADŽIĆ, Mehmedalija (ur.): *Mješoviti brakovi (izbor tekstova)*. Sarajevo: Rijaset islamske zajednice u republici Bosni i Hercegovini, 1996.
- HAJDARPAŠIĆ, Edin: *Whose Bosnia?: Nationalism and political imagination in the Balkans, 1840–1914*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.
- HANGI, Antun: *Život i običaj Muslimana u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Naklada Daniela A. Kajona, 1907.
- HART, Kimberly: The economy and morality of elopement in rural Western Turkey. *Ethnologia europaea* 40 (1), 2010, 58–76.
- HASSENSTAB, Christine M. in Sabrina P. Ramet (ur.): *Gender (in)equality and gender politics in Southeastern Europe: A question of justice*. Basingstoke in New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- HELMS, Elissa: *Gendered visions of the Bosnian future: Women's activism and representation in post-war Bosnia-Herzegovina*. Doktorska disertacija. Pittsburg: University of Pittsburg, 2003.
- HENIG, David: Knocking on my neighbor's door: On metamorphoses of sociality in rural Bosnia. *Critique of anthropology* 32 (1), 2012, 3–19.
- HROMADŽIĆ, Azra: On not dating just anybody: The politics and poetics of flirting in post-war city. *Anthropological quarterly* 88 (4), 2015, 881–906.
- JANSEN, Stef: Of wolves and men: Postwar reconciliation and the gender of inter-national encounters. *Focaal: Journal of global and historical anthropology* 57, 2010, 33–49.
- JANSEN, Stef: *Yearning in the meantime: 'Normal lives' and the State in a Sarajevo apartment complex*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2015.
- KAJMAKOVIĆ Radmila: *Ženidbeni običaji kot Srba i Hrvata u Bosni i Hercegovini*. *Glasnik Zemaljskog muzeja* 18, 1963, 77–90.
- KAJMAKOVIĆ, Radmila: *Semberija: Etnološka monografija*. (Poseban otisak iz Glasnika Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu, Etnologija, Nova serija sveska XXIX). Sarajevo, 1974.

KLARIĆ, Ivan: Ženidbeni običaji kot rimo-katolika u Varcar-Vakufu. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, oktober-december 1897, 696–703.

KUDAT, Ayse: Institutional rigidity and individual initiative in marriages of Turkish peasants. *Anthropological quarterly* 47 (3), 1974, 288–303.

KURTOVIĆ, Larisa: Conundrums of ethnological and anthropological research in Bosnia-Herzegovina. *Ethnologia Balcanica* 17 (Changing Paradigms: The state of the ethnological sciences in Southeast Europe, Klaus Roth, (ur.)), 2014, 45–54.

LILEK, Emilijan: Ženidba i udadba u Bosni i Hercegovini. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, januar-marec 1898, 5–92.

LOCKWOOD, William G.: Bride theft and social maneuverability in Western Bosnia. *Anthropological quarterly* 47 (3), 1974, 253–269.

LOCKWOOD, William G.: *European Moslems: Economy and ethnicity in Western Bosnia*. New York: Academic Press, 1975.

MAGGI, Wynne: *Our women are free: Gender and ethnicity in the Hindukush*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.

MARSDEN, Magnus: Love and elopement in Northern Pakistan. *The Journal of the royal anthropological institute* 13 (1), 2007, 91–108.

MARTINEZ-ALIER, Verena: Elopement and seduction in nineteenth-century Cuba. *Past & present* 55, 1972, 91–129.

MEEKERS, Dominique: The noble custom of Roora: The marriage practices of the Shona of Zimbabwe. *Ethnology* 32 (1), 1993, 35–54.

MESARIČ, Andreja: *Oblačenje muslimank in muslimanov v Sarajevu kot vidik njihovega medsebojnega razločevanja in reislamizacije sodobne Bosne in Hercegovine*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, 2010.

NAMETAK, Alija: *Sarajevski nekrologij*. Sarajevo: Biblioteka DANI, 2004.

NAZ, Arab idr.: Traditional wedding system and marriage by elopement among Kalasha tribe of district Chitral, Khyber Pakhtunkhwa, Pakistan. *WU Journal of social sciences* 9 (1), 2015, 59–69.

PITT-RIVERS, Julian: Honour and social status. V: J. G. Peristiany (ur.), *Honour and shame: The values of Mediterranean society*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1965, 19–77.

PRICA, Ines: Etnologija postsocializma i prije: Ili: Dvanaest godina nakon »Etnologije postsocializma i poslije«. V: Lada Čele Feldman in Ines Prica (ur.), *Deviacije i promašaji: Etnologija domaćeg socializma*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2006, 9–24.

SLOAN, Kathryn A.: *Runaway daughters: Seduction, elopement, and honour in nineteenth-century Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2008.

TUFEKČIĆ, Adnan: *Osnove etnopedagogije*. Sarajevo: Dobra knjiga, 2012.

WARDLOW, Holly: *Wayward women: Sexuality and agency in a New Guinea society*. Berkeley: University of California Press, 2006.

WOODRICK, Anne C.: Mother-daughter conflict and the selection of ritual kin in a peasant community. *Anthropological quarterly* 68 (4), 1995, 219–233.



Elopement or abduction?

Scholarly perspectives on the vanishing marriage practices in Bosnia and Herzegovina

In the flood of scholarly analyses of postwar Bosnia and Herzegovina authors who have focused their research on wedding practices are quite rare. It was not until 2014, when the American sociologist Keith Doubt published his work titled *Through the Window: Kinship and Elopement in Bosnia and Herzegovina*, that we started to witness a revival of scientific interest in the previously extremely popular ethnological subject, and particularly in the tradition of marriage by elopement.

Ethnological and anthropological literature indicates that the practice of elopement is by no means specific only to Bosnia; numerous examples from four continents show that it was still relatively common in the mid-1970s. Elopement is a marriage strategy in which the girl, for various reasons, decides to flee her home with her chosen or even random suitor without her family's consent, gets married, and moves to her husband's household. Although hardly a rare or highly deviant marriage practice, elopement has often faced social disapproval and/or disapproval of the family. At the same time and in the context of Bosnia and Herzegovina, the families of the newlyweds were now linked as a rule into a binding affinal kinship.

This text offers a critical review of literature on wedding practices in Bosnia and Herzegovina (from the earliest known sources on the subject to the most recent studies) and of the predominant interpretative networks in which researchers interested in Bosnia and Herzegovina, who have worked in varied social circumstances and disciplines, have included the marriage practice by elopement. Special attention is given to the controversy which, in the course of critical examination, seems to be particularly interesting especially for foreign scholars, namely a critical evaluation of the complex dynamics between the female oppositional agency and the structural constraints of patriarchal society. In modern studies, elopement is namely described primarily as a rebellious act and a rite of passage in which the girl transforms into a woman. As evidenced by a number of ethnographic examples, it is nevertheless necessary to consider the heterogeneous nature and specific circumstances of such elopements, which cannot be simply described as a manifestation of female "free will."

One factor in particular that most analyses of escapes have in common is a scholarly interest in the events taking place after the disruptive event of elopement. All researchers namely describe a normalization of the conflict situation, which is established through a special procedure called the *mijer* (appeasement). It is therefore hardly surprising that the renewed research of the act of elopement often approaches the dominant post-Dayton discourses on postwar reconciliation – even though it creates space for the production of a different knowledge on Bosnia and Herzegovina. This suggests a prolonged retreat from the hitherto unexplored themes that are directly related to the crucial aspects of everyday life in (postwar) Bosnia and Herzegovina.



»ZA POL KRANJSKE KLOBASE PRODAM VSE NJEGOVE POEZIJE S TALENTOM VRED« Kulturni problem kranjske klobase

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: Članek prek besedil iz slovenskega časopisja in druge periodike iz obdobja med svetovna vojna sooči dve na videz precej nezdržljivi stvari, a obe zelo pomembni v narodnem prepoznavanju in razlikovanju: kranjsko klobaso in visoko kulturo. Do kranjske klobase se na eni strani kaže odklonilen odnos časopisnega diskurza, ki se večinoma posveča visoki kulturi, na drugi pa stoji spekter različnih besedil, ki temu vzvišenemu odnosu tako ali drugače in bolj ali manj reflektirano nasprotujejo. Mešanje visoke kulture in kranjskih klobas je mogoče in dobro sprejeto predvsem v polju komičnega in satiričnega, med zidovi elitizma visoke kulture pa izzove vihanje nosov, zgražanje in prezir.

Ključne besede: kranjska klobasa, kultura, nacionalna kultura, visoka kultura, popularna kultura, časopisje

Abstract: Based on an analysis of texts from Slovene newspapers and other print media from the period between WWI and WWII, the article discusses two seemingly quite incompatible factors, although both very important for the national identification and differentiation: the Carniolan sausage, the so-called *kranjska klobasa*, and high culture. There is the predominantly negative discourse found in newspapers that focus mainly on high culture, and on the other side an entire spectrum of texts which in some way, and with varied degree of deliberation, oppose this contemptuous attitude. While the mixing of high culture and the Carniolan sausage is conceivable and well-accepted mainly in the field of comicality and satire it provokes nothing but disdainful looks, disgust, and scorn among the elitist stronghold of high culture.

Key words: Carniolan sausage, culture, national culture, high culture, popular culture, newspapers

Zakaj, kako kulturni problem kranjske klobase? Kulturni problem kranjske klobase med drugim meri na odmevno knjigo Josipa Vidmarja *Kulturni problem slovenstva iz prve Jugoslavije*, v kateri lahko preberemo tudi takšne vele-misli: »Prešernov pojav nas opredeljuje kot narod izrazito umetniško-kulturne misije, kar je popolnoma v skladu z misijo majhnih narodov« (1932: 118).¹ To so besede literarnega in gledališkega kritika, dramaturga, prevajalca, esejista – skratka kulturnika, ki odmevajo in se ponavljajo tudi v šolskih klopeh, v uradni kulturni politiki, na proslavah in kulturnih dogodkih in še kje, kjer imajo visoka kultura oziroma Kultura² in kulturniki glavno besedo.³

1 Več o odmevnosti te knjige glej npr. Vodopivec (2006).

2 Lahko bi rekli, da imamo na eni strani funkcionalno, nujno in na drugi strani stilistično, poljubno stvar oziroma dejavnost – to zadnjo navadno razumemo kot »kulturo«. Na skrajnem koncu tega kontinuuma stilističnih dejavnosti stoji Kultura, s katero mislimo na umetnost in jo kot dejavnost ločimo – torej gre za izrazito neuporabne dejavnosti, ki se posebej nanašajo na stil (glej Eno v Tomc 2002: 123).

3 Več o tej umetniško-kulturni misiji obravnavanega malega naroda glej tudi Rupel 1986; Tomc 2002; Velikonja 2002. Sicer pa so zagledanost Slovencev v kulturo opazili tudi »zunanji« opazovalci. Louis Adamič v delu *Vrnitev v rodni kraj* (1962: 33), v katerem opisuje svoj prvi desetmesečni obisk domovine po 16 letih (1932–1933), zapiše: »Malo po malo mi je postalo jasno, kar sem nedoločno vedel že kot deček, da je poleg kmetijstva najvažnejša slovenska industrija kultura.«

A vendarle nekulturniki, »narod«, voljan kranjske klobase, ne razmišlja nujno tako: »Kaj bi rekel Stanko, ako bi mu dejal, da mi je ljubša 'Blaznikova pratika' nego vse njegove poezije, da za pol kranjske klobase prodam vse njegove pesmi s talentom vred!« (Kurent 1919).

Na eni strani imamo torej poezijo, literaturo – to *crème de la crème* slovenske Kulture – in drugo narodno »umetniško-kulturno misijo«, torej izrazito neuporabno dejavnost, polno zaposleno s stilom, na drugi strani pa kranjske klobase – predmet neposrednega fizičnega uživanja in užitka, nujno in funkcionalno reč.

A vendarle zadeva le ni tako preprosta, kot se zdi iz zgornjih vrstic. Kranjska klobasa je eden od najbolj trdoživih in zgoščenih slovenskih narodnih simbolov – je, hoteli ali ne, *crème de la crème* slovenske kulture.⁴ Od prve znane omembe v slovenskem časopisju leta 1849 pa do današnjih dni je pokazala stabilnost, neprekinjenost in trdnost, ki jo pri drugih (materialnih) objektih, označenih s slo-

4 Vsak narod, kot pravi Orvar Löfgren (1991: 104), naj ne bi imel le skupnega jezika, preteklosti in usode, temveč tudi narodno ljudsko kulturo, narodni značaj, vrednote, okus, pokrajino, galerijo narodnih mitov in herojev, zbirko simbolov. K temu narodnemu premoženju, ki je bilo proizvedeno predvsem v 19. stoletju in dovršeno v 20. stoletju, moramo v slovenskem primeru nedvomno dodati tudi kranjsko klobaso (glej Mlekuž 2015).

* Jernej Mlekuž, dr. interkulturnih študijev, znanstveni sodelavec, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko izseljenstvo in migracije, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; mlekuz@zrc-sazu.si.

venstvom, bržkone ne bi našli.⁵ Vihra kot najpogostejši, najdominantnejši, najbolj nasiten (»kulinarični«, če ne že vsesplošni) označevalec za slovenstvo in za vse mogoče v slovenstvo namakane reči.⁶ Kranjska klobasa je torej *slovenska kultura par excellence* – je prav tako kot umetniško-kulturna misija ključna stvar v narodnem razlikovanju in prepoznavanju. Brez kranjske klobase so Slovenci le nerazpoznavna in nepovezana množica zelje-, krompirje-, hm, burek-jedcev.⁷ Dobro je znano, da ljudje porabijo veliko časa, sredstev in energije pri negovanju svojih kulturnih izbir – Slovenci in kranjska klobasa so za to odličen primer (glej Mlekuž 2013; 2014a; 2014b; 2015). A vendarle, tudi narodna kultura – ta pojem, ki bi se ga bilo zaradi širine in izmuzljivosti bolje izogniti (o zagatah in kompleksnosti tega pojma glej npr. Löfgren 1989; Niedermüller 1989; Velikonja 2002; Vogrinc 2003) – ni homogena, neproblematična, za vse narodne pripadnike enako užitna reč. Drugače servirano, narodna kultura ni brez kulturnih izbir. Torej – kranjska klobasa ali umetniško-kulturna misija?

A kje, komu in kdaj je postavljena ta nenavadna kulturna izbira? Besedilo sloni na žanrsko kot tudi drugače zelo raznolikih časopisnih besedilih (večina jih je iz *Jutra*, *Slovenca* in *Slovenskega naroda*, treh »velikih« dnevnikov medvojnega obdobja), spisanih s peresi večinoma anonimnih piscev,⁸ ki so se v obdobju med svetovnjima vojnama tako ali drugače »dotikali« visoke kulture in kranjskih klobas.⁹ A zakaj ne bi te časovne izbire zastavili manj rigidno?

5 Študij, ki bi potrjevale zgornjo hipotezo, ni. Gre za subjektivno oceno po branju številnega časopisnega in drugega gradiva iz omenjenega obdobja.

6 Prvo znana omemba kranjske klobase v slovenskem časopisju (z že jasno nakazano narodotvorno vlogo) sega v leto 1849 (Mlekuž 2013: 33; 2015: 26–26), torej v čas, ko so pisci *Novic kmetijskih, rokodelskih in narodnih reči* bralcem pojasnjevali razliko med besedama narodno in nerodno (Ježernik 2013: 28–29). Ideja naroda je bila namreč sredi 19. stoletja za večino slovanskih prebivalcev Kranjske, Koroške, Štajerke in Primorske novost, nerazumljiva in tuja (gl. Cvirm 1994; Vodopivec 2006: 46–50, 55; Kosi 2013: 22, 260–61; Ježernik 2013: 28).

7 Mimogrede, bureka se v Sloveniji poje mnogo več kot kranjskih klobas. Analiza t. i. nacionalnih jedilnikov namreč pogosto pokaže, da so ti precej oddaljeni od dejanskih prehranjevalnih praks ljudi (glej Ashley idr. 2004: 76–78). Seznam študij, ki odkrivajo, na kakšne načine hrana opredeljuje in vzpostavlja skupnosti in jih ločuje od drugih, je predolg in tudi preveč zapleten, da bi ga lahko postregli na tem mestu. To vprašanje je med drugim begalo tudi številne družbene in kulturne teoretike, na primer Thoirsteina Veblena, Georgea Simmla, Mary Douglas, Pierra Bourdieuja in še številne druge, ki so o njem razglabljali v svojih »klasičnih« delih.

8 Kadar pisci niso anonimni, je to v besedilu posebej navedeno.

9 Besedilo je del širšega zanimanja o madežih kranjske klobase v slovenskem časopisju (med drugim tudi temeljnega projekta *Zamišljena materialna kultura. O širjenju nacionalizma v družbi materialne kulture* (J6–4234)), za katerega sem s pomočjo digitalne knjižnice Slovenije (dLib) zbral več kot 6000 predvsem časopisnih besedil, v katerih se od prve omembe leta 1849 pa do današnjih dni beseda

Politično-časovna razmejevanja so namreč z vidika kulturne zgodovine hrane in prehranjevanja pogosto arbitrarna, kot je mojstrsko pokazal Massimo Montanari (1998). Kulturna zgodovina hrane in prehranjevanja ter drugih s hrano povezanih praks ni, kot sem pokazal tudi na primeru kranjske klobase (Mlekuž 2015), dekla politične zgodovine. A vendarle, obravnavan čas ni le samosvoje, specifično (seveda tudi raznoliko) obdobje, ko se slovenska kulturna stvarnost znajde v povsem novih političnih, družbenih, gospodarskih in drugih koordinatah (glej npr. Vodopivec 2006), ampak je bržkone tudi semantično najbolj konservativno obdobje kranjske klobase (glej Mlekuž 2014b), kar nam lahko olajša izpeljavo tega eksperimenta.

Pred nami je torej nekakšno *eksperimentalno* početje – v epruveto stresemo dva zelo različna elementa in čakamo na reakcijo. (Eksplzija ni izključena.) Kot nas uči strukturalizem, je pomen stvari odvisen od njihovih odnosov do drugih stvari. Pomen in vloga kranjske klobase sta torej odvisna tudi od njenega odnosa do poezije in druge narodne »umetniško-kulturne misije«. A vendarle, če sledimo Cliffordu Geertzu (1973: 5), imamo v primeru tega našega kulturnega eksperimenta ali petelinjega boja slovenske narodne kulture prej opraviti z *interpretativno* znanostjo, ki išče pomen, kot pa z eksperimentalno znanostjo, ki išče zakone.

Za kredo pa naj bodo Göbbelsove besede. A za razliko od nacističnega propagandnega ministra se mi ob besedi kultura ne bomo prijeli za pištolo – temveč za kranjsko klobaso. Kakšna je ta s kulturo prestreljena kranjska klobasa?

»Plezanje po kranjske klobase«

Kranjska klobasa seveda ni samo simbol, emblem, metafora, označevalec, ampak je, kot že rečeno, predvsem uporabna reč, namenjena neposrednemu uživanju in užitku. Še več, nemalokrat paradira kot »glavna točka« vseh mogočih veselic, ljudskega, plebejskega rajanja in razposajenja, takšnega ali drugačnega »gašenja« – s tem je seveda tudi označevalec za vse našteto, saj kot pravi Roland Barthes (1990: 162), »brž ko imamo družbo, je sleherna raba spremenjena v znak te rabe.« »Gasilci so gasili in klicali na pomoč, pa tudi drugod so se v tem pogledu izkazali nad vse pričakovani. Sporedov menda ni treba navajati, glavna točka je pač pri takih prilikah razveseljivo dejstvo v tekoči obliki ali pa celo v znamenju kranjskih klobas« (Slovenski narod 1931). Bila je in je še vedno obvezna, častna gostja »prilik«, na katerih kraljujejo »nedeljanje skrbi«, »privabljanje solza veselja v oči«, »plezanje« in druge nevsakdanje reči:

Ne delajte si skrbi z vprašanjem: Kam v nedeljo, 14. avgusta? Na »Rožnodolski cvetlični vrt« na Strelišču pod Rožnikom! Plezanje po kranjske klobase,

kranjska klobasa pojavi v takšni ali drugačni besedni obliki. Obravnavano medvojno obdobje obsega približno tretjino vsega gradiva, torej okoli 2000 enot, od tega tudi veliko ponavljajočih se reklam.



Pet funtov težka kranjska klobasa in Valentinov ples (Glasilo K.S.K. jednote 1938)

srečolov, ples, strelišče, balinananje na dobitke, streljanje na dobitke, pečen prašiček in kozliček itd. – vse to nas bo zabavalo in menezarija bo vsakomur privabila solze veselja v oči. Začetek ob 16. (Jutro 1927a)

No, bila je »razveseljivo dejstvo« tudi bolj kulturno omikanih dogodkov, recimo Slovenskega večera v Pragi: »Prisrčno razpoloženje se je stopnjevalo med programom in pri plesu, ki je sledil po predstavi. Jako je ugajal tudi slovenski buffet, v katerega so prispevale naše dame slovenske posebnosti, tako potice, kranjske klobase in podobno« (Jutro 1934).

A četudi je ta »naša dama slovenske posebnosti« gostja bolj omikanih dogodkov, je še vedno banalna reč, namenjena neposrednemu vnosu v telo. Je torej navdse uporabna stvar, pritiče ji fiziološka koristnost, služi »primarnim« človeškim potrebam.

Na eni strani torej trivialnost, materialnost, samoumevnost kranjske klobase in na drugi strani njena zazrtost v svet (narodnih) idealov, čaščenj, idej. Obdarjena je torej z ambivalentno naravo. Kot smo že navedli, je *narodna* in *nerodna* reč (glej Mlekuž 2015) – skratka kočljiva stvar, polna metafizičnih muh, ki pogosto ne ve, katera polovica

ji bolje diši – materialistična ali idealistična. Toda v tem modernem vseobsegajočem čiščenju kompleksnih, pomešanih, umazanih stvari na čiste dualistične kategorije, ji je bila na silo nataknjena obleka materije, objekta, mrtve stvari, narave. Z visokim zidom je bila ločena od mišljenja in idej, ljudi, subjektov in kulture (glej Miller 1987; Latour 1993).

A vendarle je bil za odklonilen odnos do njene *banalne* narave, ki ga bomo spoznali v nadaljevanju, bržkone usodnejši zid, ki je nekdanje zelo prepletene kulturne tradicije razmejil na višjo in nižjo (množično, popularno, ljudsko) kulturo¹⁰ in ki bržkone korenini tudi v antičnih filozofskih teorijah, od katerih smo podedovali lestvico, ki ločuje visoke čute (vid in sluh) od nizkih (dotik, vonj, okus). Kranjska klobasa je torej povezana predvsem z nizkotnimi, mesenimi, fizičnimi čuti, predvsem seveda z okusom. Da izzovemo občutenja okusa, moramo stvari (na primer kranjsko klobaso) nositi v usta, jih žvečiti, pogoltniti. Z njimi torej vstopamo v kar najtesnejši odnos – se jih dotikamo, jih vsrkavamo, asimiliramo (glej Rigotti 2005: 8–9).¹¹

Ob tem je treba upoštevati tudi mesto klobase v prehranskih vrednostnih lestvicah. Kot piše Svetlana Slapšak (2016: 204), je zgodovina klobase razdeljena na dve nezdržljivi obdobji: na obdobje visoke antične kuhinje in na čas nizke kuhinje novejšega časa. »Nova klobasa je neločljivo povezana z nižjimi sloji, z revnejšimi ljudmi – pri čemer to ne izraža le prezira, ampak tudi zavist: gre za njihovo čaščenje preprostih radosti, ki si jih lahko zmeraj privoščijo; kar ne velja za bogate in vplivne, ki jih večjejo toga družbena pravila« (Slapšak 2016: 204).

Klobasa je semantično opredeljena kot nekaj enostavnega in banalnega, povezana je s telesnim in »nizkim«. To pa vsaj za tiste, ki stremijo k »višji olik«, nima veliko ali nič opraviti z »nenehnim realiziranjem duha«. Zato je pogosto tudi »hiba«, kot lahko beremo v kritiki gledališke predstave:

¹⁰ Več o pojavu, razvoju in razlikah med temi pojmi oziroma dihotomijami glej Burke (1978); Tomc (2002) idr. Pred romantičnim odkritjem ljudstva – torej pred razmejitvijo na višjo in nižjo kulturo – je bila prisotna delitev na klasično tradicijo, ki so jo ohranjale in oblikovale šole, sholastična filozofija in teologija ter različna intelektualna gibanja, in na tradicijo pesmi, pripovedk, misterijev, karnevalov, balad idr. Vendar pa se te razlike na ravni zavesti niso prevajale na nižjo in višjo kulturo. Seveda so vladarji prezirali vladane, izobraženci zaničevali neuke itd., a vendarle so uživali na primer na festivalih ali v baladah, ker jih niso povezovali z ljudstvom. Zato so različne tradicije tudi vplivale ena na drugo in ta kulturni promet je potekal v obeh smereh: valček je bil tako izvorno kmečki ples, kmetje v Srednji Evropi so si sposojali prvine baročnega sloga, skladatelji, pesniki in pisatelji pa so prevzemali elemente nižjih plasti prebivalstva in obratno (Tomc 2002: 131).

¹¹ Hegel v *Estetiki* pravi, da medtem ko čutila vida in sluha vodijo čisto teoretski in filozofski proces, pa so organi za vonj in okus že podlaga za praktično razmerje s stvarmi, saj z njimi stopamo v neposredni stik. Še več, vonjamo lahko samo tisto, kar je v procesu samorazpadanja, okusimo pa šele, ko stvar uničimo (glej Rigotti 2005: 8–9).

Nepopolnost dramatične zgradbe je čutiti v tem, da se nam v prvem dejanju po vrsti nakopiči preveč novih momentov, tako da jim je poslušalec komaj kos, dočim poteka v ostalem dejanju v manjši živahnosti in napetosti. Nekoliko preveč je tudi poudarjena naša značilna slovenska hiba, kakor da bi ne bili prav nič rojeni za višjo oliko: gospod graščak in njegova kranjska klobasa s cvičkom ter birt pod ženino chopato naj bi raje izostala! (Slovenec 1937)

Kranjska klobasa je torej moteča za zagovornike elitne kulturne ustvarjalnosti in potrošnje. Razkol med visoko in popularno kulturo pomeni vzvišenost prve oziroma profiliranje tistega, kar naj bi bilo vsakdanjemu socialnemu izkustvu nedostopno (glej Tomc 2002). Kranjska klobasa pogosto stoji na drugi strani zidu visoke kulture, tega vzvišenega, bahavega, z visokimi zidovi obdanega vrta. Tako je lahko »višek kulture« le za »filistej(c)e« ali filistre – samozadovoljne, v mišljenju in dejanjih omejene ljudi, kot nam namiguje žanrsko in vsebinsko zelo dvoumen članek (najverjetneje predstavitev nekega filma ali ideja za film) o capinovem »uživanju cvetja iz vrtov dnevne kulture« v »neodvisnem dnevniku za slovenske delavce v Ameriki«, in sicer v rubriki 'Iz Jugoslavije':

Capin je nehote začel razmišljati o visoki kulturi Ljubljane, nekdanj in sedaj, zlasti, ko je še prelistal dnevno vest o operi. – Starim Ljubljančanom, onim filistejem, je bil višek kulture – kranjska klobasa, kislina zelje in ocvirki. Te kulturne »artikle« so pošteno prebavili. Sedanjim zlatoverižnim Ljubljančanom? ... Ljubljana ljubi opero. ... Zlatoverižniki pa ustanavljajo vesele kote ala »Moulin rouge« in »Chat noir«. (Enakopravnost 1921)

»Dolžnost« oziroma kulturna dolžnost je na primer »koncert« in ne kranjska klobasa, kot nas poučuje novica s »koncerta v proslavo materinskega dne«: »Žal nekateri naši meščani mislijo, da so storili že svojo dolžnost, ako žrtvujejo za vstopnice par kovačev, sami pa lepo zlezejo pod toplo odejo ali pa si namesto koncerta privoščijo kranjsko klobaso in pol litra cvička« (Slovenski narod 1935). Če postrežemo s hiperbolo, začinjeno s figurativnim jezikom: pod toplimi odejami se torej greje kulturno brezbrizna drhal, voljna kranjske klobase, na mrazu pa se trese in tarna kulturniška elita, ki pogreva eno in isto vižo – tokrat s trpečimi in biblično vzvišenimi besedami prvaka tega tarjanjočega žanra Ivana Cankarja:

Vsi ti naši veliki in pravični pesniki, umetniki in znanstveniki, ki so s pošteno mislijo in močno voljo zidali dalje in višje na zgradbi naše kulture – vsi so plačali svoje početje s svojo srečo in s svojim življenjem. V narodu, ki so ga ljubili, so bili tujci, v najboljšem slučaju nepoznani, v navadnem slučaju zasmehovani in zaničevani. Ne z zlatimi, s krvavimi



(Ne)skakajoča kranjska klobasa v kulturni industriji – zelo smo se potrudili, da smo našli ta Adornov in Horkheimerjev brzkonceni izrični izraz za množično kulturo (Domovina in Kmetski list 1942)¹²

črkami je pisana knjiga slovenske kulture. (Cankar 1976: 169–70)¹³

Naredimo še kratek skok v preteklo prihodnost. Ta »kulturniška hiba«, »filistejski višek kulture«, »kulturni 'artikelj'« pa nima kaj bistveno boljšega kulturniškega slovesa tudi v povsem drugih, vsaj deklarativno egalitarnih socialističnih časih, ko bi lahko pričakovali tudi manj kulturniškega elitizma. V prilogi 'Celjski kulturniki govorijo' v zapisu z naslovom 'Večni refren – denar' tako beremo: »Kar precejšnja sredstva bi dobili, če bi dobili tisto, kar delovne organizacije dajejo za 'kulturne' prireditve in 'kulturne' ekskurzije širom po Jugoslaviji, ki se običajno začnejo z

12 Industrijsko proizvedena kultura je po Adornu in Horkheimerju (2002) standardizirana, podrejena dobičku, brez vsebine. Kulturna industrija torej zavaja med seboj izolirane posameznike sodobne družbe, saj jih banalne in slaboumne vsebine prepričujejo, da je s svetom, kakršnega poznamo, vse v redu. Tudi levičarski odnos do množične kulture je (lahko) vzvišen.

13 Treba pa je dodati, da je poleg motiva nerazumljenega izobraženca, samotarskega ustvarjalca, ki deluje za skupni blagor, a v množici ne najde zasluženega odziva (ki ga brzkonc najbolj izpilil Cankar), v slovenski literaturi prisotna tudi manj elitistična drža (glej Rupel 1986: 186–187).

bežnim ogledom kakšnega muzeja in se končajo z vinom in kranjsko klobaso« (Celjski tednik 1964).

Torej je kranjska klobasa »kultura« le v nevednicah ali – če smo »stvarnejši« – »Shakespeare ni kranjska klobasa«, kot smo podučeni v predstavitvi mladega pesnika in pisatelja Miroslava Slane z naslovom 'Beseda o umetnosti':

Premalo se zavedamo, da kultura in umetnost ne bi smeli biti kranjska klobasa ali celo Shakespeare, ki ga zadnje čase izdajajo v stripih. Shakespeare ni kranjska klobasa, tudi ga nikakor ne bi smeli pačiti in razvrednotiti v ničevem stripu, kajti Shakespeare pomeni duhovni horizont človeka, nenehno realiziranje duha, v katerem vsakdo zagleda svoj lastni jaz. (Tednik 1968)

Tako lahko le potarnamo z Raymondom Williamsom (1997: 8): »Kakšno je lahko življenje, se sprašujem, ki vodi v to nenavadno bahavost, to nenavadno odločitev, da nekaterim stvarjem rečemo kultura in jih nato z zidom v parku ločimo od navadnih ljudi in navadnega dela?«

A vrnimo se v preteklost oziroma v preteklo sedanost – skočimo čez ta zid v parku med »razvrednotnike«, ki jim kranjska klobasa pomeni »duhovni horizont« in »nenehno realiziranje duha« ter si dovolijo predrznost, da kranjsko klobaso enačijo s Prešernovimi pozelijami.

»Predlog, da se cesta, in ne najslabša, nujno krsti na ime: 'stradon kranjske klobase in kislega zelja!'«

A zadeva je bolj zamotana, kot se zdi na prvi pogled. Kranjska klobasa ni pač katerakoli reč, ni le okusno polnilo želodca, predmet uživanja in užitarstva (s tem tudi poslovanja in še česa), stvar množične, popularne, torej nižje kulture, temveč je velecenjena stvar v narodni vitrini. Prav tako kot umetniško-kulturna misija, torej visoka kultura. Kranjska klobasa ima, kot sem podrobneje serviral drugje (Mlekuž 2013; 2014a; 2014b; 2015), nadvse pomembno mesto v slovenskem narodnem imaginariju ali, rečeno z Benedictom Andersonom (1998), nosi avro usodne opredeljenosti s slovenskim narodom.

Seveda ima v tej narodni vitrini povsem drugo mesto kot Kultura, kot »umetniško-kulturna misija«. Je stvar predvsem banalnega nacionalizma, če si nekoliko frivolno sposodimo ta pojem Michaela Billiga (1995). Čeprav ima tudi svoje vidnejše, bolj svečane in praznične dogodke (recimo dandanes festival kranjske klobase v Sori ali njej v čast napisano knjigo), je za razliko od nacionalno motivirane visoke kulture bolj pomembno vsakodnevno, v veliki meri nezavedno nagovarjanje narodnih čustev – pitanje z nacionalizmom. Vsemogoča besedila kot tudi vse druge reprezentacije in manifestacije kranjske klobase nas dnevno, bržkone precej neopazno opominjajo, da smo pripadniki določenega naroda.

Na nekvalificiran način se zaletavajo zagrebški listi v Slovence v zvezi s sporom glede morskega volka, ki je bilo o njem že vse dogovorjeno z ribiči, da ga pripeljejo v Ljubljano. Golo naključje je pa nanoslo, da je dobil morskega volka Zagreb, ki ga navzlic vsem intervencijam in sklicevanju na dogovor z ribiči ni hotel izpustiti iz rok. Končno so privlekli za lase izgovor, da se morska pošast že razkraja in zagrebški mestni fizikat je prepovedal prevoz morskega volka v Ljubljano. In namesto, da bi zagrebški listi o tem molčali ali pa vsaj objektivno ugotovili, da postopanje tistih, ki so imeli v rokah odločitev, ni bilo povsem korektno, se zaletavajo v Slovence, češ, mar jim ni dosti atrakcij – kranjske klobase, cviček in Triglav – še našega morskega psa hočejo. (Slovenski narod 1934)

In to opominjanje na narod – seveda ne le v družbi s kranjsko klobaso – je tako neprekinjeno in gosto, da mu navadno ne posvečamo pozornosti. Kot pravi Billig (1995), v življenju naroda na dolgi rok ne štejejo toliko zastave, s katerimi priložnostno mahajo rodoljubi (takšna plapolajoča praznična zastava je recimo visoka kultura na državnih proslavah), ampak tiste zastave, ki ohlapno, toda neprestano visijo ob vsakodnevnih poteh in ljudi s tem večinoma »nezavedno« opominjajo, da so pripadniki določenega naroda. Takšna ohlapna, vsakodnevno prisotna, večinoma neopazna zastava je seveda tudi mastna kranjska klobasa:

Zveza proti preklinjanju. Pred 13 leti je bila taka liga v Italiji ustanovljena. Da je bila potrebna, vsak ve. Kajti Italijani so znani kot preklinjevalci najgrše vrste. V čast Mussoliniju je treba priznati, da je sklenil ta madež zbrisati s svojega naroda. In še marsikje bi bila potrebna, ne najnazadnje pri Slovencih, zlasti v povojni dobi. Kar so Italijani zavrgli, se je med našo mladino v domovini razpaslo. [...] Še svetovni sloves Marijinega naroda naj nam ti podivjanci vzamejo, pa nam bodo ostale samo še kranjske klobase, po katerih nas bo svet poznal. (Domoljub 1937)

S takšno banalno, globoko v narodnem loncu prekuhanu kranjsko klobaso se je pitalo tudi mlade – znanja željna bitja, kar je na primer v *Slovenčevem* podlistku za mlade 'Stričkov kotiček' vestno počel veliki ljubitelj, častilec, fan kranjskih klobas Kotičkov striček:

Kar se preljubih kranjskih klobas tiče, moram odkritosrčno priznati, da bi se mi zdelo od sile imenitno, če bi hodil s takim krasnim »vencem« pod vratom križemkražem po beli Ljubljani. Holaj, bi me Ljubljancani spoštljivo gledali po strani in ne rečem dvakrat, da ne bi padel tudi kakšen navdušeni »živijo!« klic za menoj. Kajti čislajo in obožujejo vrli Ljubljancani klobase še dokaj bolj kakor Zalaznikove torte in imajo pred mesarji, ki so umetniki v izdelavi pristnih kranjskih klobas, še celo večji rešpekt

kakor pred najimenitnejšimi gospodi s cilindri na učeni glavi. Torej kar pripravi tisti klobasni venec za okoli vratu! Če jaz ne bom prišel ponj, bodo prišli Požgančev oča, ki tudi nadvse iskreno in od srca ljubijo kranjske klobase, in pravijo, da smo že zaradi tega lahko ponosni, da smo Slovenci, ker je slavošpev kranjskim klobasam prodril celo že do samega ljudoirskega poglavarja Rompompomidrdlalijahop-sarideldidelčindarašabuminbotna v daljnji Afriki. In če Požgančev oča, ki so od sile moder ino izkušeni mož, kaj takega trdijo, bo že res, ali ne? Zato: živijo Požgančev oča ino kranjske klobase, živijo!

Te lepo pozdravlja

Kotičkov striček. (Slovenec 1930)

A poleg ogromnega kupa besedil, ki neproblemizirano servirajo kranjsko klobaso na to mizo narodnega ponosa in zanosa ter nereflektirano nagovarjajo nacionalna čustva, najdemo tudi taka, ki to počnejo z večjo ali manjšo mero refleksije.

Fran Milčinski, »verjetno največji slovenski pop ustvarjalec prve polovice 20. stoletja«, »ki ni bil dobro zapisan pri visoki umetniški kritiki«, a je bil med drugim tudi sam zelo kritičen do vzvišene kulture (Tomc 2002: 143, 146),¹⁴ avtor nepozabnih *Butalcev* in *Ptičkov brez gnezda* ter številnih del, ki jih je lažje pozabiti – med njimi časopisnih podlistkov – je kranjsko klobaso postavil v kanon narodne kulture, dvignil jo je ob bok »našim« pesnikom in slikarjem:

Pri uličnih imenih da ne smemo pozabiti industrije in obrti. To bi bil smrtni greh! Kje je najdlje neslo našo slavo? sem dejal. Mar naši pesniki? Mar naši slikarji? Ne, nego kranjska klobasa in kranjsko zelje! Pozna jo Dunaj, pozna jo celo Berlin in jo čišla z nehlinjenim užitek. In ko že ima tako preprost sadež, kakor je hren, svojo Hrenovo ulico, tem umešnejši je moj predlog, da se cesta, in ne najslabša, nujno krsti na ime: »stradon kranjske klobase in kislega zelja«! (Slovenski narod 1923)

Pisanje o kranjski klobasi in njenem odnosu do »umetniško-kulturne misije« pogosto priključuje vse mogoče zabavne naracije – stopi v polje komičnega in satiričnega. »Nižje« v jeziku, kot pravi Svetlana Slapšak (2013: 155), vedno izziva smeh, ki je v jedru vsakega upora, četudi le karnevalskega. In prav elemente, ki jih je Mihail Bahtin (2008) razkril v sicer težko primerljivem srednjeveško-renesančnem karnevalu, bi lahko našli v nekaterih besedilih, ki se ne podrejajo elitistični estetiki lepega in vzvišenega in ki hote ali nehoti podirajo in parodirajo meje med visoko in nizko kulturo.¹⁵ Tu mislim predvsem na ambivalentnost in inver-

zijo, na strategijo postavljanja delitev, hierarhij, stvari na glavo. V karnevalu – kot verjetno tudi v besedilu 'Za vse je svet dovolj bogat ...', v celoti navedenem v »listu za razvedrilo in zabavo« *Cik-Cak*, – namreč nič ni tako, kot se zdi:

V Švici občudujejo tuji gostje lepoto gorskih pokrajin, v Italiji umetnine, k nam pa prihajajo občudovat – kranjske klobase, gnjati, piške, presno maslo, priste mlečne kifeljce in vabljive žemlje.

Gorska lepota ljudi rada pahne v smrt, umetnost jih zaziblje v sanje, maslo, klobase in gnjati pa lačne z žemljami in kifeljci dvigajo v nebesa.

Zato tuji soglasno trdijo, da se živi v Jugoslaviji kakor v raj. (*Cik-cak* 1938)

A poleg opisane karnevalske strategije, ki postavlja na glavo obstoječe delitve in hierarhije (in jo lahko beremo kot obliko osvobajanja od hierarhij),¹⁶ v tovrstnih komičnih in satiričnih besedilih v družbi kranjske klobase najdemo tudi druge vidike karnevala, kot ga opredeli Bahtin, ki jih seveda ne gre jemati brez zadržkov in pomislekov. (Nedvomno je nenavadno in problematično povezovanje teorije srednjeveško-renesančnega karnevala z nečim modernim, kar nima očitne zveze s to prakso.)¹⁷ V številnih časopisnih besedilih, ki omenjajo kranjske klobase in visoko kulturo, je prisotno povzdigovanje materialno-telesnega načela, seveda v pretirani, hiperbolizirani in parodični obliki.¹⁸ Umetnost zaziblje ljudi v sanje, kranjske klobase pa te dvignejo v nebesa – nas razsvetljuje zadnje besedilo! Vsem »od umetnosti zazibanim v sanje« pa servirajmo še naslednje – kranjska klobasa ni samo »gurmanska strast«, je tudi »poezija« sicer nekoliko drugačnega predmeta, kot lahko

je bila uporabljena pri analizi različnih kulturnih in družbenih pojavov ter je po mnenju številnih avtorjev ena od najbolj prodornih v teoriji kulture (glej npr. Humphrey 2000: 164). Karnevali so se dogajali na javnih prostorih v zamejenem časovnem obdobju, v katerem se je živelo izključno karnevalsko življenje s posebnimi pravili in zakoni. V njih so sodelovali vsi; niso poznali žarometov, saj ni bilo razlik med nastopajočimi in gledalci; ljudstvo je dobilo oblast, zavrglo obstoječa pravila in prevzelo nova, karnevalska. Karnevalsko življenje so odlikovali smeh, ambivalentnost, inverzija vlog, povzdigovanje materialno-telesnega načela. A s karnevalom Bahtin ne razume le oblike karnevala v ozkem smislu, temveč tudi bogato in raznoliko praznično življenje srednjega veka in renesanse ter pogled na svet, ki nasprotuje uradnim pravilom in normam ter slavi univerzalno svobodo.

16 Ambivalentnost in inverzija pa se v karnevalu ne dotikata le zamejnave vlog, temveč tudi vključenih predmetov. Predmeti se, prav tako kot vse drugo, uporabljajo v povsem drugih, obrnjenih vlogah, recimo kuhinjski pribor kot glasbeni inštrument.

17 Tako Bahtin kot številni kritiki so opozorili, da je srednjeveški in renesančni karneval zelo problematično projicirati na sodobne »karnevalske« in druge fenomene. A vendarle lahko to teorijo uporabimo tudi za prespraševanje in dekonstrukcijo hierarhij, norm in pravil oziroma za analizo različnih praks in strategij, ki to počnejo.

18 Mimogrede, beseda karneval najverjetneje izhaja iz latinske besede *carnem levare* ali *carnelevarium*, »pustiti meso«.

14 Npr. Janko Kos (2000: 263) v *Pregledu slovenskega slovstva* zapiše, da je »literarna cena humoresk, grotesk in satir [Frana Milčinskega] razmeroma majhna.« Več o odnosu literarne kritike do Milčinskega glej Tomc (2002) in Schmidt (2000).

15 Mihail Bahtin (2008) je z analizo karnevala ter smehovne kulture srednjega veka in renesanse oblikoval vplivno teorijo karnevala, ki

preberemo v nekakšni odi ali slavospevu »gospodu Paceku«, in sicer v podlistku z naslovom 'Po postu v postu':

Med vzhodom in zapadom, severom in jugom, tako Jugoslavije kakor ostalega sveta, prihaja svinjetina med ljudi. Najsibo kot gnjat, obrajtani kremenatli, krvavice, jetrnice, kotleti, »šintelpratli«. Prekajena rebrca, pa razna vrsta pečenk – pajcek je povsod in vselej dobrodošel krotilec lakote tistih, ki imajo zanj priznanja pod palcem. Po odojku in čevapčičih je zaslovel naš orient, v znamenju kranjske klobase in neizogibnega cvička zatone vse, kar svet premore žlahtnega. Naši zapadni sosedi imajo makarone. Čehi svoje knedličke. Rusi svoj boršč, Madžari paprikaš – toda kaj zmore svetovna gurmanska strast v primeri s svinjetino, pobasano v čreva kranjske klobase! V poeziji svinjskih dobrot se vtaplja vsa modrost in bog nas varuj, če bi gospodinje utegnile prevarati trebušaste grdonje, da bi namesto pujskov legle jajca! ... (Jutro 1938)

Opisovanje hrane, užitkov (in spolnosti) hitro poseže v parodijo. Kot piše Slapšakova (2013: 45), tok parodiranja z znižanjem družbenega konteksta in z visokim opisom banalnih zadev spremljamo že od stare komedije. S smehom, kot pravi Bahtin (2008), se ljudje borijo proti vladajočim resnicam in hierarhijam in tako presprašujejo obstoječa pravila in norme. Seveda se lahko vprašamo, za kakšno borbo oziroma upor gre v primeru tovrstnega parodičnega opevanja in slavljenja kranjskih klobas.¹⁹

Za konec iz ropotarnice kranjskoklobasarske zgodovine oživimo še gospoda, ki je povzdignil kranjske klobase vse do višav Prešernovih poezij oziroma je dokazoval, »da so Prešernove poezije s pravilnega vidika, ki namreč vrednoti reči po njih resničnosti, oblikovni in vsebinski dovršenosti, po koristnosti in ugodju, ki ga povzročajo v normalnem Človeku [...] enakovredne kranjski klobasi« (Jutro 1927b):

Gospod Zaletel ni poznal globokih, vseobjemajočih strasti; žena, otroci in premoženje, vse to mu je bilo v primeri s strokovnjaštvom drugovrstna reč, ki se je nekako prilegala njegovemu življenjskemu vzoru, ni pa bila neobhodno potrebna. Čisto v bližini njegovega strokovnjaškega ponosa pa je klila in rastla neznatna zel, na videz nedolžna strast, ki je gospod Zaletel izprva sploh ni opazil. Bila je to strastna ljubezen do kranjskih klobas. Nikjer ni zapisano, da ne bi smel strokovnjak jesti kranjskih klobas. Ne smeš n. pr. prekršiti pravil, ki ti jih nalaga stroka, ne smeš

verovati raznim fantantom in prismojenim umetnikom, ne smeš se vdajati skušnjavam svojih čutov in pa otročji razposajenosti fantazije, toda kranjske klobase lahko uživaš brez škode za svoj strokovnjaški sloves. Tako je govoril gospodu Zaletelu notranji glas in se mu je zdel čez nekaj časa čisto razumen in verjeten. Gospod Zaletel ni niti občutil, kdaj se ga je lotila huda strast do kranjskih klobas. Na mah je bila njegova ljubezen do te jedi tako mogočna, da je jela uporno renčati zoper razum, kakor pes, ki se je preobjedel svobode in mu veriga več ne prija. – Kako da bi bila kranjska klobasa manj vredna od denimo, učenih teorij in zlasti umetniških del – se je prepirala strast s pametjo. Bilo je v njenem glasu trohica razumnosti, ker je glede na strokovnjaštvo gospoda Zaletela naglasila besedo zlasti. – Mar ni kranjska klobasa sad čiste, nezasanjane rodilo ne resničnosti? Ali ni produkt stremljenja po kolikor moči dovršenih lastnostih? Ali nima svoje individualnosti, kajpak, v okvirju mere in meje? Ni-li v nji bolj ko drugje izražena skladnost med obliko in vsebino in tista mojstrska omejenost, ki o nji tvoj razum navaja Goetheja: »In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister?« Če je v kakem delu izraženo do popolnosti to načelo in ako združuje resničnost z ugodjem, ni-li to znak tiste popolnosti, ki je lastna znanstvenim teorijam in klasični poeziji? ... (Jutro 1927b)

Podlistek z naslovom 'Strokovnjak Zaletel in kranjske klobase', pod katerega se je s psevdonomom »ibis« podpisal esejist, časnikar, publicist, prevajalec in lektor Božidar Borko (1896–1980; v periodiki je pisal poročila, eseje, ocene in reportaže iz širokega kulturniškega sveta, zlasti iz češkega in francoskega kroga),²⁰ bi najlažje popredalčkali kot grotesko. Besedilo z literarnimi ambicijami, v katerem uveljavljene življenjske norme in delitve prepustijo mesto svobodno igrivi razposajenosti, bi lahko razumeli kot poskus osvobajanja od zavezujočih šablon uradnega kulturnega pogleda in ga s tem približali Bahtinovi groteski, ki slavi občutek spojenosti z izvorno in nikoli dovršeno celovitostjo sveta. Ne pozabimo tudi na poudarjanje telesnosti, še eni ključni prvini Bahtinovega grotesknega realizma,²¹ ki bi jo lahko v primeru strokovnjaka Zaletela in kranjskih klobas razumeli kot upor proti idealističnim in neživljenjskim umetniškim konceptom.

²⁰ Za dnevnik *Jutro* je pisal v letih 1926–1932.

²¹ Ključno organizacijsko načelo grotesknega sveta je »načelo smeha«, ki prinaša osvobajanje od zavezujočih kulturnih norm in delitev. Groteskni smeh kot organizacijsko načelo karnevalskega sveta pa ni smeh v običajnem pomenu, ki izraža posmehljiv odnos do nekoga ali nečesa. Je veliko več od sodobnega satiričnega smeha, v katerem se smejalec distancira od objekta, ki ga smeši, in ga tako izolira. Groteskni smeh je sposoben zaobjeti vse, vključno s smejočim, in je tako afirmativen, saj pritrjuje življenju kot večno nastajajoči, nikoli dovršeni celovitosti.

¹⁹ O tem, kdaj, v kakšnih primerih lahko govorimo o uporu (ki se je prelevil v enega izmed najbolj elastičnih konceptov in je bil deležen številnih kritik tako na račun fetišizacije kot na račun romantizacije), seveda obstajajo različni pogledi (Ortner 2006; Hollander in Einwohner 2004: 544). A vendarle kljub različnim definicijam obstaja konsenz, da upor vedno sloni na (a) akciji oziroma aktivnem vedenju (ki je lahko verbalno, kognitivno in telesno) in (b) na nasprotovanju, opoziciji in kljubovalnih elementih (Hollander in Einwohner 2004: 537–538).

Tako je govorila v notranjosti gospoda Zaletela kranjska klobasa. Izpočetka je pamet malce ugovarjala, češ, da so take primerjave nekam drzne, vendar pa se je strast počasi tako razbohotila, da se je moral razum ukloniti. In zdaj se je začel v možganih gospoda Zaletela čudovit proces: po dušeslovnem zakonu transpozicije je dobila kranjska klobasa čisto duševne podobe (to se pravi »duševne«, zakaj misli so po svoji substanci to, kar je n. pr. vonj ali okus pri kranjski klobasi, namreč emanacijo možganske snovi). Strokovnjaštvo gospoda Zaletela je poprijelo neki nov značaj, ki bi ga bili ljudje takoj občutili kot duševni izraz kranjske klobase, če bi jim bili dani toli [tako] nežni čuti. Teorije so se mu debelile in prijetno napenjale; stil mu je postal domač, kranjski, vse je pričevalo o čudoviti omejenosti obzorja. Mladi Zaletel, ki se je rodil prav tiste čase kot četrti dokaz selekcije Zaletelovega rodu, je bil takoj po porodu na moč podoben kranjski klobasi – kajpak, v smislu duševne transpozicije. Tako je strokovnjak Zaletel počasi izgubil prvotno merilo svojih dejanj, zakaj mero mu je dajala duševna kranjska klobasa.

Njegovi okolici je postala ta skrivnostna izprememba očitna stoprav tedaj, ko je gospod Zaletel dokazoval v neki večji dražbi, ki je šela v svoje vrste same resne, strokovno podkovane može, da so Prešernove poezije s pravilnega vidika, ki namreč vrednoti reči po njih resničnosti, oblikovni in vsebinski dovršenosti, po koristnosti in ugodju, ki ga povzročajo v normalnem Človeku (gospod Zaletel je izrecno poudaril besedo: normalnem) – da so torej Prešernove poezije enakovredne kranjski klobasi. Le-ta se mu zdi tako ljudski in hkrati toli [tako] značilen za po vseh zakonih logike in klasične estetike dovršeni izdelek, da jemlje nase vso odgovornost za to primerjavo.

V krogu strokovnjakov, starih in izkušenih mož, ki so imeli z majhnimi izjemami pravilne lobanje in korektno podrezane brade, se je mnogo in živahno premotrivala teorija gospoda Zaletela. Zadeva je prišla v javnost in je izzvala – zopet, kajpak, po zakonu transpozicije – obsežne in kričeče polemike. Trčili so stari in mladi; zaostri la so se vsa že obstoječa literarna nasprotja pa nastala so nova, ki so imela že dokaj zaznaten okus po kranjskih klobasah. Govorilo se je o utilitarizmu in l'art pour l'art-izmu; številni »izmi« so srečno izrinili izvorna umetniška dela in pravi okus je nadomestila emanacija z duševnostjo nadete kranjske klobase.

Gospod Zaletel je ostal skromno v ozadju, zadovoljujoč se z mladimi Zaleteli, ki rastejo natanko po njegovih pravilih, po načelu suhe stvarnosti in strokovnjaške resnicoljubnosti, kot povsem normalen zarod, ki bo nekoč nadaljeval izročila »dobe kranjske klobase«. Kajpak, ta doba se ne bo nikdar imenovala po

tem prostaškem nazivu, zakaj vsi strokovnjaki niso tako iskreni kakor gospod Zaletel. Dobila bo kako drugo etiketo, da gospod Zaletel ne bo nikjer označen kot klobasar literarne sorte, kajti njegovo življenjsko delo ima obeležje čiste znanosti. Le pozni anekdotarji utegnejo pripovedovati o strokovnjaku, ki se je bil preobjel kranjskih klobas pa je mislil, da je ves svet kranjska klobasa. (Jutro 1927b)

V podlistku z naslovom 'Strokovnjak Zaletel in kranjske klobase' se še veliko bolj kot v predhodnih besedilih motivirano mešata dva semantično nasprotujoča si registra – banalni in umetniško-kulturni, nižji in višji, kranjske klobase in poezija. Z zadnjima dvema pa stopamo v zaključno poglavje.

»Za pol kranjske klobase prodam vse njegove poezije s talentom vred«

Kaj lahko sploh rečemo o teh časopisnih madežih kranjske klobase v časih *Kulturnega problema slovenstva*? Da je bila kulturni problem slovenstva? No, to bi bilo najbrž le pretiravanje. Predvsem je imela simbolni, označevalni potencial, bila je močno označena reč, ki je lahko navdihnila zelo različne (upo)rabe, bila je prikladna, pogosto pri roki za različne priložnosti in potrebe, med drugim, kot smo lahko okusili, tudi za mnogotere s kulturo obremenjujoče se zadeve. Toda tudi s temi kulturno obremenjenimi vlogami kranjske klobase ne gre pretiravati. Odnos do kranjske klobase v časopisju v obravnavanem obdobju nikakor niso krojila peresa zagovornikov in častilcev elitistične oziroma visoke kulture in tudi ne tistih, ki so temu kulturnemu elitizmu tako ali drugače nasprotovali (besedil, ki omenjajo kranjske klobase in visoko kulturo, je v veliki množici besedil, v katerih se pojavi kranjska klobasa, le neznatna manjšina) – temveč peresa raznolikih piscev v vseh mogočih časopisnih besedilih, ki se s »kulturnim problemom slovenstva«, vsaj v svojih besedilih, niso obremenjevali in so do kranjske klobase gojili naklonjenost (glej Mlekuž 2014b, 2015).²²

Kranjska klobasa je semantično opredeljena tudi kot nekaj preprostega, nizkega, banalnega – a takšna je manjšina pomenov, vpisanih v obravnavanem obdobju. »Za pol kranjske klobase prodam vse njegove poezije s talentom vred« je torej eno od mnogih besedil v prijateljski družbi s kranjsko klobaso, ki povsem preglasijo tiste, ki tako ali drugače problematizirajo njeno banalno naravo, in povsem utišajo tiste, ki kranjsko klobaso označijo za »našo značilno slovensko hibo«. Če zadevo zastavimo še provokativno – ena izmed velikih laži slovenskemu narodu je (bila), da so Prešerni, Cankarji in drugi »naši veliki in pravični pesniki,

²² Ostaja neodgovorjeno vprašanje, kako so bralci sploh brali te natisnjene, v črke stisnjene kranjske klobase. Iz časopisnih besedil ne moremo izvedeti, kaj se je dogajalo v glavah ljudi – celo če so to najzvestejši in najbolj poslušni bralci.

umetniki in znanstveniki« kultura Slovencev. (To je, sicer z nekoliko drugačnim tonom, kot smo prebrali v tem članku, zapisal tudi Ivan Cankar.) Kultura večine Slovencev je bila – vsaj kot nam priča časopisje, z besedami Ivana Prijatelja »instrument, ki je pri kulturnem in civilizacijskem preporodu slovenskega ljudstva v narod [...] igral glavno vlogo« (po Marušič 1988: 223) – kranjska klobasa!

A kaj so pravzaprav uživali Slovenke in Slovenci, ko so uživali časopisno kranjsko klobaso, madeže kranjske klobase v slovenskem časopisju? Uživali so predvsem to, kar je ta označevala. In kaj je ta klobasa v obravnavanem obdobju označevala? Nedvomno je označevala slovenstvo in s slovenstvom popackane stvari. A vendarle, to ni slovenstvo, ki ga povzdiguje *Kulturni problem slovenstva*. Kranjska klobasa je (bila) tudi ali predvsem polnilo želodca, stvar neposrednega telesnega uživanja in užitarstva – dejavnosti, ki so na drugi strani zidu visoke kulture, ki so vzvišenim, elitističnim kulturnim okusom in programom neokusne, če ne povsem neprebavljive. Kranjska klobasa je torej predvsem reč banalnega nacionalizma – tako v izvornem pomenu tega Billigovega (1995) pojma, torej v pomenu vsakodnevnega, v veliki meri neopaznega in nezavednega opominjanja na narodnost, kot tudi v pomenu tega stilno zaznamovanega pridevnika, torej nacionalizma, ki za razliko od vzvišene visoke kulture vključuje tudi plehke, neokusne, kulturno manj omikane reči in dejavnosti (npr. hranjenje). Če se za hip vrnemo k poskusu z epruveto z začetka besedila – mešanje visoke in nizke kulture, umetniško-kulturne misije in kranjskih klobas je mogoče in dobro sprejeto predvsem v polju komičnega in satiričnega; v časopisnih besedilih, ki povečujejo visoko, elitistično kulturo, pa izzove vihanje nosov, zgražanje, prezir.²³

Kranjska klobasa ima torej več identifikacijskih točk, katerih posledica je sinkretičnost in s tem spreminjanje, napredovanje, premeščanje. Ni torej ene, pravilne interpretacije, enotnega pomena kranjske klobase, ampak gre vsaj do neke mere za priročno označevanje, ki se uklanja vsakokratnim potrebam in željam. Kranjska klobasa torej tudi v svojih semantično bržkone najbolj konservativnih časih (glej Mlekuž 2014b) ni bila zastaran identifikacijski element, temveč živa, neprestana komunikacija. Če zastavimo nekoliko širše, meja med kranjsko klobaso in visoko kulturo nikakor ni samoumevna, ni nepremičen zid, ni nekakšno durkheimovsko družbeno dejstvo, temveč se neprestano oblikuje, premika in vzpostavlja, je interaktivni proces. In sezimo še dlje: narodna kultura je, rečeno z Ernestom Renanom (1913: 123), »plebiscit vseh dni« oziroma vsakodnevni plebiscit. Konflikti, vrzeli, razpoke v njeni konstrukciji so prav tako kot Geertzov (1973) petelinji boj globoki spopad ali globoka igra (*deep play*), v kateri lahko uzremo bistvo narodne in narodove eksistence.

23 Podobno poanto ponudi Bratko Bibič (2014) s harmoniko – »bognejdaj«, da bi se znašla v plemenitih vodah jazza in rocka.

Literatura

- ADAMIČ, Louis: *Vrnitev v rodni kraj*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1962.
- ADORNO, Theodor W. in Max Horkheimer: *Dialektika razsvetljenstva: Filozofski fragmenti*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2002.
- ANDERSON, Benedict: *Zamišljene skupnosti: O izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1998.
- ASHLEY, Bob idr.: *Food and cultural studies*. London in New York: Routledge, 2004.
- BAHTIN, Mihail Mihajlovič: *Ustvarjanje Françoisa Rabelaisa in ljudska kultura srednjega veka in renesanse*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2008.
- BARTHES, Roland: *Retorika Starih / Elementi semiologije*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1990.
- BIBIČ, Bratko: *Harmonika za butalce*. Ljubljana: Študentska založba, 2014.
- BILLIG, Michael: *Banal nationalism*. London: Sage, 1995.
- BURKE, Peter: *Popular culture in early modern Europe*. New York: Harper and Raw, 1978.
- CANKAR, Ivan: *Zbrano delo, XXV*. Ljubljana: DZS, 1976.
- CVIRN, Janez: Meščanstvo na Slovenskem in proces nacionalne diferenciacije. V: Aleš Gabrič (ur.), *Zbornik 27. Zborovanje slovenskih zgodovinarjev, Ljubljana, 29. september–1. oktober 1994*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, 1994, 67–73.
- GEERTZ, Clifford: *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- HOLLANDER, A. Jocelyn in Rachel L. Einwohner: Conceptualizing resistance. *Sociological Forum* 19 (4), 2004, 533–554.
- HUMPHREY, Chris: Bakhtin and the study of popular culture: Re-thinking carnival as a historical and analytical concept. V: Craig Brandist in Galin Tihanov (ur.), *Materializing Bakhtin: The Bakhtin circle and social theory*. New York: Palgrave, 2000, 164–72.
- JEZERNIK, Božidar: *Nacionalizacija preteklosti*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2013.
- KOS, Janko: *Pregled slovenskega slovstva*. Ljubljana: DZS, 2000.
- KOSI, Jernej: *Kako je nastal slovenski narod: Začetki slovenskega nacionalnega gibanja v prvi polovici 19. stoletja*. Ljubljana: Sophia, 2013.
- LATOURE, Bruno: *We have never been modern*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- LÖFGREN, Orvar: The nationalization of culture. *Ethnologia Europaea* 19 (1), 1989, 5–23.
- LÖFGREN, Orvar: The nationalization of culture: Constructing Swedishness. *Studia Ethnologica* 3, 1991, 101–116.
- MARUŠIČ, Branko: Slovenski periodični tisk na Goriškem. *Jadranski koledar* 1987, 1988, 223–232.
- MILLER, Daniel: *Material culture and mass consumption*. Oxford in New York: Blackwell, 1987.

MLEKUŽ, Jernej: »Ostrupljanje s klobaso«: Nekaj ugrizov v klobčič kranjske klobase in narodnega ponosa, zvit v slovenskem časopisju od pomladi narodov do konca prve svetovne vojne. *Zgodovina za vse* 20, 2013, 30–41.

MLEKUŽ, Jernej: »Prelom s staro miselnostjo, da je gost zadovoljen, če dobi kranjsko klobaso in liter vina«: Semantična kontinuiteta in diskontinuiteta kranjske klobase v socialistični Jugoslaviji. *Etnolog* 24, 2014a, 155–176.

MLEKUŽ, Jernej: »Vrhunac naše narodne umjetnosti na polju gastronomije«: Semantički konzervativizam i kulinarski nacionalizam kranjske kobasice u prvoj Jugoslaviji. *Narodna umjetnost* 51, 2014b, 27–46.

MLEKUŽ, Jernej: Zamišljena kranjska klobasa. V: Jernej Mlekuž (ur.), *Venček domačih: Predmeti, Slovencem sveti*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2015, 25–86.

MONTANARI, Massimo: *Lakota in izobilje: Zgodovina prehranjevanja v Evropi*. Ljubljana: Založba *cf, 1998.

NIEDERMÜLLER, Peter: National culture: Symbols and reality (The Hungarian case). *Ethnologia Europaea* 19, 1989, 47–56.

ORTNER, Sherry B.: *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*. Durham in London: Duke University Press, 2006.

RENAN, Ernest: Kaj je narod?. *Napredna misel* 3, 1913, 110–124.

RIGOTTI, Francesca: *Filozofija v kuhinji*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2005.

RUPEL, Dimitrij: *Sociologija kulture in umetnosti: Izbrana poglavja*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1986.

SCHMIDT, Goran: Sprema beseda. V: Fran Milčinski, *Smešne historije: Izbrana kratka proza Frana Milčinskega*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2000, 263–309.

SLAPŠAK, Svetlana: *Zelje in spolnost: Iz zgodovinske antropologije hrane*. Ljubljana: Študentska založba, 2013.

SLAPŠAK, Svetlana: *Kuhinja z razgledom: Eseji iz antropologije hrane*. Novo mesto: Goga, 2016.

TOMC, Gregor: Moderna kultura. V: Aleš Debeljak idr. (ur.), *Cooltura: Uvod v kulturne študije*, Ljubljana: Študentska založba, 2002, 121–156.

VELIKONJA, Mitja: »Dom in svet«: Kultura in študije naroda. V: Aleš Debeljak idr. (ur.), *Cooltura: Uvod v kulturne študije*. Ljubljana: Študentska založba, 2002, 283–297.

VIDMAR, Josip: *Kulturni problem slovenstva*. Ljubljana: Tiskovna zadruga v Ljubljani, 1932.

VOGRINC, Jože: Čemu »nacionalna identiteta« in »nacionalni interes« v kulturni politiki?. V: Neda Pagon in Mitja Čepič (ur.), *Nacionalna identiteta in kultura*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij, 2003, 37–51.

VODOPIVEC, Peter: *Od Pohlinove slovnice do samostojen države: Slovenska zgodovina od konca 18. stoletja do konca 20. stoletja*. Ljubljana: Modrijan, 2006.

WILLIAMS, Raymond: *Navadna kultura: Izbrani spisi*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij in Studia Humanitatis, 1997.

Viri

Celjski tednik, 1964: Celjski kulturniki govorijo. Večni refren – denar ... *Celjski tednik* 17 (9), 6. 3.: [5].

Cik-cak, 1938: Za vse je svet dovolj bogat ... *Cik-cak* 1 (1), 1. 5.: [3].

Domoljub, 1937: Razno ... *Domoljub* 50 (12), 24. 3.: [4].

Domovina in Kmetski list, 1942: Šale. Kranjska klobasa ... *Domovina in Kmetski list* 29 (11) 12. 3.: [12].

Enakopravnost, 1921: Iz Jugoslavije ... *Enakopravnost* 4 (39), 16. 2.

Glasilo K.S.K. jednote, 1938: Ali bi radi 5 funtov težko kranjsko klobaso ... *Glasilo K.S.K. jednote* 24 (6), 9. 2.: [7].

Jutro, 1927a: Domače vesti. Iz Ljubljane ... *Jutro* 8 (188), 11. 8.: [4].

Jutro, 1927b: Strokovnjak Zaletel in kranjske klobase ... *Jutro* 8 (227), 25. 9.: [7–8].

Jutro, 1934: Naši kraji in ljudje. Slovenski večer v Pragi ... *Jutro* 15 (58), 11. 3.: [4].

Jutro, 1938: Po postu v postu ... *Jutro* 19 (54), 5. 3.: [4].

Kurent, 1919: Poglavje o umetnosti. *Kurent* 2 (5), 15. 3.: [50–52].

Slovenec, 1930: Stričkov kotiček ... *Slovenec* 58 (269), 23. 11.: [13].

Slovenec, 1937: Mariborsko gledališče Pavel Roserberger: Rdeči nageljni ... *Slovenec* 65 (78a), 7. 4.: [3].

Slovenski narod, 1923: Zastran novih uličnih imen ... *Slovenski narod* 56 (154), 28. 7.: [2].

Slovenski narod, 1931: Grda in lepa je bila ... O nedeljskem vremenu in nedeljskih zanimivostih ... *Slovenski narod* 64 (149), 6. 7.: [5].

Slovenski narod, 1934: Dnevne vesti ... *Slovenski narod* 67 (204), 10. 9.: [2].

Slovenski narod, 1935: Koncert v proslavo materinskega dne ... *Slovenski narod* 68 (105), 9. 5.: [2].

Tednik, 1968: Beseda o umetnosti. Predstavljamo mladega pesnika in pisatelja Miroslava Slano ... *Tednik* 21 (32), 16. 8.: [6].

“I would sell all of his poetry, including his talent, for one half of the Carniolan sausage”:
Cultural issues of the Carniolan sausage

In the period between the two world wars, as well as prior to it and afterwards, the Carniolan sausage had a heavily symbolic, marked-up potential. It could be presented and exploited in various ways, and was handy and convenient for different occasions and needs – for the manifold matters burdened with culture, for example. But let us not overemphasize these culturally-laden roles of the sausage. Attitudes toward the Carniolan sausage detected in newspapers were by no means dictated neither by the pens of those defending and worshipping the elitist, high culture nor by those who opposed, in one way or another, such cultural elitism (in the great multitude of texts that mention this sausage only a handful touch upon the Carniolan sausage and high culture). These attitudes were definitely moulded by a variety of (mostly anonymous) authors of eclectic texts who were rather benevolently inclined toward the sausage and did not burden themselves with various “cultural” problems of Sloveneness, at least not in their texts.

It is true that in the newspapers of that period the Carniolan sausage was sometimes semantically defined as something plain, common, and banal, and there were writers who problematized its trivial nature in one way or another, or labelled it “our typical Slovene defect,” yet such references were completely overridden by those that endorsed the sausage.

But what exactly did this sausage denote in that period? Undoubtedly it denoted, as in the previous period, Sloveneness and things that were smeared with it. However, this is not the Sloveneness championed by promoters of the elitist national culture. No, the Carniolan sausage is also, or chiefly, filler for the stomach. It is directly connected with physical enjoyment and pleasure, an activity on the other side of the wall of high culture, which seems in bad taste, if not totally indigestible, to the superior, elitist cultural palate. The Carniolan sausage is therefore primarily an element of *banal* nationalism – both in the original sense of the concept created by Michael Billig (1995), thus denoting a daily, largely imperceptible and unconscious reminder of nationality, as well as in the sense of this stylistically marked adjective, thus the nationalism which includes, in contrast to the exalted high culture, also those aspects that denote bland, coarse, uncultured things and activities (such as eating). While the mixing of high culture and the Carniolan sausage is conceivable and well-accepted mainly in the field of comicality and satire it provokes nothing but disdainful looks, disgust, and scorn among the elitist stronghold of high culture. As we see, there is no single interpretation or a unified meaning of the Carniolan sausage. To some extent it comes to convenient labelling that corresponds to respective needs and wishes. To put it into a wider context: the boundary between the Carniolan sausage and high culture definitely cannot be taken for granted, is not a fixed wall nor is it a Durkheimian social fact. It is constantly evolving, moving, and reinstating; it is an interactive process.



»NOVA« MULTIKULTURNA JAPONSKA? Primer korejske manjšine v Kyotu

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Ideja, da je Japonska etnično homogena nacija, je bila v zgodovini močno prisotna, zaradi česar so tujci v povojni japonski družbi predstavljali »problem«. V zadnjih letih pa sta povečano število priseljencev in močnejši pritisk na državo, da prepozna svojo raznolikost, preusmerila pozornost k ideji »multikulture Japonske«. Ta prispevek tako preučuje, kako v ospredje prihaja ideja o »večkulturnem sobivanju«, in se osredinja na integracijo tujcev na Japonskem. V ospredju tega procesa je na Japonskem že dolgo prisotna korejska manjšina, v zadnjih letih pa so družbi v izziv tudi prihodi novih priseljencev, med drugim iz Južne Koreje.

Ključne besede: Japonska, korejska manjšina, homogenost, multikulturalnost, integracija, sobivanje

Abstract: The idea of Japan being an ethnically homogenous nation has been widely acknowledged throughout history. As a result, foreigners started to represent a "problem" after the Second World War. Increased number of immigrants in recent years, together with a stronger pressure on the state to recognize the diversity of its society, shifted attention to the concept of "multicultural Japan." This text explores the emergence of the idea of a "multicultural coexistence", and focuses on the integration of foreigners in Japan. In the foreground of this endeavour has long been the Korean minority. Another challenge for the Japanese society presents the more recent arrival of a new wave of immigrants, among which are those from South Korea.

Key words: Japan, Korean minority, homogeneity, multiculturalism, integration, coexistence

Uvod

Na Japonskem so se med procesom odpiranja (obdobje Meiji), ob pretoku informacij in nekritičnem prevzemanju z Zahoda pojavile najrazličnejše ideje in dojemanja sebe in sveta. Japonska je želela postati enakovredna zahodnim državam in si prizadevala, da bi jo kot takšno sprejeli tudi drugi. S konstrukcijo identitete ter z iskanjem odgovorov na vprašanja o izvoru svojih ljudi in japonske kulture se je po vzorih zahodnih držav prepoznala kot enokulturna družba, enkratna dežela, ki se od drugih dežel razlikuje po svoji kulturi. Ideja, da je država homogena, je bila dolga desetletja splošno sprejeta tako na Japonskem kot zunaj nje. Kritike ji do pred kratkim niso mogle do živega, čeprav na Japonskem živi nekaj manjšin. Na prelomu tisočletja pa so ob vedno večjem številu priseljencev, pomanjkanju delovne sile in njenem »uvažanju« iz tujine pritiski na državo in njene institucije postajali vse močnejši. K temu so pripomogli tudi vedno močnejši boji manjšinskih skupin proti domnevi, da je nacionalna država »homogena« – navsezadnje je že njihov obstoj na Japonskem svojevrsten dokaz, da to ne drži – a so jih preslišali.

Japonska se v obdobju, ko se povečuje priseljevanje tujcev in se število prebivalcev zmanjšuje, hkrati srečuje z dilemo, kako tujce vključiti v družbo in v kakšni meri, če sploh (Douglass in Roberts 2000). Vse do nedavnega je bila Japonska ena od redkih industrializiranih držav, ki niso doživele močnega priseljevanja. V zadnjih letih pa se pojavljajo tako zunanji kot notranji pritiski na japonsko vlado, naj prizna, da v državi živijo tudi tujci, in se prepozna kot

»večkulturna država«. V javnosti so se okrepile razprave o »multikulturalnosti«, »migrantih« in o »sobivanju«, številni raziskovalci pa temu posvečajo veliko pozornosti in se odzivajo na različne načine.

Na državo pa ne pritiskajo samo novi prišleki, ampak tudi manjšine, ki na Japonskem živijo že nekaj časa; ti dve skupini priseljencev pogosto delujeta skupaj (Chapman 2006: 89). Na Japonskem namreč živi kar nekaj manjšin, ki potrjujejo izjavo Iwabuchija Koichija: »Noben narod ni čist ali homogen po rasi, etničnosti in kulturi« (2005: 55). Skupine, katerih obstoj so v preteklosti zanimali, imajo raznolike zgodovine, izvore in okoliščine, v katerih so jih spoznali za manjšine. To so priseljenci (Brazilci, Kitajci, Filipinci idr.), domorodne skupnosti (Ainu in *burakumin*¹) ter prebivalci nekdanjih kolonij (Korejci, prebivalci Okinawe in otokov Ryukyu).

Najbolj je ta proces soočanja med različnimi skupinami ene manjšine izrazit pri korejski manjšini, ki sicer na Japonskem živi že od leta 1910 ter se je vsa ta leta borila proti pravnim in družbenim izključevanjem in poskusom

¹ Primer *burakuminov* je med etničnimi skupinami na Japonskem najbolj sporen. *Burakumini* so potomci izobčencev iz obdobja Tokugawa, ki so se ukvarjali s prepovedanimi poklici (klavci, mesarji, usnarji, pogrebniiki, ...) in za katere je v preteklosti tudi veljalo, da so rasno drugačni, danes pa se po telesnih lastnostnih ne razlikujejo od večine Japoncev. Nekateri raziskovalci jih imajo za kasto, vendar danes niso več omejeni pri poročanju zunaj svoje skupine. Kljub vsemu pa so njihovi potomci, ki živijo na »označenih« krajih (*buraku*), še vedno prepoznani kot posebna skupina in diskriminirani tako pri porokah kot tudi pri zaposlitvah (glej Visočnik 2014).

* Nataša Visočnik, dr. etnologije, docentka, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za azijske študije, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; natasa.visocnik@guest.arnes.si.

asimilacije. Poleg tega pa v državo prihaja vedno več novih Korejcev, katerih pogled na Japonsko je v primerjavi s pogledom potomcev prisilnih delavcev iz obdobja kolonizacije nekoliko manj obremenjen z zgodovino in političnimi odnosi med Japonsko in Korejo.²

Primer korejske manjšine na Japonskem je vsekakor zelo zapleten in v izziv številnim raziskovalcem, ki ga analizirajo z različnih vidikov (Chapman 2008; Brown 2015; Inadsugi 2002; Lie 2008; Ryang 2005; Visočnik 2013, 2014 idr.). V tem članku je pozornost posvečena situaciji korejske manjšine v zadnjih letih, ko so se razmahnile razprave o sobivanju in multikulturalnosti, predvsem v Kyōtu, kjer v intervalih od leta 2012 opravljam terensko delo. Dejstvo je, da je prepoznavanje multikulturalnosti države pomemben korak naprej, a je nujen tudi kritičen pogled na to, kako se ta ideja predstavlja v družbi, kako jo manjšine in večina sprejemajo in kako se manjšine znajdejo v tem procesu integracije.

Homogenost vs. heterogenost

Kot številne manjšine, ki živijo v diaspori, korejska manjšina na Japonskem spodkopava domnevo, da je nacionalna država »homogena«, torej idejo, ki je na Japonskem prevladovala številna desetletja.³ V celotni japonski zgodovini so namreč nekateri pomembni posamezniki vztrajali pri ideji o posebnosti in različnosti japonske identitete, vse od učenjakov »nacionalnega učenja« (*kokugakusha*) v 18. stoletju, ki so poudarjali čisto (tj. nekitajsko) japonsko bistvo, do sodobnih politikov,⁴ ki izjavljajo, da je Japonska homogena »naravna skupnost« – različna od zahodnih »narodov, oblikovanih s sporazumom« (McCormack 1996: 1–2) – ki se je razvila na podlagi naravnih, geografskih značilnosti. Številni tuji avtorji, med njimi Edwin O. Resichauer, so Japonsko predstavljali »kot eno od najbolj enotnih in kulturno homogenih držav na svetu« (po Lie 2001: 1). Mnenju tujih raziskovalcev so pritrjevali tudi japonski učenjaki, kot so Bitō, Kumagai in Terazawa

(Lie 2001: 1), ki so svoje teorije zagovarjali še v zadnjem desetletju 20. stoletja.

Ker so identitete družbeno oblikovane in večinoma zamišljene, je konsenz o japonski identiteti vedno vprašljiv. Kot pravi Hall (1996), se identiteta ustvarja na križišču med zunanjimi diskurzi in praksami ter notranjimi psihičnimi procesi, ki ustvarjajo subjektivnosti. Vse identitete hkrati delujejo kot točke identifikacije in navezanosti (Hall 1996: 4–5) ter gradijo na izključevanju – z ustvarjanjem marginaliziranih subjektov. V primeru Japonske ključno hierarhijo ali dvojnost predstavljajo Japonci vs. tujci. Marginalizacija in izključevanje drugih sta nujni za samoidentifikacijo Japoncev (Creighton 1997: 212).

Posledično se v preteklosti velik del Japoncev v vsakdanjem življenju ni zavedal, da med njimi živijo tudi narodi, ki se od njih razlikujejo po kulturi, jeziku ali religiji. Amino (1990: 23–27) pravi, da je ta homogenost tista stran zaprtosti države, ki Japoncem preprečuje, da bi se začeli zavedati problema pravic drugih etničnih skupin in ignoriranja manjšinskih skupin. Sicer je v preteklosti že obstajala ideja o »mešanem narodu«; v obdobju, ko je Japonska osvajala kolonije, je morala priznati, da so v državi tudi drugi narodi, ki pa jih je hotela čim prej asimilirati (Oguma 1995: 19–24). Po koncu vojne pa je hitro prišlo do ideološkega obrata, v katerem je znova prevladala ideologija »homogenega naroda«, ki je bila v ospredju vse do konca 20. stoletja.

Posledica konvencionalnega razumevanja japonske kulture je pojav diskurza o Japoncih (*nihonjinron*).⁵ *Nihonjinron* tako poudarja enkratnost japonske kulture in ljudi ter zagovarja načine, po katerih so unikatni. Diskurz s številnimi populizmi preveva številne teme, kot so biološka podoba Japoncev, prazgodovinski kulturni razvoj, nacionalni jezik, literarne in estetske značilnosti, medčloveški odnosi, družbena organizacija, filozofija in osebni značaj Japoncev. V nekaterih formulacijah se te značilnosti med seboj povezujejo; koncepti japonska država, Japonci in japonska kultura naj bi izomorfno sovpadali (Befu 2009: 26). *Nihonjiron* tako ne upošteva etnične, kulturne in družbene heterogenosti Japonske, zanika stike z drugimi državami in zunanji vpliv na razvoj japonske kulture ter zagovarja njen esencializem.

Pojav idej o multikulturalnosti

V 80. letih 20. stoletja sta se hkrati pojavila dva fenomena: internacionalizacija in prečiščenje japonske identitete.

2 Japonska in Koreja še vedno rešujeta zadeve iz obdobja zasedbe Koreje in druge svetovne vojne, kot so kolonizacija, prisilno delo in ženske za tolažbo (prisilne prostitutke med drugo svetovno vojno). O teh temah se vedno znova razpravlja ob vsakem javnem dogodku, ki povezuje obe državi, kot je na primer odprtje muzeja mang v Južni Koreji (glej Kingston 2014). Več o japonskem imperializmu in korejskemu demoniziranju japonske kolonialne nadvlade glej tudi Senica 2016.

3 Koncept monoetničnosti je postal najbolj priljubljen v poznih 60. letih 20. stoletja, kar je sovpadalo z novim nacionalizmom, ki se je rodil iz ekonomskega uspeha in nacionalne kulturne integracije, kar je pripomoglo k opredelitvi japonske identitete (Lie 2001).

4 Eden od politikov, ki je podpiral to idejo, je bil Yasuhiro Nakasone, ministrski predsednik iz Liberalne demokratske stranke, ki je v svojem govoru leta 1986 izjavil, da je Japonska homogena država brez etničnih manjšin. Seveda se je nanj vsul plaz očitkov, tako da je moral svojo izjavo kmalu popraviti. Omilil jo je z besedami, da manjšine so, a da z njimi ni problemov (glej tudi Visočnik 2013).

5 *Nihonjinron* Burgess (2010) v širšem smislu opredeli kot razpravo o nacionalni identiteti, katere zemetke najdemo že v obdobju Tokugawa, predvsem pa po obdobju Meiji, v času oblikovanja nacionalne države. V ožjem smislu pa je to povojni konstrukt, ki odraža potrebo po izražanju identitete in občutkih ponosa med Japonci, saj sta bila izguba imperija in okupacija zanje grenka izkušnja. Med letoma 1948 in 1978 je bilo napisanih kar okrog 700 socioloških, lingvističnih, psiholoških, bioloških, kemijskih in fizikalnih knjig o japonski nacionalni in kulturni identiteti.

Internacionalizacija (*kokusaika*)⁶ je bila več kot desetletje japonski nacionalni cilj. Čez mejo so se pretakali kapital, blago, tehnologija; eseji in knjige o tej temi so se množile. Zaradi vse intenzivnejših stikov z zunanjim svetom je postala naloga analizirati in predstaviti »japonskost« kompleksna in občutljiva. McCormack (1996: 2) trdi, da čim močnejša je bila vera v japonsko drugačnost, toliko globlja je bila skrb o posledicah internacionalizacije z močnim ekonomskim statusom.

Kokusaika pomeni tudi fizično in psihološko odpiranje. Pojavila se je že takoj po odprtju Japonske v svet po letu 1868 in je težila k modernizaciji Japonske. Burgess (2012) opozarja, da se *kokusaika*⁷ navadno prevaja kot internacionalizacija, vendar je termin problematičen, saj hkrati spodbuja tudi idejo o monoetničnem narodu (*tan'itsu minzoku kokka*). Japonski sociolingvist Takao Suzuki (v Burgess 2012) pravi, da termin izraža predvsem dodajanje japonskega vidika v mednarodni red, širjenje japonske kulture, vrednot in zgodovine ter pomoč ljudem, da bi videli svet skozi japonske oči.

Razprave o internacionalizaciji so s sabo prinesle tudi koncept o »drugačni kulturi« (*ibunka*) z namenom označevanja ne-japonske kulture (*aite no bunka*, dobesedno »kulture drugih«). Diskurz o *kokusaika* se je v zadnjih letih pod plazom kritik začel umikati, medtem ko beseda *ibunka* ni bila deležna veliko kritične analize in je še vedno prisotna v popularnem in uradnem pisanju. Japonsko Ministrstvo za izobraževanje, kulturo, šport in znanost na primer poudarja, da je treba vzdrževati »mednarodni občutek« (*kokukaikasei*) z izkušnjo (*taiken*) in razumevanjem (*rikai*) druge kulture (*ibunka*) (Burgess 2012). Qi (2008: 2, 4) celo pravi, da so razprave o drugih kulturah (*ibunkaron*) ustvarjale idejo, da je japonska kultura superiorna drugim. *ibunka* dobesedno pomeni »drugačna kultura«, kjer pismenka za

glas »i« s sabo nosi tudi negativno konotacijo, saj pomeni »različen«, »tuj«, »čuden«. Tako te razprave locirajo japonsko kulturo v središče vseh ostalih.

Podoben izraz, ki je nekoliko pogostejši in se je pojavil v poznih 90. letih, je *tabunka* ali »več kultur/multikulturen«. V preteklosti se je, sploh v obdobju ekonomske internacionalizacije, občasno uporabljal za opis odnosov med Japonsko in drugimi (predvsem azijskimi) državami, medtem ko se v zadnjih letih zaradi vse večjega priseljavanja tujcev vedno močnejše uporablja tudi za opisovanje različnih kultur na Japonskem. Pri tem pa Burgess (2012) opozarja, da se izraz *tabunka shugi* (multikulturalizem) bolj ali manj uporablja le za slavljenje raznolikosti v okviru omejenih predpisanih pogojev. Takšen japonski slog multikulturalizma je neke vrste naslednik termina *kokusaika*, ideološkega orodja za ohranjanje homogenega diskurza o nacionalni identiteti. Ideja o prisotnem multikulturalizmu je danes omejena na »kulturno izmenjavo«⁸ in »mednarodno izmenjavo«.

V enakem kontekstu kot prejšnji izrazi pa se pogosto pojavlja tudi koncept *kyōsei*, ki naj bi izražal sobivanje.⁹ V zgodnjih 90. letih 20. stoletja je *kyōsei* postal osrednji termin v razpravah o izboljšanju ekonomskih odnosov med azijskimi državami in se nanaša na to, da »Japonci« in »tujci« skupaj harmonično živijo na Japonskem. Tudi ta izraz je pogost v vladnih kampanjah z namenom vplivati na tuje prebivalce, da bi se vključili v družbo.

Danes ta izraz uporabljajo tudi prebivalci in skupine prostovoljcev. Cilj različnih delavnic in seminarjev po državi je gladek prehod k *tabunka kyōsei shakai* (multikulturni družbi sožitja) (Spletni vir 1). Sicer sam izraz predpostavlja enakovredne partnerje, vendar pa v praksi pomeni hierarhičen odnos med nadrejenimi Japonci in podrejenimi tujci, s čimer Japonci utrjujejo svojo raznolikost, ločenost in moč. Tako tudi *kyōsei* oblikuje meje, ki utrjujejo nečlanstvo tujcev v japonski družbi, ki so brez dostopa do virov in moči (Burgess 2008, 2012).

Eden od razlogov, zakaj so razprave o »multikulturalnosti« Japonske in z njimi besede, kot so *kokusaika*, *ibunka*, *kyōsei* in *tabunka*, v japonski družbi prišle v ospredje, je dejstvo, da sta idejo o japonski homogeni identiteti ogrozila večji priliv ljudi in močnejši pritisk manjšin. S tem so se začele tudi razprave in raziskave o manjšinah, ki so kritizirale diskurz o Japonski (Amino 1990; Befu 2009; Burgess 2008, 2012; Weiner 2009 idr.) in številne razprave o japonski unikatnosti. Weiner tako v svoji knjigi *Japonske manjšine: Iluzije o homogenosti* (2009) oporeka »dominantni paradigmi« o homogenosti s poudarjanjem raznolikosti, ki obstaja v japonski družbi. Pritrjujejo mu tudi Lie (2001) s svojo knjigo o multietnični Japonski, Denoon

6 *Kokusaika* ali internacionalizacija je pomenila povezovanje in sodelovanje z zunanjim svetom. Internacionalizem pa je politična smer, ki si prizadeva za sodelovanje med narodi oziroma državami na osnovi priznanja neodvisnosti in enakopravnosti (McCormack 1996: 3).

7 Japonska je vojaško in mednarodno moč izenačila proti koncu prve svetovne vojne. Po koncu druge svetovne vojne je bila najbolj tekmovalna v 70. letih, saj je želela dohiteti svet še na drugih področjih, izraz *kokusaika* pa se je najpogosteje pojavljal v mednarodni trgovini in v okviru gospodarskega razvoja japonske družbe. Izraz se je močno zasedal v obdobju vlade Nakasoneja, ko so veliko truda vložili v idejo, da bi Japonska postala »mednarodna država«. Po mnenju Ivy (v Burgess 2012) naj bi *kokusaika* izražala drugo stran občutenja japonskega nacionalnega ponosa, če že ne nacionalizma, zato se je trudila pojaponizirati vse, kar je na Japonskem tujega, in širiti svoj vpliv po svetu. Tako je ta izraz vseboval tudi ideje, ki so si med seboj zelo nasprotovale: asimilacijo, zatiranje in slavljenje različnosti. Vendar pa je pri »mednarodnih« skupnostih šlo predvsem za »vključevanje v« in »prilagajanje« japonski kulturi. Pogosta raba besede »mednaroden« – kot na primer »mednarodna družina« ali »mednarodni otroci« – je namreč povzročila, da so kulturne razlike izginjale, se homogenizirale, tuje stvari pa so postajale eksotične in so se kazale na »mednarodnih festivalih«, kjer so se Japonci lahko naužili mednarodnosti ali drugačnosti (Burgess 2012).

8 Zelo priljubljeno je poimenovanje združenj, kulturnih domov, organizacij in prireditev z izrazom *kokusai kōryū* – mednarodna izmenjava. Nanje so velikokrat povabljeni tudi tujci, med njimi tuji študente.

9 Dobesedno naj bi izraz pomenil »živeti skupaj na določenem kraju«.

idr. z zbornikom *Multikulturalna Japonska* (glej McCormack 1996) ter Maher in Macdonald (1995) z zbornikom o raznolikosti japonske kulture in jezika. Vse te knjige so nastale z namenom, da bi poudarile raznolikost, ki je bila na Japonskem vedno prisotna, a tudi zanikana. Sugimoto »multikulturalno paradigmo« opredeli tako, da ta »zajema vse etnične manjšine na Japonskem in tudi t. i. subkulturalne skupine, kot so honorarni delavci, ženske skupine, invalidi, mladinska in homoseksualna kultura idr.« (1997: 93). Kot poudarja (1993), termin »multikulturalna družba« postane problematičen takrat, ko ga ne uporabimo zgolj za označevanje raznolikosti v družbi, ampak tudi kot politični ideal na Japonskem. Pri tem se Burgess (2008) sprašuje, kakšno vlogo ima termin »multikulturalnost« v »novi« Japonski, saj ne gre ravno za raznolikost *per se*, ampak bolj za to, katera skupina od prej omenjenih manjšin je v primerjavi z večinsko populacijo označena kot »različna«.

Teptanje koncepta *nihonjinron* se nadaljuje s številnimi knjigami o priseljevanju tujcev, do katerega je prišlo sredi 90. let prejšnjega stoletja (Burgess 2008). Pri tem je seveda v ospredju ideja o »razlikah«, vendar Ryangova (2005: 10) opozarja, da se je v teh razpravah pojavil trend »o predstavljanju Japonske s pluralističnega vidika«, s povečevanjem raznolikosti, marginalnosti in manjšin. Clammer (po Burgess 2008) tako pravi, da je trend poudarjanja etničnih razlik treba nekoliko omiliti z vključevanjem drugih dimenzij, kot sta spol in razred. Že Goodman (po Burgess 2008) namreč opozarja, da je nižji status večine japonskih manjšin bolj povezan z njihovo razredno marginalnostjo kot pa s kulturnimi in etničnimi razlogi, Ryangova (2005) pa nadaljuje, da ima lahko ignoriranje notranjih raznolikosti v marginalnih skupinah tudi nasproten učinek, saj zanemarija zgodovinske in družbene specifičnosti diskriminacije in zatiranje določene manjšinske skupine.

Clammer (po Burgess 2008) tudi opozarja, da lahko v primeru, ko se razprava o raznolikosti preveč zaostri, nastane nova vrsta *nihonjinron*. Pojavita se dve skupini namesto ene; na eni strani »homogena« skupina Japoncev, ki jo zaradi homogenosti raziskovalci zanemarjajo, na drugi strani pa raznolika skupina »drugih«, ki jo raziskovalci izpostavljajo ravno zaradi razlik. Tako je treba biti pri vsaki raziskavi »manjšin« pozoren na definicije terminov, oznak in konceptov, kot je identiteta. Pomembno je tudi spoznanje, da so te kategorije arbitrarni in fluidni družbeni konstrukti, zato je potreben premislek o razlikah v domnevno homogenih manjšinskih skupinah.

Tujci na Japonskem in njihova integracija

Število tujcev na Japonskem je konec leta 2013 doseglo 2.664.000, kar je 1,6 % celotnega prebivalstva in 1,6 % več kot leto prej. Največja skupina so Kitajci (649.100 ali kar 31 % vseh tujcev), druga skupina so Korejci, ki so bili dolga leta največja skupino tujcev, zadnja leta pa njihovo število pada (najnižja številka je 519.700, kar je 25%,

iz leta 2013). Nato sledijo Filipinci (209.200), Brazilci (181.300) in Vietnamci (72.300). Za 3 % se je povečalo tudi število tujih študentov, ki so prišli študirat na Japonsko. V letu 2013 se je 8.600 tujcev naturaliziralo, polovica od teh je korejskih potomcev, tretjina pa je kitajske narodnosti. Leta 2013 je bilo vloženih 3.300 vlog za azil,¹⁰ kar je 720 več kot prejšnje leto. Prosilci so bili iz Turčije, Nepala, Mjanmara, Šrilanke in Pakistana (Spletni vir 1: 218). V letu 2015 pa je Japonska vlada prejela rekordnih 7.586 vlog za priznanje statusa begunca, a jih je odobrila le 27 (Spletni vir 8). Ker jo je mednarodna skupnost zaradi tega kritizirala, je vlada odgovorila, da bo v naslednjih petih letih sprejela 150 beguncev – tujih študentov iz Sirije (Spletni vir 7).

Prve begunce (*nanmin*), in sicer iz Vietnama, je Japonska sprejela leta 1975, v času, ko še ni imela sprejetih zakonov¹¹ in dovoljenj za bivanje, zato ni vedela, kaj naj z njimi. Tako so zanje ustvarili fundacijo Ajia Fukushi Kyōiku Zaidan (Azijska fundacija za socialno varstvo in izobraževanje) pri Ministrstvu za zunanje zadeve in ustanovili dva naselitvena centra v Kansaiju in Kantōju, kjer so begunce šolali, da bi se lahko vključili in prilagodili novemu družbenemu okolju, tj. »japonski družbi«. Učili so jih osnov japonskega jezika, a le tri mesece, kar je premalo tudi za vsakdanjo komunikacijo. Zaradi slabe integracije so lahko opravljali le ročna in nekvalificirana dela, čeprav so nekateri v domovini dosegli višjo stopnjo izobrazbe. Čeprav so se zaradi neznanja jezika in nepoznavanja japonske kulture zelo težko vključili v japonsko družbo, pa sami Japonci niso imeli ne negativnih ne pozitivnih čustev do njih (Nakano 1995: 61). S prihodom beguncev se je pojavil tudi izraz »novinci« oziroma »newcomers«.

Zaradi pomanjkanja delovne sile so sredi 80. let v državo začeli prihajati tuji delavci (*gaikokujin rōdōsha*) s Filipinov, iz Vietnama in Indije. Kmalu so se pojavile številne razprave o tem, ali naj tuje delavce na Japonsko tudi vabijo, saj se je v zadnjih letih zaradi hitro starajočega se prebivalstva pokazala izrazita potreba po novi delovni sili. Ena od največjih skupin tuje delovne sile so *Nikkeijin*. To so japonski izseljenci, razseljeni po svetu, največkrat pa je ta izraz v uporabi za prišleke druge in tretje generacije Japoncev iz Brazilije, ki so vrnili na Japonsko, da bi opravljali predvsem nekvalificirane ali polkvalificirane poklice. Ti delavci so nekaj desetletij pozneje dobili stalno prebivališče, a se še vedno težko vključujejo v družbo zaradi drugačnega kulturnega okolja, v katerem so odraščali. V zadnjih letih se je povpraševanje po tujih delavcih nekoliko zmanjšalo, ne pa tudi njihov pritok.

¹⁰ Japonska se po tradiciji upira odobravanju azila beguncem, čeprav se je že nekoliko omehčala; leta 2007 je tako azil odobrila 41 ljudem (Spletni vir 1: 258).

¹¹ Sporazum o beguncih Združenih narodov je Japonska podpisala leta 1981 (Nakano 1995: 61).

Čeprav japonska država uradno ne dovoli vstopa tujim delavcem, pa v določeni meri dovoljuje njihovo zaposlitev, prav zaradi velikega števila delavcev, ki so ostali tudi po preteku vize. Edini, ki jim formalno dovolijo ostati, so *Nikkeijin*, priseljenci japonskega porekla predvsem iz Brazilije; medtem pa tuji študentje lahko delajo honorarno, nekateri tuji delavci pa imajo dovoljenje z vizo za prakso, s čimer Japonska dovoljuje prihod tujih delavcev, a bolj skozi »zadnja ali stranska« vrata in ne »glavna« (Kajita 1998: 121).

Kajita (1998: 121) tujce na Japonskem grobo razdeli v tri skupine. Prva skupina so tujci, ki živijo na Japonskem že tri ali štiri generacije, kot so na primer Korejci. Druga skupina so *Nikkeijin*, ki so jim s spremembo japonskega imigracijskega zakona uradno dovolili, da delajo na Japonskem. Tretja skupino pa sestavljajo prišleki iz Azije, ki jim uradno ni dovoljeno delati in so na Japonskem ilegalno. Vsaka skupina ima svoje značilnosti, ki pa se razlikujejo tudi med člani skupin samih in povzročajo družbene napetosti. Poleg teh na Japonskem živi še ena skupina tujcev, in sicer predvsem Evropejci in Američani, ki tu tudi delajo. Navadno so tu le začasno in se ne nameravajo ustaliti, a obstajajo tudi izjeme.

Na Japonskem so se v 90. letih začeli pojavljati številni centri za podporo tujcem, ki prihajajo na Japonsko. Center za multikulturno družbo v Kyotu je neprofitna organizacija (NPO), ki od leta 1998 deluje z »namenom uresničevanja multikulture družbe, kjer ljudje lahko živijo skupaj« (Spletni vir 2). Center v več jezikih (angleški, portugalski, kitajski in korejski) izvaja številne projekte tako za Japonce kot tudi druge prebivalce, da bi premagali neenakosti, kot so nacionalnost, kulturno ozadje, identitete in jeziki, cenili raznolikost, zagotovili osnovne človekove pravice in povezali tuje prebivalce z Japonci, da bi skupaj ustvarili multikulturno družbo (Spletni vir 2).

Glavna cilja takšnih centrov sta nudenje zdravstvene podpore in predvsem učenje japonskega jezika. Tujci se na japonskem učijo *nihongo*, medtem ko sami Japonci govorijo *kokugo*,¹² kar pomeni, da obstajata dva različna koncepta japonskega jezika. *Kokugo* je namreč povezan z japonskim konceptom nacionalizma in ga pojmujejo kot nacionalni jezik za Japonce. *Nihongo* je japonski jezik za tujce, ki pa naj ne bi bili nikoli zmožni obvladati »prave« japonsčine (Qi 2008; glej tudi Lee 1996). Jezik je tudi osnova za učenje o japonski kulturi in normah, ki jih na primer vsi tuji študentje na japonskih univerzah spoznajo na uvodnih tečajih »japonskega jezika in kulture«.

Poleg tega Japonska probleme s tujci opredeljuje tudi glede na dolžino njihovega bivanja na Japonskem. Tujci, ki so se že naselili na Japonskem in imajo status *Zainichi* (glej

opombo 15), in tisti, ki so na novo prišli (*newcomers*, jap. *nyūkamāzu*), se med sabo precej razlikujejo, in to ne samo po znanju japonsčine, ampak tudi po zaposlovanju in načinu življenja.

Korejci na Japonskem

Korejci so danes druga največja »tujca«¹³ skupnost s stalnim prebivališčem na Japonskem. Ta skupina vključuje tako *Zainichi* Korejce (tiste, ki na Japonskem živijo že nekaj generacij) ali »starejše priseljence« (jap. *orudokamāzu*) kot nedavno priseljene Korejce iz Južne Koreje ali »novopriseljene«. Kljub fizični podobnosti ter precejšnji akulturaciji in vključenosti v japonsko družbo tako japonska država kot japonska družba Korejce še vedno diskriminirata. Večina ima korejsko državljanstvo,¹⁴ saj Japonska priznava le *jus sanguinis* (pravico po krvi) in ne *jus soli* (pravico po kraju rojstva), kar pomeni, da mora za podelitev japonskega državljanstva vsaj eden od staršev imeti japonsko državljanstvo. Nekateri posamezniki se lahko popolnoma vključijo v družbo, se »naturalizirajo«. Sicer se je ta proces za Korejce v zadnjih letih precej poenostavil, a je še vedno zelo kompleksen in birokratski postopek, ki vključuje tudi spremembo korejskega imena v japonskega. Poleg tega japonska tudi ne priznava dvojnih državljanstev, zato se morajo tisti, ki se želijo naturalizirati, odpovedati korejskemu državljanstvu (glej Brown 2015). Na Japonskem imajo rezidenčni Korejci status »posebnega stalnega prebivalca«, ki jim omogoča dostop do japonskega sistema socialnega varstva, pokojninskega in zdravstvenega zavarovanja. Nimajo pa pravice do glasovanja, poleg tega obstaja tudi nekaj določb pokojninskega in socialnega varstva, ki zanje ne veljajo, prav tako pa se ne morejo zaposlovati v javnih službah, na primer v šolstvu.

Dobesedni pomen besede »*zainichi*« je »biti prisoten na Japonskem«.¹⁵ Čeprav tu živijo že od japonske okupacije Koreje leta 1910 oziroma so se priselili v naslednjih

13 Glede na podatke Ministrstva za sodstvo je leta 2015 na Japonskem živelo 497.707 Korejcev. Te številke ne vključujejo tistih, ki so že prevzeli japonsko državljanstvo; teh naj bi bilo po podatkih iz leta 2005 268.399. Dodamo lahko še obiskovalce z dolgim bivanjem na Japonskem (66.291) in tamkajšnje korejske študente (15.718), kar vse skupaj nanese 848.115 (Spletni vir 3).

14 Japonci so Korejcem, ki so se na Japonsko preselili po okupaciji Koreje, dodelil japonsko državljanstvo, ki pa so jim ga leta 1952 nasilno odvzeli, čeprav je bilo to v nasprotju z mednarodnimi zakoni. Tako so bili primorani spet prevzeti korejsko državljanstvo, ki pa se je znova spremenilo po politični delitvi Korej. Takrat so se Korejci morali odločiti, kateri Korejci bodo pripadali. To je bila ideološko podkrepljena odločitev, saj je večina Korejcev prišla z juga Koreje, a se jih je kar nekaj odločilo za Severno Korejo.

15 Termin *zainichi* poudarja kraj bivanja in ne krvno linijo. Mlajše generacije Korejcev so ta termin uporabljale vse od leta 1970, da so poudarile drugačen pristop k življenju na Japonskem, kot so ga imeli pripadniki prve generacije. Ta termin se tudi izogiba vključevanju nacionalnosti kot elementa opredeljevanja skupnosti (Chapman 2008: 4–5; Inadsugi 2002: 559–562).

12 Pojav »nacionalnega jezika« je povezan z nastajanjem nacionalne države v 19. stoletju in z idejo o enem narodu v eni državi (Culiberg 2013).



Korejska restavracija v predelu Higashi Kujō v Kyōtu.
Foto: Nataša Visočnik, 22. 9. 2016.

letih, še vedno veljajo za »začasne« prebivalce. Ta izraz je v preteklosti odseval željo številnih Korejcev, da bi se nekega dne vrnili v matično državo. Želja je bila najbolj izrazita zlasti po drugi svetovni vojni, ko so zavezniške sile premagale Japonsko in se je veliko Korejcev dejansko preselilo nazaj v Korejo. Ambicije po vrnitvi tistih, ki so ostali, pa so počasi zbledle. Tako danes na Japonskem živita že četrta in tudi peta generacija, kar pomeni, da so postali stalni prebivalci Japonske. Mnogi od njih nimajo več želje, da bi šli v Korejo. Kljub temu je izraz preživel in odraža realnost institucionalne diskriminacije japonske države in družbe (glej Visočnik 2013).

Zainichi Korejci, ki so prišli na Japonsko v času okupacije, in njihovi potomci so se po delitvi Koreje na Severno in Južno Korejo leta 1948 politično razdelili tudi na Japonskem, predvsem po letu 1952, ko so se po odvzemu japonskega državljanstva morali odločiti za eno od korejskih državljanstev. Politična razdeljenost se kaže tudi v pripadnosti različnim organizacijam:¹⁶ Mindan¹⁷ in Chongryon.¹⁸ Mindan so ustanovili leta 1946 in je bolj usmerjen k Južni Koreji, medtem ko organizacija Chongryon, ustanovljena leta 1955, ohranja vezi s Severno Korejo in sledi severnokorejski ideologiji *juche*.¹⁹ Okrog 65 odstotkov *Zainichi* Korejcev pripada organizaciji Mindan, 25 odstotkov pa se jih povezuje z organizacijo Chongryon. Na splošno

16 Obstaja tudi tretje združenje, ki je bolj usmerjeno k praktičnim potrebam skupnosti. Imenuje se Mintōren in ni razdeljeno med dve Koreji. To ni uradna organizacija, a vseeno organizira letne konference in zbira prispevke v podporo določenim akcijam, kjerkoli ali kadarkoli se pojavi potreba.

17 Okrajšava za japonsko ime Zai-Nippon Daikan Minkoku Kyoryūmindan.

18 Po japonsko Soren, kar je okrajšava za Zai-Nippon Chosenjin Sorengokai ali Generalno združenje korejskih prebivalcev na Japonskem.

19 Politična filozofija, znana kot *juche*, je leta 1972 postala uradna državna ideologija gospodarsko neodvisne Demokratične ljudske republike Koreje. Kim Il Sung pravi, da poleg ideje o »samozaupanju« *juche* pomeni tudi obvladovanje revolucije in rekonstrukcijo države na neodvisen način (Lee 2003). Ideja je znana tudi kot »kimilsungizem« po Kimu Il Sungu in predstavlja religiozno, politično, družbeno in gospodarsko ideologijo Severne Koreje (Spletni vir 4).

je organizacija Chongryon bolj nacionalistično usmerjena kot pa Mindan in tako spodbuja Korejce k ohranjanju korejske identitete in se izogiba asimilaciji v japonsko družbo (Brown 2015: 256). Imajo tudi bolj razširjen šolski sistem, ki obsega vse od vrta do univerze (Univerza Korea v Tokiu; glej Spletni vir 5), kjer poučujejo v skladu z ideologijo Severne Koreje. Organizacija Mindan pa je po drugi strani bolj aktivna v gibanjih za pravice vseh rezidenčnih Korejcev, hkrati pa obe organizaciji promovirata korejsko kulturo in se zavzemata za boljše gospodarske priložnosti rezidenčnih Korejcev. Danes številni Korejci realno niso več pripadniki nobene organizacije, po številnih pričevanjih pa se je spremenilo tudi njihovo poimenovanje, ki ne odraža več politične delitve.²⁰

Zaradi vseh nasprotujočih si pripadnosti – različno dojetje prostora in časa (začasno vs. stalno), različne politične delitve (Severna in Južna Koreja), medgeneracijske težnje, izobraževanje (korejske ali japonske šole) in družbenoekonomski status – se pri izražanju identitete Korejci srečujejo s številnimi konfliktnimi in nasprotujočimi si idejami, kar kaže na zelo kompleksno življenje v diaspori (Chapman 2008: 5; Lee 2012: 2). Tako je jasno, da raziskave o identiteti in diaspori morajo upoštevati raznolike identitete v določenem trenutku, med katerimi je identiteta »diaspore« le ena od njih, čeprav najpomembnejša pri oblikovanju skupnosti v drugi državi. Mlajša generacija Korejskega polotoka nima več za svojo domovino, saj je njihovo stalno prebivališče na Japonskem postalo nesporno dejstvo. Vse od 80. let imajo mladi Korejci veliko pozitivnejše poglede na lastno hibridnost in iščejo drugo pot med naturalizacijo z opustitvijo svoje etničnosti in pripadnostjo eni od Korej (Iwabuchi 2005: 68). Po drugi strani pa se je odnos do javnega zavzemanja za naturalizacijo nekoliko omilil zaradi mehčanja političnih nesoglasij med Južno Korejo in Japonsko. Hkrati je naturalizacija v preteklosti pomenila odpoved korejski kulturi, v sodobni Japonski pa se korejska kultura celo promovira. V japonskih metropolah je vedno več reklamnih oglasov za korejsko hrano, ki je med Japonci zelo priljubljena. Tudi pop kultura je eden od elementov zblíževanja dveh kultur, saj je korejska popularna kultura prav tako priljubljena na Japonskem, kot je japonska popularna kultura razširjena med mladimi v Južni Koreji. To so glasba, filmi in televizijske serije, med katerimi so najbolj priljubljene drame.

Tako mladi ne vidijo več veliko ovir za mešane zakone, čeprav jim starši ponekod še vedno nasprotujejo. Hester (2008: 139) omenja, da se je odnos Japoncev otoplil tudi zaradi promoviranja ideje *kyōsei* (živeti skupaj z raznolikostjo), s čimer naj bi se meja med Korejci in Japonci brisala, kar bi v prihodnosti lahko omogočilo pojav nove kategorije

20 Izraza *Zainichi Kankokujin* in *Zainichi Chōsenjin* namreč izražata politično delitev na pripadnike Južne in Severne Koreje, medtem ko *Zainichi Korean* izraža samo etničnega Korejca.

zacije Korejcev, in sicer »korejskega Japonca«. ²¹ To je novi tip Japonca, ki prednikom sledi do Korejskega polotoka.

Po raziskavah o korejski manjšini ²² lahko na grobo izpostavimo tri obdobja najkorenitejših sprememb korejske skupnosti glede na družbene in pravne situacije: 1. od konca vojne do leta 1965, ko sta Japonska in Južna Koreja podpisali sporazum o normalizaciji odnosov; 2. od 1965 do 1991, ko so priseljenci dobili status s »posebnim stalnim prebivališčem« (*tokubetsu eijū*), kar je poenotilo pogoje za bivanje za vse nekdanje kolonializirane skupine, ki so živele na Japonskem, in njihove potomce; 3. od 1991 do danes, ko gre za obdobje povečane naturalizacije: več je gibanj za lokalne volitve, povečalo se je število porok med Japonci in Korejci in število otrok mešanih staršev. Hester (2008: 140) prvo obdobje poimenuje »repatriacija«, ko se je v Korejo vrnilo največ Korejcev, drugo je obdobje »stabilizacije« razmer za življenje, tretje pa je obdobje »pristopa udomačenja« (*denizenship*), ²³ ki se najbolj odraža med mladimi Korejci v sodobni Japonski.

Lee (2012: 1) celo pravi, da je Japonska edina razvitejša država s četrto generacijo priseljencev, ki se soočajo s številnimi problemi, saj je japonska priseljska politika zelo izključujoča in nastrojena proti tujcem, predvsem proti tistim iz nekdanjih kolonij. Z vidika Korejcev vključevanje v družbo pomeni asimilacijo in naturalizacijo; številni niso pripravljene izgubiti svoje kulture (Kajita 1998: 126–127). Čeprav je materni jezik Korejcev tretje ali četrte generacije japonščina, njihov življenjski slog je zelo podoben japonskemu, številni pa so se tudi poročili z Japonci, je njihova asimilacija počasna, saj želijo ohraniti tudi korejsko identiteto. Poleg tega so tudi nevidnejša manjšina, saj se na prvi pogled ne razlikujejo od Japoncev, njihova etnična identiteta se kaže predvsem s korejskim imenom, če si ga seveda niso spremenili v japonskega.

Zaradi raznovrstnosti korejske manjšine lahko njihove člane razdelimo v različne skupine. Prva skupina so ljudje, ki želijo diskretno živeti na Japonskem in so se delno asimilirali, vendar pa se tudi povezujejo s Severno ali Južno Korejo, saj ne želijo pozabiti svoje zgodovine (Kajita 1998: 135). Druga skupina so individualisti, ki iščejo enakost in se želijo izpopolniti glede na svoje sposobnosti. Diskriminacijo skušajo preseči z višjo izobrazbo in študijem v tujini, predvsem v ZDA, kljub temu pa ohranjajo svojo

kulturo. Tretja skupina so posamezniki, ki v izogib diskriminaciji želijo postati naturalizirani japonski državljani, zato so sprejeli tudi japonsko državljanstvo in mnogi spremenili svoje ime v japonsko. Vse trem skupinam je skupno to, da ostajajo na Japonskem in živijo v japonski družbi (Kajita 1998: 136; glej tudi Chapman 2006).

Življenje Korejcev v Kyōtu

Kyōto (*Kyōto-shi*), nekdanja imperialna prestolnica in danes osmo največje mesto z milijonom in pol prebivalcev, leži v osrednjem delu otoka Honshu in ima, kot vse druge metropole, na obrobju predele, kamor so se že v preteklosti naseljevali tisti prebivalci, ki so bili izključeni iz večinske družbe. Najprej so bili to *burakumini*, ki so se jim pozneje pridružili še priseljenci iz tujine, med njimi tudi Korejci, ki so se tu začeli naseljevati po letu 1910. Eno od takšnih območij je tudi Minami-ku (Južni okraj), predvsem Higashi Kujō v južnem delu mesta blizu glavne železniške postaje, kjer danes živi več ljudi iz delavskega razreda kot kjerkoli drugje v Kyōtu. Območje je preprejeno z restavracijami in klubi, ob reki Kamo pa najdemo tovarne in različne industrijske obrate. Naselja sestavljajo standardne hiše, bloki in v zadnjih nekaj letih zgrajene stanovanjske stavbe, ki jih je subvencionirala vlada. Zaradi velikega števila Korejcev in tudi priseljencev iz drugih držav ta predel imenujejo tudi »Kyotsko mednarodno mesto«, ki je edini zares mednarodni mestni predel. Ker pa je tesno povezan tudi s sosednjo skupnostjo *burakuminov* v predelu Sūjin (Shimogyo-ku), ga opisujejo tudi z izrazom *dōwa chiku* (asimilirani predel).

Tamkajšnji prebivalci so zaradi svojega izvora diskriminirani in marginalizirani na številnih področjih, čeprav so v zadnjih desetletjih tako *burakumini* kot *Zainichi* Korejci vse uspešnejši v bojih proti diskriminaciji. Predvsem skupnost *burakuminov* in njihova združenja so dosegli, da so se na nacionalni ravni začeli projekti »gradnje skupnosti« (*machizukuri*) ²⁴ za izboljšanje življenjskih razmer marginaliziranih skupnosti. Ta projekt je izvajala tudi mestna občina Kyōto, ki je v sodelovanju z lokalnimi oblastmi in sosedskimi združenji (*chōnaikai*, *jichikai*) zgradila številna stanovanja, otroška igrišča, zdravstvene domove in parke ter omogočila pripadnikom manjšinskih skupin dostop do javnih stanovanj in pokojnine. Pozneje so ta projekt razširili, da je bil v korist tudi drugim neprivilegiranim skupinam: korejski manjšini, ločencem, Japoncem, rojenim na Okinawi, starejšim, revnim študentom in posameznikom – »vsi so dobrodošli in lahko živijo skupaj v *buraku* ²⁵ v duhu oblikovanja raznolike in bogate skupnosti

21 Termin »korejski Japonec« (še) ne obstaja, saj se ohranja mit o racionalni homogenosti Japonske in je tudi v nasprotju z idejo, da posameznik ne more biti oboje, lahko je samo Korejec ali samo Japonec. To je bilo zelo težko za številne Korejce, saj ohranjanje kulturne identitete razumejo kot svojo temeljno pravico. V povezavi s tem McLelland (2008: 818–819) tudi izpostavi, da Japonska zavrača dvojno državljanstvo, s čimer nasprotuje novim kategorijam Japoncev in njihovi hibridnosti, ki pa v realnosti obstajajo.

22 Za podrobnejši pregled situacije Korejcev na Japonskem glej Ryang 2005; Visočnik 2013; Weiner 2009.

23 S stalnim bivališčem, a brez državljanstva.

24 Več o tem glej Visočnik 2013, 2014.

25 Predel *buraku* (»vasica«) je bil v preteklosti namenjen ljudem, ki so jih izobčili zaradi poklica (mesarji, usnarji, pogrebniki itn.), ki so ga opravljali (glej zgoraj). Sčasoma so ti predeli postali tudi zatočišče kriminalcev, revnih ljudi, tujcev in drugih marginaliziranih skupin.



Higashi Kujō leži južno od glavne železniške postaje v Kyōtu, poleg območja Sujin. (Spletni vir 9)

(*kyōsei*)« (Spletni vir 6). Projekt iz leta 1997 so nadaljevali tudi v naslednjem obdobju (2001–2010), ko je tudi mesto Kyōto pod pritiski *burakuminskih* skupin za boj proti diskriminaciji v svojem mestnem načrtu izoblikovalo idejo o območju, kjer bodo »ljudje različnih skupin živeli brez diskriminacije in kršenja človekovih pravic« (Spletni vir 6). Kljub vsemu pa, kot so mi pojasnili sogovorniki, ideja o kulturni različnosti v skupnosti *burakuminov* ni ravno zaživela, saj se je v novo zgrajena stanovanja preselilo le malo tujcev in pripadnikov manjšin in več drugih ranljivih skupin (invalidi, samski ipd.).

Ker pa so vplivi procesa *machizukuri* segali tudi onkraj območja *burakuminov*, je nekoliko drugačno situacijo mogoče opazovati v korejskem predelu Higashi Kujō. Ideje o sobivanju in sodelovanju se odražajo v programih in imenih organizacij, kulturnih domov, vrtcev in podobno. Eden od takšnih primerov je tudi Kibo no ie, katoliška organizacija, nastala leta 1967 po velikem požaru v okraju Higashi Kujō, ko je bilo uničenih veliko barak revnih prebivalcev. Ta organizacija je skrbela za otroke staršev, ki jih ti niso mogli vključiti v vrtec. Najprej so bili to samo korejski otroci, v naslednjih letih pa so se jim pridružili tudi otroci drugih narodnosti. To je postal tudi prostor, kjer so se ljudje srečevali, se pogovarjali, se udeleževali tečajev in sodelovali na festivalih. Kibo no ie (Hiša upanja) je imel tudi pomembno vlogo v procesih gradnje skupnosti, saj je nudil prostor, kjer so se ljudje srečevali in razpravljali o prihodnosti in boljšem življenju v tem delu mesta. V tej organizacije so zasnovali tudi festival Madang, ustanovljen leta 1993, katerega namen sta ravno tako sobivanje (*kyōsei*) in sodelovanje med različnimi skupinami.

V procesu *machizukuri* je bila leta 2013 zgrajena nova stavba, ki poleg vrtca vključuje tudi društvo Tabunka koryū nettowa-ku saron (Salon za medkulturno izmenjavo). Nad prostori društva in vrtca, ki sta v pritličju, so sta-



Hiša upanja in Salon medkulturne izmenjave v Higashi Kujō. Foto: Nataša Visočnik, Kyōto, 22. 9. 2016.

novanja za manj privilegirane ljudi, kamor se lahko brez večjih problemov vselijo starejši, študentje in prebivalci drugih narodnosti. V domu tudi delujejo tudi društva drugih tujcev, najdemo pa tudi številne prostovoljce s Tajске, Kitajske, iz Filipinov, Indonezije, Rusije in s Finske. Kim (2013: 4) tako poudari, da se multikulturalizem na tem območju ne uporablja samo za poudarjanje razlik med kulturami različnih držav, ampak gre predvsem za enakovredno obravnavanje in sprejemanje vseh kultur in različnih generacij, s čimer promovirajo *yasuragi kōryū* (»mirno izmenjavo«) (Kim 2013: 14; glej tudi Jin 2013).

V delovanje teh organizacij se vključuje tudi vedno več Japoncev, ki sami čutijo potrebo, da aktivno sodelujejo pri gradnji večkulturne družbe, kot pravijo sami udeleženci. Tako je Japonec vodja salona in tudi v društvu, ki organizira festival Madang, je skoraj polovica Japoncev. V zadnjih letih se je spremenila predvsem organizacija festivala. Kot pravi Caron,²⁶ ki je festival Madang raziskoval ob njegovem nastanku, je bila glavna skrb takratnih organizatorjev, da se nič ne spremeni in da nič ne dosežejo. Danes glavni organizatorji, tako Japonci kot Korejci, vidijo stvari v drugačni luči. Festival namreč ni več samo korejski etnični festival, pač pa k sodelovanju vabijo tudi druge manjšine in hkrati mu prisostvuje vedno več Japoncev. Tako se spreminja tudi vsebina festivala, vedno manj je politično angažiranih tem, vedno več pa zgodb iz vsakdanjega življenja tako Japoncev kot Korejcev. Poleg korejske glasbe igrajo tudi japonsko glasbo ali pa jo izvajajo skupaj na japonskih in korejskih instrumentih, glavno igro pišejo tako Japonci kot Korejci, med gledalci pa je tudi vedno več Japoncev tako iz mesta Kyōto kot tudi iz drugih delov Japonske. Vse to skupno in vzajemno sodelovanje, čeprav še v manjšini, predstavlja izziv večinskemu prepričanju o enkratnosti japonske kulture in je primer multikulturnega delovanja v »homogenem« okolju.

V Kyōtu naj bi bili predeli, kjer živijo *burakumini*, še vedno prepoznalni, sicer ne več toliko po zunanem videzu, pač pa se še vedno ohranjajo v zavesti ljudi in tako vplivajo na diskriminacijo tam živčih prebivalcev.

26 Pogovor z Bruceom Caronom sem opravila avgusta 2016 po elektronski pošti, ko mi je poslal elektronsko različico svoje knjige *Community, democracy and performance: The urban practice of Kyoto's Higashi-Kujo Madang*.

Novi prišleki in stari naseljenci

V te predele se priseljujejo tudi novi prišleki iz Južne Koreje in drugih držav, saj jim je zaradi že obstoječe družbene mreže olajšano vključevanje v skupnost. Tako imajo lažji dostop do stanovanj, služb in zdravstvene oskrbe, zanje pa poskrbijo tudi različne organizacije. V Kyōtu že omenjena nevladna organizacija Center za multikulturno družbo namreč organizira tečaje japonskega jezika za vse tujce, da bi ga čim prej osvojili in se začeli vključevati v družbo, svetujejo pa jim tudi o zdravstveni oskrbi in pravnih zadevah.

Čeprav imajo *Zainichi* Korejci in novi prišleki skupni etnični izvor in v boju za pravice proti Japoncem nastopajo enotno, pa so med njimi številne razlike, ki jim otežujejo skupno bivanje. Na novo priseljeni Korejci govorijo predvsem korejsko, njihove navade pa so tudi veliko bolj korejske kot pri *Zainichi* Korejcih. Ti so že v veliki meri asimilirani, govorijo predvsem japonsko in živijo na japonski način. Številni med njimi so rojeni na Japonskem in še nikoli niso bili v Koreji. Zato jih na novo priseljeni Korejci velikokrat sploh nimajo za Korejce, saj se včasih ne morejo niti sporazumeti. Povsem asimiliranih Korejcev v predelu Higashi Kujō niti ni, po pripovedovanju tamkajšnjih ljudi se tu ne naseljujejo in tudi zelo redki zaidejo v Salon za medkulturno izmenjavo ali pridejo na sam festival Madang.

Kljub vsemu pa oboji stremijo k boljšemu vključevanju v japonsko družbo. Pri tem so sicer glasnejši novi prišleki, a tudi *Zainichi* Korejci, ki so bili dolga leta prisiljeni v asimilacijo in naturalizacijo, vidijo možnost za izboljšanje svojega položaja v družbi. Za vse Korejce na Japonskem ideja *kyōsei* pomeni vključevanje v japonsko družbo in sprejemanje raznolikosti, ne da bi se morali odreči svoji kulturi, k čemer pa teži japonska družba. Zanje to pomeni prizadevanje za uresničevanje svojih pravic v skupnosti in politiki ter spoštovanje kulturnih razlik (Clifford po Chapman 2006: 92). Kot pravi Bhabha (po Chapman 2006: 93), ideja multikulturalizma zaobjema tudi prizadevanje za ustrezen odziv na dinamični proces artikulacije kulturnih razlik znotraj družbe, zato je treba pri tem biti pazljiv. Macdonaldova (1995: 305) nadaljuje, da si termin »multikulturalnost« država prisvoji z namenom, da bi omejila potencialno nevarno raznolikost. Tako je manjšinam priznan legitimen obstoj, a imajo le omejene možnosti izražanja in delovanja, medtem ko ima država še vedno moč nadzora.

Ravno to se je zgodilo tudi korejski manjšini, ki ima možnost izražati svojo identiteto na številnih kulturnih prireditvah, z glasbo, v literaturi, umetnosti, dobili so večje možnosti zaposlovanja (čeprav še ne v javni upravi, če nimajo japonskega državljanstva), na politične zadeve pa še ne morejo vplivati. Pripadniki korejske manjšine se namreč še vedno borijo za pravico do volitev na lokalni in nacionalni ravni. Na lokalnih volitvah lahko sodelujejo le v Osaki, Nari in Kanagawi.



Festival Madang, Kyōto, 3. 11. 2016. (Spletni vir 10)

Sklep

Japonska, za katero je dolgo veljalo, da je homogena država, v kateri živijo samo Japonci z japonsko kulturo, ki govorijo japonski jezik, se v zadnjih dveh, treh desetletjih sooča z vedno večjim pritiskom za opustitev te ideje. V ospredje prihajata koncepta multikulturalnosti in sožitja z drugimi kulturami, kar se kaže v pestri ponudbi aktivnosti, ki jih japonska vlada izvaja za vključitev te drugačnosti v družbo. V ospredju je predvsem učenje japonskega jezika, ki naj bi tujcem omogočilo lažje vključevanje v družbo, udeležujejo pa se lahko tudi različnih prireditev in krožkov, kjer jim prostovoljci z navdušenjem predstavljajo svojo državo in kulturo.

Kar hitro lahko ugotovimo, da učenje japonskega jezika, kulture in norm, organizirano za novince, bolj ali manj služi indoktriniranju tujcev v japonske koncepte o narodu in kulturi, čeprav jim seveda pomaga k lažjemu vključevanju v družbo. Zdi se, da v japonskem političnem kontekstu »multikulturalizem«, ki ga uporabljajo japonske institucije, bolj konceptualizira idejo o »antimultikulturalizmu« (Burgess 2008). Obstaja namreč nevarnost zavajanja ob upoštevanju dobesednega pomena besed, saj ugotovimo, da multikulturalizem in multikulturalna izobrazba povzročata hkrati vključevanje in izključevanje, predvsem ko gre za izobrazbo otrok priseljencev. Takšen tip multikulturalizma ni namenjen kulturnim manjšinam, ampak predvsem družbeni in kulturni večini. V kontekstu japonske politike je glavni pristop k premagovanju kulturnih trenj širjenje svoje kulture po svetu, ne pa prizadevanje za boljše razumevanje tujih kultur. Ideja o prisotnem multikulturalizmu je danes omejena na »kulturno izmenjavo« in »mednarodno izmenjavo«. Še posebej pa je zanimivo dejstvo, da ima vpeljevanje ideje multikulturalizma v japonsko družbo večji učinek za nove prišleke, kot pa za že obstoječe manjšine na Japonskem. Zato pri raziskovanju sodobnih idej o »multikulturalni« Japonski potrebujemo veliko mero skepticizma in kritičnosti.

Pojem multikulturalnosti ima drugačen pomen med Japonci samimi kot med tujci, poleg tega pa ga različno razumejo tudi že dolgo naseljene manjšine in novi prišleki teh manj-

šin, kar je še najbolj vidno pri korejski manjšini. Ta je ena največjih na Japonskem in tu živi že od leta 1910, zaradi hibridnosti pa imajo njeni člani velike težave pri izražanju svoje identitete. Korejci v Kyōtu so po eni strani precej asimilirani v japonsko družbo, lokalna vlada pa jih celo finančno podpira pri izboljševanju bivalnega okolja, po drugi strani pa so še vedno marginalizirani in obravnavani kot tujci. Kljub vsemu pa je ideja o multikulturalnosti veliko bolj kot med Japonci zaživela med samimi manjšinami, ki podpirajo sobivanje različnih kultur, kar se v Kyōtu kaže v izredno bogatem programu nekaterih združenj in prireditvev, kot so Kibō no ie, Salon za mrežo medkulturnih izmenjav in festival Madang. Prav tam je po mnenju sodelujočih multikulturalizem zaživel v polni luči. Želji po sobivanju z večino in hkrati ohranjanju svoje identitete sta med Korejci zelo močni, a je treba biti pazljiv pri refleksiji uporabe terminov *kyōsei* in *tabunka*. Enakovredno sobivanje in multikulturalnost si predstavljajo skoraj kot utopijo, saj zunaj skupnih projektov nista mogoča; v vsakdanjem življenju se še vedno srečujejo z diskriminacijo. Hkrati pa se zavedajo, da z asimilacijo in mešanimi zakoni njihova identiteta *zainichi* slabi in izginja. Tako ti dve nasprotujoči si ideji obstajata hkrati in opredeljujeta položaj *Zainichi* Korejcev na Japonskem, izražata pa se v trenjih med ohranjanjem in izginjanjem. Vedno glasnejši so pozivi k četrti možnosti, tj. korejsko-japonski identiteti, kar pa jim še vedno preprečuje japonsko izenačevanje etnične pripadnosti in državljanstva.

Literatura

- AMINO, Yoshihiko: *Nihonron no shiza: Rettō no shakai to kōka*. Tokyo: Shōgakukan, 1990.
- BEFU, Harumi: Concepts of Japan, Japanese culture and the Japanese. V: Yoshino Sugimoto (ur.), *The Cambridge companion to modern Japanese culture*. Cambridge idr.: Cambridge University Press, 2009, 21–37.
- BROWN, Lisa: Caught between two countries: *Zainichi* Koreans in Japan. *Virginia Review of Asian Studies* 17, 2015, 254–261.
- BURGESS, Chris: Celebrating “multicultural Japan”: Writings on “minorities” and the discourse on “difference”. *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*, 2008; <http://www.japanesestudies.org.uk/articles/2008/Burgess.html>, 12. 1. 2016.
- BURGESS, Chris: The “illusion” of homogeneous Japan and national character: Discourse as a tool to transcend the “myth” vs. “reality” binary. *Japan Focus March* 1, 8 (9), 2010; <http://apjff.org/-Chris-Burgess/3310/article.html>, 20. 12. 2015.
- BURGESS, Chris: Maintaining identities. Discourses of homogeneity in a rapidly globalizing Japan. *Electronic journal of contemporary Japanese studies* 19 April, 2012 [2004]; <http://www.japanesestudies.org.uk/articles/Burgess.html>, 12. 1. 2016.
- CARON, Bruce: *Community, democracy and performance: The urban practice of Kyoto's Higashi-Kujo Madang*. Santa Barbara: The New Media Studio, 2003.
- CHAPMAN, David: Discourses of multicultural coexistence (*Tabunka kyōsei*) and the “Oldcomer” Korean resident of Japan. *Asian Ethnicity* 7 (1), 2006, 89–102.
- CHAPMAN, David: *Zainichi Korean identity and ethnicity*. London in New York: Routledge, 2008.
- CREIGHTON, Millie R.: Soto other and uchi others: Imagining racial diversity, imagining homogenous Japan. V: Michael Weiner (ur.), *Japan's minorities*. London in New York: Routledge, 1997, 211–238.
- CULIBERG, Luka: Japanese language, standard language, national language: Rethinking language and nation. *Asia Studies* 1 (2): 21–33, 2013.
- DOUGLASS, Mike in Glenda Susan Roberts (ur.): *Japan and global migration: Foreign workers and the advent of a multicultural society*. London in New York: Routledge, 2000.
- HALL, Stuart: Introduction: Who Needs Identity? V: Stuart Hall in Paul Du Gay (ur.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 1996, 1–17.
- HESTER, Jeffrey T.: Datsu *Zainichi*-ron: An emerging discourse on belonging among ethnic Koreans in Japan. V: Nelson H.H. Graburn, John Ertl in R. Kenji Tirney (ur.), *Multiculturalism in the new Japan: Crossing the boundaries within*. New York in Oxford: Bergahn Books, 139–150, 2008.
- INADSUGI, Tadashi: *Zainichi Kankoku, Chōsenjin no shakai idō*. V: Tomio Tani (ur.), *Minzoku kankei ni okeru ketsugō to bunri*. Tōkyō: Minerva, 2002, 559–595.
- IWABUCHI, Koichi: Political correctness, postcoloniality, and the self-representation of “Koreanness” in Japan, V: Sonia Ryang (ur.), *Koreans in Japan: Critical voices from the margin*. London in New York: Routledge Curzon, 2005, 55–73.
- KAJITA, Takamichi: The challenge of incorporating foreigners in Japan: “Ethnic Japanese” and “sociological Japanese”. V: Myron Weiner in Tadashi Hanami (ur.), *Temporary workers or future citizens? Japanese and U.S. migration policies*. Houndmills idr.: Macmillan Press Ltd., 1998.120–147.
- KINGSTON, Jeff: Museums, manga, memorials and Korean-Japanese history wars. *Asian Studies* 2 (2), 2014, 41–71.
- LEE, Yeounsuk: *[Kokugo] toiu shisō: Kindai Nihon no gengo-ninshiki*. Tokyo: Kabushikigaisha Iwanami shoten, 1996.
- LEE, Grace: The political philosophy of Juche. *Stanford Journal of East Asian Affairs* 3 (1), 2003, 105–112; <https://web.stanford.edu/group/sjeaa/journal3/korea1.pdf>, 9. 10. 2015.
- LEE, Dong-Hoo: *Media discourses on the other: Japanese history textbook controversies in Korea*, 17. 10. 2012; http://www.media-ecology.org/publications/MEA_proceedings/v3/Lee03.pdf, 14. 12. 2015.
- LIE, John: *Multiethnic Japan*. Cambridge in London: Harvard University Press, 2001.
- LIE, John: *Zainichi (Koreans in Japan): Diasporic nationalism and postcolonial identity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2008.
- MACDONALD, Gaynor: The politics of diversity in the nation-state. V: John C. Maher in Gaynor Macdonald (ur.), *Diversity in*

Japanese culture and language. London in New York: Kegan Paul International, 1995, 291–315.

MAHER, John C. in Gaynor MacDonald (ur.): *Culture and diversity in Japan: Diversity in Japanese culture and language*. London in New York: Kegan Paul International, 1995, 3–23.

MCCORMACK, Gavan: Introduction. V: Denoon Donald idr. (ur.), *Multicultural Japan: Paleolithic to postmodern*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 1–15.

MCLELLAND, Mark: "Race" on the Japanese internet: Discussing Korea and Koreans on "2-channeru". *New Media Society* 10 (6), 2008, 811–829.

NAKANO, Hideichiro: The sociology of ethnocentrism in Japan. V: John C. Maher in Gaynor Macdonald (ur.), *Diversity in Japanese culture and language*. London in New York: Kegan Paul International, 1995.

OGUMA, Eiji: *The origin of the myth of ethnic homogeneity: The genealogy of "Japanese" self-images*. Tokyo: Shin'yōsha, 1995.

QI, Jie: The issue of diversity and multiculturalism in Japan. Referat iz letnega srečanja American Educational Research Association, 24.–29. marec 2008, v New Yorku; <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED507893.pdf>, 21. 11. 2016.

RYANG, Sonia: Introduction: Resident Koreans in Japan. V: Sonia Ryang (ur.), *Koreans in Japan: Critical voices from the margin*. London in New York: Routledge Curzon, 2005, 1–12.

SENICA, Klemen: Tegobe etnografije: Raziskovanje sodobnih zamišljanj Velikega japonskega imperija na Japonskem. *Glasnik SED* 56 (1–2), 2008, 85–96.

SUGIMOTO, Yoshio: *An introduction to Japanese society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

VISOČNIK, Nataša: Self- and other-representations of the Korean minority in Japan. *Dve domovini/Two Homelands* 37, 2013, 113–122.

VISOČNIK, Nataša: Koreans in Japan: Process of community building in marginal places in Kyōto. *Asian Studies* 2 (2), 2014, 89–107.

WEINER, Michael: "Self" and "other" in imperial Japan. V: Michael Weiner (ur.), *Japan's minorities: The illusion of homogeneity*. New York: Routledge, 2009, 1–20.

Spletni viri

Spletni vir 1: OECD. International Migration Outlook 2015 Edition. Paris: Sopemi. http://www.keepeek.com/Digital-Asset-Management/oced/social-issues-migration-health/international-migration-outlook-2015_migr_outlook-2015-en#page220, 19. 12. 2015.

Spletni vir 2: Center for Multicultural Society Kyoto. <http://www.tabunkakyoto.org/>, 19.12.2015.

Spletni vir 3: Ministry of Justice (Hōmushō 法務省). Zairyū gaikokujin tōkei (Kyūtōroku gakikokujin tōkei) tōkeihyō, June 5, 2015. <http://www.e-stat.go.jp/SG1/estat/List.do?lid=000001139146>, 19. 12. 2015.

Spletni vir 4: North Korean Christianity. <http://northkoreanchristians.com/juche-idea.html>, 20. 1. 2016

Spletni vir 5: <http://korea-u.ac.jp/main.htm>, 20. 1. 2016.

Spletni vir 6: Kyoto City. 2010. Outline of the Master Plan of Kyoto City. <http://www.city.kyoto.jp/koho/eng/plan/img/english.pdf>, 20. 1. 2016.

Spletni vir 7: MIE, Ayako. Japan to take in 150 Syrians as exchange student after criticism of harsh refugee policy. *The Japan Times*, May 20, 2016. <http://www.japantimes.co.jp/news/2016/05/20/national/japan-take-150-syrians-exchange-students-criticism-harsh-refugee-policy/#.V6Sul-Qkres>, 20. 8. 2016.

Spletni vir 8: Al Jazeera and agencies: Japan Rejected 99 percent of Refugees in 2015. January 24, 2016. <http://www.aljazeera.com/news/2016/01/japan-rejected-99-percent-refugees-2015-160124070011926.html>, 20. 8. 2016.

Spletni vir 9: <http://wikimapia.org/#lang=en&lat=34.986234&lon=135.763335&z=16&m=b&search=higashi%20kujo%20district%20>

Spletni vir 10: <http://www.h-madang.com/20161103-114008-0>

Viri

KIM, Kwangmin: Tabunka kyōsei kyōiku – Kibō no ie katoliku kyōikuen no torikumi. V: Kyōto shi chiiku (ur.), *Tabunka shakai wo ikiru*. Kyōto: Kyōto si chiiku, Tabunka kōryū netto wa-kusaron, 2013, 2–20.

JIN, Shinya: Kyōsei, Kyōdō no matsuri Higashi Kujō Madan: Nihon seki chōsenjin toshite no kakawari. V: Kyōto shi chiiku (ur.), *Tabunka shakai wo ikiru*. Kyōto: Kyōto shi chiiku, Tabunka kōryū netto wa-kusaron. 2013, 21–38.

The “new” multicultural Japan? Korean minority in Kyoto

Japan has long been perceived as a homogenous country, populated only by the Japanese that speak the Japanese language and have their own culture. In recent decades, however, the country has been faced with an increasing pressure to refute this notion. The emerging idea of multiculturalism and coexistence with other cultures spawned a variety of activities undertaken by the Japanese government in order to integrate these diverse cultures into their society. Particular emphasis is on learning the Japanese language which would facilitate the integration of foreigners into the society. There are also a number of events and circles where enthusiastic Japanese volunteers educate foreigners on the Japanese country and culture.

Research indicates that the study of the Japanese language, together with the presentation of Japanese culture and norms really serves as indoctrination of foreigners in the Japanese concepts of nation and culture even though it undoubtedly facilitates their integration into the society. It seems that in the context of Japanese politics the concept of “multiculturalism”, as is used by Japanese institutions, actually conceptualizes the idea of “anti-multiculturalism” (Burgess 2008) since such education causes inclusion and exclusion at the same time. This type of multiculturalism is not intended for cultural minorities but primarily for the social and cultural majority.

On the other hand it is clear that the concept of multiculturalism has a different meaning among the Japanese as well as the foreigners. As far as the latter are concerned, there is a considerable difference between those that have been living in Japan for a lengthy period of time and the newcomers; this aspect is the most prominent in the Korean minority. One of the largest in Japan, which first arrived there in 1910, the Korean minority is faced with a very complex situation because of the hybridity of its members, which creates problems with the presentation of their identity. On the one hand, Koreans in Kyoto are quite assimilated into the Japanese society and receive financial support from the local government for improving their living conditions. Yet they still remain marginalized and treated as foreigners. The notion of multiculturalism is much more present among the minorities themselves, and they wholeheartedly support the coexistence of different cultures. As a result, Kyoto has an extremely rich variety of events organized by different associations and clubs where, according to participants, multiculturalism is constantly implemented. In spite of this, *Zainichi* Koreans are well aware that in real life the equivalent coexistence (*kyōsei*) and multiculturalism (*tabunka*) are still a utopia, and remain compelled to maintain their *Zainichi* identity and protect it from the strong pressures of assimilation. Due to the still-existing prevalent belief in the equality of ethnic affiliation and citizenship the so-called Korean-Japanese identity is not yet possible; but calls to its emergence are increasingly louder.



O ŽIVIH IN SPEČIH VODAH

Antropološka analiza rabe in doživljanja vode v sodobni Srbiji

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: Članek dokumentira različne načine uporabe, ubesedovanja, vrednotenja in doživljanja vode in vodnih virov v srbskem Pomoravju. Antropološka analiza želi premisliti in kontekstualizirati načine, na katere se vodo – reke, mineralne vrelce, podtalnice, vodno infrastrukturo, vodne poti – diskurzivno in praktično obravnava v okolju, ki ga zaznamujejo različne ekološke težave, suše in poplave, ne povsem nadzorovana urbana rast, močno krčenje gozdov in industrijska potreba po čisti vodi. Preučevanje osebnih in kolektivnih, imaginacijskih in stvarnih izkušenj vode omogoča tudi uvide v mnogoterost procesov, ki sooblikujejo sodobno razumevanje človekove subjektivitete ter človekove odgovornosti in odnosnosti do narave.

Ključne besede: antropologija vode, reke, srbsko Pomoravje, narava, infrastruktura, imaginacija

Abstract: The article describes the material, practical and narrative conditions through which water is understood in rural Serbia, in an environmental setting marked by abundance of water resources on one side and heavy droughts, pollution, floods, deforestation, and huge industrial demands on the other. Four open-ended ethnographic vignettes act as a lens through which the paper explores various modes of attending to and imagining the water resources in the Morava River valley. The study provides an anthropological insight into how imaginative hold and intimate experiences of water shape present-day understandings of subjectivity, and inform personal and collective ideas about responsibility to the realm we call nature.

Key words: anthropology of water, rivers, Morava River valley, Serbia, nature, infrastructure, imagination

Naravovarstveni in okoljevarstveni govor neprenehoma opozarjata na problematične vidike ravnanja z okoljem in naravo. Človek s svojim sodobnim življenjskim slogom naravo onesnažuje, se od nje odtuja in jo nenehno poblagovlja (Monbiot 2014). Pogoste posledice poseganja posameznikov, gospodarskih panog in organizacij v naravno okolje so segrevanje ozračja, taljenje ledu, zastrupljanje zraka, zemlje in vode ter s tem povezano izumiranje biotske raznovrstnosti. Zato si številne znanstvene discipline, vsaka s svojega stališča, prizadevajo razumeti dinamiko človekovega odnosa do narave in ponuditi morebitne rešitve za t. i. ekološko krizo.

Vprašanja, povezana z ekološko krizo, vplivajo tudi na antropološko raziskovalno agendo.¹ Antropologi k raz-

pravam o pomenu narave v sodobnem času prispevamo tudi tako, da na naravo ne gledamo le kot na okolje, ki ga človek vrednoti zaradi virov, ki jih ta ponuja in so nujni za preživetje, marveč naravo in naravne elemente razumemo tudi kot miselne koncepte, s katerimi ljudje razumemo sebe in družbe, v katerih živimo (glej tudi Helmreich 2011; Orlove in Caton 2010: 401).

Pričujoči članek je prispevek k antropologiji vode.² Je antropološka analiza gradiva, zbranega v raziskavi, ki preučuje, kako prebivalci srbskega Pomoravja uporabljajo, razumejo in doživljajo vodo, vodne vire in vodne poti.³ Terensko delo sem opravljala v različnih krajih moravske

1 Zanimanje za naravo v antropologiji nikakor ni le odziv na ekološko krizo. Prav vprašanje »narave« in »kulture« je bilo osnovno antropološko vprašanje, okrog katerega se je v 20. letih 20. stoletja teoretsko osnovala ameriška kulturna antropologija (glej Boas [1911] 1938; Carrithers 1992; MacCormack in Strathern 1980). Ustanovni prednik kulturne antropologije Franz Boas in njegovi študenti so se namesto z »naravo« ali s sociološkimi temami (s katerimi se je v tistem času bolj ukvarjala britanska socialna antropologija, ki se je v največji meri intelektualno navdihovala pri Durkheimovi šoli) želeli ukvarjati s »kulturo«, ki so jo na začetku razumeli podobno »tradiciji«, skupku vrednot, šeg in navad ter institucij, značilnih za posamezno ljudstvo (glej Kuper [1996] 1998: 214). Sodobna antropologija tako naravo kot kulturo razume tudi kot konstrukta. Številne etnografije analizirajo različne načine človekovega izumljanja in vnovičnega odkrivanja narave ter presegajo predstave o dihotomnih, stabilnih in nujno ločenih svetovih narave in kulture (glej npr. de la Cadena 2010; Haraway [1991] 1999; Jones 2011; Latimer in Miele 2013; Latour 2004).

2 V zadnjih 15 letih zaznavamo porast antropološkega zanimanja za vodo. Antropologi vode ne razumejo le kot naravni vir ali snov, ki uteleša kritične napetosti med državnimi strategiji, velikimi gospodarskimi družbami, upravljavci z vodnimi viri in odjemalci. Vodo, prakse in metafore, povezane z vodo, uporabljajo tudi v teoretskih razmislekih o globalizaciji, družbenih odnosih, razmerjih moči in mnogih drugih konceptih (glej Anand 2011; Barnes 2014; Björkman 2015; Carse 2014; Günel 2016; Hastrup 2014; Hastrup in Hastrup 2015; Kaplan 2007; Krause in Strang 2016; Strang 2004, 2015; Tsing 2014; Wagner 2013).

3 Raziskava je del širše antropološke primerjalne študije vodnih in kopenskih poti v slovenski Istri, južni Albaniji in srbskem Pomoravju. Projekt *Etnografije kopenskih in vodnih poti: Primerjalna študija (ne)mobilnosti* (ARRS J6-6839) vodi doc. dr. Nataša Gregorič Bon. V projektu, ki sledi različnim načinom razmišljanja in upravljanja s kopensko in vodno infrastrukturo, sodeluje šest raziskovalcev. Določena območja posameznih terenskih lokacij spremljamo tudi s sprotim lokacijskim beleženjem (GPS točke) z namenom, da bi pridobile prostorske informacije uporabili kot gradivo za kvalitativne analize. Raziskava še teče.

* Maja Petrović-Šteger, dr. socialne antropologije, docentka, ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; majapetrovicsteger@gmail.com.

doline v Srbiji, doline, ki jo prečkajo tri reke: Zahodna Morava, Južna Morava in Velika Morava. Namen je dokumentirati in analizirati določen nabor vsakdanjih praks ter podob in predstav, ki jih moji sogovorniki – tamkajšnji prebivalci, ribiči, kmetje, geomorfologi, različni predstavniki vladnih in nevladnih institucij in drugi – priklicujejo, kadar vodo uporabljajo, zanjo skrbijo ali o njej premišlujejo. Štiri etnografske situacije, skicirane kot črtice, so leče, skozi katere predstavim določena ravnanja z vodnimi viri v moravskem povodju. Antropološka analiza želi premisliti in kontekstualizirati načine, na katere se vodo diskurzivno in praktično obravnava v okolju, ki ga v zadnjih letih zaznamujejo različne ekološke težave, suše in poplave, ne povsem nadzorovana urbana rast, močno krčenje gozda in industrijska potreba po čisti vodi.

Etnografska črtica št. 1

»Veš, nekateri še vedno verjamejo v vodne duhove [zduhače, vodenjake], nekakšne vodne vile in podobna bitja, ki naj bi živela v vodi in ob mlinih,« reče Jovan.⁴ »Neumnost! Takšnim zgodbam pa ja ne verjameš. To so zgodbe ta starih [bapske priče],« mu odgovori 83-letni Stanoje, nekoliko ogorčeno zmaje z glavo in odločno odmahne z roko. V številnih pogovorih, ki sem jih imela s Stanojem o Moravi, smo slej ali prej vedno začeli govoriti o vodnih duhovih in demonih, ki naj bi, kot so nekdanj pripovedovali, živeli v reki. V vsakem pogovoru je Stanoje, gospod z belimi, gostimi, zmeraj lepo počesanimi lasmi, obstoj vodnih duhov odločno zanikal:

Moravo poznam kot lasten žep. V njej sem se naučil plavati. V njej sem lovil podnevi in ponoči ... predvsem ponoči, ko smo se med [drugo svetovno] vojno skrivali pred Nemci in iskali hrano. Ničkolikokrat sem jo preplaval. Okoli nje hodil celo življenje. Ob njej sem se poročil. Nobene pošasti ali vile nisem videl. Nikoli [se nasmeje]. To, o čemer pripoveduješ, to so čiste neumnosti. Nikomur se ni treba bati vodnih duhov ... Pazijo naj se raje mrtvih koncev, tistih spečih rokavov. Ponekod je reka tako mrtva [mrtvaja], polna čudnih rib in živali ... tista mesta so nevarna, teh krajev se človek mora ogniti. A dobro ni niti takrat, kadar je voda preveč živa. Ker te lahko odnese. Morava je utopila mnogo ljudi ... Ampak danes se tu tako ali drugače nihče več ne kopa. Vsi hodijo na bazene, v toplice, nekateri na morje ... Morava je zdaj še bolj rjava. Umazana ...

Gradijo se hidrocentrale, koplje pesek ... Drugače se živi.

Jovan, 42-letni sosed in kmet, se spet vključi v pogovor:

Kaj se sprenevedaš? Saj si mi ničkolikokrat povedal, da je sestra tvoje mame znala čarati z vodo. A nisi rekel, da je bila znana po tem, da je napovedovala prihodnost iz vode, da je zdravila ljudi tako, da je gledala v njihov odsev v vedru ... pa da se je znala pogovarjati z vodnimi vilami.

Stanoje:

Kaj neki govoriš? Prvič ni šlo za vodo iz Morave. Tisti, ki so iskali pomoč pri Veri [Stanojevi teti], so morali sami zajeti vodo iz vodnjaka. Tistega, ki je bil dol pri starem vodnem mlinu. Tega mlina več ni. Tista lepa tehtnica [djeram, tehtnica pri vodnjaku, s katero se potegne voda] se je tudi zrušila. Vodnjak pa je še vedno tam. ... Drugič, ja, k njej so res hodili po pomoč, a takrat ni bilo na voljo ne zdravil ne zdravnikov. Verka pa je znala skuhati dobre čaje, ponuditi svežo pogačo in vsakogar pocrkljati z besedami ... Govorili so, da je Vera znala gledati iz vode. Menda jo je uporabljala kot zrcalo ... Spomnim se, da so ljudje k njej prihajali na posebne dneve, praznike, včasih po mlaju, ... Za vile pa nič ne vem ... Sploh pa, to se je takrat tako le reklo, to, da se kdo zna pogovarjati z vilami. To je pomenilo le, da se nekdo spozna na reko, vodo, naravo ... Nihče ni zares verjel v vile. Ne vem ... ne verjamem. Meni Verka v vodo ni gledala. Jaz o tem nič ne vem. Samo slišal sem.

Jovan nato večkrat odkima z glavo. Občutek imam, kot da gledam gledališko igro, ki zagotovo ni prvič uprizorjena; vse to dramatično mahanje z rokami. Še nekaj trenutkov je tiho, potem pa reče: »Kaj pa takrat, ko si šel k tistemu rokavu, h grobišču, kamor naj ne bi šel? Na tisto mesto, kjer so se bojevali ta stari?«

Stanoje: »No, to pa je nekaj drugega. To pa se je zgodilo. Čeprav še vedno ne vem, kako ...« Obrne se proti meni in mi pojasni:

A veš, kje je Braljina? So te že peljali tja? Tam, kjer so sezidali tiste lepe vikende ob velikem kamnu ... No, če greš dlje od Braljine proti Mojsinju, tam je eno mesto, ki mu rečemo pokopališče. Tam naj bi se pred 500 leti Srbi bojevali proti Turkom. V gozdu in v vodi. Umrlo naj bi ogromno ljudi ... Tam sem enkrat res doživel nekaj nenavadnega. Ponoči sem se vračal peš iz Braljine proti Stalaču, ko naenkrat slišim glasove, res prave glasove ljudi, ki umirajo, sopihajo, hropejo. Grozno je bilo ... Pa nisem bil pijan. Tako sem se ustrašil, da sem se takoj umaknil s poti v grmičevje. Zdelo se mi je, da moram počepniti, drugače me bodo vojaki videli in me prisilili, da se grem tudi jaz bojevat ... Nekaj časa sem samo čepel, poslušal, potem pa sem vstal in začel teči, ko-

4 V besedilu je večina osebnih imen spremenjena. Izjema so sogovorniki, ki so izrecno želeli, da bi jih v morebitnih prispevkih navajala s pravim imenom. Krajevna imena ohranjam. Vse izjave sogovornikov so v besedilu navedene kot citati. Ponekod prevodu dodam še zapis v izvornem jeziku pogovora, srbsčini. V izjavah sogovornikov so podčrtane tiste besede, ki sem jih želela poudariti za analizo. Vsi intervjuji in terensko delo so bili opravljeni med novembrom 2014 in septembrom 2016.

likor se me noge nesle ... Še vedno ne vem, kaj se je tam zgodilo. A sem bil preutrujen ali kaj? Sem haluciniral? So bili glasovi pravi?

Etnografska črtica št. 2

Med 14. in 16. majem 2014 je t. i. ciklon Tamara pustošil nad jugovzhodno Evropo. Nad velikim delom Bosne in Hercegovine, Hrvaške in Srbije je nenaden nizek zračni pritisk povzročil najobilnejše padavine v zadnjih 120 letih. V Srbiji so zaradi mogočnega neurja in poplav razglasili izredno stanje. Številni pritoki rek Save in Morave so se izlili iz svojih korit in poplaveli okoliška polja, vasi in mesta. Več kot 60 ljudi je umrlo, več 100.000 pa so jih evakuirali. Zemeljski plazovi, ki so se sprožili zaradi dežja, so marsikje še dodatno uničili že tako povsem opustošene hiše in bivanjska okolja.

Novembra istega leta (2014) sem začela s terenskim delom v Pomoravju. Tega časa se spominjam kot jeseni, ki je imela poseben vonj po vlagi in zatohlem. Kamorkoli sem šla, sem videla znake opustošenja. Na območju Stalaća, Mrzenice, Maskare, Jasike in okoliških krajev, kjer sem se največ zadrževala, je Morava tako narasla, da se je ponekod izlila tudi 700 metrov od struge in poplavela na stotine hiš in koruznih polj, nogometna igrišča, posestva jagodičevja, piščančje valilnice in hleve.

Tiste dni sem večino časa obiskovala ljudi, ki so jim poplave povzročile škodo. Z njimi ni bilo težko stopiti v stik. Imela sem občutek, da veliko ljudi želi govoriti z menoj ali s komerkoli, ki bi jih poslušal. Pripovedovali so o občutkih izgube, obupa in ogroženosti, ki so gnezdili v njih. Jezni so bili na reko. Predvsem pa so bili jezni na državo, za katero so trdili, da je bila še posebej slabo pripravljena na kakršnokoli naravno nesrečo. Pritoževali so se, da se počutijo, kot bi jih oblast zapustila in jim povsem obrnila hrbet. Denarno nadomestilo, ki naj bi vsaj delno nadomestilo gmotne stroške, nastale zaradi poplav, so – tako je trdila večina – dobili le redki in le tisti, ki so bili člani »pravih« političnih strank (Rade, 44 let).⁵

Družina gospe, ki sem jo večkrat obiskala, je bila ena od dveh v naselju Obrež, ki sta zaradi povzročene škode dobili pomoč. Rdečelična in rdečelasa gospa je zgovorna mati treh otrok. Sicer ni dobila denarne pomoči, ji je pa občina

⁵ Prosilci za pomoč so morali dokazati, da so bili že pred poplavami registrirani podporniki določenih političnih strank in združenj, torej tistih, ki so zmagale na lokalnih volitvah. V različnih okrajih in občinah je to pomenilo različne politične stranke. V Čičevcu, kjer je na zadnjih volitvah pred poplavo zmagala Demokratska stranka (DS), je to povzročilo, da so nekateri krajani, ki so upali na pomoč, tej stranki začeli na novo dokazovati zvestobo. Drugi so se želeli včlaniti v Srpsko napredno stranko (SNS), saj so menili, da bo njihova pripadnost tej stranki povečala njihove možnosti za pridobitev državne finančne pomoči. Prestopanje iz stranke v stranko ni bilo nič nenavadnega. A iz opravljenih pogovorov nisem uspela ugotoviti, ali je ta strategija dejansko obrodila sadove.

Varvarin zrušila družinsko hišo, ki je bila poplavljen do prvega nadstropja in kjer se je voda zadržala kar sedem dni, in jo nadomestila z novo, montažno stavbo. Nova hiša je bila temno roza barve (drugo obnovljeno hišo v vasi so obarvali v svetlo vijoličasto – obe novi hiši sta po barvi močno odstopali od drugih hiš v okolici), z ozkim lesenim balkonom, kjer je gospa rada posedala in sprejemala goste. Vidno ponosna na pridobitev je govorila o tem, da so staro hišo podedovali in kako je bila dotrajana, a da nihče ni predvidel takšne katastrofe. »Veš,« je rekla, »česa takega ne bi niti v sanjah pričakovala. Tudi potem, ko je deževalo že dva dni, smo mislili le, da bo mokro in blatno. A kar naenkrat se je voda *razživila*. Razlila se je in pritekla na dvorišče [dobrih 600 metrov oddaljeno od struge] in se v eni uri dvignila za 60 centimetrov. Kot bi bila povsem podivjana, stekla. Prav razjarjena je bila. Nihče je ni mogel ustaviti.« V pogovorih je gospa vsakič omenila, da je na odprtje hiše prišla sama Dragica Nikolić (žena predsednika Republike Srbije Toma Nikolića), ki ji je osebno izročila ključe nove montažne hiše.

Sosedje, ki sem jih prav tako redno obiskovala, so bili zelo veseli, da sta bili dve hiši v naselju v celoti obnovljeni. A poleg izraženega veselja je marsikdo večkrat, tiho in na glas, predvsem pa pikro pripomnil, da je njihova sosedka le srečka, »ki je slučajno dobila na loteriji« (Nenad, 52 let) – da je bila izbrana povsem naključno, ker so se lokalne oblasti morale oprati suma in znebiti obtožb, da denarno pomoč dobijo le tisti, ki so člani določenih političnih strank.⁶ In sploh, »zakaj je hišo dobila ravno njena družina, ki je svoj dom od nekdaj malomarno vzdrževala in imela neugledno dvorišče?« (Milica, 49 let). Ob takšnih opazkah so me občasno povlekli za rokav in zahtevali, naj vstopim na njihova dvorišča in v hiše in tam ostanem dovolj dolgo. Hoteli so, da zavoham in s kamero zabeležim plesen, temne lise, ki so se kot rože razraščale po stenah, kotih in tleh. Name so se obračali z odkritim pričakovanjem, da bom o njihovih težavah spregovorila na televiziji ali poročala v časopisju. »Edino to bi bilo prav,« je razvneto zatrjevala Milica, »naše težave so ogromne in o njih je treba javno spregovoriti!«

Tista jesen mi ostaja v spominu kot čas, zamolklo in motče bleščече se neba. Nizke belosive oblake je vztrajno razmeščal in razpihoval oster veter. Kamorkoli sem šla, sem stopala po spranih, blatnih poteh, med kupe smeti in ovenele vrtove, ki so čakali na zimo. Morava je bila sivor-

⁶ Fundacija Dragica Nikolić, ki jo je osnovala žena srbskega predsednika, je omogočila popravilo številnih objektov, ki so bili poškodovani v majskih poplavah. A ljudje so v pogovorih pogosto glasno pripominjali, da je fundacija strateško izbrala le nekaj krajev, kjer so finančno podprli popravilo poplavljenih hiš. Z drugimi besedami, veliko sogovornikov je namigovalo, da hiš niso popravili le iz altruističnih in humanitarnih nagibov, marveč v upanju na pridobitev širše strankarske podpore v regiji.

jave barve.⁷ Včasih je ustvarjala vtis krotke in mirne reke, včasih pa je deroče bobnela mimo obale. Venomer pa se je zdela kot gosta, kašasta gmota. Rečni bregovi so bili goli, poti nasilno razširjene, rečne struge jasno izrisane. Čevlji in avtomobilske gume so se ves čas pogrezali v blato. Moji sogovorniki so se bali prihajajoče zime, saj je večina vedela, da jo bodo dočakali v z vlago prepojenih, zmehčanih in plesnivih domovih.

Etnografska črtica št. 3

V tem času sem srečala tudi Gorana, ki je bil med najinim druženjem star 62 let in zaposlen s prenovo svoje hiše, ki je bila prav tako poškodovana v poplavah. Goranova zgodba je bila drugačna. Predstavil se mi je kot ločenec in dedek štirih radoživih vnukov. S sijočim, pobalinskim nasmehom je pripovedoval, da je bil nekdanj uspešen inženir strojništva, ki je pred sedmimi leti ostal brez službe. Podjetje, za katerega je delal, je začelo propadati že pred več kot 20 leti. Goranu se ni uspelo znova zaposliti.⁸ Nekaj časa se je preživljal s prihranki ter pridelki z vrta in njive, »vendar pridelki ne morejo plačati elektrike in goriva za avto.« Za plačilo je opravljal različna fizična dela, a ta na podeželju potrebuje le malokdo, saj navadno vsi znajo vse narediti sami. Nazadnje je začel izkopavati vodnjake in »ne povsem legalno črpati podtalnice.« V okolici ga zdaj poznajo kot strokovnjaka za kopanje vodnjakov (za pitno vodo in kmetijstvo). Po naročilu ga z lastnimi rokami izkoplje tako tistim, ki imajo dovoljenje za izkop, kot tistim, ki hidrogeološkega elaborata in potrebne dokumentacije niso pridobili. S ponosom pripoveduje, da sta ga iskanja podtalnih voda in kopanja vodnjakov naučila oče in ded.

»Vem, vem, vsi se pritožujejo zaradi poplav,« reče med hranjenjem kokoši in pospravljanjem večjih železnih palic. »Ampak v resnici ne razumem, o čem govorijo. Saj ni bilo prvič, da se je Morava razlila. Naši konci so videli že toliko poplav. Ne vem, kaj vse to vzdihovanje nad državo, vremenom, globalnim segrevanjem lahko prinese ... Izgube gotovo ne omili,« se nasmehne.

Ljudje so pozabili, kaj pomenijo naravni cikli. Tako pač je. Vsake toliko se Morava izlije iz korita. Saj zato gradimo nasipe ... To je razumljivo. Vsaka voda je živa. Svoja. Še posebej podtalnica. [...] Kopanje vodnjaka, iskanja pravega mesta je ena velika igra zapeljevanja. Človek mora vodo vedno znati začutiti, jo nagovoriti. Vprašati jo mora, ali se mu želi predati. Veš, podtalnica zna biti zelo temperamentna ... Tudi senzualna. Zato jo moraš z občutkom znati preusmeriti na pravo mesto. Jo prepričati in zapeljati. Tudi če veš, da imaš izvir pod hišo, ja ne boš šel kopati vodnjaka v lastni kleti. Najti moraš točko nekje ob hiši, na sončni legi, kamor bo voda potem sama prišla. A tudi če natančno veš, kje se nahajajo podtalnice, ni rečeno, da jo boš prepričal in speljal na pravo mesto ... Skozi veliko blata moraš prebresti. Med kopanjem jo moraš ves čas okušati. Čutiti njeno teksturo, ritem, njeno aromo. Razumeti moraš tudi zemljo, vedeti, ali je dovolj mehka, prožna ... poznati moraš plasti. Vedeti, s kakšno kamnino ali laporjem imaš opravka ... predvideti, kje boš srečal žile ... In potem kopati, kopati, globoko kopati, zares globoko, če želiš, da je raven vode v vodnjaku poleti enaka tisti pozimi ... A kaj, ko tudi to ni dovolj. Ljudje ves čas svinjajo, mečejo smeti okrog lastnih hiš, potem pa se pritožujejo, da voda ni prava, da ni čista ... V bistvu pa so oni tisti, ki so jo omrtvičili. Voda mora vedno biti živa. Mi moramo skrbeti za njeno živost. Voda je sveta, veš. Lahko nas pozdravi. Toliko tega s sabo nosi. Od vode se lahko veliko naučiš. Sploh od tiste, ki je spodaj ... A tudi če bi vsi skrbeli za nasipe in nihče ne bi svinjal, bi se Morava spet vsake toliko izlila. To pač tako je.

Etnografska črtica št. 4

Julij 2015. Po poplavah, ki so se zgodile maja 2014 in v manjši meri tudi pomladi 2015, Srbijo zdaj pesti suša. Koruzna in pšenična polja so povsem požgana, nasadi jabolk, hrušk, borovnic uničeni. Skorja dreves in drevesno listje imajo vidne opekline. Vročina je neznosna. Mesta in vasi se zdijo prazne. Večina išče hlad v zasenčenih in hlajenih prostorih pisarn, stanovanj in hiš. V dnevni in delovni prostorih odzvanjajo glasovi, ki prihajajo iz televizijskih in radijskih sprejemnikov. Zdi se, kot bi vsi ves čas spremljali novice o beguncih, ki jih je v tem času v Srbiji menda že milijon. Od makedonsko-srbske meje so prek Niša namenjeni v Beograd, potem pa si želijo na Madžarsko in dalje v Nemčijo. To je čas, ko Madžarska že zapira mejo in postavlja fizične ovire, a še vedno obstajajo žepi, kjer je meja nezavarovana in jo je mogoče prečkati. Občasno vidim skupine beguncev, kako pešačijo ob avtocesti, kako hodijo po poteh oziroma počivajo ali spijo ob njih. Potujejo tudi z vlaki, avtobusi, zasebnimi kombiji in s taksiji, nekateri celo s kolesi. V tem času nekaj dni načrtno preži-

7 Četudi je moje terensko delo potekalo na različnih lokacijah ob vseh treh Moravah (Južni, Zahodni in Veliki), pri opisih poglobitvenih značilnosti rek imena reke ne specificiram. Tudi moji sogovorniki so vse tri Morave klicali le »Morava« in v pogovorih nikoli niso uporabljali pridevnikov Južna, Zahodna ali Velika.

8 Stopnja brezposelnosti v Pomoravju je velika. Revščina se povečuje iz leta v leto in je večja v veččlanskih družinah. Pomoravsko območje je drugo na lestvici dolgotrajne brezposelnosti. Po podatkih Republiškega zavoda za statistiko RS (RZS) iz leta 2013 je na 100 zaposlenih 44 brezposelnih in kar 100,4 upokojenec. V Čičevcu, ki ima 9946 prebivalcev, je 41 % brezposelnih (glej Spletni vir 11).

vim na glavni avtobusni in železniški postaji v Beogradu. Postaja je zbirno mesto vseh beguncev, ki pridejo v srbsko prestolnico. Tam na bližnji pošti lahko dvignejo denar, napolnijo mobilne telefone, poiščejo znance in sorodnike, dobijo informacije, kako najlažje in najbolj varno odpotovati dalje. Spijo v hotelih, motelih ali zasebnih sobah v okolici postaje ali pa na kartonastih škatlah v parkih in slepih ulicah.

Pristopam k ljudem, ki posedajo pod drevesi, na posušenih travnikih in na betonskih bankinah, ki delijo mestna parkirišča od hrupnih cest. Če se zgodi, da se zapletemo v pogovor, govorimo o različnih temah, ki pogosto nimajo zveze z raziskavo o vodnih in kopenskih poteh. A nekaj vzbudi mojo pozornost. Čeprav je njihovo bivanje v parkih ob železniški postaji zaradi pomanjkanja stranišč in druge sanitarne infrastrukture nadvse neudobno, mnogo beguncev zatrjuje, da se v Beogradu dobro počutijo. Večkrat slišim, da je v Srbiji bolje kot marsikje drugje, kjer so bili dotlej – ne le zaradi domačinov, ki so načeloma prijazni, ampak tudi zaradi dostopa do vode. To so besede 34-letne Amine, ki je v Srbijo z dvema otrokoma in večjo skupino sorodnikov prišla iz sirskega mesta Daraa:

V redu je. Ja, v redu smo. Kmalu gremo naprej. V Nemčijo. Tam nas čaka teta z družino, prijatelji ... Tudi tu [v Beogradu] nam je všeč. Zanimivo je. Ljudje so nasmejani ... Sploh pa je vsepovsod toliko vode. Toliko pitnikov, vodnjakov, ob katerih se lahko spočiješ. Tudi umiješ se lahko, otroke, sebe, obleko, hrano ... tega še nikjer drugje nisem videla,

reče in pogleda z izrazom, ki spominja na sramežljivost. »Tu ima vsaka vas vodo, ki ves čas teče. Vsaka cerkev svoj vodnjak. Toliko proste, brezplačne vode je ... Sploh ne vem, od kod prihaja,« se zahihita. »Vse zgleda tako naravno ... najbolje pa je to, da je voda pitna in okusna. Živa je ... Najbrž imajo pod zemljo mogočne reke.«

Voda in vodna infrastruktura v Pomoravju in Srbiji

Moravsko porečje je gosto naseljeno in najplodnejše območje osrednje Srbije (Rodić 1994). Leži na mestu, kjer je bil pred dvema milijonoma let zaliv Panonskega morja (Stojanović 2003). Vzdolž moravske doline tečeta Južna in Zahodna Morava, ki se pri mestecu Stalac (osrednjem železniškem križišču v državi), na točki, ki jo tamkajšnji prebivalci imenujejo »sastav«, zlijeta v Veliko Moravo. Skupaj s Zahodno Moravo je Velika Morava dolga 493 kilometrov in je najdaljša srbska reka, katere porečje ali hidrografskega bazena zaobjema 42 % državnega ozemlja (glej Gavrilović in Dukić 2002; Ocokoljić, Milijašević in Milanović 2009). Skupaj z večjimi in manjšimi pritoki in gosto mrežo rečnih rokavov po njenih strugah letno steče okrog 30 milijonov kubičnih metrov vode. Reka močno meandrira in po poplavah velikokrat spreminja tok, kar pomeni, da na mestih, kjer je bilo pred poplavo rečno korito, ob-

časno nastanejo jezera (Gavrilović in Dukić 2002).⁹ A zaradi divjega in nezakonitega krčenja gozdov in erozije so reke, predvsem pa Velika Morava, čedalje bolj neurejene in imajo neuravnan poplavni režim (Spletni vir 13). Rečna struga Velike Morave je pogosto pokrita z naplavinami iz Južne Morave, kar dodatno onemogoča plovnost reke.¹⁰

Srbija je bogata z vodami. Ima 76 rek ter na stotine jezer in ribnikov (glej Marković 1990). Kot dežela starodavnih vulkanov ima več kot 1000 hladnih in toplih mineralnih vrelcev (glej Filipović 2003; Ocokoljić 1993/94).¹¹ V državi je registriranih 286 različnih vrst mineralnih, termalnih in termomineralnih voda (glej Krunic in Sorajić 2013; Spletni vir 15). Ravno zahodno Pomoravje je znano kot termalno središče Srbije. Mnogi zaupajo zdravilnim lastnostim mineralne vode, obiskujejo termalna zdravilišča in se odločajo za blatne terapije, da bi pozdravili bolezenske znake, kot so bolečine v križu, astma ali obolenja ščitnice.¹² Mineralnim vrelcem, izvrom in studencem v Srbiji že od nekdaj pripisujejo čudežne moči. V srednjeveških časih so vodo razumeli kot sveto ter na mestih izvirov gradili samostane in cerkve. K svetim vodam (*manastirske vode*) se je romalo – in se še vedno – v upanju, da bodo ljudem povrnile ali ohranile zdravje (glej Krunic idr. 2012b; Šaponjić-Ašanin 2004).¹³ Večina gospodinjstev, kamor sem prišla na obisk, je v kuhinjah hranila velike plastične balone za vodo, ki so jih redno polnili pri lokalnih samostanskih studencih, in to navkljub dejstvu, da so bile hiše priključene na vaške ali mestne vodovode.

Četudi je dežela bogata z vodami, razporeditev vodnih virov v Srbiji ni enakomerna (glej Gavrilović in Dukić 2002; Gavrilović in Živković 2007; Spletni vir 13). V povodju Južne Morave, v Pomoravju in Šumadiji se soočajo s po-

9 Ocenjuje se, da lahko poplave ogrozijo okrog 220.000 hektarjev zemlje (glej Spletni vir 2).

10 V preteklosti je bilo Pomoravje regija plovnih poti. Reka je bila plovna vse do mesta Čuprija (blizu Stalaca). Danes se za plovbo uporablja le 30 kilometrov Morave ob ustju z Donavo (o hidroenergetskem in plovnem potencialu Morave glej Jovanović in Jovanović 1991). Dolina Velike Morave že od nekdaj velja za osrednjo prometno žilo Srbije. V času Rimskega imperija sta jo prečili Via Militaris in Via Diagonalis, ki je povezovala Singidunum (današnji Beograd) in Serdico (Sofijo). V srednjem veku je čez Pomoravje tekla cestna povezava v Konstantinopol (današnji Istanbul). Tudi danes je Pomoravje prometno-geografska os Srbije. Regijo križajo osrednje ceste in železnice, ki povezujejo vzhodno, srednjo in zahodno Srbijo.

11 Zajeten del moje raziskave se posveča tudi »geotermalnim potem« (omrežju termalnih in termomineralnih voda) in njihovim pomenom v znanstvenem in ekonomskem razumevanju hidrogeotermalno-energetskih potencialov v Srbiji.

12 Termalna zdravilišča v Srbiji so že od nekdaj del tako uradne kot alternativne zdravstvene in turistične ponudbe. Za antropološko analizo termalnih vod glej Anderson in Tabb (2002); Bastos (2011); Narandas in Bastos (2011); Quintela (2011); Slyomovics (1993), Speier (2011); Strang (2004); Verouden in Meijman (2010).

13 V samostanih so menihi in nune skrbeli za bolnike in jih zdravili z vodo, dokler ni socialistična oblast prevzela nadzor nad večino izvirov.

manjkanjem vodnih virov, primernih za oskrbo. Številne vasi in manjša mesta imajo poleti zaradi povečane porabe vodo le nekaj ur na dan. Večkrat sem bila priča dnevnim omejitvam (recimo med 11. in 14. uro) in nočnim izklopom (od polnoči do 5. zjutraj) zaradi varčevanja ali dela na vodnjakih v okoliških vaseh.

Kakovost vode v Srbiji se prav tako močno razlikuje med regijami. Ker so nadzemne vode velikokrat neprimerne za pitje,¹⁴ se prebivalci podeželskih območij pogosto oskrbujejo s podtalnimi vodnimi viri, ki jih uporabljajo tudi za kmetovanje. A še ta vodna zajetja in vrtine so marsikje postala onesnažena in oporečna (glej RZS 2016; Spletni vir 2 in 14). Na kakovost vode vplivajo različni dejavniki. Eden od njih je silno dotrajana državna vodna infrastruktura. Prav tako imajo resne težave z upravljanjem odpadnih voda (Spletni vir 1, 16 in 17; EAR 2004; Milinčić in Đordjević 2011). Mnogo je divjih odlagališč odpadkov. Viri onesnaženja so številne pralnice, klavnice, kemična in tehnična podjetja, papirnice, jeklarne, železarne ipd. Po poročilih biologov in hidrologov je Velika Morava onesnažena z železom in fenolom, Zahodna Morava z manjanom in taninom, Južna Morava pa celo z živim srebrom (glej Milanović in Kovačević-Majkić 2007; Očokoljić idr. 2009). Veliko rek je zasičenih z različnimi nitrati, pesticidi, arzenom in kovinami, ki jih vanje spuščajo industrijski obrati (glej Spletni vir 3). Vodo ves čas laboratorijsko preverjajo, pregledujejo, klorirajo in drugače kemično obdelujejo.

Po drugi strani pa državne oblasti črpanje in predelovanje vode obravnavajo kot eno bolj dobičkonosnih panog (glej Spletni vir 5; Krunic 2000; Krunic idr. 2012a). V televizijskih poročilih se velikokrat poudarja velika vloga, ki bi jo lahko Srbija potencialno imela na globalnem tržišču vode zaradi kakovosti, količine in dostopnosti¹⁵ vodnih virov, še posebej mineralne vode.¹⁶ Industrija ustekleničevanja mineralne vode tako na primer izkorišča več kot 300 vrelcev.

14 Površinske vode so navadno ocenjene kot vode slabše kakovosti ter lahko povzročajo različna draženja kože in notranjih organov. Znana je t. i. balkanska endemska nefropatija, vnetje ledvic oziroma oblika intersticijskega nefritisa, ki se, kakor so ugotovili že leta 1920, pojavlja predvsem na omejenih lokacijah ob reki Donavi in njenih pritokih (tudi Moravi) na območju Hrvaške (Slavonski Brod), Bosne (Bjeljina), Srbije (Paraćin, Niš), Romunije in Bolgarije. Pri približno desetih ruralnih skupnostih, ki živijo ob reki, je bolezen še posebej izrazita. Bolezen lahko dobijo tako tisti, ki v kraju živijo »od nekdaj« (in se pogosto opredeljujejo kot avtohtono prebivalstvo), kot tisti, ki so se tja priselili. Bolezen so diagnosticirali tudi v Romuniji in Bolgariji (glej Batuman 2006; Pleština 1992; Stefanović 1998).

15 Trditvi, da je voda v Srbiji dostopna vsem, mnogi oporekajo. Vodna infrastruktura je na določenih območjih v Srbiji zelo pomanjkljiva ali pa je celo sploh ni. Leta 2008 so ocenili, da 77 % prebivalcev Srbije do vode dostopa prek javnih vodovodov, 15 % pa uporablja zasebne vire (glej Spletni vir 1).

16 Posledica tega argumenta je bila povečana proizvodnja in poraba ustekleničene in embalarane vode, za katero so domnevali, da bi bila uspešna na evropskem tržišču in na Bližnjem vzhodu.

Samo v osrednji Srbiji je več deset polnilnic in tovarn vode. Mediji vodi namenjajo vse več pozornosti. O njej večinoma poročajo senzacionalno – pišejo o škandalih, povezanih s tovarnami vode (Spletni vir 9), namigujejo na morebitne primere prodaje vode (in drugih naravnih virov) tujcem¹⁷ ali pa dvomijo o kakovosti vode.¹⁸ A prebrati in slišati je mogoče tudi analize novinarjev, ki pogosto navajajo uradna in strokovna poročila o vodah (npr. Spletni vir 4) in z očitnim obžalovanjem opozarjajo na neprimerna ravnanja z vodo in vodno infrastrukturo v Srbiji (glej Spletni vir 15, 16 in 17). Nasploh se zdi, da javnost z velikim zanimanjem spremlja medijske analize o tem, kako državna oblast upravlja z vodnimi viri, komu plačuje za čistilne naprave in upravljanje z odpadnimi vodami ter na kakšen način in komu podeljuje koncesije za izkoriščanje vodnih zajetij in virov (glej Spletne vire 6, 7 in 8). Iz opravljenih pogovorov in terenskega dela je razvidno, da nekateri sogovorniki podpirajo vstop multinacionalnih podjetij na srbsko tržišče vode, drugi pa takšne pobude kritizirajo, pišejo peticije in oblikujejo državljske pobude za uravnavanje koncesij obratom, ki skrbijo za vodo.¹⁹ Ne glede na njihovo dejansko obveščenost o načinih, kako se z vodo upravlja, so nekateri sogovorniki zelo prepričano zagovarjali splošne človekove pravice do vode in njene neodtujljivosti, drugi pa skomigali z rameni in se otepali pogovora o tej temi. Zdi se, da srednji razred (vsaj glede na izražena stališča) ob projektih in procesih, povezanih z vodo, vztrajneje zagovarja potrebo po transparentnosti,²⁰ vlogo civilne družbe in nepodkupljivost.²¹ Čeprav se državo veli-

17 V časopisju in na televiziji je mogoče zaslediti tudi številne primere medijske panike (glej Spletni vir 12).

18 V časopisih sem večkrat zasledila opozarjanje državljanov, da voda občasno ni neprimerna samo za pitje, marveč tudi za kuhanje. Tako je bilo v Čupriji zaradi povečanega števila koliformnih bakterij strogo prepovedano pitje vode v aprilu in decembru 2014 (Spletni vir 10).

19 V javnosti in medijih krožijo informacije, da določena podjetja za oskrbovanje s pitno vodo sicer vodijo Srbi, a so v lasti tujih gospodarskih družb. To dviga veliko prahu in zbujala nelagodje.

20 V pričujočem članku zavoljo omejenega obsega nisem posebej omenjala izsledkov številnih pogovorov z ljudmi, ki se razumejo kot ekološko osveščene in proaktivne skrbnike vode.

21 Med drugim je tako tudi zaradi projekta *Beograd na vodi*, ki ga zagovarja predsednik vlade RS Aleksandar Vučić. Projekt temelji na investicijsko-urbanističnem načrtu, s katerim želijo stari del Beograda (območje, kjer so glavna železniška in avtobusna postaja, rečno pristanišče, osrednji kulturno-umetniški prostori, spomeniško zaščitene stavbe, pa tudi vrsta na črno zgrajenih poslopj) razširiti do bregov Save in povsem gentrificirati. Predvidevajo, da bo prenovljeno območje obsegalo 177 hektarjev. Projekt, katerega vrednost je ocenjena na 3,5 milijarde evrov, nameravajo finančno podpreti Združeni arabski emirati. Po predstavitvi projekta v javnosti so se mnogi uprli temu posegu, saj menijo, da bo popolnoma uničil urbano ozračje srbske prestolnice. Predsednika vlade obtožujejo, da bo s takšnimi posegi uničil videz in ozračje glavnega mesta. Projekta med drugim niso podprli niti vidnejši člani Srbske akademije znanosti in umetnosti (SAZU). Kljub očitkom, množičnim protestom in kritičnemu pisanju o njem projekt napreduje po načrtu.

kokrat okrcra zaradi nesprejemljivega načina upravljanja z vodno infrastrukturo, je v javnosti mogoče zaslediti očiten dvom v to, da bi zasebni sistemi za preskrbo z vodo zvišali njeno kakovost ali dostopnost.

Vodo se torej razume kot naravno, a omejeno »dobrino«. Zaradi njene domnevne gospodarske, ekološke, strateške in infrastrukturne pomembnosti si strokovna in splošna javnost prizadevata zaščititi njeno neodtujljivost in zavarovati njen status javne dobrine. Ne glede na to, ali se uporablja čustveno obarvan ali tehnokratski jezik človekovih pravic, kjer se vodo razume kot neodtujljiv vir, ali pa gre za naracijo, da je voda snov, ki jo je treba formalno nadzorovati in črpati, se vsi strinjajo, da je voda dragocen vir, ki ga je treba racionalno, odgovorno in trajnostno vzdrževati. A kot sem v Pomoravju že večkrat slišala, tisti, »ki imajo največ povedati o vodi, navadno od vode niso odvisni.«

Razumevanja in doživljanja vode v ljudski religiji in vsakdanji praksi

Številni sogovorniki, ki so zagovarjali pomen vode kot neodtujljive dobrine življenjskega pomena za vse državljane, so velikokrat uporabili argument, da voda ni le del narave, marveč ima pomembno vlogo tudi v srbskem verovanju in religiji. V starejšem etnografskem gradivu je v resnici velikokrat dokumentiran pomen vode in vodnih virov v ljudski religiji Srbov (*narodna srpska religija* oziroma *narodno pravoslavlje*).²²

V srbski animistično-magični opredelitvi sveta je voda eden najpomembnejših elementov narave, pogosto povezana z vitalnim principom duše, ki pripada vsemu stvarstvu.²³ Vodo se je velikokrat zamišljalo kot živo bitje. Etnografske študije tako razkrivajo primere verovanja, po katerem je treba vodo, ki se jo v vedru prinese iz studenca domov, položiti na tla, da se »spojije« (glej Petrović, Kulišić in Pantelić 1970: 72). Voda je prav tako imela ključno vlogo v kultu umrlega, kultu prednikov in različnih kultih narave (glej tudi Mencej 1997). Vodo se je čistilo in se jo konceptualno uvrščalo med osnovne elemente, kot so ogenj, zemlja in zrak, a tudi ob gozdove, kamne in živali (Đapović 1995). Poleg lustrativne (očiščevalne) moči vo-

de, ki »je vir življenja in osnovno gradivo (matrica) obnavljanja« (Čajkanović 1994), je bila voda pomembna za magično misel in prakso.²⁴ Za zdravje živih in mir pokojnih so se redno izvajale obredne libacije (pitne daritve). Z daritvami vodi so se ljudje skušali obvarovati pred uroki, k vodi so pristopali kot k viru zdravja in družinske sreče. Rečne kamne, ki so jih v obredju vrgli v vodo, so uporabljali kot amulete oziroma apotropijska (zaščitna) znamenja.²⁵ Hieromantija, večina napovedovanja prihodnosti iz vode in vodne gladine, je bila zelo spoštovano znanje (glej Bandić 1997: 174, 176; Čajkanović 1994; Kazimirović 1941: 186; Moren 1981: 156). Z vodo se je privabljal dobro misli in se branilo pred zlimi. Prostore okrog izvirov so velikokrat razumeli kot svete in zdravilne.

Vodo so častili kot domovanje bajeslovnih bitij, vodnih demonov (*vodenjak*, *tartar*, *zduhač*), skrbnikov posebnih moči. Vodne vile in demone so si zamišljali kot bitja z dolgo brado, dolgimi lasmi, izrazitim nosom in rdečo kapo. Ta bitja so čuvala vodo v gorah (Čajkanović 1994: 285) in živela v bližini večjih kamnov in vodnih mlinov (Čajkanović 1994: 207, 292; Đorđević 1938; Zečević 1981: 27–35). Vodna bitja so bila do ljudi prijazna ali pa okrutna (vodni duhovi naj bi utapljali ljudi in redno zahtevali žrtve). Prisotnost omenjenih verovanj v ljudski religiji Srbov se je kazala v jeziku – v obče razširjenih izrazih vsakdanje govorice – ter v številnih ritualnih praksah.

Z vodo so se povezovali tudi številni agrarni in siceršnji tabuji. Izvirsko vodo se tako ni smelo piti ponoči, saj so verjeli, da bi človek takrat skupaj z vodo lahko popil tudi vodne demone (Čajkanović 1994: 207). Prežitke takšnih verovanj lahko najdemo še danes. Od dveh sogovornikov sem slišala, naj se voda ponoči raje ne pije – ne le zato, ker bo mehur poln in spanje moteno, ampak »ker bo voda težko sedla na telo, sanje in srce« (Sanja, 52 let; Bojana, 35 let).

Čeprav sem med raziskavo srečala kar nekaj ljudi iz Pomoravja in širše Srbije, ki zavestno obujajo obredno dediščino, verjamejo v učinkovitost libacije in poustvarjajo določene obrede, povezane z vodo (na primer sami »ustvarjajo« vodo, ki jih bo ščitila, tako da na trikraljvsko noč, 18. januarja, izrečejo posebno molitev, medtem ko voden v glineni posodi pustijo tri noči stati na okenski polici na luninem siju), ne morem trditi, da je v sodobni Srbiji mistično-magični odnos do narave in vode prevladujoča miselna predloga.

Moji sogovorniki, tisti, ki živijo v vaseh in manjših krajih ob Moravi, vode – v podobi rek, vrelcev, podtalnic – večinoma niso doživljali kot prostora bajeslovne, mitološke misli ali svobode (glej Sage 2009; Satsuka 2015). Vodo so

22 Pojem »ljudska religija Srbov« je v antropologijo uvedel Dušan Bandić, ki je v 90. letih 20. stoletja preučeval odnos do religije na srbskem podeželju. Po pogovorih z okrog 200 sogovorniki iz 30 srbskih vasi je Bandić zasnoval koncept »ljudskega pravoslavja«, s katerim opiše sistematične, a dinamične in odprte interpretativne prakse, s katerimi si posamezniki razlagajo uradne pravoslavne doktrine. Ljudska religija je zbir tradicionalnih verovanj, ritualov in prepovedi, ki so se v ljudstvu ohranila ali na novo ustvarila po formalnem sprejemu krščanstva in ki jih verniki prakticirajo sočasno z drugimi, formalnimi praksami pravoslavja. Ljudsko pravoslavlje »živi« drugačno življenje od uradnega srbskega pravoslavja, četudi mu je v mnogočem podobno in od njega prevzema simboliko (glej Bandić 1992; 1997).

23 O mitskih predstavah vode nasploh glej npr. Mencej (1997); Jell-Behlsen (2008); Eliade ([1958] 1996).

24 Lustrativno moč naj bi imeli še posebej izvirsko vodo in tista, ki teče čez kamne. Etnografski zapisi razkrivajo verovanje ljudi, da po prehodu oziroma stekanju čez kamen vsaka voda postane simbolno čista in primerna za obredno uporabo (Čajkanović 1994: 285).

25 Otrokom so na primer pogosto šivali kamenčke v obleko, da bi jih varovali pred zlimi silami (Čajkanović 1994: 287).

mislili in uporabljali kot vsakdanjo danost, del okolja in narave, sveta, ki ga je treba izkoristiti, obdelati in ga podrediti preživetvenim potrebam (Krause in Strang 2016; Strang 2004). Četudi jo večina izrecno razume kot del narave, vidi zato še ne pripisujejo pozitivnega pomena oziroma je ne častijo. Z drugimi besedami, narave ne razumejo vselej kot idealne celote, ki je skladna s človekom in mu naklonjena. Tudi kadar vodo razumejo kot zdravilno, terapevtsko, celo kot hidromantično snov, jo mnogi obravnavajo kot snov, ki jo je treba vselej nadzorovati in z njo upravljati. Kot je med nekim pogovorom dejal 52-letni Nenad: »Vode je veliko. Tu je in uporabiti jo je treba ... Tudi gozdove sekam. Tako se lahko kaj zasluži. Treba je preživeti ... Ne, v hribe ne hodim. Grem le, če me nujna nažene.«

Kot so osvetlile nekatere etnografske črtice iz uvodnega dela članka, je treba z vodami upravljati tudi zato, ker se ljudje bojijo poplav in jim nenadzorovane vode lahko vzbujajo občutke ogroženosti in nemoči. Četudi večina govori o domačnosti, ki jo čutijo do Morave (Stanoje: »poznam jo kot lasten žep«), nekateri v njej prepoznajo tujost – voda lahko zastrupi, onesnaži, oropa ljudi njihovih domov ali pridelkov. Vodo se razume tudi kot sredstvo manipulacije, na primer kot način zbiranja političnih točk oziroma pridobivanje strankarske podpore (glej etnografsko črtico št. 2). Vodne poti, poti, ki jih ustvarjajo reke, nekateri doživljajo kot poti smeti. A dejstvo, da so obrežja rek velikokrat nasmetena, ne vzbudi vedno zaskrbljenosti in želje, da bi se jih očistilo. Ravno obratno, kupi vrečk, ki so viseli z drevja na rečnem obrežju, so po mojih opazanjih lahko vzbudili občutek sramu, a tudi nezanimanje ali celo stud in dodatno odtujenost od rečne krajine. Po drugi strani lahko, kot je pokazalo etnografsko gradivo, voda stimulira in motivira. Goran in mnogi drugi sogovorniki vedo cenijo kot čutno sopotnico in učiteljico, tudi zdravilko. Kot Shiho Satsuka zapiše v knjigi *Narava v prevodu* (2015), je izkušnja narave vedno izkušnja prevoda. Naravo lahko čutimo na intimen način, a o njej zmeraj pripovedujemo, jo zagovarjamo, o njej razpravljamo prek prevajanja. Sebi in drugim poskušamo »prevesti« občutke, ki so vselej raznovrstni in ne zadevajo le kulturno pogojenih estetik. Prevodi narave se dotikajo tudi vprašanj, kaj je človeško in kaj ne, kakšno družbo si predstavljamo nasproti narave.

Vodno krajino²⁶ in vodne poti – torej tako fizične poti, ki jih ustvarjajo vode (npr. rečna korita, rečni bregovi), infrastrukturne poti (npr. vodovodi, vodnjaki) ali konceptualne poti,²⁷ ki jih voda ustvarja v ljudeh, kadar o njej razmi-

šljajo – ljudje v Pomoravju doživljajo na različne načine. Voda je ogrožena in ogrožajoča, čista in umazana, sveta in industrijska, lekanomantična²⁸ in spolitizirana. Je živa (kadar zdravi ali kadar se jo razume v sklopu ljudske religije), je *speča* in *mrtva* (kadar jo na primer ustekleničimo, naletimo na mrtvi rečni rokav ali jo omrtvičimo z lastnim ravnanjem kot v črtici št. 3). Ali torej voda pripada domeni infrastrukturnega/kulturnega ali naravnega? Domeni metafor, ki izražajo siceršnji odnos do sodobnega sveta, ali materialnih praks, ki tvorijo hrbitišče različnih načinov uporabe vode? Številne antropološke študije nas opominjajo, da so binarne ontologije modernosti vse prej kot nedolžni projekti (glej Latour 1991; Reinert 2016: 96). Zlahka nas oddaljijo od mnogoplastne stvarnosti, ki jo ljudje vedno znova intimno in kolektivno živijo, imenujejo in ustvarjajo. Kot je pokazalo gradivo, infrastrukturno namreč ne izključuje naravnega. Speče še ne pomeni mrtvega. Mrtvo ne pomeni vedno neživo. Nakaže pa lahko zaskrbljenost, občutek nevarnosti, strah, da bi življenje zastalo ali pa neki potencial ne bi bil uresničen.

Vode, čas in prostor

Voda se torej pojavlja na presečišču mnogoterih podob, diskurzov, afektov in materialnih praks. Treba jo je brati tako v osebnih kot kolektivnih, družbenih, zgodovinskih, ekonomskih, političnih in etičnih kontekstih, ki so živi, spreminjajoči se in se, kot se zdi, vedno znova zlagajo sami vase in na novo oblikujejo. Razumevanje kontekstov je merilo za uvid (Strathern 2008) in za razumevanje sodobne Srbije. A materialni vidik vode, njena snovnost,²⁹ ki določa načine njene imaginacije in uporabe, si pogosto podredi tako simboliko kot tudi politični naboj projektov, povezanih z vodo (projektov, ki prek vode identificirajo na primer »družbene odgovornosti« ali »odgovornosti do narave«). Tako redno omejevanje vode v vaseh in mestih jasno začrta način življenja, urnik kuhanja in čiščenja v gospodinjstvu. V poplavah lahko ljudje dejansko izgubijo svoje, živali, pridelke, premoženje in svoje domove.

Poleg vsega povedanega voda močno vpliva na predstave tako o prostoru kot o času. Poplave leta 2014, a tudi tiste leta 2016, so tako preobrazile rečne bregove in neposredno okolico, da se je fizična podoba določenih okolij drastično spremenila. To lepo pokažejo optični in radarski satelitski posnetki, ki kartirajo stanje in dinamiko poplav (Veljanovski idr. 2012). A spremembe so zaznavne tudi in predvsem horizontalno, torej takrat, ko hodimo ob reki in jo

26 »Vodne krajine« (*waterscapes; waterscape ecology*) se v antropologiji vode razumejo kot kulturno pomembni in čutno aktivni kraji, kjer je mogoče opazovati medsebojno vplivanje ljudi in vode (glej Baviska 2007; Palsson in Huijbens 2009; Strang 2015). »Vodni svetovi« (*waterworlds*) pa nakazujejo na zbir vseh povezav, ki jih ima lahko voda v neki družbi (glej Hastrup 2009).

27 Za literaturo o vodi kot »teoretskem stroju« glej Helmreich (2011), tudi Raffles (2002).

28 Lekanomantija je vrsta napovedovanje prihodnosti ali usode z gledanjem v posodo z vodo. Pri napovedovanju se opazuje vodno gladino. Ponekod se v vodo potaplja oglje, kamne, liste oziroma koščke srebra ali zlata.

29 O snovnosti vode, njeni nenehni izmuzljivosti, nezmožnosti popolnega zajetja in poskusu njenega polasčanja, upravljanja in ekstrahiranja njene tekočnosti v snovnost glej tudi Helmreich (2011), Hastrup (2009) idr.

opazujemo. Tako se mi je enkrat zgodilo, da sotočja Južne in Zahodne Morave, mesta, ki sem ga prej nešteto krat obiskala, nisem takoj našla. Pot, po kateri sem navadno hodila, je bila tisto jutro nedostopna zaradi naplavljenega lesa in blata. Buldožerji, ki so čistili rečne bregove, so tako zelo spremenili podobo kraja, da mesta sprva nisem našla. Zaradi umanjkanja orientirjev (koruznega polja in dveh velikih dreves), sem se za hip zmedla in nisem vedela, ali moram od točke, na kateri sem stala, reko spremljati proti vzhodu ali zahodu, če želim videti sotočje, *sastav* Južne in Zahodne Morave.

Spomnimo se lahko tudi etnografske črtice št. 4, v kateri je Amina iz Sirije Srbijo opisala kot prostor, bogat z vodami, za katero domneva, da leži na sladkih podzemnih rekah. V tem kontekstu, ki je bil sicer poln povsem drugačnih geopolitičnih referenc in prostorskih pričakovanj (o begunski situaciji), je sogovornica studente in mestne pitnike hvalila kot prostore, ki so njej in njeni družini omogočili občutek ubranosti in nadzora, obvladovanja lastnega telesa in teles otrok. Dostopnost do pitne vode, katere zvok naj bi slišala vsepovsod, ji je dal občutek, da lahko ne glede na siceršnjo situacijo na poti vzdržuje zelene standarde samospoštovanja in čistosti. Iskalca podtalnic in graditelja studentev iz črtice št. 3 pa voda očitno nagovarja, naj ji prisluhne. Goran želi razumeti njeno teksturo, značaj in ritem, želi razumeti podtalni prostor vode, zato da bi jo znal lažje zapeljati, priti z njo v stik, jo izkopavati in si dovoliti, da ga voda zdravi. Terensko delo je prav tako pokazalo, da časovne opredelitve, ki iščejo povezavo in notranjo konsistentnost med različnimi podobami in imaginacijami vode, velikokrat presejajo okvir sedanosti. Ljudje svoja ravnanja z vodo samo in v povezavi z njo ne razlagajo le v kontekstu sedanjih izkušenj, ampak glede na različne biografske, zgodovinske in arhetipske asociacije. Spomnimo se na sogovornika iz črtice št. 1, ki je z dobršno mero cinizma smešil verovanja v vodne demone in lekanomantijo kot ostanek arhaičnih časov, hkrati pa je z občutkom sramu opisal nočni sprehod ob Moravi, ki si ga sam še vedno ne zna razložiti, saj ga je voda »odnesla v čas otomanskega imperija in bojevanja proti Turkom.«³⁰

Voda rek sidra in hrani spomine o potapljanju, porokah, apotropejskih verovanjih, opominja na čase, ko se je bilo treba skrivati pred Nemci (2. svetovno vojno). Rečno dno, ki se ga opazuje ob različnih jakostih svetlobe, podatki o kemični analizi mestnih vodovodov, posebna »živost« vode, ki se ponekod »začuti« – vse to lahko tistim, ki so na

te dražljaje pozorni, zbudi tako podobe iz osebne, intimne kot tudi kolektivne zavesti oziroma kolektivnega spomina. Reke, potoki, podtalnice, vode, ki se zlivajo čez kamne, znajo obuditi posebne občutke, ki opazovalce spodbudijo, da se spominjajo preteklosti ali sanjarijo o prihodnosti (glej tudi Bachelard [1942] 2011).

Kaj naredi vodo živo?

Raziskava vode v Pomoravju – opazovanje rek, mineralnih vrelcev, podtalnic, vodne infrastrukture, vodnih poti, vlažnih kotov v poplavljenih hišah – vključuje opazovanje tako manifestacij človekovega poseganja v okolje kot tudi razumevanje praktičnih, čustvenih in miselnih poti, ki ljudi silijo ali ženejo, da vodo uporabijo, po njej potujejo, se z njo identificirajo, pred njo zaščitijo ali se ob njej nastanijo. Namen članka je bil osvetliti, sopostaviti in analizirati različne načine vrednotenja in uporabe vode in vodnih virov v Pomoravju. Opisala sem le del vodne krajine, načinov ravnanja z vodo in razmišljanja o vodnih poteh v okolju, ki ga po eni strani zaznamuje bogastvo vodnih virov, po drugi pa suše, poplave, onesnaženost, krčenje gozdov, ne povsem nadzorovana urbana rast in čedalje večje industrijske zahteve. Z opisom izbranih etnografskih trenutkov in njihovim umeščanjem v pogosto nelogična in nasprotujoča si, a stvarna miselna zaporedja sem želela nakazati bogastvo in kompleksnost časa, v katerem etnografsko spremljam doživljanje vode v Srbiji. V analizi sem enakovredno obravnavala tako sogovornike, ki fizično živijo ob Moravi ter imajo z njo vsakdanje in neposredne izkušnje, kot tiste, ki o vodi pripovedujejo tako, da jo umeščajo v politični, tehnokratski, gospodarski, industrijski in medijski diskurz. Identitetne imaginarije sogovornikov (*»mi, ki ob vodi živimo / oni, ki o njej le razpravljajo«*) sem sopostavila infrastrukturnim in okoljevarstvenim imaginarijem. Cilj je bil pokazati, da gre v obeh primerih za odnosne imaginarije in svetotvorne prakse, torej načine zamišljanja, razmišljanja in pripovedovanja, ki prek vode ne izražajo le stališč o svetu, marveč ustvarjajo aktivni odnos do njega.

Sodobni govor o vodi in naravi v Srbiji, tako kot drugje po svetu, čedalje bolj zaznamuje ekstraktivistični, polastitveni, upravljavski in zaščitniški besednjak (glej tudi Acosta 2013; Castro 2008; Golub 2014; Muru-Lanning 2009; Orlove in Caton 2010; Repič 2011; Wilson in Stammler 2016). Vodo je, kot je pokazalo etnografsko gradivo, treba čistiti, regulirati, črpati, ne ker bi bili z njo nujno v sožitju, ampak ker ljudem služi in ker so od nje življenjsko in produkcijsko odvisni. A kot je pokazala raziskava, ekstraktivistična logika (tj. taka, ki zagovarja ekstrakcijo – črpanje, izluževanje) ne pomeni nujno odtujenosti od vode. Koncepte, kot so »javno dobro«, »družbena odgovornost« in »odnos do narave«, drugače razumejo tisti, ki so le posredno povezani z vodo, kot pa tisti, ki so z različnimi vrstami voda v neposrednejšem odnosu in občasno popol-

30 V daljši različici tega pogovora in v mnogih drugih, ki sem jih opravila z njim, je sogovornik rad poudarjal pomen Morave v času turške nadvlade, kot je zapisan v narodnem izročilu in epih (npr. v epu *Smrt Vojvode Prijezde*). Vedno pa je poudaril tudi državotvorni pomen Morave za Srbijo. Kruševac, ki leži ob Moravi, je bil med letoma 1371 in 1405 prestolnica Moravske Srbije. Iz Kruševca so vladali knezi družine Hrebeljanovič, sprva Lazar (1371–1389), nato pa tudi njegov sin Stefan (knez 1389–1402, despot 1402–1427).

noma odvisni od nje. Tisti, ki fizično živijo bližje vodi, velikokrat z dvomom in z razdalje gledajo na tiste, ki vodo razumejo »le na idejni način«. Tisti, ki verjamejo, da je od samostanskih studencev in termalnih kopeli odvisno njihovo zdravje; tisti, ki so utrpeli veliko gmotno in duševno škodo zaradi poplav; tisti, ki lahko obdelujejo zemljo le z vodo iz nelegalnih zajetij, imajo (ali vsaj verjamejo, da imajo) bolj »živo izkušnjo« z vodo, četudi velikokrat na samoumeven način.

Vendar ali so res samo slednji tisti, ki imajo »živo« izkušnjo z vodo? Kaj je tisto, kar nekogaršnji odnos do vode naredi bolj živ? In kaj sploh naredi vodo dinamično in živo? Narativne in praktične namene – ki jih ponazarjajo načini, kako se o vodi govori in se jo uporablja, kadar se jo poskuša razumeti, obvladati, regulirati, jo črpati – so imeli vsi sogovorniki v tej raziskavi. A gradivo je pokazalo, da je voda vedno našla način, kako zdrkniti in odkapljati proč od diskurzivnih in praktičnih namenov. Vedno znova se je ponudila kot zamišljeni, ustvarjalni in čutni vir (Anderson in Tabb 2002; Limbert 2001). Snovnost vode je vedno znova odprla številne odnosne imaginarije, čustvene odzive in psihične izkušnje (glej Bachelard [1942] 2011; tudi Reinert 2016).³¹ Bila je stičišče in merilo ekološkega, infrastrukturnega, ekonomskega in političnega izražanja, poleg tega pa je sogovornikom omogočila (in jih celo kdaj prisilila), da z njo ustvarijo intimen in taktilen odnos. Ta se je najbolj utelešal v strahovih tistih, ki so v vlažnih hišah čakali zimo. Voda je na ljudi delovala tako, da je iz njih izvabljala zgodbe, ki so, kot kaže, izvirale tako iz individualnega kot kolektivnega spomina in kolektivne zavesti. Delovalnosti oziroma tvornosti (*agency*) zato ne moremo pripisati le ljudem, ki so o vodi razmišljali, jo čutili in uporabljali. Moji sogovorniki so vodo velikokrat doživeli kot aktivno. Tudi voda ima tvornost. Je delovalka.³²

Ben Orlove in Steven Caton zapišeta, da bi vsaka antropološka analiza vode morala upoštevati pet osnovnih tem: analizirati bi morali vrednost vode (ki vključuje tudi tipne izkušnje) v nekem okolju, pravico do vode, upravljanje z vodo, politiko obravnave vode ter znanje in vednosti, ki so z vodo povezane (Orlove in Caton 2010: 404). Članek je želel opozoriti na dodatno razsežnost, ki ji je treba name-

niti antropološko pozornost – na pomen vode za čustveno in psihično samorazumevanje ter razumevanje okolja in sveta. V pričujoči etnografiji je voda sposobna ne le odkapljati in odcurljati po svoje, predrugačiti in preobraziti ne le fizično, ampak tudi čustveno oziroma psihično okolje posameznika in skupnosti.

Raziskava pomena in vloge, ki jo imajo vodne poti v sodobni Srbiji, bo seveda tudi v prihodnje naravnana na razumevanje političnih, ekonomskih in okoljevarstvenih kontekstov. A prehitro umeščanje epizod in sekvenc poplav ali suš, vodne ekstrakcije in industrijskih zahtev po vodi izključno v okoljevarstveni, politični, intelektualni in moralni red stvari lahko zoži raziskovalni pogled. Tak vidik lahko usmeri pogled le na trenutne, ideološko podprte filozofije sedanjosti. Zato trdim, da je raziskovalno pozornost treba nujno nameniti prespraševanju tako praktičnih, infrastrukturnih, vsakdanjih in navidezno samoumevnih kot tudi intimnih in tipnih podob, ki skupaj z vodo znajo priteči, preobraziti, naplaviti ali presušiti človekovo imaginacijo. Kot zapiše Kathleen Stewart:

Namesto da pohitimo z vključevanjem vseh dražljajev in izkušenj v reprezentacijska zaporedja političnega in moralnega pomena, se je morda treba vprašati, kaj zares pomeni srečati svet ne kot reprezentacijo, interpretacijo ali surovo gradivo, ki ga lahko obdelamo, ampak kot način približevanja, način poslušanja tistega, kar se ustvarja med subjekti in se občuti kot tisto, kar se dogaja v svetu. (2015: 227)

Posluš za načine, »ki zaznavajo tipnost in pomembnost nečesa, kar se šele udejanja, prek skupka vplivanj, pogojenosti in navad« (prav tam), nam lahko razkrije, kaj je tisto, kar vodo dela živo ali spečo. Tudi antropološka pozornost – ali njeno umanjkanje – lahko med drugim pripomore k temu, da neke vode *oživijo* ali *ostanejo speče*. Navsezadnje antropološko preučevanje osebnih in kolektivnih, zamišljenih in stvarnih izkušenj vode omogoča tudi uvide v mnogoterost procesov, ki sooblikujejo sodobno razumevanje človekove subjektivitete ter človekove odgovornosti in odnosnosti do domene, ki jo imenujemo narava. Emska koncepta, kot sta na primer *živa* in *mrtva voda*, lahko postaneta pomembni etski in analitični kategoriji, kadar vodo ne razumemo le kot snovi, ki pripada domeni narave ali infrastrukture/kulture, marveč v njej prepoznamo njeno lastno delovalnost.

Zahvala: Za prijazne in kritične komentarje se zahvaljujem tako uredniku revije Mihi Kozorogu kot anonimnemu recenzentu. Za skrbno jezikovno urejanje sem hvaležna Saši Poljak Istenič. Sodelavcem v projektu *Etnografije kopenskih in vodnih poti: Primerjalna študija (ne)mobilnosti* se zahvaljujem za redne in navdihujoče kritične diskusije. Po abecednem vrstnem redu hvala Nataši Gregorič Bon, Alenki Janko Spreizer, Damiru Josipoviču, Urši Kanjir in Nataši Rogelja. Še posebej sem hvaležna Nataši Gregorič Bon za natančno branje in komentiranje članka,

31 V poetično-filozofskem eseju *Voda in sanje: Esej o imaginaciji snovi* Bachelard analizira vodno duševnost, substancialno intimnost in prostornino, ki jih omogoča sanjarjenje ob vodi (glej Bachelard [1942] 2011). Imaginacija, kot jo uporablja Bachelard, pomeni veliko več od domišljije v ustaljeni jezikovni rabi. Pri »imaginiranju« ne gre le za to, da si nekaj iz-mislimo ali u-mislimo, ampak da izmišljeno ali domišljeno tudi u-podobimo v notranjem, »intimnem« zrenju, v »snovalnem« premišljevanju, in tudi udejanjimo v delu (glej Uršič 2011: 236).

32 Etnografija prinaša številne primere, ki pričajo o delovalnosti vode. Vodo so v ljudski religiji doživljali kot »živo bitje«; ljudje lahko »omrtvičijo vodo, ki je živa«; Morava »je« utopila mnogo ljudi; »reka je bila razjarjena« itd. Za razumevanje koncepta delovalnosti v antropologiji glej Gell [1998] (2006).

intelektualno spodbudo in prijateljsko podporo. Zahvaljujem se tudi Javni agenciji za raziskovalno dejavnost RS, ki je finančno omogočila raziskovalni projekt št. J6-6839.

Literatura

ACOSTA, Alberto: Extractivism and neoextractivism: Two sides of the same curse. V: Miriam Lang in Dunia Mokrani (ur.), *Beyond development: Alternative visions from Latin America*. Amsterdam: Transnational Institute, 2013, 61–86.

ANAND, Nikhil: Pressure: The PoliTechnics of water supply in Mumbai. *Cultural Anthropology* 26 (4), 2011, 542–564.

ANDERSON, C. Susan in Bruce H. Tabb: *Water, leisure and culture: European historical perspectives*. Oxford: Berg Publishers, 2002.

BACHELARD, Gaston: *Voda in sanje: Esej o imaginaciji snovi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, [1942] 2011.

BAVISKA, Amita (ur.): *Waterscapes: The cultural politics of a natural resource*. Delhi: Permanent Black, 2007.

BANDIĆ, Dušan: O narodnom pravoslavlju danas: Istraživanja u valjevskom i kruševačkom kraju. *Etnoantropološki problemi* 9, 1992, 63–69.

BANDIĆ, Dušan: *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko: Ogledi o narodnoj religiji*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1997.

BARNES, Jessica: *Cultivating the Nile: The everyday politics of water in Egypt*. Durham in London: Duke University Press, 2014.

BATUMAN, Vecihi: Fifty years of Balkan endemic nephropathy: Daunting questions, elusive answers. *Kidney Int.* 69 (4), 2006, 644–646.

BASTOS, Cristiana Algarve: From sulphur to perfume: Spa and SPA at Monchique. *Anthropology & Medicine* 18 (1), 2011, 37–53.

BOAS, Franz: *The mind of primitive man*. New York: Macmillan, [1911] 1938.

BJÖRKMANN, Lisa: *Pipe politics, contested waters: Embedded infrastructures of millennial Mumbai*. Durham in London: Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, Marisol: Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology* 25 (2), 2010, 334–370.

CASTRO, Jose Esteban: Water struggles, citizenship and governance in Latin America. *Development* 51, 2008, 72–76.

CARSE, Ashley: *Beyond the Big Ditch: Politics, ecology, and infrastructure at the Panama Canal*. Cambridge: MIT Press, 2014.

CARRITHERS, Michael (ur.): *Why humans have cultures: Explaining anthropology and social diversity*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

ČAJKANOVIĆ, Veselin: *Stara srpska religija i mitologija*. Rokopis priredil Vojislav Đurić. Beograd: Srpska književna zadruža, BIGZ in Prosveta, 1994.

ĐAPOVIĆ, Lasta: *Zemlja: Verovanja i rituali*. Beograd: Etnografski institut SANU, 1995.

ĐORĐEVIĆ, Tihomir: Zle oči u verovanju Južnih Slovena. *Srpski etnografski zbornik* 53 (36–37), 1938, 67–68.

ELIADE, Mircea: The waters and water symbolism. V: *Patterns in comparative religion*. Lincoln: University of Nebraska Press, [1958] 1996, 188–215.

FILIPOVIĆ, Budimir: *Mineralne, termalne i termomineralne vode Srbije*. Beograd: Fakultet za geologiju i rudarstvo; Vrnjačka banja: Udruženje banjskih i klimatskih mesta Srbije, 2003.

GAVRILOVIĆ, Ljiljana in Dušan Dukić: *Reke Srbije*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2002.

GAVRILOVIĆ, Ljiljana in Nenad Živković: Voda – jedan od najznačajnijih prirodnih resursa Srbije. V: *Zbornik radova sa naučnog skupa 'Srbija i Republika Srpska u regionalnim i globalnim procesima'*. Beograd: Geografski fakultet, 2007, 205–210.

GELL, Alfred: *Umetnost in delovanje: Antropološka teorija*. Ljubljana: Študentska založba, [1998] 2006.

GOLUB, Alex: *Leviathans at the gold mine: Creating indigenous and corporate actors in Papua New Guinea*. Durham in London: Duke University Press, 2014.

GÜNEL, Gökçe: The infinity of water: Climate change adaptation in the Arabian Peninsula. *Public Culture*, 28 (2), 2016, 291–315.

HARAWAY, J. Donna: *Opice, kiborgi in ženske: Reinvencija narave*. Ljubljana: Študentska založba, [1991] 1999.

HASTRUP, Kirsten (ur.): *The question of resilience: Social responses to climate change*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2009.

HASTRUP, Kirsten (ur.): *Anthropology and nature*. London: Routledge, 2014.

HASTRUP, Kirsten in Frida Hastrup (ur.): *Waterworlds: Anthropology in fluid environments*. Oxford in New York: Berghahn Books, 2015.

HELMREICH, Stefan: Nature/Culture/Seawater. *American Anthropologist* 113 (1), 2011, 132–144.

JELL–BAHLESEN, Sabine: *The water goddess in Igbo cosmology: Ogbuide of Oguta Lake*. Trenton: Africa World Press, 2008.

JONES, K. Barbara: Does nature have to be natural!? The question of wetland interpretation. *Culture, Agriculture, Food and Environment* 33 (2), 2011, 83–94.

JOVANOVIĆ, Božidar in Miodrag Jovanović: Varijanta rešenja hidroenergetskog i plovidbenog sistema Morave. *Vodoprivreda* 23 (1–2), 1991, 75–82.

KAPLAN, Martha: Fijian water in Fiji and New York: Local politics and a global commodity. *Cultural Anthropology* 22 (4), 2007, 685–706.

KAZIMIROVIĆ, Radovan: Čaranje, gatanje, vraćanje i proricanje u našem narodu. Beograd: Dereta, 1941.

KRAUSE, Franz in Veronica Strang: Thinking relationships through water. *Society and Natural Resources* 29 (6), 2016, 633–638.

KRUNIĆ, Olivera: *Thermomineral waters in Serbia, basic types and their characteristics*. Beograd: Posebno izdanje Rudarsko geološkog fakulteta, 2000.

KRUNIĆ, Olivera in Stanko Sorajić: Balneološka klasifikacija mineralnih voda Srbije. *Srpski arhiv za celokupno lekarstvo* 141 (1–2), 2013, 70–78.

KRUNIĆ, Olivera idr.: (Hidro)geološke pojave i objekti mineralni, termalni i termomineralni voda Srbije kao integralni deo prirodne i kulturne baštine Srbije. V: *Zbornik radova IV kongresa banja sa međunarodnim učešćem*. Vrnjačka banja: Udruženje banja Srbije, 2012a, b. n. s.

KRUNIĆ, Olivera idr.: Ocena iskorišćenosti termalnih i lekovitih voda u banjama Srbije. V: *Zbornik radova IV kongresa banja sa međunarodnim učešćem*. Vrnjačka Banja: Udruženje banja Srbije, 2012b, b. n. s.

KUPER, Adam: *Antropologija in antropologi*. Maribor: Aristej, Dialogi, [1996] 1998.

LATIMER, Joanna in Mara Miele: Natureculture's? Science, affect and the non-human. *Theory, Culture and Society* 30 (7–8), 2013, 5–31.

LATOUR, Bruno: *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

LATOUR, Bruno: *Politics of nature: How to bring the sciences into democracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

LIMBERT, E. Mandana: The senses of water in an Omani town. *Social Text* 69 (19), 2001, 35–55.

MACCORMACK, P. Carol in Marilyn Strathern (ur.): *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

MARKOVIĆ, Đ. Jovan: *Enciklopedijski geografski leksikon Jugoslavije*. Sarajevo: Svjetlost, 1990.

MENCEJ, Mirjam: *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 1997.

MILANOVIĆ, Ana in Jelena Kovačević-Majkić: Ocena stanja kvaliteta površinskih voda i zagađenja u slivu reke Lepenice. *Glasnik srpskog geografskog društva* 87 (1), 2007, 23–33.

MILINČIĆ, Miroljub in Tijana Djordjević: Management of spring zones of surface water: The prevention of ecological risks on the example of Serbia and South-Eastern Europe. V: Meško Gorazd, Dejana Dimitrijević in Charles B. Fields (ur.), *Understanding and managing threats to the environment in South Eastern Europe*. Dordrecht: Springer, 2011, 225–249.

MONBIOT, George: *Naprej k naravi: V iskanju očaranosti na mejah ponovne naturalizacije*. Ljubljana: Založba Krtina, 2014.

MOREN, Edgar: *Čovek i smrt*. Beograd: BIGZ, 1981.

MURU-LANNING, Marama: River ownership: Inalienable Tonga and impartible Tupuna Awa. *Sites* 6 (2), 2009, 32–57.

NARAINDAS, Harish in Cristiana Bastos: Healing holidays? Itinerant patients, therapeutic locales and the quest for health? *Anthropology & Medicine* 18 (1), 2011, 1–16.

OCOKOLJIĆ, Miroslav: Vodni potencijali Srbije. *Zbornik radova Geografskog instituta 'Jovan Cvijić'* 44–45, 1993–1994, 1–21.

OCOKOLJIĆ, Miroslav, Dragana Milijašević in Ana Milanović: Klasifikacija rečnih voda Srbije po stepenu njihove zagađenosti. *Zbornik radova Geografskog fakulteta Univerziteta u Beogradu* 57 (7), 2009, 7–19.

ORLOVE, Ben in Steven C. Caton: Water sustainability: Anthropological approaches and prospects. *The Annual Review of Anthropology* 39, 2010, 401–415.

PALLSON, Gisli in Edward H. Huijbens: The marsh of modernity: Iceland and beyond. V: Kirsten Hastrup (ur.), *The question of resilience: Social responses to climate change*. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2009, 48–69.

PETROVIĆ, Ž. Petar, Špiro Kulišić in Nikola Pantelić: *Srpski mitološki rečnik*. Beograd: Nolit, 1970.

PLEŠTINA, Radovan: Some features of Balkan endemic nephropathy. *Food and Chemical Toxicology* 30 (3), 1992, 177–181.

QUINTELA, Maria Manuel: Seeking "energy" vs. pain relief in spas in Brazil (Caldas da Imperatriz) and Portugal (Termas da Sulfúrea). *Anthropology & Medicine* 18 (1), 2011, 23–35.

RAFFLES, Hugh: *In Amazonia: A natural history*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

REINERT, Hugo: About a stone: Some notes on geological conviviality. *Environmental Humanities* 8(1), 2016, 95–117.

REPIČ, Jaka: Appropriation of space and water in informal urban settlements of Port Moresby, Papua New Guinea. *Anthropological Notebooks*, 17 (3), 2011, 73–87.

RODIĆ, P. Dragan in Mila A. Pavlović: *Geografija Jugoslavije*. Beograd: Savremena administracija, 1994.

SAGE, Vanessa: Encountering the wilderness, encountering the mist: Nature, romanticism, and contemporary paganism. *Anthropology of Consciousness* 20 (1), 2009, 27–52.

SATSUKA, Shiho: *Nature in translation: Japanese tourism encounters the Canadian Rockies*. Durham in London: Duke University Press, 2015.

SLYOMOVICS, Susan: The body in water: Woman in American spa culture. V: Young Katherine (ur.), *Bodylore*. Knoxville: Tennessee University Press, 1993, 35–58.

SPEIER, Amy: Health tourism in a Czech health spa. *Anthropology & Medicine* 18 (1), 2011, 1–16.

STEWART, Kathleen: Precarity's Form. V: Orin Starn (ur.), *Writing culture and the life of anthropology*. Durham: Duke University Press, 2015, 221–227.

STEFANOVIĆ, Vladislav: Balkan endemic nephropathy: A need for novel aetiological approaches. *QJM: An International Journal of Medicine* 91, 1998, 457–463.

STOJANOVIĆ, Ivana: *Fizičko-geografska obeležja u funkciji regionalnog razvoja Balkanskog poluostrva*. Magistrsko delo. Niš: Univerza v Nišu, Prirodno-matematički fakultet, 2003.

STRANG, Veronica: *The meaning of water*. Oxford: Berg in Bloomsbury, 2004.

STRANG, Veronica: *Water: Nature and culture*. London: Reaktion Books in University of Chicago Press, 2015.

STRATHERN, Marilyn: *Pisati antropologijo*. Ljubljana: Študentska založba, [1991] 2008.

ŠAPONJIĆ-AŠANIN, Snežana: Lečenje u manastirima: Istorija medicine i zdravstvene kulture. *Timočki medicinski glasnik* 29 (1), 2004, 31–33.

TSING, Anna: More-than-human sociality: A call for critical description. V: Kirsten Hastrup (ur.), *Anthropology and nature*. London: Routledge, 2014, 27–42.

URŠIČ, Marko: Voda je oko zemlje: Spremna beseda. V: Gaston Bachelard, *Voda in sanje: Esej o imaginaciji snovi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2011.

VELJANOVSKI, Tatjana, Peter Pehani, Peter Lamovec in Krištof Oštir: Uporabnost podatkov satelitskega in letalskega daljinskega zaznavanja za opazovanje in kartiranje vodnih površin. *Geodetski vestnik* 56 (4), 2012, 786–801.

VEROUDEN, W. Nick in Frans J. Meijman: Water, health and the body: The tide, undercurrent and surge of meanings. *Water History* 2010 (2): 19–33.

WAGNER, John R. (ur.): *The social life of water*. Oxford in New York: Berghahn Books, 2013.

WILSON, Emma in Florian Stammler: Beyond extractivism and alternative cosmologies: Arctic communities and extractive industries in uncertain times. *The Extractive Industries and Society* 3 (1), 2016, 1–8.

ZEČEVIĆ, Slobodan: *Mitska bića srpskih predanja*. Beograd: Vuk Karadžić in Etnografski muzej, 1981.

Spletni viri

Spletni vir 1: BUBNJEVIĆ, Slobodan: Nepresušni izvor sa greškom. *Vreme*, št. 1276, 18. 6. 2015; <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=1306116>, 14. 2. 2016.

Spletni vir 2: EKZE – Ekonomska komisija za Evropu: Komisija za programsku politiku i zaštitu životne sredine. *Pregled stanja životne sredine: Republika Srbija*. Serijska št. 26. New York in Ženeva: OZN, 2007; https://www.unece.org/fileadmin/DAM/env/epr/epr_studies/native/Serbia%20II.pdf, 15. 5. 2016.

Spletni vir 3: MARINOVIĆ, Dragan in Stojanović Marina: Prečišćavanje otpadnih voda i uklanjanje heksahlorcikloheksana aktivnim ugljem. V: Stanković D. Zvonimir (ur.), *Ekološka istina: Zbornik radova*. Univerza v Beogradu, Fakulteta za tehnologiju v Boru, 2009; <http://www.eco-ist.rs/Zbornik%20radova%20Ekolst%202009.pdf>, 16. 5. 2016.

Spletni vir 4: MAKSIMOVIĆ, Dejan in Maja Bilbija: Zelena agenda u Srbiji. V: Stanković D. Zvonimir (ur.), *Ekološka istina: Zbornik radova*. Univerza v Beogradu, Fakulteta za tehnologiju v Boru, 2009; <http://www.eco-ist.rs/Zbornik%20radova%20Ekolst%202009.pdf>, 16. 5. 2016.

Spletni vir 5: LAZIĆ, Milojko: Kvalitet voda Srbije, korišćenje flaširanih voda, zakonska regulative. *Ekapija*, 30. 6. 2005; <http://www.ekapija.com/website/sr/page/14268/Dr-Milojko-Lazi%C4%87-Kvalitet-voda-Srbije-kori%C5%A1%C4%87enje-fla%C5%A1iranih-voda-zakonska-regulativa>, 2. 2. 2015.

Spletni vir 6: NASTIĆ, Predrag: Srbija uslovljena da proda izvore vode, 19. 4. 2016; <http://agronomija.rs/2016/srbija-uslovljena-da-proda-izvode-vode/>, 22. 8. 2016.

Spletni vir 7: NINIĆ, Ivan: Otimanje vode u Srbiji, 2011; <http://www.99posto.org/srpski/o-otimanju-vode>, 15. 9. 2016.

Spletni vir 8: PUDAR, Miroslava in M. N. Stevanović: Sr-

bija je u tišini prodala izvorišta. *Danas*, 3. 6. 2016; http://www.danas.rs/danasrs/ekonomija/srbija_je_u_tisini_prodala_izvorista.4.html?news_id=321626#sthash.21qs21J0.dpuf, 10. 6. 2016.

Spletni vir 9: PUZOVIĆ, B.: Banja Vrujci ponovo teče 'Voda Voda'. *Večernje novosti online*, 16. 7. 2014; <http://www.novosti.rs/vesti/srbija.73.html:501049-Banja-Vrujci-Ponovo-tece-Voda-voda>, 10. 6. 2016.

Spletni vir 10: Zabranjena voda za piće u Čupriji i Blacu. *Radiotelevizija Srbije online*, 23. 4. 2014; <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/1581636/zabranjena-voda-za-pice-u-cupriji-i-blacu.html>, 10. 6. 2016.

Spletni vir 11: RZS – Republički Zavod za Statistiku Republike Srbije: Podaci o zaposlenosti, 2013; <http://serbia-locations.rs/municipalities-srb/>, 21. 5. 2016.

Spletni vir 12: Rasprodaja Srbije! Arapi za million evra kupili reku Vlasinu i izvorišta vode! *Slobodni mediji*, 6. 8. 2016; <http://slobodnimediji.com/srbija/novosti/ekonomija/4222-rasprodaja-srbije-arapi-za-milion-evra-kupili-reku-vlasinu-i-izvorišta-vode>, 23. 9. 2016.

Spletni vir 13: STEFANOVIĆ, Milutin, Zoran Gavrilović in Ratko Bajčetić: *Lokalna zajednica i problematika bujičnih poplava: Priručnik za lokalnu zajednicu i organizaciju civilnog društva*. Beograd: OEBS (Organizacija za evropsku bezbednost i saradnju, Misija u Srbiji); Institut 'Jaroslav Černi', 2014; <http://www.osce.org/sr/serbia/148311?download=true>, 17. 2. 2016.

Spletni vir 14: *Upravljanje vodnim resursima u jugoistočnoj Evropi. Tom I, Pitanja i pravci*. ECSSD: Okolinski i društveno održiv razvoj regije Evrope i Centralne Azije. Washington DC: Svetovna banka, 2003; http://www.twrm-med.net/southeastern-europe/resources/publications/workshop-roundtables-materials/SEE_volumeI_latin.pdf, 21. 9. 2016.

Spletni vir 15: VLAHOVIĆ, Nikola: Konačan kraj Srbije. *Pravda*, 24. 9. 2016; <http://www.pravda.rs/lat/2016/09/24/konacan-kraj-srbije-vucic-je-spreman-da-proda-srpske-izvore-i-vodovode/>, 25. 9. 2016.

Spletni vir 16: VELJKOVIĆ, Nebojša: Studija otpadnih voda i tehnički proces strategija održivog razvoja Srbije. *Zbornik referata međunarodne konferencije 'Moderni tehnički postupci u kanalizaciji'*. Beograd, 15.–16. 9. 2005; http://trstenicani.rs/ts_ekologija/ts_eko_pdf/Studija_otpadnih_voda_Srbije.pdf, 10. 6. 2016.

Spletni vir 17: VELJKOVIĆ, Nebojša: *Procena i upravljanje rizicima u vodovodnim sistemima i indikatori rizika kvaliteta vode za piće u Srbiji*, 2012; <http://www.sepa.gov.rs/download/IndikatorRizika-Sokobanja.pdf>, 10. 6. 2016.

Vira

EAR, European Agency for Reconstruction: *Opšta studija o otpadnim vodama u Srbiji*. The EU's CARDS Programme, PECHER, 2004.

RZS: Statistika životne sredine: Korišćenje voda od zagađivanja u Republici Srbiji. Beograd: Republički zavod za statistiku Republike Srbije, 2015.

Living and slumbering waters: Anthropological analysis of the use and perception of water in Serbia

Four open-ended ethnographic vignettes act as a lens through which the paper explores various modes of attending to and imagining the water and water resources in the Morava River valley, Serbia. They show an understanding of the water – mediated through people's experience with rivers, mineral springs, water pipelines, etc. – both as threatened and threatening, pure and polluted, spiritual and industrial, and sometimes as a lecanomantic substance. This ethnographic material is set alongside the depiction of various public debates that spark scientific, expert, industrial, and lay arguments on the question of the use of, and the value attributed to, the water. Those range, for example, from sophisticated and strategic theses to bullying and vindictive arguments about the benefits and perils of water mining practices. Yet, regardless of whether they form part of a technocratic language of human rights or a discourse that favours extraction, everyone in Serbia seems to agree that water is a precious resource that should be safeguarded and treated rationally, sustainably and responsibly.

The research of the nature, and perceived value, of water routes in contemporary Pomoravje is thus underwritten by attention to their physical, political, financial, ecological, and ideological contexts. It recognises the role and the importance that the economy, politics, industry, and ecology play in the management of water supply, regulation, and infrastructure. But rather than rushing to immediately incorporate episodes and sequences of flooding, extraction, or industrial demands into a representational order of political and moral significance, this study attends to the intimate, tactile, imaginative, and germinating sensibilities and images that seem to flood people who live next to water and are dependent on, or affected by, water resources. As people's everyday conversations and practices have shown, the water seems always able to trickle down a slightly different route than expected. Rivers, mineral springs, and underground waters are often assigned a tactile, creative, and historical dimension. They also act as an imaginative resource.

The study provides an anthropological insight into how imaginative hold and intimate experiences of water shape present-day understandings of subjectivity, and inform personal and collective ideas about relationality and responsibility to the realm we call nature.



OBLAČILNO ISTOVETENJE ČRNOGORCEV

Pripadnostno kostumiranje, ki se je razvilo na podlagi oblačilne dediščine dinastije Crnojevičev

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: Pripadnostno kostumiranje Črnogorcev se je, podobno kot pri večini drugih narodov v Evropi, razvilo v 19. stoletju, a je bila podlaga razvoju drugačna kot na Slovenskem in v večini drugih evropskih okolij. Črnogorski pripadnostni kostum se ni razvil kot interpretacija oblačil kmečkega prebivalstva, temveč na podlagi oblačenja predstavnikov plemiške dinastije Crnojevičev, ki so Črni gori vladali v drugi polovici 15. stoletja.

Ključne besede: oblačenje, oblačilna kultura, tradicija, »narodna noša«, pripadnostno kostumiranje, Črna gora

Abstract: Like in the majority of European nations, affiliated costuming of the Montenegrins developed in the 19th century. Its basis, however, was different than in Slovenia and most of Europe. Rather than an interpretation of clothing worn by the rural population, the affiliated costume of the Montenegrins evolved emulating the clothing style of the noble dynasty of Crnojevič, which ruled Montenegro in the second half of the 15th century.

Key words: clothing style, clothing culture, tradition, "national costume", affiliated costuming, Montenegro

Uvod

Na Slovenskem je znan pregovor »obleka naredi človeka«. Sporočilno mu je sorodna misel italijanskega filozofa, semiotika in pisatelja Umberta Eca (1973), da »s svojo obleko govorimo«. Obleka človekovo pojavnost zaznamuje vse od tedaj, ko se je človek odločil spremeniti videz, ki mu je dan po naravni poti. Oblačenje in urejanje telesa je postalo eno od vodilnih načinov njegovega neverbalnega komuniciranja z okoljem. Zato je spoznavanje in analiziranje sporočil, ki jih človek širi z lastnim videzom, pomembno področje humanistike, ki pozna več smeri raziskovanja oblačenja. Ena od teh je tudi raziskovanje pripadnostnega kostumiranja, kakor označujemo oblačenje »narodnih noš« oziroma pripadnostnih kostumov (Knific 2008, 2010). Pričujoči prispevek analizira korenine in rabe tovrstnih kostumov v Črni gori.

Na začetku naj pojasnim svojo terminologijo. Teoretski pregled raziskav o »narodni noši« je (sicer le za Hrvaško) pripravila Branka Vojnović-Traživuk (2001). O ustreznosti termina »narodna noša« kot primerne za rabo v raziskovanju preteklega oblačenja je pisal Jadran Kale (2009a: 109–126). O terminu »narodne noše« v odnosu do mode pa sta pisala Dunja Rihtman-Auguštin (1976: 113–122) in Jadran Kale (2009b). Toda glede na večplastni in pogosto napačno razumljen pomen izraza »narodna noša« se po Knifičevem predlogu (2008, 2010) raje kot za ta termin odločam za rabo izraza »pripadnostni kostum«, namesto o oblačenju »narodnih noš« pa govorim o pripadnostnem kostumiranju.

Poglejmo še, kaj o oblačenju in pripadnostnem kostumiranju govori teorija. Človekov osebni videz je rezultat pogačalskega razmerja med modno ponudbo ter osebno izbiro in rabo, moda pa kot družbena (pri)sila disciplinira človekov okus in primernost izbire (Žagar 2015: 155–180), kar

se kaže ne le v oblačenju, temveč tudi v pripadnostnem kostumiranju. »Narodne noše« oziroma pripadnostni kostumi so se razvili

na podlagi interpretacije enega ali več virov, ki so pričali o preteklih načinih oblačenja pripadnikov prostorsko omejenih družbenih skupnosti [...] in so šele pozneje, z razvojem in splošnim sprejetjem v širših predstavniških skupnostih, kot sta na primer narod in nacija, postale[i] njihov splošni vizualni identifikacijski simbol. (Knific 2010: 20)

Njihovo sprejetje je odvisno od več dejavnikov, na njihove elemente pa tako kot pri siceršnjem oblačenju vpliva pogačalsko razmerje med ponudbo ter osebno izbiro in rabo. Ob tem je pomembno družbeno sprejetje in prepoznavanje specifičnih starih, a na novo (re)konstruiranih oblačilnih oblik, ki jih ljudje dojamejo in sprejmejo kot »narodno nošo«, obleko ali preobleko, s katero hote ali nehote izražajo pripadnost etniji ali narodu, kar je uveljavljeno domala v vseh evropskih okoljih (glej npr. De Vos in Romanucci-Ross 1995; Holy 1996; Huseby-Darvas 1995; Mathisen 1993; Stroraas 1986). Kot bom pokazala v nadaljevanju, se je to na poseben način odražalo v razvoju pripadnostnega kostumiranja Črnogorcev, ki je sledilo drugačni smeri kot pripadnostno kostumiranje pri mnogih drugih evropskih narodih.

Kulturo pripadnostnega kostumiranja Črnogorcev sem raziskovala z emske in etske perspektive. Kot Črnogorka dobro razumem lokalna pravila oblačenja, šege in simbole. Ob tem pa sem poskušala zavzeti tudi etsko perspektivo in pogledati na pripadnostno kostumiranje Črnogorcev kot neodvisna opazovalka, seveda »obremenjena« s strokovnimi nazori in znanji, tudi kot umetnica in kostumografinja.

* Olivera Eraković, mag. umetnosti, Dalmatinska 31, 81400 Nikšić, Črna gora; oljaerakovic@yahoo.com.

Od oblačenja do pripadnostnega kostumiranja

Barthes je uvedel semiotično teorijo mode, po kateri ima vsak kos oblačila svoj denotativen in konotativen pomen. Denotativni pomen izhaja iz videza, podobe, materiala in oblike, konotativni pa je povezan z občutki, asociacijami, vtisi in percepcijo. Ideologija modo ujame na ravni konotacije, prenesenega pomena, ki modo oziroma posamezne kose oblačila odtuji od njihove materialne dejanskosti in jih spremeni v prestiž, luksuz, okus, življenjski slog ali statusni simbol (Barthes 1967, 1990). Enako kot za oblačilno modo velja tudi za pripadnostno kostumiranje.

Po nekaterih starejših teorijah naj bi se oblačenje razvilo zaradi potrebe po zaščiti človekovega telesa pred hladom in vlago (Galović 2001: 15), a so etnologi in arheologi opozorili, da najstarejše najdbe kažejo na kulturno-ritualni oziroma magijski pomen oblačenja (Galović 2001: 15). Ingrid Loschek je opozorila na simbolni pomen obleke in zavrnila stališča, da je oblačenje sprva služilo zaščiti telesa pred vremenskimi vplivi oziroma da je posledica sramu (Loschek 1991: 31). Pri pripadnostnem kostumiranju je simbolna vloga oblačenja posebej izrazita. Z oblačenjem se je od nekdanjega neverbalno komuniciralo, prenašalo osebna, družbena in statusna sporočila, pri pripadnostnem kostumiranju pa je treba imeti v mislih tudi politiko komuniciranja, ne nazadnje takrat, ko tovrstni simboli nastopajo v muzejih (glej npr. Roglej Škafar 2003) oziroma jih uporabljajo akterji na polju folklorizma (glej npr. Poljak Istenič 2011).

V razvoju je oblačenje prevzelo mnoge funkcije, med drugim estetsko, erotično, moralno-versko, statusno, poudarjanje pripadnosti subkulturam itd. (Vujačić 2008: 71). Ena od njih je izražanje nacionalne, etnične in lokalnih identitet, kar se najpogosteje dogaja tudi s pripadnostnim kostumiranjem. To se je pri evropskih narodih razvijalo na zelo različnih temeljih, zaradi česar so pripadnostni kostumi ob enaki osnovni funkciji – izražanje in poudarjanje etnične, narodne ali nacionalne identitete – dobili zelo različne oblike. Pripadnostni kostum pa odraža tudi duh dobe, in sicer tako, da »kaže stalne značilnosti neke skupnosti, pa tudi številne variacije, sposojanja iz drugih kultur ter razplastene akulturacijske procese in njihove posledice za določen prostor in ljudi v njem« (Vujačić 2008: 39).

Kaj pripadniki določene zamišljene skupnosti prepoznajo kot lastno oblačilno dediščino, na podlagi katere oblikujejo pripadnostni kostum, s katerimi se lahko identificirajo, je odvisno od številnih dejavnikov. Vsekakor pa na obliko pripadnostnih kostumov bolj kot nekdanje oblačenje pripadnikov naroda vplivajo drugi dejavniki. Najprej izbira, ki se omejuje na bolj ali manj odmaknjeno preteklost in se sodobnosti ponuja kot eksotizem. Možnost izbire ponujajo omejeni viri, ki pričajo o oblačenju pripadnikov naroda v zgodnejših obdobjih njegovega razvoja, in neobvladljiva količina virov, ki pričajo o oblačenju v zadnjih letih in desetletjih. Ne glede na pomanjkljivost zgodnejših in po-

znejših virov se pripadnostno kostumiranje navadno razvije iz kombinacije obojega. Pomembno je, da imajo predmeti oblačilne rabe v očeh pripadnikov naroda status oblačilne dediščine. Pri tem je neogibna stereotipizacija izbranih sestavin, ki postanejo simbolna podlaga prepoznavanja pripadnikov naroda, prek katere se ti tudi ločujejo od svojih Drugih. Gre za odbiranje oblačilnih sestavin, ki s simbolizacijo omogočijo poenotenje navznoter, do nečlanov skupnosti pa definirajo razliko (Knific 2010). To sicer omenjajo tudi nekritične obravnave, ki skušajo predstaviti pretekle načine oblačenja, a v resnici predstavljajo rezultate pripadnostnega kostumiranja (glej npr. Andrejić 1976, 1994).

Kot predstavljam v nadaljevanju, so se pripadnostni kostumi Črnogorcev, podobno kot pripadnostni kostumi mnogih drugih evropskih narodov, začeli razvijati v 19. stoletju, pri čemer pa so bili zgledi, ki so jim sledili in na katere so se Črnogorci naslanjali pri razvijanju pripadnostnega kostumiranja, precej starejši. Kljub zavedanju, da se pripadnostni kostum na oblikovni ravni lahko razvije iz zelo različnih podlag, je zanimivo, da se je v Evropi večina pripadnostnih kostumov naslonila na pretekla pričevanja o oblačenju kmečkega prebivalstva (Knific 2010), črnogorski pripadnostni kostum pa je za osnovo vzel oblačilno dediščino plemičev – Crnojevičev, ki so živeli v drugi polovici 15. stoletja. Zakaj? Predvsem zato, ker se je tudi črnogorska država razvila na njihovi dediščini – Crnojevići so dali državi Črni gori tudi ime.

Doslej je večina raziskovalcev, ki so se ukvarjali z zgodovino pripadnostnega kostumiranja Črnogorcev, menila, da je za oblikovanje črnogorskega pripadnostnega kostuma najbolj zaslužen Peter II. Petrović Njegoš (1813–1851). Oblikovanje mišljenja o Njegošu kot ustvarjalcu črnogorskega pripadnostnega kostuma so spodbujali mnogi »njegošologi«, ki so bili tako obremenjeni z Njegoševo genialnostjo, da so mu pripisovali zasluge za različne sfere življenja Črnogorcev, tudi za oblačenje. »On se trudi, da svoje sonarodnjake kulturno povzdigne in jih kot takšne prikaže svetu. Tudi v črnogorske obleke je uvedel lepši kraj«, je pisal Njegošev sodobnik, književnik Ljuba Nenadović, podobno pa tudi Jovan Vukmanović (Njegoševa noša 1952; glej tudi Durković Jakšić 1953). Vendar pa raziskovanje številnih arhivskih virov in literature pokaže, da se je črnogorski pripadnostni kostum sicer res razvil v 19. stoletju – v dobi, ki jo je pomembno zaznamoval Peter II. Petrović Njegoš (glej Baskar 2016), a se je oblikovno in simbolno naslonil na oblačenje plemičev v času dinastije Crnojevičev, ki so v 15. stoletju upravljali fevdalno-rodovno državo (o tem več v nadaljevanju).

Črnogorci s pripadnostnim kostumiranjem od 19. stoletja dalje izražajo nacionalno in lokalne identitete, v njihovih pripadnostnih kostumih pa se kažejo sledi preteklih načinov oblačenja in simbolov, ki so pomembno zaznamovali oblikovanje črnogorskega naroda. Toda ne oblačenje in ne pripadnostno kostumiranje ne moreta biti obravnavana

na kot nespremenljiva tvorba, temveč kot stalno spreminjajoča se praksa, ki je vpeta v zapletena pogajanja med lokalnimi, transnacionalnimi in globalnimi normami lepega in primernege. Oblačilna moda je torej vplivala in še naprej vpliva na pripadnostno kostumiranje Črnogorcev, njihovo pripadnostno kostumiranje pa sooblikuje razvoj tistega dela oblačenja, ki v bolj ali manj preoblikovani podobi ohranja nekatere pretekle oblačilne oblike. Danes so v Črni gori elementi pripadnostnega kostumiranja prisotni v modnem oblačenju, tudi v oblačenju elit. Če želijo posamezniki poudarjati svojo drugačnost in individualnost, potem je najboljša pot za doseg tega cilja prav izstopajoči način oblačenja. Posamezniki in skupine skušajo z vpadljivo oblačilno podobo poudarjati svojo identiteto (Barnard 2005: 38). Z oblačilnim videzom tako nekateri posamezniki oblikujejo vrednost svoje javne podobe in skušajo z njo ustvariti čim pozitivnejši odziv javnosti. Skušajo pritegniti pozornost drugih ljudi, obenem pa vzpostavljati zavestni, nezavedni ali naključni primerjalni interaktivni most z drugimi posamezniki, saj so, kakor trdi Stane Južnič (1993: 102), ljudje identifikacijsko soodvisni drug od drugega. Po mojih terenskih ugotovitvah za Črnogorce velja, da je obleka cenjen in vpadljiv vedénjski model neverbalne komunikacije. Pri tem so še posebej pomembni različni znaki oblačenja, ki razkrivajo družbeni položaj, kulturno ozadje in razsežnosti osebne pomembnosti. Če so dizajnerska oblačila v zadnjih desetletjih postala simbol črnogorskih elit, se poraja vprašanje o podobni vlogi »slavne črnogorske noše« oziroma elementov pripadnostnega kostuma. Ali v povezavi z zgodovino Crnojevičev služi modernim elitam, novi gospodi, da v novih zgodovinskih okoliščinah izražajo svojo domnevno pravico do prestiža in privilegijev? Pri pripadnostnem kostumiranju je ključno izražanje narodne identitete, pripadnost »narodu« pa je lahko v tesni zvezi s pripadnostjo njegovim elitam.

Dediščina Crnojevičev

Oblačenje ljudi, ki so živeli v Črni gori, se je od poznega srednjega veka, za katerega so na voljo najzgodnejši podatki, pa vse do danes spreminjalo – sledilo je oblačilni modi. Latinski izraz *modernus*, ki pomeni »novo«, najdemo že v 6. stoletju, ko izraz označuje razliko med preteklo pogansko in novo krščansko dobo. Na splošno pa velja, da se je moda začela razvijati v poznem srednjem veku in se razcvetela v 19. stoletju s kapitalizmom, industrijo in množično proizvodnjo (Svensen 2005: 25).

V poznem srednjem veku se v dobi dinastije Crnojevičev, ki je na območju države Zeta (Črna gora) vladala med letoma 1451 in 1499, omenjajo tkanine za izdelovanje oblačil, in sicer svila, *čoja* ter različna bombažna blaga. Blago, ki so ga uporabljali pripadniki najvišjega družbenega sloja, so dobivali iz tujine, pretežno iz Benetk, Dubrovnika in drugih evropskih mest. Prav Benetke so bile tedaj pravi pomorski, proizvodni in trgovski velikan, kjer so izdelovali

in prekupčevali s svilenim, volnenim in bombažnim blagom, »ki so ga prodajali v Sredozemlju, na Vzhodu in tudi v Zeti« (Mrvaljević 2006: 24–25). V prvih desetletjih 15. stoletja se je manufakturna proizvodnja tkanin razvila tudi v Dubrovniku. Ta je konkuriral Benetkam, a so slednje s carinami omejevale izvoz. Prav tako so preprečile, da bi z manufakturno proizvodnjo tkanin začeli v Kotorju, ki je bil pod beneško nadvlado (Mrvaljević 2006: 24–25).

Mesto v Zeti, kjer so v času vladavine Crnojevičev uspeli začeti in sčasoma razviti manufakturno proizvodnjo sukna, je bilo Herceg Novi. Kosta N. Kostić v delu *Stara srbska trgovina in industrija (Stara srpska trgovina i industrija)* iz leta 1904 piše (po Dragičević 1962: 28), da so za potrebe tamkajšnjega srednjeveškega plemstva iz Dubrovnika in Italije uvažali svilene in druge tkanine (*kavad* ali *fustanje*, *sandao*, *skrlat*, *fino sukno*, *aksamit*, *panadur*, *hamuže*, *hazdaje*, *bračin*, *čelun*, *damaškin*, *grimiz*, *zlatne postave*, *plaštevi*, *šube*, *kuntuši*, *hilda*, *zibeline*, *samurovina*, *baldahin*, *atlas* itd.), poleg tega pa tudi že izdelana luksuzna oblačila, namenjena plemičem. Imena za tedanjo dobo luksuznih tkanin izpričujejo tudi arhivski viri (npr. *vizantijski aksamit*, *brokat*, *samit*, *volut*, *raznobarvna čoja*). Ti omenjajo tudi *olovero*, tj. izjemno dragoceno tkanino škrlatne barve, imenovano tudi *carska tkanina*, ki jo je bilo dolgo časa prepovedano izvažati (Dragičević 1962: 28).

Navedeni viri o dragocenih tkaninah, ki so se v poznem srednjem veku v Črni gori uporabljale za izdelovanje plemiških oblačil, pričajo o razkošju takratnih elit. Zato je pomenljivo, da so se v 19. in 20. stoletju predstave o »tipično črnogorskem« oblačenju gradile prav na dediščini dobe, ki jo je v Črni gori zaznamovala dinastija Crnojevičev. Osnovna podoba svečane oziroma praznje obleke, ki so jo v 15. stoletju nosili člani dinastije Crnojevič, pa tudi praznje obleke njihovih vazalov (*vlastele*) se je v obdobju razvijanja črnogorske narodne zavesti preoblikovala v pripadnostni kostum, s katerim so Črnogorci izražali svojo narodno identiteto. Pripadnostni kostum se je sicer »oblikoval pod vplivom zgodovinskih dogodkov in usedlin mešane kulturne dediščine« (Vujačić 2008: 39), a je doba, ki jo je zaznamovala dinastija Crnojevičev, to dediščino neizbrisljivo zaznamovala. Crnojeviči so veljali za Črnogorce in z obleko so izražali visok družbeni položaj. Med razvojem pripadnostnega kostumiranja v 19. stoletju so se torej Črnogorci kot pripadniki nastajajoče narodne skupnosti radi poistovetili s svojim razkošjem in statusom. Crnojeviče so dojemali kot steber črnogorskega naroda, kot dokaz, da naroda ne tvori le kmečko prebivalstvo, ampak so njegov pomemben del tudi višji sloji.

Takemu izboru je botrovalo tudi dejstvo, da so ljudje z oblačenjem, ki je poudarjalo rabo dragih tkanin, kazali odpor do osmanskih predpisov, ki so v Črni gori omejevali oblačenje kmečkega prebivalstva. Osmanska oblast je kmetom prepovedala nositi oblačila rdeče, modre, vijolične in zelene barve, materiale, kot sta svila in žamet,

pozlačene obrobe in gumbe, pa tudi *skerlet* (ita. *scarlato*, tur. *iskerlet*), tj. živo rdečo barvo oziroma fino tkanino v tej barvi, ki so jo prodajali v Kotorju in v drugih trgovskih središčih v Zeti (Kovačević 1953: 197–199). Čeda Mijatović tako leta 1874 omenja nakup »finega škrlatnega sukna« (Mijatović 1874: 101–102). V zvezi s prepovedmi se omenjajo tudi druga prestižna blaga, ki so lahko pretkana z zlatom, in sicer *panadur*, tj. posebne vrste brokat, pa tudi *naceto* oziroma *nasit*, tj. zlati brokat azijskega izvora. Omejitev v rabi tkanin in barv za pripadnike različnih družbenih slojev so oblačilni redi sicer določali tudi drugod v Evropi, a ta prepoved med osmansko nadvlado je bila še razlog več, zakaj so bili ljudje med razvojem pripadnostnega kostumiranja naklonjeni mistifikaciji, stereotipizaciji in mitologizaciji oblačilne podobe Crnojevičev.

Romantika in vloga izobražencev

Obdobju osmanske nadvlade, ki se je začelo ob koncu 15. in trajalo do 19. stoletja, je sledila doba razvijanja narodne identitete. V 19. in v začetku 20. stoletja je v Črni gori prišlo do odločilnih sprememb na vseh področjih, od kulturnega in družbenega do gospodarskega in političnega. Začeli so se procesi modernizacije, industrializacije in urbanizacije ob prežemanju tradicije s sodobnimi trendi, ki so v Črno goro prihajali iz zahodne Evrope. To je bil čas, ko je marsikje po Evropi potekala nacionalizacija. Razvoj nacionalnih pripadnostnih kostumov je bil del teh procesov. S pripadnostnim kostumiranjem so sprva premožni sloji, za njimi pa tudi kmečko prebivalstvo izražali svojo narodno identiteto (Knific 2010).

S temi procesi so se v Črni gori zaostrila tudi protislovja v oblačenju. Pri meščanih je bila v drugi polovici 19. stoletja opazna pospešena »evropeizacija«, v mesta priseljeni podeželani pa so pogosto še naprej nosili obleko iz svojega kmečkega okolja. Ob vsem tem pa se je med izobraženci in drugimi, ki so javno zagovarjali obstoj črnogorskega naroda, razvijalo pripadnostno kostumiranje, pri čemer se je v pretekle oblačilne oblike vpisovalo sodobno izražanje črnogorske narodne identitete. Eden od vidnih intelektualcev, ki so vplivali na opredelitev črnogorskega pripadnostnega kostuma, je bil Vuk Stefanović Karadžić.

Leta 1837 je Karadžić zapisal, da so Črnogorci običajno visoki, postavni, močni in zdravi ljudje, način življenja in pokrajina pa prispevata k temu, da so bolj suhi kot debeli ter da so zelo gibčni in okretni (Stefanović Karadžić 1975 [1837]: 12). Nadaljeval je z opisom njihovega načina oblačenja v začetku 19. stoletja. Gre za posplošen in tipiziran opis, ob branju katerega se zdi, kot da so se vsi Črnogorci oblačili enako (ali zelo podobno) in da je bilo njihovo oblačenje »od nekdaj« takšno. Tovrstni romantični opisi so bili pozneje osnova pripadnostnega kostumiranja. Karadžić opisuje:

Obleka Črnogorcev je ozka, do kolen segajoča halja, z ozkimi rokavi iz grobega blaga, ki ga izde-

lujejo sami. Dalje široke turške hlače (čakšire) do kolen, ki jih ob meji z Avstrijo šivajo iz modrega blaga, imenovanega raša, iz tkalnic v Dubrovniku. Od kolen do gležnjev nosijo gamaše iz enakega materiala, kot je zgornja halja. Zavezujejo jih pod kolenom, okrog meč pa pritrdijo s sponkami. Stopala imajo obuta v kratke volnene nogavice in s trakovi privezane opanke. Na glavi nosijo pokrivala iz rdeče volnene čoje, zavihana do vrha; na ven obrnjena stran je podložena s črnim blagom. V Črni gori redko nosijo srajce. Pod zgornjo haljo imajo večinoma rdeč telovnik iz čoje (džemadan), ki se prepogne oziroma prekriva, čez zgornjo haljo pa bogatejši navadno nosijo tudi rdeč brezrokavnik (jelek). Tako džemadan kot jelek sta navadno narejena iz fine čoje in pogosto izvezena z zlato nitjo in trakovi, brezrokavniki so okrašeni tudi s srebrnimi in pozlačenimi gumbi in sponkami. Čez haljo si okoli trebuha (slabine) opašejo rdeč volnen pas in čezenj »silaj«, za katerega zataknejo kratko puško in veliki nož. Na silaju visijo dva krajša nabojnika (fiškelije), okovana s cinkom, mošnja za denar in druge drobnarije, pa tudi mast, s katero mažejo orožje, da ne bi od dežja zarjavelo, in kresilo, ki je izdelano tako, da lahko služi kot izvijač ali kot šilo, s katerim se očisti cev puške. Poleg tega ima vsak Črnogorec ogrinjalo sive barve iz grobe domače tkanine, brez katerega se nikamor ne odpravi. Kadar je vreme lepo, ga nosi prek ramen, kadar pa dežuje, se z njim zaščiti in pazi, da se mu ne zmoči orožje; ponoči pa mu služi kot odeja. To je črnogorsko oblačilo tako poleti kot pozimi. [...] Lepo in dobro orožje je edina stvar, na katero so Črnogorci zelo ponosni in ga imajo za svoj nakit. In pri njih se res lahko najde tako orožje, ki bi ga lahko z vso pravico imenovali pravi nakit. (Stefanović Karadžić 1975 [1837]: 165–167)

O ženskem oblačenju pa pravi:

Ženske nosijo platneno ali volneno haljo, pisano izvezeno po rokavih in prsih, čeznjo dolgo obleko iz enakega belega blaga, kot je moška, z ozkimi rokavi. Prek nje se opašejo s tri prste širokim pasom, okovanim z medenino in okrašenim z rdečim kamenjem, spredaj na rumeni verižici visi britev, ob strani pa s cinkom okovana škatlica, tako kot pri moških. Čez to zgornjo obleko imajo še eno brez rokavov iz enakega blaga. Poleti slečejo obleko z rokavi in nosijo samo tisto brez njih. Spredaj pokriva obleko pisan volnen predpasnik z resami. Na nogah imajo dolge nogavice do kolen in opanke.

Vsaka ženska ima, tako kot moški, ogrinjalo, mlajše navadno iz rdeče ali pisane tkanine. Poročene ženske si pokrivajo glavo z ruto, dekleta pa nosijo enako pokrivalo kot moški, samo da je njihovo pošito s številnimi kovanci, odvisno od bogastva družine. Žene si spletajo lase v dve kiti, ki ju pripnejo spodaj

in zasukajo naprej čez ramena, dekleta pa ju zvijejo ob glavi. Nekatere se kitijo tudi z uhani. Mlade ženske, posebej kadar se praznično oblečejo, nosijo na glavi različne verižice, igle in druge drobnarije, ki so videti kot evropski nakit, so pa izdelane iz medenine in bakra z lažno pozlato in z lažnim dragim kamenjem. Iz enake kovine pogosto nosijo tudi prstane. Osnovno oblačilo, tako moško kot žensko, si vsak izdelava sam, samo pokrivalo moški kupi. (Stefanović Karadžić 1975 [1837]: 168)

Ta dokaj podroben opis oblačenja Črnogorcev so pozneje dopolnjevali mnogi avtorji in poudarjali, da je »črnogorska narodna noša« razkošna, elegantnega kroja, drznih barvnih kombinacij, izdelana iz prestižnih materialov, obogatena z zlato vezenino ipd. (glej npr. Milović 1982; Mrvaljević 2006; Radulović 1976). Predvsem pa so poudarjali dediščino dinastije Crnojevićev – ne le oblačilne, temveč tudi vse druge dediščine.

Pripadnostni kostum kot prestiž

V času Petra I. (vladal je od leta 1782 do 1820) in Petra II. Petrovića Njegoša (vladal je od leta 1831 do 1851) so se gospodarske razmere v Črni gori hitro izboljševale, kar je vplivalo na oblikovanje pripadnostnega kostuma na osnovi oblačenja Crnojevićev. Prav gospodarski napredek je omogočal posnemanje prestiža, ki ga je utelešala obleka Crnojevićev. »Šele za časa Petra I., ko smo priča gospodarskemu napredku in razvoju države, se Črnogorci vedno bolj zanimajo za svojo narodno nošo,« je v eni od knjig, ki je pred desetimi leti prinesla nekatera nova spoznanja o preteklem oblačenju Črnogorcev, poudarila Zorica Mrvaljević (2006: 56). Za odnos do pripadnostnega kostuma pa je bil pomemben tudi Berlinski kongres leta 1878, ko je Črna gora postala mednarodno priznana država; tedaj so začeli črnogorski pripadnostni kostum kot znak črnogorske nacionalne identitete prevzemati tudi nekateri muslimani in Albanci, ki so dotlej sledili lastnim tradicijam oblačenja. Svečana obleka Crnojevićev

ki so jo [ti] oblikovali, ko so bili močni in bogati, [je] postala narodna noša Črnogorcev kljub temu, da je bila draga [...]. Ta noša je znova zablestela na Njegošu – podobno kot je blestela na Đurđu Crnojeviću pred 350 leti. (Mrvaljević 2006: 61)

Podobno kot za pripadnostne kostume v drugi polovici 19. stoletja drugod po Evropi tudi za pripadnostni kostum Črnogorcev velja, da je bil izjemno drag – toliko bolj, ker se je razvil na podlagi preteklega oblačenja plemičev. Izrazito visoke cene moškega in ženskega pripadnostnega kostuma so v marsikateri hiši zahtevale odrekanje drugim dobrinam in kar največji napor, da so si ga lahko privoščili. Denar, ki je bil ob koncu 19. stoletja potreben za nakup tipiziranega pripadnostnega kostuma, bi sicer zadoščal za nakup skromne posesti (Mrvaljević 2006: 85). Ker je bila želja

Črnogorcev po tej prestižni obleki tako velika, da je resno bremenila gospodarstvo, je Nikola I. Petrović Njegoš (1841–1921) skušal z dekretom prepovedati izdelovanje in oblačenje »črnogorske narodne noše« (Mrvaljević 2006: 85). A tudi njegova prizadevanja niso imela pravega uspeha – Črnogorci so prestižno izdelane kose pripadnostnega kostuma spoštovali, želeli so jih imeti in ostali so v rabi.

Utrditev ideje o črnogorskem pripadnostnem kostumu v 20. stoletju

Do srede 20. stoletja je bila med ljudmi v Črni gori dokaj splošno razširjena obleka, pri kateri se je pripadnostno kostumiranje prepletalo s sočasno oblačilno modo. Večje spremembe v kroju, materialih in načinu izdelave vsakdanjih oblačil pa so se pojavile po drugi svetovni vojni, tj. z modernizacijo družbe, pospešeno industrializacijo in konfekcijsko izdelavo oblačil (Radojičić 1995).

Toda ob tem, ko se je pripadnostni kostum umikal iz vsakdanjega življenja Črnogorcev, so nekateri črnogorski avtorji vztrajno poudarjali, da je bila »narodna noša« Črnogorcev od nekdaj prestižna. Kot pravi *Zgodovina Črne gore* iz leta 1970, se

srednjeveška kraljevska dvorsko-plemiška obleka na srbskem dvoru ni bistveno razlikovala od njihove vsakodnevne obleke [...] zlasti bogati trgovci, obrtniki in premožni kmetje [pa so] sprejeli oblačilno modo plemičev, jo posnemali in prilagajali v skladu z možnostmi, ki so jih imeli. (Istorija Crne Gore 1970: 239)

Predstava o obleki Crnojevićev kot nacionalnem kostumu se je torej z vztrajnim ponavljanjem strokovnjakov usidrala v zavest Črnogorcev. V grobnici iz časa Crnojevićev, ki so jo odprli ob prenosu posmrtnih ostankov kralja Nikole in kraljice Milene na Čipuru, so našli gumb, trak in tkanino, kakršne najdemo tudi v črnogorski »narodni noši«, kar »predstavlja prvorazredni materialni dokaz kontinuitete od tedanje dobe do današnjega časa« (Mrvaljević 2006: 42). Dejansko pa je bil zgodovinski razvoj oblačenja v Črni gori precej drugačen. Po zatonu dinastije Crnojevićev ob koncu 15. stoletja so nad Črno goro zavladali Osmani. Bogatejši sloj, ki je dotlej v tujini kupoval prestižne tkanine, je izgubil svojo veljavo, pomembna pa je postala domača izdelava blaga. Obleke, ki so jih mnogi sicer tudi pozneje krojili po zgledu oblačil iz časa dinastije Crnojevićev, so kmetje začeli izdelovati iz blaga, izdelanega v domačem okolju – pogosto iz grobega sukna in drugih doma izdelanih tkanin. V oblačenju so ohranili nekatere kose, ki so veljali za tradicionalne, a so hkrati med tristoletno osmansko nadvlado sprejeli oblačila, ki kažejo osmansko poreklo oziroma upoštevajo osmanske predpise. Pripadnostno kostumiranje naj bi bilo za Črnogorce in Črnogorke pomembnejše kot za nekatere druge narode Balkana (Vujačić 2008: 39). O tem je v resnici težko soditi, a

dejstvo je, da je bil vsaj v 19. in v prvi polovici 20. stoletja zlasti moški črnogorski pripadnostni kostum zelo spoštovan. Ljudje so ga izdelovali in nosili z izjemno pozitivnim odnosom do daljne preteklosti. Zelo verjetno je, da je bilo to posledica specifične črnogorske zgodovine. Poleg tega gre za plemiško dediščino in z njo povezane estetske sestavine, ki so znak prestiža in zbuja ponos. A čeprav je bil nastanek pripadnostnih kostumov v literaturi že pojasnjen, je mit o neprekinjeni povezavi med oblačenjem Crnojevičev in sodobnim pripadnostnim kostumom Črnogorcev še vedno živ.

Literatura

- ANDREJIĆ, Ljubomir: *Bibliografija o narodnoj nošnji jugoslovenskih naroda*. Beograd: Etnografski muzej, 1976.
- ANDREJIĆ, Ljubomir: *Bibliografija o narodnoj nošnji jugoslovenskih naroda: 2*. Beograd: Etnografski muzej, 1994.
- BARNARD, Malcolm: *Moda kot sporazumevanje*. Ljubljana: Sophia, 2005.
- BARTHES, Roland: *Système de la mode*. Pariz: Éditions du Seuil, 1967.
- BARTHES, Roland: *Retorika Starih / Elementi semiologije*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1990.
- BASKAR, Bojan: Njegoš na Jadranu: Kaj imata črnogorski nacionalni pesnik in njegovo »gorsko zatočišče« opraviti z Mediteranom? *Glasnik SED* 56 (1–2), 2016, 14–26.
- DE VOS, George in Lola Romanucci-Ross: Ethnic identity: Psychocultural perspective. V: Lola Romanucci-Ross in George De Vos (ur.), *Ethnic identity: Creation, conflict, and accommodation*. Walnut Creek, London in New Delhi: Sage, 1995, 349–379.
- DRAGIĆEVIĆ, Risto: Nekoliko arhivskih podataka o crnogorskoj narodnoj nošnji i crnogorskom oružju. *Glasnik Etnografskog muzeja na Cetinju* II, 1962, 23–57.
- DURKOVIĆ JAKŠIĆ, Ljubomir: Njegoševa nošnja. V: Mitar S. Vlahović (ur.), *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu 1901–1951*. Beograd: Naučna knjiga, 1953, 164–173.
- GALOVIĆ, Milan: *Moda, zastiranje i otkrivanje*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2001.
- ECO, Umberto: *Kultura, informacija, komunikacija*. Beograd: Nolit, 1973.
- HOLY, Ladislav: *The little Czech and the great Czech nation: National identity and the post-communist transformation of society*. Cambridge: University Press, 1996.
- HUSEBY-DARVAS, Eva: The search for Hungarian national identity. V: Lola Romanucci-Ross in George De Vos (ur.), *Ethnic identity: Creation, conflict, and accommodation*. Walnut Creek, London in New Delhi: Sage, 1995, 161–195.
- ISTORIJA Crne Gore. Titograd: Redakcija za istoriju Crne Gore, 1970.
- JUŽNIĆ, Stane: *Identiteta*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 1993.
- KALE, Jadran: Je li »narodna nošnja« narodna? *Etnološka tribina* 38 (31), 2009a: 109–126.
- KALE, Jadran: *Narodne nošnje i kultura odjevanja u sjevernoj Dalmaciji*. Doktorska disertacija. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, 2009b.
- KNIFIC, Bojan: »Ko v nošo se odenem...«: *Vprašanja pripadnostnega kostumiranja s posebnim pogledom na kostumiranje narodno-zabavnih ansamblov*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2008.
- KNIFIC, Bojan: *Folklornikom s(m)o vzeli noše: Kostumiranje folklornih skupin – med historično pričevalnostjo in istovetnostjo*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2010.
- KOVAČEVIĆ, Jovan: *Srednjovjekovna nošnja balkanskih Slovena*. Beograd: SANU, 1953.
- LOSCHER, Ingrid: *Mode, Verführung und Notwendigkeit*. München: Bruckmann, 1991.
- MATHISEN, Stein: Folklore and cultural identity. V: Pertti J. Anttonen in Reimund Kvideland (ur.), *Nordic frontiers*. Turku: Nordic Institute of Folklore, 1993, 35–47.
- MIJATOVIĆ, Čeda: Studije za istoriju srpske trgovine XIII i XIV-og veka. *Glasnik Srpskog učenog društva XXXVIII*, 1873, 79–141.
- MILOVIĆ, Jevto M.: »Skice iz Albanije i Crne gore« Franca Ludviga Veldena. *Glasnik odjeljenja umjetnosti* 4, 1982, 45–58.
- MRVALJEVIĆ, Zorica: *Crnogorska narodna nošnja*. Podgorica: JU Muzeji i galerije Podgorica, 2006.
- NJEGOŠEVA noša, *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 1–2, 1952.
- POLJAK ISTENIĆ, Saša: Texts and contexts of folklorism. *Traditiones* 40 (3), 2011, 51–73.
- RADOJIĆIĆ, Dragana: *Nošnja i barokna odjeća u XVIII vijeku*. Nikšić: Istorijski institut Crne Gore, 1995.
- RADULOVIĆ, Zorica: Crnogorska muška kapa. *Glasnik cetinjskih muzeja* 9, 1976, 103–118.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja: Razmišljanje o »narodnoj nošnji« i modi. *Narodna umjetnost* 13 (1), 1976, 113–122.
- ROGELJ ŠKAFAR, Bojana: Etnološki muzeji in nacionalna identiteta: Slovenski etnografski muzej. *Etnolog* 13, 2003, 31–57.
- STEFANOVIĆ KARADŽIĆ, Vuk: *Crna Gora i Crnogorci*. Cetinje: Obod, 1975 [1837].
- STRORAAS, Randi: Clothes as an expression of counter-cultural activity. *Ethnologia Scandinavica* 16, 1986, 145–158.
- SVENSEN, Laš, Fr. H.: *Filozofija mode*. Beograd: Geopoetika, 2005.
- VOJNOVIĆ-TRAŽIVUK, Branka: Teorijska razmatranja o narodnoj nošnji. *Ethnologica Dalmatica* 10 (1), 2001, 81–87.
- VUJAČIĆ, Lidija: *Kultura odijevanja kao oblik komunikacije – sistemi odjevnih »kodova«*. Podgorica: Pobjeda, 2008.
- ŽAGAR, Janja: Moda – družbena vzgoja okusa: Pogajalsko razmerje med modo oz. modno ponudbo. *Etnolog* 25, 2015, 155–180.

Clothing identification of the Montenegrins:

Affiliated costuming developed on the basis of the clothing heritage of the Crnojević dynasty

Like those of many European nations, affiliated costumes of the Montenegrins began to develop in the period of the formation of the Montenegrin nation in the 19th century. The basis of their costumes, however, was much older. While in other parts of Europe these costumes were generally patterned after the clothing style of the rural population the Montenegrin affiliated costumes were modelled on the festive clothing of the noble family of Crnojević, which lived in the second half of the 15th century. In the 19th century, the family was perceived as the pillar of the Montenegrin people and a proof that a nation consists not only of the rural population but of the higher classes as well. The selection of the clothing style of the nobility, which emphasized expensive fabrics, was also a reaction of the people who wanted to exhibit resistance to the Ottoman rule which in the period between the 15th and the 19th century limited the choice of dress for the common people. An important role in this process was played by intellectuals, particularly the Serbian romantic scholar Vuk Stefanović Karadžić. Due to the noble origin of the Montenegrin affiliated costume, whose manufacture was quite expensive, the role of wealthy elites was equally important. The notion that also the less affluent Montenegrins have always worn prestigious clothing strengthened even further in the 20th century through a number of *quasi* scholarly studies.



RAZUMEVANJE IN POMEN BARV PRI BELEŽENJU STANJA IN DOKUMENTIRANJU NEPREMIČNE KULTURNE DEDIŠČINE¹

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izveček: V pričujočem članku je kot sestavni del nepremične kulturne dediščine obravnavana barva: kaj je in kako jo dojemamo. Predstavljeni so nekateri načini opisovanja in beleženja barv na nepremični kulturni dediščini. Uporabne metode za ohranjanje informacije o tej sestavini dediščine so besedilo kot izrazno sredstvo za opis in zapis barve, vzorčenje ter barvni atlas, karte in zbirke – vsaka ima svoj pomen in namen, pa tudi pomanjkljivosti.

Ključne besede: barva, beleženje barve, nepremična kulturna dediščina

Abstract: In the article we are focused on the colour: we have explored what colour is, how it is perceived, and what its significance is. We present some of the methods we are using in describing and recording colours on immovable cultural heritage. Wording as a medium to describe and record colour; sampling; and the use of colour atlases, maps, and databases are useful methods of recording information on the colour components of heritage. Each has its own meaning and purpose as well as shortcomings, which are also discussed.

Key words: colour, recording colours, immovable cultural heritage

Uvod

Ohranjanje nepremične kulturne dediščine (v nadaljevanju: dediščine) je kompleksen proces. Eno od njegovih ključnih opravil je dokumentiranje, saj je to eden glavnih razpoložljivih načinov za osmišljanje, razumevanje, definiranje in strokovno priznanje vrednot dediščine. V tem pojmu je zajet sklop opravil, ki so pomembna za izvajanje varstva kulturne dediščine. Danes je z obsežnim znanjem in sodobnimi tehnologijami mogoče izdelati dokumente in poglobljeno dokumentacijo o stanju dediščine, in to v takšni obliki, da je dostopna in uporabna tako v praksi ohranjanja kot v raziskovalne namene za znanost. Dediščino kljub vsem prizadevanjem za ohranitev vendarle izgubljam. To velja tudi za barvo.

Namen članka je postaviti v ospredje barvo na dediščini – pomen, ki ji ga pripisujemo, in nekaj načinov, s katerimi lahko zabeležimo informacije in podatke o njej. V ta namen povzemamo obstoječe védenje o barvi in na njegovi osnovi s povezovanjem in združevanjem znanj z različnih področij spodbujamo k raziskovanju novih možnosti za dokumentiranje in ohranjanje barvne sestavine dediščine. Danes je mogoče barvne učinke opisati tudi meroslovno, z matematičnimi numeričnimi metodami (glej Potočnik, Kobe in Kosmatin Fras 2015: 12), ki pa jih v tem članku ne obravnavamo. Tu izpostavljamo besedilo kot izrazno sredstvo za opis in zapis barve in vzorčenje ter barvne atlas, karte in zbirke.

Pri pisanju prispevka smo izhajali iz empiričnih izkušenj ob delu z več zvrstmi različno ohranjene dediščine iz različnih obdobj in z različnimi pomeni. Do ugotovitev smo prišli na osnovi analize in sinteze rezultatov lastnega konservatorskega dela in pisnih virov. Pri tem smo se naslonili tudi na védenje in zakonitosti slikarstva, o katerem pa v prispevku ne govorimo.

Naj tu zapišemo misel pokojnega predavatelja na Oxfordski univerzi Johna Gagea iz uvoda v njegovo analizo barve v zahodni kulturi v času od starih Grkov do poznega 20. stoletja: »... in ko sem se srečal z umetnostno zgodovino, sem bil zbežan, ker je v opisih in utemeljitvah zgodovinskih slogov barva spregledana ...« (Gage 1999: 7). John Gage tako pomenljivo zaobjame vso zadrego, ki jo nehote povzročajo barve. Zakaj je tako težko govoriti o njih? Barve so notranja doživetja, popolnoma drugačna od dražljajev, ki jih sprožijo. V naravi ni rdeče, zelene, rumene ali modre barve, kot jih vidimo mi. So le svetlobni valovi z različnimi valovnimi dolžinami, ki se odbijajo od površin. Zakaj jih torej doživljamo kot barve? In kako jih zaznavamo? Na to vplivata tako okolje kot sestav vsega, kar nas definira – od vzgoje do izobrazbe. Občutenje barv se razlikuje že med posamezniki; kulturne razlike to kvečjemu še poudarijo. Med kulturami pa lahko potegnemo tudi vzporednice: rdeči del spektra večinoma pojmujejo kot tople, modrega pa kot hladne barve. Morda je to povezano z valovno dolžino svetlobe, ki jo v infrardečem delu spektra izkoriščamo za ogrevanje. Ko barve razvrščamo v barvni krog, ugotovimo, da ta ni samo rezultat fizikalnega mešanja: »Če zahtevamo od neizkušene osebe, ki ve malo o svetlobnih valovih, naj razvrsti barve po občutku v krog, jih navadno uvrsti na enak način kot fizik, ki meri valovne dolžine« (Pečjak 2006: 40).

¹ Članek je nastal med doktorskim študijem na Fakulteti za arhitekturo Univerze v Ljubljani pod mentorstvom izr. prof. Jurija Kobeta in doc. dr. Mojce Kosmatin Fras s Fakultete za gradbeništvo in geodezijo.

* Irena Potočnik, univ. dipl. inž. arhitekture, konservatorska svetovalka, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Center za konservatorstvo, Restavratorski center, Poljanska cesta 40, 1000 Ljubljana; irena.potocnik@zvkd.si.

Barve lahko izzovejo takojšen odziv ter vplivajo na našo predstavo o življenju v nekem okolju in značaju ljudi. Kot primer vzemimo opažanja Oliverja Reichensteina, ki pravi, da se je v okolju, ki se je srečalo s socializmom in kjer so se dogajale intenzivne družbene spremembe, uveljavil naravi popolnoma nasproten pristop k izbiri barvne palete prostora. V obdobju socializma je ideologija vplivala na barvno shemo, ki jo je arhitektura uvajala poleg modernizma. Ta barvna paleta »še danes povezuje češka, poljska, madžarska in slovenska mesta« (Reichenstein 2013: 22). Tu najprej pomislimo na betonsko sivo, a gre tudi za kombinacijo barvnih tonov – na primer »temno rdeče in zamolklo oranžne v javnem prostoru« (Reichenstein 2013: 22), ki se po njegovem v drugih okoljih ne pojavljajo. Anton Trstenjak je ugotovil, da je v »19. in 20. stoletju močno izgineval občutek in smisel za barvo« (1996: 324), kar naj bi bila posledica zabrisovanja mej med družbenimi sloji zaradi sprememb v mišljenju in načinu življenja. Danes smo priča obratnemu principu – individualizaciji in ločevanju od povprečnosti tudi z uporabo barve. Ta proces je v Sloveniji pri uporabi različnih barvnih tonov na stavbah tako opazen, da sta Tomaž Novljan in Živa Deu na nacionalni televiziji v oddaji Turbulenca (Spletni vir 3) govorila celo o »barvnem onesnaževanju«.

Vzdrževanje dediščine

Eden od načinov, da dediščino v prostoru ohranimo z vsemi njenimi sestavinami – vključno z barvno podobo – je redno vzdrževanje. Na ta način se veliko informacij dejansko ohrani *in situ*. Čeprav z vzdrževanjem ničesar ne zabeležimo, z njim ohranjamo izvirnik, ki je sam po sebi najbolj točen in neprecenljiv dokument preteklosti. S tega zornega kota je tudi vzdrževanje metoda beleženja informacij o barvi. Ker pa se pri nas nekatera specialistična obrtniška znanja, ki so potrebna za vzdrževanje sestavin dediščine, zaradi neznatnega povpraševanja izgublajo, ta dela izvajajo restavratorji, visoko specializirani strokovnjaki, ki morajo svoje znanje redno interdisciplinarno širiti in nadgrajevati. To seveda vpliva tudi na ekonomski vidik vzdrževanja ali obnove. Pomen rednega vzdrževanja znova odkrivamo; njegovo umeščanje v redni delokrog ohranjanja dediščine še ni splošna praksa. Prav zato lahko pri vseh sestavinah dediščine sledimo (morda) nepotrebne mu zviševanju stroškov za vse od konstrukcije in stavbne opreme do dekorativnih elementov – vključno z barvnimi plastmi. V Sloveniji vzdrževanje predpisujeta tako *Zakon o graditvi objektov* (2004) kot tudi *Zakon o varstvu kulturne dediščine* (2009), vendar enotne rešitve za izvajanje teh del za zdaj ni. Finančna sredstva za obnovo dediščine so namenjena celostni obnovi in konservatorsko-restavratorskim posegom. Trenutno lahko lastnike med potekajočimi konservatorsko-restavratorskimi posegi in po že opravljenih delih usmerimo in poučimo o nadaljnjem vzdrževanju vsega vrednega, a se lahko zgodi, da se barvne plasti že

pred strokovno obdelavo odstranijo skupaj z ometom.

V takih primerih bi potrebovali načrt vzdrževanja, v katerem bi v ustreznih intervalih predvideli preglede in dela, ki jih je treba opraviti. Bernard Melchior Feilden in Jukka Jokilehto (1998: 28) pišeta o izbiri in uporabi »najmanj neustrezne« metode izvedbe. Obvezna sestavina dosjejev spomenikov, ki kandidirajo za vpis na Unescov seznam svetovne dediščine, je tudi načrt, ena »od devetih sestavin sistema upravljanja dediščine« (Wijesuriya idr. 2013: 122), ki nastane (kot rezultat) pri upravljanju spomenika in katerega bistveni del je dokument z napotki za fizično vzdrževanje vrednih elementov. Za spomenike te kategorije je zahteva samoumevna, na lokalni ravni pa vzdrževanje pogosto spregledamo in pozabimo, da so zanj potrebna ustrezna finančna in druga sredstva. Redno vzdrževanje se začne že naslednji dan po izgradnji novih stavb in po končanih obnovitvenih posegih na dediščini.

Mnogokrat se zavemo, da ljudje ne poznajo vsega postopka gradnje, ki je v svoji najširši obliki, od načrtovanja do obnove dediščine, zahteven in kompleksen. Odlaganje vzdrževanja na pozneje lahko s tega vidika celo razumemo. Konservatorska stroka pa mora svoja stališča in prizadevanja jasno utemeljiti; brez tega bi lahko dvomili o še tako smiselnem navodilu. Če vrednosti vseh sestavin dediščine in ukrepov za njihovo vzdrževanje ne obrazložimo dovolj, se z barvo ravna zgolj glede na subjektivno všečnost in se je ne vrednoti kot avtentičnega dokumenta preteklosti.

Beleženje informacije o barvi

Eden od pomembnejših elementov odnosa do barve na dediščini je njeno ovrednotenje, ko se zavemo vrednosti vseh elementov dediščine. Iz tega sledi tudi odločanje o ohranjanju barvnih plasti, njihovi ustreznosti, primernosti in privlačnosti. Pri ohranjanju dediščine in urejanju prostora ne smemo spregledati ali zavreči informacij, ki nam jih pripoveduje preteklost, obenem pa ne smemo popustiti skušnjavi in se okostenelo oklepati drobcev iz preteklosti na račun oblikovanja prostora. To pomeni, da moramo biti pri raziskovanju in ohranjanju dediščine pozorni tudi na barvo in barvne plasti. Moramo jih poiskati, preiskati, podatke varno zabeležiti in vedenje nadgraditi. Razmislek o rekonstrukciji mora vsebovati vpogled v prostor in okolje, v katerem dediščina stoji. Rezultat lahko zagovarjamo na podlagi soglasja strokovnjakov z različnih področij. Kulturna dediščina je javno dobro (po ustavi, zakonu o uresničevanju javnega interesa za kulturo in po sprejetih mednarodnih načelih), zato odločitve o posegih ne bi smele biti samo v rokah lastnika ali enega strokovnjaka, kakor se občasno dogaja v praksi. Po naših izkušnjah je v takem primeru kar velika verjetnost, da bodo posamezne sestavine dediščine prezrte in se bodo v procesu obnove izgubile. Možna je seveda tudi drugačna pot, a ne glede na končni izid je treba vsako odločitev vsaj teoretično utemeljiti in zabeležiti, in to kljub morebitnim različnim nazorom vseh

sodelujočih. Enoznačne rešitve ni, vedno se ji le približujemo. Morda je to najtežji nauk, ki ga moramo usvojiti pri načrtovanju obnove dediščine, saj ta vsebuje elemente, ki jih nepreklicno varujemo. Vsekakor pa moramo razmisliti o hranjenju informacije o prvotni snovi dediščine. Sem brez nadaljnega sodijo tudi »arhitekturne površine in njihove vrhne plasti z zgodovinskimi, estetskimi in tehničnimi vrednotami, ki jih je treba upoštevati kot enakovredne sestavne dele zgodovinskih spomenikov« (ICOMOS 2014: 21).

Besedilo kot izrazno sredstvo za opis in zapis barve

Dejstvo, da misli in opažanja lahko zapišemo, ne zagotavlja točnosti in enoznačnosti vsebine. John Gage bi na vprašanje: »Ali ni rdeča enaka, kjerkoli in kadarkoli jo vidimo?« (1999: 8), lahko dobil dva nasprotujoča si odgovora, ki pa dobita smisel in težo šele, ko se v tematiko poglobimo. Rdeča je sicer del palete rdečih tonov, a pri obnovi dediščine je na osnovi opisa nemogoče ujeti prvotnemu povsem enak ton. Površina iz drugega materiala ali z drugačno teksturo pa bo celo z uporabo iste barve dobila drugačen videz. To velja tako v grafičnem oblikovanju kot tudi v arhitekturi in na vseh drugih področjih, ki uporabljajo barve.

Ko pregledamo vire o tem, kako se je v zgodovini razvijal barvni besednjak, odkrijemo nekaj presenetljivega. Četudi je človeško oko zmožno razlikovati nekaj milijonov barvnih odtenkov (Kumar 2008: 90), večina jezikov v vseh kulturah in v vsej zapisani zgodovini uporablja zgolj »osem do enajst 'osnovnih' izrazov« (Gage 1999: 79). Ljudje veliko bolj težimo k osnovnemu poimenovanju kot k nadrobnejšemu razlikovanju. Kot kaže, tako skopo besedišče zadošča večini namenov. Težava se pojavi v primerih, ko je treba opisani barvni ton poiskati v barvni paleti in ga uporabiti pri obnovi stavbe, pri prevodih, pa tudi pri preučevanju zgodovinskih besedil. Kot pravi John Gage, iz slednjih lahko razberemo, da so se na primer nekatera imena za barve razvila iz imen za blago.

Purpura [je bila] v Španiji v 10. stoletju svilena tkanina, ne barva [...] škrlat pa v 11. stoletju v Nemčiji dragocena tkanina iz fino obdelane volne [...] Škrlat je bil črn, moder, bel (neobdelana volna) in tudi zelen [...] A na najbolj dragoceno tkanino je sodila tudi najdragocenejša barva [...] živo rdeči *kermes* ali *coccus* [škrlat]. (Gage 1999: 79–80)

Ne glede na natančnost poimenovanega so pisni dokumenti včasih edino gradivo, ki nam je o posamezni stavbi na voljo. Besedni opis barv je poleg objektivnih omejitev odvisen od vrednotenja zapisovalca, z vidika hranjenja podatkov o barvah pa je lahko celo zavajajoč. Če barva ni bila obravnavana kot pomembna sestavina dediščine, v besedilu ni niti omenjena. Če poleg tega dediščina ni bila (ustrezno) vzdrževana ali je bila večkrat predelana, morda tudi njena prvotna barvna podoba ni ohranjena. V tem primeru je ne glede na pomen, ki bi ji ga lahko pripisali ali ki bi ga v pozneje najdenih dokumentih šele odkrili, izgubljena.

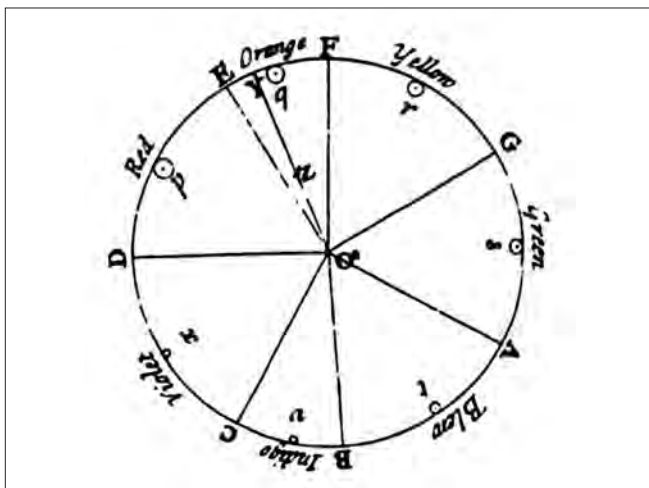
Barvni atlasi, karte in zbirke

Danes je znano, da so se poskusi opisovanja, razporejanja in označevanja barv v evropskem prostoru začeli že v antiki, a edino bolj poglobljeno obravnavo barve, ki se je ohranila iz tistega časa, nam je v svojih besedilih, čeprav raztreseno med drugimi temami, zapustil Aristotel. Njegova osnovna predpostavka je bila, da je barva lastnost površine in ne rezultat vpijanja in/ali odboja svetlobe. Trdil je, da »vmesne barve [pet barv med črno in belo, op. avtorice] izhajajo iz mešanice svetlobe in teme« (Gage 1999: 12). Barve je razporedil linearno: od vrha navzdol si sledijo bela, rumena, rdeča, vijoličasta, zelena, modra in črna (Spletni vir 5). John Gage je Aristotelovo sedembarvno lestvico predstavil nekoliko drugače, med črno in belo so »karminska, vijoličasta, porova zelena, globoko modra ter siva (odtenek črne) ali rumena, ki jo lahko uvrstimo k beli« (Gage 1999: 12).

Po Leonardu da Vinciju in drugih je Isaac Newton v 18. stoletju objavil delo *Optika ali razprava o odboju, lom, zvižanjih in barvah svetlobe*. V njem analizira temeljno naravo svetlobe z lomom svetlobe s prizmi in lečami, uklonom svetlobe med blizu postavljenimi steklenimi ploščami in obnašanje mešanice spektralnih svetlob ali pigmentov v prahu. Opisal je spekter dnevne svetlobe iz sedmih osnovnih ali spektralnih barv: »rdeča [...] oranžna [...] rumena [...] zelena [...] modra [...] indigo [...] vijoličasta« (Spletni vir 1: 134), ki jih je skrčil s prvotnih enajst iz let 1669/1670 (Gage 1999: 168). Morda še pomembnejša Newtonova zapuščina sta bili ideji o barvnem krogu in komplementarnosti barv (Gage 1999: 171).

Precej pozneje in po dokaj preprostih sistemih iz 19. stoletja je v letu 1905 ameriški slikar Albert Henry Munsell barve razvrstil v prostorsko telo. Vsaka je »prepoznavna, mogoče jo je poimenovati, primerjati, posnemati in opisati« (1919: 25) s tremi koordinatami: barvitostjo ali pestrostjo (H, *hue*), vrednostjo svetlosti (V, *value*) in nasičenostjo ali čistostjo (C, *chroma*), ki so za vsak barvni ton različne, zaradi česar je njegov model nepravilne oblike. Sistem temelji na vizualno enakih razmikih. To je bila tedaj edina razumna rešitev. Marko Kumar piše, da v tistem času niso imeli naprav za »numerično opisovanje barv« (Kumar 2008: 97), saj so se razvile »še v osemdesetih letih 20. stoletja« (Kumar 2008: 91). Sistem temelji na psihološkem testiranju barvnega razločevanja in zato nekateri trdijo, da predstavlja univerzalne barvne odnose. »Ravno ta kompleksnost ga postavlja zunaj dosega večine umetnikov z začetka 20. stoletja in na koncu iz teorije sploh« (Gage 1999: 247).

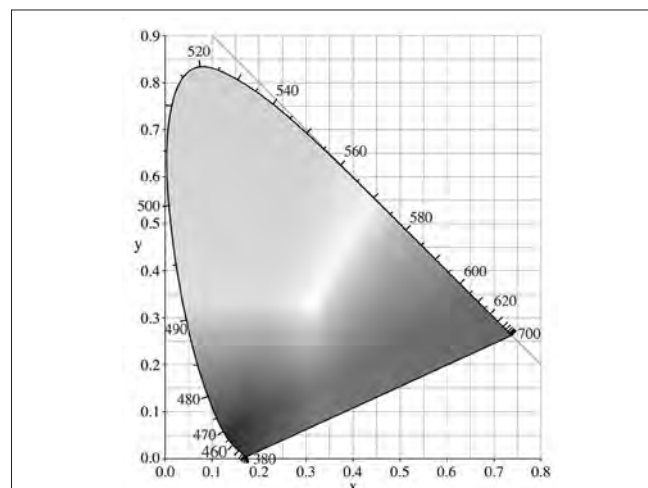
V letu 1931 je bil razvit barvni model CIE, ki je neodvisen od naprave ali sredstva oddajanja in v največji meri temelji na tem, kako barvo dojemamo ljudje. Sodi med sisteme z znanstveno osnovo. Določila ga je Mednarodna komisija za osvetlitev – Commission Internationale de l'Éclairage (od tu kratica CIE), ki še danes oblikuje standarde za to



Newtonov barvni krog. (Spletni vir 2)

področje; vsebine lahko poiščemo v skupnih standardih ISO/CIE. Kot samostojni mednarodni organ je bila ustanovljena leta 1913, delovala pa naj bi kot forum za izmenjavo idej in informacij ter določala standarde za vse, kar je povezano z razsvetljavo. Kot del tega poslanstva je ustanovila tehnični odsek Divizija 1 Videnje in barva (naveden z današnjim imenom, op. a.), ki je od svojega prvega sestanka v Cambridgeu v Angliji leta 1931 vodilno telo v barvni metriki ali kolorimetriji (Commission Internationale de l'Éclairage 1932: 41), opredelila pa je tudi tri navidezne primarne barve x, y in z. Opredelila je standardizirane vrste svetlobe, A, B, C, D in F, in opazovalca ter razvila metode za številčno vrednotenje barv. Razmiki barv v tem sistemu za razliko od Munslovega vizualno niso enako zaznavni, kar se pogosto ocenjuje kot pomanjkljivost. Model CIE je osnova nekaterih drugih sistemov in je bil od takrat že kar nekajkrat dopolnjen in spremenjen. V letu 1976 je bil izdelan model CIELAB, ki je zelo podoben Munslovedemu barvnemu drevesu, saj je v sredini od črne na dnu do bele na vrhu nevtralna os. Nevtralne barve na osi L^* (*lightness*, višina valja) »med obema skrajnima točkama se ločijo po svetlosti« (Kumar 2008: 106): črna ima vrednost $L^*=0$, bela pa vrednost $L^*=100$. Rdeče-zelena koordinatna os je a^* , rumeno-modra pa b^* . Obe sta pravokotni na navpično os L^* . Mednarodna komisija za osvetlitev priporoča uporabo tega sistema za označevanje barvnih ploskev in barv – za razliko od modela CIELUV, ki je primeren za označevanje barvnih zaslonov. Model je znan tudi kot CIE 1976 Uniform Chromaticity Scale, UCS. Osnova za izdelavo enakomerne barvne lestvice je delo Davida L. MacAdama iz leta 1944 (Spletni vir 5).

Že leta 1927 je tedanja nemška državna komisija za dobavne pogoje (Reichs-Ausschuß für Lieferbedingungen und Gütesicherung – RAL, danes neodvisna organizacija za zagotavljanje in označevanje kakovosti) pripravila zbirko 40 najbolj razširjenih barv v industriji in javnem življe-



Dvodimenzionalni prikaz kromatičnega diagrama CIExy iz leta 1931. (Spletni vir 6)

nju (Spletni vir 4) z imenom RAL 840. Sodobni model RAL Design tako kot predhodniki nima imen, številke v njegovi shemi pa se opirajo na različico barvnega prostora CIE s koordinatami za svetlost, nasičenost in pestrost. Ta model je bil zasnovan leta 1993. Tudi ta sistem so že revidirali. Barve ni težko poiskati, saj že ime opredeli barvne koordinate. Vrstni red vrednosti je HLC (*hue* – pestrost, *lightness* – svetlost, *chroma* – nasičenost), prva opredeli kót v barvnem krogu, v atlasu RAL tudi stran z iskano barvo, L opredeli vrstico in C stolpec, kjer barvo poiščemo. Na ta način naj bi bilo mogoče vsako barvo iz paleta tudi izdelati. Vedeti pa moramo, da gre v tem primeru za nesistematično zbirko s končnim številom barvnih tonov. V zbirki RAL Classic je na primer 213 barvnih tonov, ki so označeni z RAL in nezaporednimi štirimestnimi številkami; prva v zbirki RAL 1000 je zeleno-bež. V zbirki RAL Design pa je 1625 barvnih tonov, označeni so z RAL in sedemmestno številko; prva je RAL 000 15 00.

Med sisteme, ki so kot RAL osnovani na pravilih mešanja ter lastnostih barvil in pigmentov, sodi tudi Pantone. Izvirna paleta Pantone Matching System je imela 500 barv, ki so bile oštevilčene s trimestnim številom; začela se je s PANTONE 100. V zbirki je še danes končno število barv, ki jih je mogoče natisniti s črnili družbe Pantone. Danes se zbirka široko uporablja. Kot priporočilo je navedena celo v nekaterih pravnih aktih za označevanje barv, na primer pri zastavi. Osnovna pomanjkljivost te zbirke je, da je barvni prostor v lasti gospodarske družbe, reprodukcija tonov z njihove barvne palete pa je brez njihovih čnil vedno zgolj približek.

Kot zadnjega naj v obdobju, ko pri delu uporabljamo različne zaslone in naprave, omenimo še model RGB. Ima obliko kocke z vogali v primarnih rdeči, zeleni in modri barvi, v sekundarnih cianu, magenti, rumeni ter akromatičnih črni in beli barvi, ki sta na vogalih na diagonali kocke. Vse barve v tem sistemu lahko razdelimo v dve podsku-



Zbirka RAL CLASSIC.
Foto: Irena Potočnik, 2016.

pini, eno s središčem v beli in drugo s središčem v črni točki. Model kromatično prehaja od črne (0, 0, 0) do bele (15, 15, 15). Natančnega datuma nastanka nima, razvijal se je »s televizijsko tehnologijo« (Spletni vir 5).

Vzorci

Danes informacijo o barvi pridobimo z opazovanjem in preiskovanjem dediščine ter z raziskovanjem arhivskih virov. Pogosto odkrito potrdimo in zabeležimo (tudi) z vzorčenjem. Gre za sistematični znanstveni proces, ki zajema odvzem vzorcev, mikroskopske analize in primerjavo s standardom za barve. Yan, Behera in Rajan navajajo Munsellov sistem (2010: 438), ki v naši praksi ni razširjen. Potreben bi bil torej dogovor o dosledni uporabi katerega od nam bolj znanih sistemov.

Vzorčenje je v analizi pigmentov kot tudi sestave materialov, na primer ometov, v naši praksi ohranjanja kulturne dediščine relativno dobro razvita in utečena metoda dela, ki jo redno uporabljamo. Z izvedbo, analizo in interpretacijo vzorcev se ukvarjajo interdisciplinarne vede, ki vključujejo naravoslovje, tehniko, umetnost in druga področja. Dodatna prednost te metode je možnost ponavljanja analiz in primerjav ter preverjanje prvotnih rezultatov, saj se vzorci lahko trajno hranijo.

Razprava o opisih barv, barvnih kartah in vzorcih

Dokumentiranje je eno od osrednjih opravil ohranjanja vseh sestavin dediščine – tudi barve. Gre za proces, ki nam pomaga pri prepoznavanju dediščine, pri njenem vrednotenju in bogatenju vedenja o njej. Z njegovim rednim ponavljanjem pa spremljamo še stanje in lastnosti dediščine v različnih časovnih obdobjih. Kot pravi Robin Lettelier, je vedenje »osnova za razumevanje, ki je potrebno za sprejemanje premišljenih odločitev, opredeljevanje prednostnih nalog, postavljanje strategij in dodeljevanje finančnih sredstev na stroškovno učinkovit način« (Lettelier, Schmid in



Obrušena in spolirana vzorca ometa in barvnih plasti v poliestrski smoli.
Foto: Irena Potočnik, 24. 3. 2016.

LeBlanc 2007: 11). Razumevanje dediščine se nenehno razvija, morebitno obstoječo dokumentacijo pa bo treba v luči novih odkritij znova ovrednotiti in posodobiti.

V praksi pri pripravi na posege v dediščino po eni strani nastajajo novi dokumenti, po drugi pa se odpirata vprašanja dostopnosti in uporabnosti obstoječega gradiva. Na to, kako se glede na razpoložljive vire zabeleži čim več podatkov o dediščini in njenem stanju, vplivajo vsi vključeni strokovnjaki in tudi lastnik. Odločitev ni nujno povezana s pomenom ali z vrednostjo dediščine. Ne glede na izbrani način morajo biti podatki zabeleženi tako, da bodo dolgoročno berljivi, da jih bo mogoče po potrebi dopolnjevati, nadgrajevati ali znova interpretirati ter da jih bo lahko končni uporabnik preprosto uporabljal in obdeloval.

Besedilni zapisi, uporaba barvnih kart in vzorčenje so le del zgodbe o dokumentiranju barvne sestavine dediščine in o čim natančnejšem beleženju barv. Pri preučevanju enote dediščine, njenega prvotnega in današnjega stanja, pri raziskovanju dokumentarnega, arhivskega in drugega dostopnega gradiva o njej lahko ugotovimo, da so viri podatkov zelo raznovrstni ter da se zaznavanje barv in kontrastov med poročevalci razlikuje. Za ponazoritev izberimo barvni ton magenta, eno od štirih barv v barvnem prostoru CMYK (*cyan-magenta-yellow-key (black)*), *cian-magenta-rumena-črna*), ki jih poznamo in uporabljamo pri barvnem tiskanju. V preteklosti so jo umetno pridobivali iz premogovega katrana. Najprej je bila leta 1859 po barvnem tonu fuksije (*Fuchsia triphylla*) poimenovana »fuchsine« (roznilin hidroklorid) in še v istem letu po bitki pri kraju Magenta v Italiji preimenovana v »magenta«. Magenta poznamo tudi kot svetlobo. V barvnem prostoru RGB (*red-green-blue*, rdeča-zelena-modra) gre za mešanico rdeče in modre svetlobe. Kakšno je razmerje, pa se med različnimi viri in poročevalci razlikuje. Danes tega odtenka samo na osnovi opisa ne moremo enoznačno določiti. Razberemo in posplošimo lahko le, da gre za barvni

ton, o katerem piše Anton Trstenjak (1996: 17), ko govori o »škrlatni barvi kot mešanici rdeče z vijolično«, Vid Pečjak (2006: 40) pa škrlatne barve v množini umesti med »modre in rdeče tone«. Očitne razlike v poimenovanju in v odtenku že pri enem barvnem tonu nas nagovarjajo k veliki previdnosti pri besednem opisovanju.

Če se še malo sprehodimo po nekaterih terminih, ki jih uporabljamo pri komunikaciji o barvi, naletimo na barvne palete, prostore, modele in zbirke. Eden od sistemov za opisovanje barv so barvni atlasi (karte, modeli, telesa). Z nekaterimi se srečamo že kot otroci in nekaj o njih izvemo med šolanjem. V zgodovini jih je bilo razvitih več, vsi pa so stremeli k preprostemu in hkrati sistematičnemu načinu opisovanja barv, pri čemer so bili bolj ali manj uspešni.

Pri delu z dediščino barvo še vedno nadzorujemo na zelo preprost način – vizualno jo primerjamo z nizom natisnjenih vzorcev. To pomeni, da v barvni karti poiščete barvni ton, ki je na pogled najbolj skladen z barvo na steni, na stavbnem pohištvu ali na drugih površinah, in si zabeležiš njegovo oznako.

Pri tem načinu se moramo zavedati dveh pomembnih pomanjkljivosti: različne izdaje istega barvnega atlasa niso nujno enake, vzorce pa je treba primerjati v enakih svetlobnih razmerah, saj je metamerizem² odvisen od spektralne sestave svetlobnega vira. Izdelava vzorcev je časovno, finančno in kakovostno zahtevna. Upoštevati pa je treba še druge omejitve, kot so staranje vzorcev, uporaba barvil ali pigmentov. Ne smemo pozabiti niti na to, da so vzorci del barvnih zbirk, ki se med sabo ne križajo in nimajo nič skupnega z barvnimi kartami ali atlasi. Karte za razliko od atlasov vsebujejo barve, »ki jih je v danih razmerah mogoče upodobiti« (Kumar 2008: 96). Barvni vzorci v zbirkah pa niso razporejeni niti vizualno enakomerno niti sistematično po barvitosti, nasičenosti in svetlosti. Zaradi vsega naštetega barvne zbirke ne moremo uporabiti za opisovanje in urejanje barv, marveč najpogosteje le »za receptiranje« (Kumar 2008: 96). Iz tega lahko razberemo, da nesistematične zbirke barv onemogočajo univerzalno barvno govorico in služijo zgolj za komunikacijo med zainteresiranimi, na primer med slikopleskarjem in lastnikom ali konservatorjem. Metoda opisovanja barv pa naj bi bila kar se da univerzalna in neodvisna, takšna, da z njo lahko »opišemo katero koli barvo, ki jo vidimo« (Kumar 2008: 111). To moramo razumeti in upoštevati, ko za beleženje barve uporabljamo atlase, karte in zbirke, saj lahko ti materialni vzorci služijo »zgolj za vizualno ponazarjanje meritev« (Kumar 2008: 103).

Ko se odločamo za odvzem vzorcev, je treba najprej preučiti in raziskati druge možnosti. Ker gre za poseg, ki poškoduje izvornik, se je nanj treba pripraviti in ga temeljito

utemeljiti. Glede na vrednotenje dediščine mora biti vprašanje, na katerega želimo odgovoriti na podlagi vzorca, dovolj pomembno, da upraviči poseg, rezultati pa morajo bistveno prispevati k ohranjanju dediščine in njene avtentičnosti.

Za ponazoritev izberimo leseno stavbno pohištvo, kot so stopnišča, ograje, okna in vrata. Zaradi različnih vzrokov, med katerimi so lahko pretekla vzdrževalna dela ali spreminjanje odnosa do dediščine, današnje stanje nima nujno veliko skupnega s prvotno obdelavo lesa ali prvotnimi barvami. Pri obnovi ali če imamo možnost dediščino temeljito preučiti in raziskati ter so nam na voljo tudi ustrezni viri, se lahko odločimo za odvzem vzorcev. Njihovo število je odvisno od posameznih elementov, njihove kompleksnosti, pomembnosti, zadnje površinske obdelave ipd., ne nazadnje pa tudi od tega, kaj naj bi z vzorci pravzaprav dosegli in na katera vprašanja zares odgovorili. Če nas zanimajo barvne plasti ali prvotna obdelava površine lesa, moramo na primer s skalpelom zarezati skozi vse pokrivne plasti do osnove in pri tem paziti, da vzorec ne razpade in da je dovolj majhen, tako da je poškodba minimalna. Hkrati moramo biti pozorni, da vzorca ne vzamemo na zelo izpostavljenem mestu, saj so se zaradi obrabe ali poškodb lahko izgubili dragoceni podatki o tem, kaj se je s stavbnim pohištvom dogajalo v preteklosti, ki bi nam pomagali pri bolj utemeljenih odločitvah o obnovi. Za natančnejšo sliko je treba vzorce barvnih plasti vzeti tako v notranjosti kot tudi na zunanem delu, saj barva ni bila nujno enaka na obeh straneh, pač pa na primer bela v notranjosti in rjava zunaj. Vzorce moramo ustrezno oštevilčiti, popisati, mesto odvzema fotografirati in jih varno shraniti. V nekaterih primerih delo s tem zaključimo. Drugače pa je treba vzorce ustrezno pripraviti za nadaljnje preiskave, s katerimi šele pridemo do odgovorov na svoja vprašanja. Da je to mogoče, pa potrebujemo čim več znanja tudi o sestavi materialov, ne samo o barvah.

Žal barvne plasti na stavbnem pohištvu tudi v posameznih izjemnih primerih niso deležne dovolj velike pozornosti in niso natančno ovrednotene. Da bodo vsaj v posameznih primerih obravnavane in preiskane na enak način, kot to počnemo na primer pri poslikavah, bomo morali nekoliko spremeniti svoj odnos in razmišljanje. V velikem številu poročil o naravoslovnih preiskavah, shranjenih v dokumentaciji Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije (ZVKDS), so barvni toni opisani zgolj besedno in se ne sklicujejo na barvni standard. V naključnem vzorčnem pregledu poročila naravoslovnih preiskav o analizah ometa in stavbnega pohištva v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani so plasti opisane takole: rumena, rumena, bela, bela, bela, omet (Gutman 2015: 11). Odvzeto je bilo večje število vzorcev, s katerimi naj bi podprli delno obnovo, zato vzorčenje ni bilo izvedeno sistematično na vseh delih stavbnega kompleksa z barvnimi plastmi. Odvzeti vzorci so shranjeni v materialni dokumentaciji ZVKDS, zato bo

2 To je pojav, ko sta dve barvi z različno spektralno sestavo v določenih razmerah ali pri določenih svetlobi vizualno enaki, pri drugi svetlobi pa različni.

nadaljnja analiza in tudi enoznačna identifikacija barvnih tonov vendarle še mogoča. A razpoložljivost potrebnih virov lahko nadaljnje delo z vzorci zamakne v nedoločeno prihodnost, ko bo treba upoštevati tudi morda že občutne spremembe na objektu. Vzorec, ki ga hranimo v idealnih razmerah, se bo sčasoma vedno močneje razlikoval od stanja na terenu, ki je podvrženo različnim okoljskim dejavnikom. To bo morda v nekem trenutku prineslo podobno mučno dilemo, kot jo imajo konservatorji – restavratorji danes pri restavriranju del nekaterih slikarskih mojstrov, ki so eksperimentirali in sodelovali s časom – namreč do katere mere vrniti delo v »izvirno« stanje. »Slikarji že več stoletij vedo, da se pigmenti ne starajo enakomerno« (Gage 1999: 224), kaj pa so posamezni mojstri v zvezi s tem naredili na svojih delih, mnogokrat ne moremo ugotoviti.

Sklep

V članku smo splošno orisali tri metode, ki jih lahko uporabimo pri zbiranju in hranjenju podatkov o barvni sestavini dediščine. Ali so predstavljene in še druge možne metode smiselne, pa nam pomagajo opredeliti druge okoliščine. Poznati moramo namen in cilj zbiranja, vedeti moramo, komu so zbrani podatki namenjeni. Poleg tega moramo upoštevati razpoložljive vire za izvedbo naloge. Delovanje nam določajo razpoložljiva finančna sredstva, delovna orodja in strokovnjaki z ustreznim znanjem, pa tudi časovni okvir ter okolje, v katerem delujemo. Izbiro nam nakazuje tudi dediščina s svojimi lastnostmi in pomenom. Ohranjanje dediščine in njene barvne sestavine pa se tu šele začne.

Pri besednem opisu barve moramo biti zaradi očitnih razlik v poimenovanju zelo previdni. Besedilo dopušča in omogoča razlike, napaka pri interpretaciji se lahko s časom povečuje. Te objektivne omejitve se moramo zavedati in jo pri pisnem beleženju tudi upoštevati. Če pa v besedilu povzamemo, analiziramo in opišemo izsledke vzorčenja ter besedilo ilustriramo z barvnim vzorcem, je možnost napake manjša. Podobno velja, da sklicevanje izključno na obstoj vzorca in na njegovo verodostojnost ni utemeljeno brez vrednotenja in kritične presoje vzorca v vsakem preseku časa. Največja pomanjkljivost vzorčenja namreč ni v tonskem odstopanju, marveč v tem, da gre za destruktivno metodo, ki je ne moremo izvesti brez vsaj minimalne poškodbe izvornika. Pri utemeljevanju nujnosti ali ustreznosti vzorčenja je torej nepogrešljivo spremno besedilo. In ko gre za barvno plast na stavbnih površinah, je neodvisno od stanja vzorca pomembna tudi informacija o sestavi ometa in zgodovinskih barvnih plasti glede na ohranjenost objekta, saj nam ne glede na časovni okvir omogoči bolj utemeljeno odločitev.

Literatura

- FEILDEN, Bernard Melchior in Jukka Jokilehto: *Management guidelines for world cultural heritage sites*. Rim: ICCROM, 1998.
- GAGE, John: *Colour and culture: Practice and meaning from antiquity to abstraction*. Berkeley in Los Angeles: University of California Press, 1999.
- KUMAR, Marko: *Tehnologija grafičnih procesov*. Ljubljana: Center RS za poklicno izobraževanje, 2008.
- LETTELIER, Robin, Werner Schmid in François LeBlanc: *Recording, documentation, and information management for the conservation of heritage places: Guiding principles*. Los Angeles: Getty Conservation Institute, 2007.
- MUNSELL, Albert Henry: *A color notation: An illustrated system defining all colors and their relations by measured scales of hue, value and chroma*. New York: Munsell Color Company, 1919.
- PEČJAK, Vid: *Psihološka podlaga vizualne umetnosti*. Ljubljana: Debora, 2006.
- POTOČNIK, Irena, Jurij Kobe in Mojca Kosmatin Fras: Tehnološki vidik beleženja barv pri dokumentiranju in vrednotenju arhitekturne dediščine. *Arhitektura, raziskave* 16 (2), 2015, 6–23.
- TRSTENJAK, Anton: *Psihologija barv*. Ljubljana: Inštitut Antona Trstenjaka, 1996.
- WIJESURIYA, Gamini idr.: *Managing cultural world heritage*. Pariz: United nations educational, scientific and cultural organization, 2013.
- YAN, Wei, Ajit Behera in Pankaj Rajan: Recording and documenting the chromatic information of architectural heritage. *Journal of cultural heritage* 11 (4), 2010, 438–451.

Spletni viri

- Spletni vir 1: NEWTON, Isaac: *Optics or a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*. London: William Innys at the West-End of St. Paul's, 1730; <http://www.gutenberg.org/files/33504/33504-h/33504-h.htm>, 18. 3. 2016.
- Spletni vir 2: NEWTON, Isaac: *Optics or a treatise of the reflections, refractions, inflections and colours of light*. London: William Innys at the West-End of St. Paul's, 1730; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Newton%27s_colour_circle.png, 23. 3. 2016.
- Spletni vir 3: NOVLJAN, Tomaž in Živa Deu: Barve v arhitekturi. Turbulenca, *RTV Slovenija*, 3. 4. 2013; <http://4d.rtvsllo.si/arhiv/turbulenca/162910438>, 18. 3. 2016.
- Spletni vir 4: RAL, 2013; http://toxid.ral-farben.de/fileadmin/pdf/RAL_History.pdf, 18. 3. 2016.
- Spletni vir 5: SILVESTRINI, Narciso in Ernst Peter Fischer: Colorsystem, 2011; <http://www.colorsystm.com/>, 18. 3. 2016.
- Spletni vir 6: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ACIExy1931.png>, 12. 5. 2016.

Viri

- COMMISSION Internationale de l'Éclairage: *Recueil des travaux et compte rendu des séances: Huitième session Cambridge – septembre 1931*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

GUTMAN, Maja: *Ljubljana – Narodna in univerzitetna knjižnica, EŠD 373: Poročilo naravoslovnih preiskav o analizah ometa in stavbnega pohištva*. Analize in preiskave NO RC, Center za konservatorstvo, Restavratorski center. Ljubljana: Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, 2015.

ICOMOS: Narska listina o avtentičnosti. V: Jovo Grobovšek, Oven Maja in Blaž Šeme (ur.), *Doktrina 2: Mednarodne listine in dokumenti ICOMOS*. Ljubljana: Združenje za ohranjanje spomenikov in spomeniških območij ICOMOS/SI, 2014, 56–69.

REICHENSTEIN, Oliver: Oliver Reichenstein: Oblikovalec, ki je bil predrag za Facebook. (Intervju: izpraševalec Lenart J. Kučič). *Sobotna priloga*, 13. 11. 2013, 22.

Zakoni

Zakon o graditvi objektov – uradno prečiščeno besedilo. (Uradni list RS, št. 102/2004 z dne 21. 9. 2004).

Zakon o varstvu kulturne dediščine. (Uradni list RS, št. 16/2008 z dne 15. 2. 2008).

Understanding and significance of colours in the recording and documentation of immovable cultural heritage

Preservation of cultural heritage is a complex process. One of the key tasks is documentation, which is one of the main methods available for discerning the sense of understanding, definition, and recognition of the value of cultural heritage. The concept of documentation includes a set of tasks that are important for the implementation of heritage protection. Among these tasks is heritage recording, which is also one of the methods for assessing the value of cultural heritage. In this article we focused on the colour, we have explored what colour actually is, how it is perceived, and what its significance is. Presented are some of the methods used in describing and recording colours on architectural heritage: wording as a medium to describe and record colour, where we discuss the origin of the word scarlet; sampling, a scientific and systematic process that includes the taking of samples; microscopic analyses, and comparison with the colour standard; and the use of colour atlases, maps, and collections. All of these are useful methods for describing the colour scheme of a given heritage. Let us mention several milestones: Aristotle, Isaac Newton, Albert Henry Munsell, CIE colour model, non-systematic collections RAL and Pantone, and the RGB colour model. All of these, each with its own meaning and purpose as well as shortcomings, are useful methods for recording information on the colour components of architectural heritage. The ideal towards which we strive is complete and accurate information. This is why the process of collecting data, which also yields information on the value of heritage, must be well considered.

The result of poorly recorded and stored data is an inadequate intervention. Given the importance of heritage, intervention strategies may be different but we must always do as much as circumstances permit. Since comprehension of heritage constantly evolves it will be necessary to re-evaluate and update the existing documentation in the light of any new discoveries.

ETIKA V VIZUALNI ANTROPOLOGIJI¹

Pregledni znanstveni članek | 1.02

Izvleček: Avtorica ugotavlja, da vizualni antropologi o etiki veliko premišlujejo, o tem tudi pišejo, niso pa še oblikovali lastnega etičnega kodeksa. V članku sledi fazam poteka produkcije etnografskih filmov, od raziskave in snemanja do montaže in prikazovanja filmov, pri čemer poudarja povezanost vsebinske, metodološke in etične ravni. Obravnava etično odgovornost do ljudi na terenu, do teme in vede, do raziskovalne ustanove, javnosti in sebe. Te odgovornosti se močno prepletajo in si občasno nasprotujejo. Abstraktna etična vodila avtorica »prizemlji« s primeri iz lastne prakse in z izkušnjami drugih.

Ključne besede: vizualna antropologija, vizualna etnografija, etnografski film, muzeologija, etika, Slovenski etnografski muzej

Abstract: The author argues that visual anthropologists frequently reflect and write about the concept of ethics but have not yet developed their own code of ethics. The article discusses different phases of the production of ethnographic films (research, filming, editing, and screening) while emphasizing the integration of content and methodological and ethic levels. It considers ethical responsibility to the people in the field, the theme of the film, the discipline, the research institution involved in the process, the public, and ultimately to the filmmaker. These responsibilities are closely intertwined, and occasionally even contradictory. These abstract ethical guidelines are accompanied by examples from the author's own practice as well as experience of others.

Key words: visual anthropology, visual ethnography, ethnographic film, museology, ethics, Slovene Ethnographic Museum

Uvod

Kot kustodinja za etnografski film v Slovenskem etnografskem muzeju (SEM) delujem na preseku vizualne antropologije, etnologije in muzeologije. V članku bom abstraktna etična vodila soočala z etičnimi dilemami, na katere sem naletela pri raziskovanju s kamero, oblikovanju filmov in uporabi filmskega gradiva. Pri svojem delu se bolj kot na predlog etičnega kodeksa slovenskih etnologov (Ramšak 1996) in kodeks Mednarodnega združenja muzejev (The International Council of Museums) (ICOM 2005) zanašam na etiko vizualne antropologije. Ta (pod)disciplina za zdaj še nima lastnega etičnega kodeksa, a vizualni raziskovalci etična vprašanja pogosto obravnavajo v člankih, knjigah in spletnih objavah. Med slovenskimi vizualnimi raziskovalci sva ta vprašanja največkrat ubesedila Naško Križnar in podpisana, tokrat pa je etika prvič osrednja tema razprave. V članku obravnavam odgovornost do ljudi, s katerimi sodelujemo pri terenskih raziskavah in snemanjih, do raziskovalne teme in stroke, do občinstva in sebe, izpostavim spoštovanje avtorskih in producentovskih deležev ter odgovorno uporabo gradiva. Še posebno se posvetim etiki pri snemanju intimnih vsebin, kot so življenjske zgodbe in portreti, razkrivanju identitet, pa tudi osebni in poklicni rasti ob ozaveščanju robov etičnega in dovoljenega. Izhajam iz lastnih izkušenj in navajam primere iz prakse, zato so to

v veliki meri moji osebni pogledi na poklicno etiko, morda celo neke vrste osebni poklicni manifest. Moje delovanje v vizualni antropologiji in vizualni etnografiji je v veliki meri prilagojeno specifikam ustanove, kjer sem zaposlena, posebej pripravi filmov in pripovedi za razstave (Valentinčič Furlan 2010, 2013, 2015a) ter dokumentiranju nesnovne kulturne dediščine (Valentinčič Furlan 2012a, 2015b). Obenem pa ga uokvirjajo tudi področja osebnega strokovnega zanimanja in želja po povezovanju različnih znanj in ved.

Etika terenskega raziskovanja in snemanja

Z etičnega vidika je bistvo vsakega snemanja – bodisi za raziskavo bodisi za potrebe izdelave filma – da so posnetki narejeni v dobro vseh udeležencev v produkcijskem procesu. Največ etične odgovornosti imamo po mojem mnenju do preučevanih ljudi in teme; izdelek mora podpirati pravico protagonistov do blaginje,² dostojanstva in zasebnosti (Heider [1976] 2006: 119). Če bi posnetki ali film oziroma njihovo javno prikazovanje lahko kakorkoli škodili dobrobiti ljudi na posnetkih ali njihovim bližnjim, se snemanju odpovemo ali pa gradivo uporabimo izključno v študijske namene.

Odgovornost do preučevane skupnosti ali posameznikov nam veleva, da filmskim subjektom razložimo, kdo smo in

1 Povod za članek je bila okrogla miza z naslovom Etnološka etika, ki jo je Slovensko etnološko društvo priredilo 17. 9. 2015 v Slovenskem etnografskem muzeju.

2 Blaginjo v tem primeru pojmem predvsem nesnovno, torej da imajo protagonisti dostop do filma in jim ta prinaša družbeno dobrobit; denarno povračilo za njihovo sodelovanje pa se odsvetuje (Barbash in Taylor 1997: 62–66).

* Nadja Valentinčič Furlan, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja ter anglistka, muzejska svetovalka, Slovenski etnografski muzej, Metelkova 2, 1000 Ljubljana; nadja.valentincic@etno-muzej.si.

za kakšne namene snemamo ter kje in kako bodo posnetki predvajani ali uporabljeni. Izraz »informirana privolitve« (*informed consent*) (Ruby 2000: 137) opiše proces, ko ljudem, preden dajo soglasje za snemanje ali za objavo, pojasnimo namen in okoliščine produkcije ter možne posledice predvidene javne objave. V ZDA, Avstraliji in tudi v mnogih evropskih državah antropologi že več desetletij za vsako fotografijo, zvočni in avdiovizualni posnetek pred snemanjem pridobijo pisno soglasje subjektov, v Sloveniji pa se ta praksa šele uveljavlja. Soglasje za snemanje in objavo pripovedi ali življenjske zgodbe je lahko pisno ali posneto na video zapisu (Ramšak 2014: 23).

Na prvem srečanju predstavim sebe in muzej ter razložim, da bomo posnetke predvajali v sklopu razstave (Spletna vira 1 in 2) ali na spletni strani Koordinatorja varstva nesnovne kulturne dediščine,³ kar sta dve najpogostejši uporabi naših filmov. Pogosto na prva srečanja prinesem filme na DVD-jih iz naše produkcije in razstavne vodnike ali pa *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini* (Jerin, Pukl in Židov 2012; glej tudi Valentinčič Furlan 2012a), da lahko spoznajo naše delo in raziskovalne pristope.

Ugotavljam, da so starejši in manj izobraženi ljudje pogosto bolj zaupljivi, ker ne poznajo moči medija in možnih zlorab, medtem ko so mladi bolj vizualno pismeni in zato večinoma previdnejši (prim. Križnar 1991: 147–148). Ko sem tri pripovedovalce, ki smo jih posneli za prikazovanje na stalni razstavi *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta* (2009), prosila za dovoljenje za objavo pripovedi na spletni strani (Spletni vir 2), sem porabila precej časa, da sem jim razložila, kaj taka objava sploh pomeni. Vsi so se nazadnje strinjali z objavo. Predstavnica mlajše generacije, ki je dovolila prikazovanje mozaičnega portreta na razstavi in predvajanje linearne filma na festivalu Dnevi etnografskega filma, pa ni dovolila objave integralnega filma na spletni strani niti ni želela, da ga pokažemo v njenem domačem okolju (Valentinčič Furlan 2013: 357).

Odgovornost raziskovalca s kamero se spreminja glede na stopnjo zasebnosti prostora in vsebin. Kot primer prostorske diferenciacije navajam pustovanja: karneval na glavnem trgu je javna prireditev, če pa spremljamo pustno skupino v tradicionalnih okoljih, pogosto iz skupnih vaških trgov vstopamo na zasebna dvorišča in v prostor gospodinjstev (prim. ugotovitve o stopnji zasebnosti v študentskih domovih v Valentinčič Furlan 2009: 146). Pri snemanju javnih dogodkov načeloma pridobim formalno dovoljenje organizatorja oziroma nastopajočih, za snemanje v zasebnih prostorih pa skušam na licu mesta pridobi-

biti neformalno dovoljenje domačinov. Pogosto se zgodi, da me gostitelji in pustna skupina dojemajo kot enega od maskiranih likov, in tudi sama se včasih počutim kot lik s kamero, ki obenem snema.

Etika ob snemanju pripovedi in življenjskih zgodb

Naša etična odgovornost še posebno raste s stopnjo intimnosti raziskovalne teme, ob snemanju življenjskih zgodb, pripovedi in portretov. Dovoljenje pridobimo pred snemanjem, pred javno objavo in tudi za vsako dodatno uporabo, kot je na primer objava na spletni strani. Pri avdiovizualnem raziskovanju lahko raziskovanci svojo zasebnost zaščitijo v različnih fazah produkcije: lahko vnaprej zavrnejo snemanje v celoti ali dovolijo le snemanje določenih vsebin, lahko se premislijo med potekom raziskave, lahko pa ne dovolijo javnega predvajanja filma ali njegove spletne objave (Valentinčič Furlan 2009: 148–150). Ob nastajanju druge stalne razstave *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta* (2009) sem za video portret najprej snemala mlado Ljubljankanko z družino, ki se je sredi projekta premislila zaradi družinskih razlogov (Valentinčič Furlan 2013: 354–355). Včasih je prekinitve sodelovanja težko sprejeti, posebno če smo v razvoj filma vložili veliko časa in energije, vendar moramo spoštovati želje naših protagonistov. Lahko pa seveda analiziramo vzroke za prekinitve.

Snemanje življenjskih zgodb in portretov močno posega v zasebnost naših pripovedovalcev in njihovih družinskih članov. V praksi njihovo zaupanje lažje pridobimo s čim manjšo ekipo.⁴ V slovenski vizualni etnografiji se je že pred desetletji izoblikoval ideal raziskovalec in snemalec v eni osebi. Za pogovor o intimnih temah pred kamero raziskovalec potrebuje veliko empatije, torej intelektualnega in čustvenega vživljanja v pripovedovalčeve življenjske situacije in čustvovanje (Ramšak 2003: 48–49), spet pa ne preveč, če želimo pripovedovalca spremljati prek vsebin, o katerih pripoveduje, in ga voditi mimo čustvenih brezen.⁵

Med snemanjem življenjske zgodbe v Domu upokojencev Tabor se je starejši pripovedovalec sredi pripovedi o svojem dinamičnem življenju in večplastnih identitetah čustveno povsem zlomil. Primorca v italijanski vojski so po kapitulaciji Italije zajeli Američani. Ker je znal angleško, se je zblížal z Američanom, ki ga je hotel rešiti pred gotovo smrtjo v bojih na severu Afrike, zato mu je priskrbel dokumente, da je ameriški državlján. Po koncu vojne je zaradi lažne ameriške identitete postal sumljiv socialistični oblasti, ki ga je več let vsak teden zasliševala, češ da je ameriški vohun. Očitno je snemanje vzbudilo boleče spomine na zaslišanja. »*Saj vem, zakaj ste tu, poslala vas je Udba,*« mi je rekel. Moje presenečanje ne bi moglo biti večje. Takoj sem izključila kamero in rekla, da mi je

3 SEM je leta 2011 postal Koordinator varstva nesnovne kulturne dediščine (NKD) v Sloveniji: koordinira evidentiranje in vpisovanje elementov NKD v slovenski Register NKD skupaj s sprejemanjem ukrepov varovanja, s strokovno podporo sodeluje tudi pri vpisovanju na Unescov Reprezentativni seznam NKD človeštva. Avtorica članka koordinira področje vizualne etnografije (glej Valentinčič Furlan 2015b; Spletni vir 3).

4 Med vizualnimi antropologi jo je prvi zagovarjal Jean Rouch (1975: 91), v Sloveniji pa je med etnologi prvi sam snemal Boris Kuhar.

5 Uporabljam moško obliko, a se nanašam tudi na osebe ženskega spola.

žal, če so ga moja vprašanja napeljala na tako razmišljanje. Ponudila sem mu kozarec vode in ponovila, da pripoved snemam za novo razstavo bližnjega etnološkega muzeja. Ker je bil še vedno precej depresiven, sem se vprašala, kako ga lahko napeljem na pozitivnejše misli. Spomnila sem ga na vse njegove življenjske uspehe, kot sem jih razbrala iz prvega dogovarjanja in njegove pripovedi: da je vsa tista zaslišanja preživel, vzgojil dva otroka in več desetletij skrbel za invalidno ženo, da se je pri sedemdesetih naučil uporabljati računalnik in da ga še vedno navdušujejo zanimiva opazovanja, kot je na primer prehod od najmanjših delcev našega planeta pa do širnega vesolja v filmčku, ki mi ga je pokazal pred snemanjem. Ko se je pomiril, sem ga vprašala, ali lahko pridem še kdaj. Želel je nadaljevati s pripovedovanjem in tedaj je iz svoje življenjske zgodbe izluščil bistvena spoznanja, ki jih je prenesel na svoje otroke.

V SEM smo po odprtju druge stalne razstave *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta*⁶ začeli v njenem okviru razvijati razstavna programa Galerija portretov in Galerija pripovedovalcev. Pripovedi obiskovalcev snemamo v samem muzeju. »Intelektualni okvir« (Postma 2003: 107) so pripovedovalčeve identitete, torej razstavne teme na ravni posameznika. »Vizualni okvir« (Postma 2003: 111–112) predstavlja sam pripovedovalec v t. i. »dnevni sobi razstave«, kjer potekajo snemanje, pa tudi druženja, pogovorni dogodki in postavitve osebnih razstav. V »družbeni okvir« (Postma 2003: 109–110) so vključeni pripovedovalec in muzejska snemalna ekipa, ki jo sestavljamo prostovoljna kulturna mediatorja ter podpisana kot njuna mentorica in urednica zbirke (Valentinčič Furlan 2013: 361–366). »Časovni okvir« (Postma 2003: 112–113) obsega nekaj ur za vodstvo po razstavi in snemanje pogovora, seveda pa mnogi pripovedovalci pred tem premišljujejo, kako se bodo predstavili, pri čemer nekateri opravijo pravo inventuro svojega življenja. Pripovedovalci po snemanju podpišejo dovoljenje za objavo skrajšane pripovedi na razstavi in v Galeriji pripovedovalcev na spletni strani muzeja (Spletni vir 4). Upoštevamo njihove želje po varovanju identitete (npr. predstavitev osebe z začetnicami ali samo z imenom brez priimka) in zaupnosti, kar pomeni, da občutljivih tem ne prikažemo javnosti: pripovedovalka je na primer govorila o taborišču in ni želela, da jo ta tema predstavlja v javnosti; pripovedovalec je pred snemanjem povedal, da je bil posvojen in da o tem ne bo govoril pred kamero. Kulturna mediatorja sta dobro usposobljena za delo; del priprav je bila senzibilizacija. Mediatorja sta lastno življenjsko pripoved najprej predstavila pred kamero, nato pa smo skupaj analizirali posnetek. Pogovarjali smo se o tem, kako sta se počutila med snemanjem, ali je to vidno na posnetkih, po čem zaznamo, da je pripovedovalcu nelagodno, da postaja

utrujen, napet, razdražen, žalosten ipd. (Valentinčič Furlan 2013: 361–363).

Pri snemanju pripovedi, življenjskih zgodb in portretov je pogosto vpletenih precej čustev, posebno če so snemanja raztegnjena čez daljše časovno obdobje. Verjamem, da lažje pridobimo zaupanje in delo teče bolje, če sta si filmski protagonist in raziskovalec naklonjena ter čutita pristno zanimanje in medsebojno spoštovanje. Še posebno starejši ljudje se lahko na raziskovalce zelo navežejo in z njimi na nek način osmišljajo svoje življenje. Upokojeni slovenski ribič je ob snemanju življenjske zgodbe razkril svojo čustveno dilemo. Mene in kolegico je vprašal, ali je ravnal prav, da je v mladih letih ubogal starše in se ni poročil z italijanskim dekletom, v katerega je bil zaljubljen. Morda je tudi zaradi samskega življenja na stara leta ustvaril bogato zbirko slovenske ribiške dediščine, zato sva zaslutili, da naju v resnici sprašuje o pomenu svojega zbirateljstva. Odgovorili sva, da ne moreva presojati, kaj je v njegovem življenju pomembnejše in vrednejše; ker pa sva ga spoznali in snemali zaradi njegove ribiške zbirke, sva mu lahko iskreno zagotovili, da je njegovo življenjsko delo zelo pomembno za lokalno okolje in seveda tudi v nacionalnem okviru. Ta primer nazorno kaže, da komunikacija med raziskovalci in subjekti hkrati poteka na ravni razuma, čustev in vrednot.

Metodološki pristopi in etika

To poglavje bi pravzaprav sodilo na začetek prispevka, saj odločitve o metodologiji sprejemamo že pri načrtovanju raziskave, to pa nato prežema vse njene naslednje faze. Ker pa je tema nekoliko zahtevnejša, sem jo umestila za prvimi »ogrevanji«.

V Sloveniji etnografske filme večinoma še vedno snemamo s kombinacijo opazovalne (observativne) in participativne metode, podobno kot je pred dvema desetletjema opazil Naško Križnar (1996: 113). Opazovalni film metodološko pomeni, da snemamo z razdalje in ne posegamo v dogajanje, pri participativnem filmu pa smo sredi dogajanja in komuniciramo s subjekti.⁷ Vizualna antropologija je ob svojem uveljavljanju v 70. letih 20. stoletja ovrгла pozitivistično stališče, da film nevtrarno in objektivno beleži realnost, kot je veljalo v času odkritja filma in še v obdobju reševalne antropologije (Erlewein 2015: 30–33; Worth 1980: 17). Namesto kategorij »objektivnost« ali »resnica« se je uveljavil pojem »avtentičnost« (Hockings 1988: 214–215; Križnar 1996: 118). Vse glasnejša je bila zahteva po razkrivanju metod raziskave in okoliščin snemanja, posebno morebitnih rekonstrukcij in vplivov

⁷ Znana je etnografska metoda opazovanja z udeležbo (ang. *participant observation*), ko se raziskovalec s sodelovanjem v nekem dogodku ali delu zbliža z informatorji in podrobno seznanji z raziskovano temo. V participativnem filmu pa je poudarek na sodelovanju raziskovanih subjektov, in sicer ne zgolj med snemanjem filma, temveč tudi pri njegovem oblikovanju in uporabi.

⁶ Usmerjena je k človeku (tudi predmeti so podrejeni osebnim identitetam) in se vklaplja v paradigmo sodobnih muzejev, ki so poudarek premaknili s predmetov na ljudi (Hain 2000: 6).

prisotnosti snemalne ekipe na dogajanje. To naj bi raziskovalci obelodanili v spremnih besedilih k filmu (Heider 2006 [1976]: 116), pozneje pa so predlagali razkrivanje v istem mediju, v t. i. refleksivnem filmu, kjer pomeni nastajajo v odnosih filmski subjekt – raziskovalec – gledalec (MacDougall 1998: 85–91).

Opazovalnemu filmu so očitali oddaljeni pogled s slonokoščene stolpa in zanikanje prisotnosti raziskovalca, kar obenem zanika tudi raziskovane subjekte. Participativni film je zapis srečanja in načinov sodelovanja med raziskovalcem in preučevanimi (MacDougall 1975: 119; Rouch 1975: 99). »Etični imperativ je zagotoviti, da udeleženci raziskave sodelujejo v procesu ustvarjanja znanja«, sploh kadar raziskujemo socialno ogrožene skupine in marginalne skupnosti (Warr v Cox idr. 2014: 5). Vizualni raziskovalec naj torej ljudem omogoči predstaviti njihov emski pogled,⁸ obenem pa mora tudi sam na tak ali drugačen način ostati prisoten v filmu. Gledalec lahko celovito situacijo razbere le, če lahko razpozna tudi raziskovalčevo stališče, zato so številni avtorji kritizirali »odsotnost« avtorja v filmih in predpostavko, da bodo filmi tako postali bolj nevtralni ali objektivni (Heider 2006 [1976]: 67–70; MacDougall 1975: 114).⁹

Zadnja leta prihaja do različnih interpretacij participacije v vizualni etnografiji. Leta 2012 je na simpoziju v sklopu Mednarodnega festivala etnografskega filma v Göttingenu prevladalo stališče, naj participacija označuje situacijo, ko raziskovalec omogoči filmskim subjektom, da sami upravljajo s tehniko in odločajo o vsebini filma; v nasprotnem primeru gre za sodelovanje (iz pogovora z Beate Engelbrecht). V SEM v sklopu koordinacije varstva nesnovne kulturne dediščine participacijo spodbujamo predvsem s promocijo filmov lokalnih okolij o lastni dediščini.

Pregled filmov na Unescovem seznamu nesnovne kulturne dediščine (Spletni vir 6) pokaže, da so pogosti avtorski filmi, ki jih Naško Križnar imenuje »ideološki« (Križnar 1996: 119), kot podzvrsti pa promocijski in turistični filmi. Poleg tega se je žal uveljavil zastarel produkcijski način, prežitek iz drugega obdobja nemega filma, ko kamere še niso snemale zvoka, v montaži pa je bilo že mogoče dodajati glasbo in zvočni komentar. V vizualni etnografiji je vsevedni avtoritativni komentar strokovnjaka že dolgo presežen, zato si vizualni antropologi prizadevamo, da tudi Unesco v naslednjih letih odpre vrata sodobnejšim prime-

rom participativnega filma (glej Valentinčič Furlan 2015c). Poglejmo si primer avtorskega poseganja v film. V sklopu projekta Galerija portretov sem se s predavateljem multimedije pogovarjala o možnostih sodelovanja s študenti multimedije. Ob ogledu mozaičnega portreta *Vesna* je pokroviteljsko pripomnil, da bi sam izjavo protagonistke »pokril« s posnetki vojne v Vietnamu, ki je časovno sovpadala z njenim rojstvom. To bi bila seveda povsem avtorska interpretacija, saj protagonistka svojega rojstva na noben način ne povezuje z vojno v Vietnamu. V vizualni etnografiji bi bila tovrstna intervencija sprejemljiva večjemu pri izdelavi avtoportreta.

O nehotenem vplivu raziskovalca na ljudi pred kamero priča izkušnja študentke vizualne antropologije, ki je na festivalu Dnevi etnografskega filma pokazala poetično posnet film *Človek narave in jaz* (2013). Romunski nabiralec, ribič in pesnik v prvi polovici filma idealistično slavi naravo in Romunijo, potem pa se film prelomi in protagonist družbeno kritično spregovori o izkoriščanju narave in Romunijo poimenuje vlačuga (Veraart 2013: 57). Protagonist je sprva hotel ustreči avtorici, ki se je navduševala nad naravo in njim kot človekom narave, obenem pa je čutil, da »bi lahko bil film boljši« (izjava iz filma; glej Spletni vir 7) in je v nadaljevanju izrazil tudi bolj kritične misli. V pogovoru po ogledu filma sem avtorico vprašala, kaj je povzročilo to spremembo v odnosu filmskega junaka. Povedala je, da ji je med snemanjem nepričakovano umrl ljubljani pes, kar jo je povsem potrl, vendar je šla vseno na teren, ker gospod ni imel telefona in snemanja ni mogla prestaviti. Njena bolečina je zabilasala njeno prejšnje navdušenje, kar je portretiranca osvobodilo, da je lahko suvereno izrazil svoje kritične poglede. Dragoceno je, da je proces dokumentiran na filmu in reflektiran v razpravi (Veraart 2013) ter nas opominja, kako močno lahko nezavedno izražena pričakovanja raziskovalca, ki pogosto izvirajo iz njegovega lastnega pogleda na svet, vplivajo na obnašanje filmskih subjektov.

Iz zapisanega je verjetno že jasno, da ne verjamem v eno samo zveličavno resnico (Mensch in Maijer-van Mensch 2015: 96), ampak v večglasje, v toliko pogledov, kolikor je udeleženih posameznikov. Večglasje je norma v novi etnografiji (Ramšak 2003: 27), novi muzeologiji (Mensch in Maijer-van Mensch 2015: 56–58), transformiranih muzejih 21. stoletja (Black 2012: 212–215) ali post-muzejih (Starec 2010: 43–45). Večglasje dosegamo s participacijo obiskovalcev in vključevanjem prej spregledanih družbenih skupin. Mojca Ramšak zapiše, da so zapisovalci življenjskih zgodb aktivni interpreti, sami sebi etnografi (Ramšak 2003: 28). Podobno tudi avtorji filmskih pripovedi in osebnih razstav v SEM sami interpretirajo svoje identitete in lastno dediščino. Vizualni antropologi, etnologi in muzealci sestopimo s položaja avtoritete, da lahko ustvarjamo participativno okolje, spodbujamo razmislek in dialog ter širimo ozaveščanje o družbeni odgovornosti (Black

8 »Emsko« pomeni znotrajkulturno, torej tako, kot vidijo preučevani, »etsko« pa opisuje pogled znanstvenika oziroma zunanjega opazovalca.

9 Podobno zahtevo o navzočnosti raziskovalca v pisnih etnografijah predstavi Mojca Ramšak (2003: 57). V slovenski etnologiji participacijo nazorno udejanja Marija Makarovič, ki je v svojih zadnjih delih avtorje življenjskih zgodb podpisala kot soavtorje knjige (glej npr. *Resnice posameznikov* iz leta 2008). V muzeologiji je primer participacije ciklus osebnih razstav obiskovalcev (Spletni vir 5), ki jih SEM razvija ob drugi stalni razstavi *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta*.

2012: 224–237; Valentinčič Furlan 2015a: 197; Erlewein 2015: 32; Mensch in Maijer-van Mensch 2015: 61).

Etika pri strukturiranju filma in montaži

Metodologija, vsebina in način snemanja v grobem že določijo osnovno strukturo filma in precej omejuje možnosti strukturiranja, ki jih ponuja montaža. Z etičnega vidika nas v montaži vodi odgovornost do teme, ljudi na posnetkih, gledalcev in (so)avtorjev, ne nujno v tem vrstnem redu. Odgovornost do obravnavane tematike predvideva, da jo skušamo prikazati celovito ter v skladu z avtentično situacijo na terenu. Načeloma smo v etnografskih filmih zavezani strokovnosti, iskrenosti, avtentičnosti, transparentnosti in mehčanju stereotipov.

Odgovornost do ljudi na posnetkih se zrcali v želji film oblikovati tako, da subjekti ob ogledu »prepoznajo« svojo dediščino, znanje, delo, svoj portret, da se lahko poistovetijo s filmsko upodobitvijo. Vedno mi je v zadoščenje, če so protagonisti zadovoljni s prikazanim, na primer: »*Točno tako je, ko delam vrata!*« ali »*Dobro ste izbrali za objavo.*« Pomembno pa se mi zdi tudi, da gledalci razumejo film in razberejo sporočila.

V montaži oblikujemo pripovedni lok filma, ki v primeru delovnega postopka ali šege največkrat sledi kronologiji, pri konceptualnih filmih pa montažnemu načrtu. Avtorske filme pogosto montirajo v skladu z dramsko strukturo grške tragedije: zasnova, zaplet, vrh (preobrat), razsnova in razplet. Tako na primer pri dokumentarnem filmu *Bizoviške perice*¹⁰ (1959) Jožeta Bevca (po raziskavi Pavle Štrukelj) zaslutimo, da je bila v strukturo delovnega procesa – perice v Ljubljani zberejo umazano perilo, ga v Bizoviku operejo na roke, posušijo na vetru in lepo zloženega vrnejo strankam v mestu – verjetno vrinjena ploha. Ta grozi, da bo zmohčila skoraj suho perilo, s čimer je avtor ustvaril dramsko napetost. Pri etnografskih filmih dramsko strukturo lahko vsebuje sam dogodek (glej npr. film *Cerkljanska laufarija*; Spletni vir 8) in je načeloma ne ustvarjamo umetno.

Etnografske filme v primerjavi z dokumentarnimi ali avtorskimi odlikuje večja zavezanost etičnemu premisleku odnosov v nastajajočem filmu, odgovornosti do širše družbe in mehčanju stereotipov. V dokumentarcu *Aleksandrinke* (2011; glej tudi Valentinčič Furlan 2012b) je avtor vrhunec filma gradil na občutljivi temi biološkega in družbenega materinstva doživljanja, ki so svoje dojenčke pustile doma in šle v Egipt dojit otroke bogatih družin. S tem pa je utrjeval stereotip o aleksandrinkah kot ženskah vprašljive morale, ki so ga raziskovalci in potomci aleksandrink uspeli zrahljati šele v 21. stoletju. Na filmski projekciji v SEM, ki mu je sledil pogovor z avtorjem in raziskovalko aleksandrink Dašo Koprivec, je slednja osvetlila širši družbeni in časovni kontekst: izpostavila

je majhen delež doživljanja med aleksandrinkami, razširjenost najemanja doživljanja v višjih slojih po Evropi in solidarnost med revnejšimi materami (če porodnica ni imela mleka, je njenega otroka dojila sestra, soseda, prijateljica). Kot je poudarila, je te ženske v Egipt pogosto poslala družina, da bi rešile zadolženo kmetijo pred rubežem, mnoge pa so otroke vzele k sebi takoj, ko so jih lahko. Avtor je pojasnil, da v filmu ni uporabil najbolj boleče zgodbe zapuščenih otrok, vizualni antropolog pa bi morda žrtvoval še več čustvene izpovednosti filma, da bi jeziček na tehtnici prevesil proti dekonstrukciji stereotipnih pogledov.

Odgovorno je tudi, da izberemo temi primeren slog. Znanstvenemu aparatu v znanstvenih člankih so v etnografskem filmu sorodni podatki o kraju in času snemanja ter protagonistih. Možna so tudi pojasnila v uvodnih napisih ali mednapisih, če ocenimo, da gledalcem olajšajo razumevanje filmske zgodbe.

Celovitost prikazane teme je ideal, naj bo to šega, delovni postopek, družbeni prostor, identitete neke skupnosti ali življenjska zgodba, čeprav glede na okoliščine in kontekste pogosto uporabimo zgolj izbrane dele. Za prikazovanje na razstavi pogosto izberemo le določen izsek filma, ker je širši kontekst predstavljen že z drugimi mediji, največkrat z besedilom in fotografijami. Izkušnje kažejo, da v sklopu razstave nima smisla prikazovati daljših kompleksnih filmov; bolje jih je umestiti v posebno sobo ali pa jih prikazati v spremljevalnem programu in jih po možnosti predstaviti s pogovorom z avtorji ali razpravo o izbrani problematiki. Filmske odlomke avtorji prikazujemo tudi ob referatih, da pojasnimo izbrani vidik ali podpremo določeno trditev.

Ko smo v SEM prevzeli koordinacijo varstva nesnovne kulturne dediščine, smo se soočili z Unescovo časovno omejitvijo filmov na pet do deset minut (Spletni vir 10). V začetku smo enote dediščine za slovenski Register nesnovne kulturne dediščine prikazali z izbranimi filmskimi izseki najbolj značilnih delov dogajanja ali postopka,¹¹ zadnja leta pa se raje odločamo za zgoščen filmski prikaz celotnega dogodka ali postopka.¹² Pri tem se zavedamo, da etnografski filmi lahko celoviteje raziščejo nesnovno kulturno dediščino in njene nosilce (Valentinčič Furlan 2015b: 100).

Razkrivanje in prikrivanje identitete v etnografskih filmih

Velika, morda celo največja moč etnografskega filma je v tem, da nadvse jasno pokaže identiteto človeka, tako v sliki (obraz, mimika, roke, gestikulacija, postava, obleka, gibanje) kot z zvokom (človeka prepoznamo po glasu,

11 Film *Obhodi kurentov* (Spletni vir 9) na primer pokaže prihod kurentov k dvema hišama, saj ta sledi enotnemu vzorcu.

12 *Cerkljanska laufarija* (Spletni vir 8) je bolj kompleksna šega, sestavljena iz procesije, iskanja lesenega bota in obsodbe pusta.

10 Film (nemo) predvajamo v SEM, na razstavi *Jaz, mi in drugi: podo-be mojega sveta*.

tudi če ga ne vidimo), navadno pa tudi z navedbo imena in priimka, morda funkcije in ustanove ter kraja in časa snemanja. Če želimo zaradi občutljivosti zaupnih podatkov zavarovati identiteto in integriteto pripovedovalca, je najbolje, da posnetkov pripovedi ne prikazujemo ali pa jih sploh ne naredimo. Sociologi v vizualnih raziskavah anonimizirajo ljudi z zameglitvijo ali prekrivanjem dela slike, posebno pri obravnavi mladoletnih subjektov in družbeno občutljivih tem, kot so nasilje, mamila, zlorabe ipd. (Wiles idr. 2008). Antropologi se upravičeno sprašujejo, ali s tem ne izgubimo bistva vizualnih podatkov, zlasti če je anonimizacija v nasprotju z željami subjektov (Prosser idr. 2008: 15). Osebnost bi v takih primerih zaupno pripoved transkribirala in objavila samo dele, ki ne bi škodovali raziskovanemu subjektu ali njihovim bližnjim (Ramšak 2003: 140–149; 2014: 16–18).

Pri snemanju pripovedi za Galerijo pripovedovalcev ugotavljamo, da je samorazkrivanje identitet protagonistov zelo raznoliko in večplastno. Velika večina pripovedovalcev odprto govori o lastnih identitetah, zaznali pa smo tudi vzorec neizpostavljanja fizičnih posebnosti, ki so vidne na posnetkih. Tetraplegik je sicer omenil »vozek« (invalidski voziček), bolj kot lastno oviranost pa je poudarjal dinamičnost in preseganje omejitev vseh vrst. Močno slabovidna oseba je govorila predvsem o notranji osvobojenosti od vsega (ljudi, stvari, dejavnosti, vrednot), ki gre tako daleč, da je na vprašanje »Kdo ste?« odgovorila: »Jaz sem!« brez vsake identitetne oznake. Spraševalka spoštuje notranjo naravnost pripovedovalcev in ne dreza v tisto, kar je očitno, vendar čuti, da ne želijo izpostavljati. Obenem pa se nam je pri montaži večkrat pojavljal dvom, ali morda ne bi bilo bolj osvobajajoče ljudi odprto vprašati tudi o ozadju teh očitnih fizičnih danosti, ki nakazujejo njihove življenjske preizkušnje in so jih predvidoma sooblikovale v to, kar danes so. Ko smo svojo dilemo *post festum* naslovili na enega od pripovedovalcev, je izjavil, da med snemanjem ne bi odgovoril na tako vprašanje, na splošno pa bi bilo sogovornika najbolje pred začetkom snemanja vprašati, ali je pripravljen govoriti tudi o svojih senzornih oziroma gibalnih omejitvah.

Spoštljivo prikazovanje ljudi v etnografskem filmu med drugim predvideva prikazovanje celih teles in celih dejanj (Heider 2006 [1976]: 78–85, 114). Izogibamo se skrajnim zornim kotom, kot so spodnji rakurz (pogled od spodaj) ali zgornji rakurz (pogled zviška) (Heider 2006 [1976]: 105). Prav tako ni zaželeno snemanje obrazov z objektivom, ki spremenijo razmerja obraza, na primer z izrazitim teleobjektivom ali z ribjim očesom. Etnologi se s kamero pripovedovalcu redko približujemo bolj, kot je v navadi ob srečanju ali pogovoru, ko vidimo človeka v velikem planu (glava, obraz), bližnjem (do prsi) ali srednjem (do pasu). Osebnost »govoreče glave« še vedno zelo rada gledam, zato mi ni blizu praksa nekaterih avtorjev, da pripovedi od začetka do konca pokrijejo z »nevtralnimi« posnetki istega

človeka, ki hodi ali počne nekaj drugega v drugem okolju. S tem namreč gledalcu odtujimo številne podatke o pripovedovalčevih identitetah in načinu komunikacije.

Pred leti je SEM gostil umetniško razstavo *Flančanje* (2004; Spletni vir 11), ki je nastala v produkciji Slovenskega centra za ustno zgodovino. Ta je z nekaj humorja in simboličnim vzgajanjem *flanc* v jogurtovih lončkih prespraševala interdisciplinarnost ustne zgodovine. Premešali so strokovne, znanstvene in umetniške pristope ter vsebine skušali zapakirati kot strokovno delo. Na razstavo so vključili tudi video posnetek pripovedi o družbenem pomenu nekdanjih *flančnikov*, ki so ga zmontirali tako, da smo pripovedovalca precej časa gledali v detajlih: izrez govorečih ust, posnetek enega očesa ipd. To »seciranje govorca« je razkrilo, da so umetniki stroko posnemali na ravni vsebine, niso pa dekodirali metodološkega in etičnega vidika vizualne etnografije. Vsebina, metodologija in etika so v etnografskem filmu nedeljiva celota.

Zaščita intelektualne lastnine in vizualna cenzura

Občasno se pri produkciji etnografskih filmov pojavi tudi vprašanje varovanja intelektualne lastnine. V Idriji so v nekem podjetju dovolili snemanje enega od zaposlenih za film *Iz preteklosti za prihodnost Ledinske planote* (1999) pod pogojem, da vidijo posnetke in selektivno odobrijo uporabo. Po pregledu gradiva so dovolili uporabo bližnjih kadrov protagonista ob tekočem traku, ne pa posnetkov, kjer je bila vidna cela proizvodna linija. Podjetje je namreč pred časom doživelo industrijsko vohunjenje: ko jih je obiskala kitajska delegacija, je član skupine z malo kamero posnel proizvodne sisteme in postopke, nekaj mesecev pozneje pa so Kitajci že izdelovali enak izdelek po precej nižji ceni in jim prevzemali tržišče. Sorodno izkušnjo smo imeli ob pripravi razstave *Vrata, prostorski in simbolni prehodi življenja* (2013). Avtorica Polona Sketelj je želela vključiti tudi posnetke izdelave moderno oblikovanih reliefnih kovinskih vrat, s čimer se je lastnica podjetja načeloma strinjala, avtorstvo novega izdelka pa je zaradi strahu pred krajo ideje nameravala zaščititi tako, da nekaterih ključnih delov izdelave ne bi posneli. Snemanju smo se navsezadnje odpovedali, saj bi imel film več lukenj kot vsebine.

Zanimiv primer vizualne (samo)cenzure je povezan s filmom za Unescov Reprezentativni seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva. Ko se je nominacijski dosje Škofjeloškega pasijona (Spletni vir 12) leta 2014 vrnil v dopolnitev, so Škofjeločani iz filma izrezali prizore bičanja in križanja Kristusa, ker Unesco v novejših priporočilih odsvetuje uporabo posnetkov orožja in nasilja (Spletni vir 13). Zdaj film zamolči bistvo pasijona, ki vendarle temelji na nasilni biblijski zgodbi, in tako postane »brezzobi tiger«. Navedeni primer ne spada med etnografske filme, lahko pa stroko spodbudi k razmisleku: vizualni antropolog bi v primeru neodvisnega raziskovalnega filma ravnal po strokovni presoji in profesionalni etiki.

Avtorski in producentski deleži

Izredno pomembno vprašanje pri etnografskem filmu je odgovornost do navajanja avtorskih deležev. V slovenskih etnografskih filmih in urejenih terenskih posnetkih so najpogosteje navedeni naslednji avtorski prispevki: raziskava (strokovno vodstvo), snemanje, montaža; občasno še zamisel, mentorstvo in uredništvo zbirke. V etnografskem filmu scenarista in režiserja v klasičnem smislu ni, saj na terenu s kamero pogosto sprti odkrivamo dogajanje, vodi pa nas razvoj dogodkov, ki ga ne moremo vselej predvideti. Po drugi strani ti dve produkcijski vlogi predvidevajo Cobiss¹³ in podobne matapodatkovne baze. Poleg tega jih pogosto vrednotijo višje kot druge avtorske deleže.

Etično in tudi pravno je sporno, če si eden od avtorjev pripiše celotno avtorstvo, na posnetkih pa potem vidimo in slišimo, da je bilo avtorjev več.¹⁴ Posebno v Sloveniji so producenti etnografskih filmov večinoma strokovne, znanstvene in pedagoške ustanove, v kateri nastajajo filmi.¹⁵ To povečuje pomen filma oziroma ga umešča v resno in načrtno strokovno delo. Dolgoročno se tako ohranja povezava med izdelki določene produkcijske ustanove, razviden pa je tudi strokovni vpliv oseb, ki so odgovorne za filmsko produkcijo.

Prvi zaplet s producentsko vlogo, povezan s Slovenci, sega v leta pred prvo svetovno vojno, le da tedaj funkcija producenta še ni bila (pri)znana. Anton Codelli je v severnem Togu finančno podpiral snemanje igranega filma *Bela boginja iz Wangore* po scenariju svoje matere Rozalije in v režiji Nemca Hansa Schomburgka. Obenem je filmsko ekipo spodbujal, naj vzporedno posname dokumentarno gradivo o načinu življenja tamkajšnjih ljudstev.¹⁶ Ob nenadnem začetku prve svetovne vojne se je za igranim filmom izgubila vsaka sled, ohranili pa so se nekateri dokumentarni posnetki, ki jih je režiser po vojni zmontiral in predstavil nemški cenzorni komisiji v Berlinu. Codelli je tožil Schomburgka, da bi ta priznal njegov finančni vložek, vendar se je režiser izgovarjal, da se je večina gradiva izgubila, on pa je povsem obubožan (Valentinčič Furlan 2010: 220–222).

Tudi sodobna Unescova praksa v sklopu snemanja nesnovne kulturne dediščine predvideva le izjave avtorjev o odpovedi oziroma prenosu avtorskih pravic (*Cession of rights*) popolnoma pa spregleda vlogo producentov. V iz-

javo za slovenski register smo dodali tudi producente ter natančneje opredelili pravice avtorjev in producentov. Ti neizključno¹⁷ prenesejo zgolj materialne avtorske pravice (odpovedo se nadomestilu), medtem ko moralne avtorske pravice po *Zakonu o avtorski in sorodnih pravicah*¹⁸ niso prenosljive (Trampuž, Oman in Zupančič 1997; Valentinčič Furlan 2015b: 103).

Unescovo globalno varovanje nesnovne kulturne dediščine sicer dojemam kot od zgoraj navzdol voden politični projekt, ki stroko angažira za dokaj uniformirano raziskovanje in varovanje. Zato se mi zdi nadvse pomemben neodvisen položaj stroke in znanosti, da spremljata to pestro dogajanje in argumentirano uveljavljata strokovne, etične in pravne odgovornosti.

Avtorske pravice pri prikazovanju filmov in različnih uporabah posnetkov

V Sloveniji so samostojne predstavitve etnografskih filmov dokaj redke, mnogi so premierno predstavljeni na Dnevih etnografskega filma. Muzeji imajo dodaten, specifičen predstavitveni kanal v sklopu razstav.¹⁹ Sodobna tehnologija omogoča interaktivni dostop do filmov in pripovedi, kar daje uporabnikom možnost individualnega ogledovanja vsebin na zahtevo. Ko prikazujemo film ali odlomek na razstavi, je osnovna zahteva predstaviti dovolj informacij o filmu ob ekranu (naslov, avtorji, producent, trajanje posnetka);²⁰ metapodatke smo dolžni objaviti tudi zaradi spoštovanja avtorskih in producentskih deležev (Valentinčič Furlan 2010: 235). Zadnja leta narašča število objav na spletnih straneh ustanov in projektov, ki pa pri nekaterih avtorjih sprožajo številne etične, strokovne in pravne pomisleke.²¹ Vse objave etnografskih filmov zaznamuje značilna dvojnost: avtorje ščiti *Zakon o avtorski in sorodnih pravicah*, protagoniste pa zgolj etika vizualnih raziskovalcev. Kljub temu doslej v Sloveniji še nismo zaznali kršitev.

Za pripovedi v Galeriji obiskovalcev smo zaradi narave projekta in objave na spletni strani SEM (Spletni vir 4) sprejeli hitrejši način odobritve objave: pripovedovalca obvestimo, da je zmontirana pripoved objavljena na spletni strani, in preverimo, ali se strinja z izborom. Doslej še

17 Neizključni prenos pomeni, da avtorji in producenti še naprej lahko uporabljajo svoj film.

18 Moralne avtorske pravice so obravnavane v 16.–20. členu, materialne avtorske pravice v 21.–33. členu, avdiovizualna dela pa podrobneje v 103.–110. členu.

19 Oktobra 2015 je bila temu posvečena mednarodna konferenca Film na etnografskih razstavah v Narodnem muzeju Danske v Kopenhagenu; v pripravi je monografska publikacija.

20 Za prvo stalno razstavo *Med naravo in kulturo* smo podatke o 73 enotah v 19 kolažih objavili v knjižici, da ne bi obremenjevali filmov z dolgimi zaključnimi napisi (Spletni vir 1); podobno tudi za multivizijo *Kdo sem, kdo smo?*

21 Avtorske in producentske pravice v vizualni etnografiji, muzeologiji in še posebno pri spletnih objavah si zaslužijo poglobljenejšo obravnavo.

13 Cobiss omogoča vpisovanje raziskovalnih in dokumentarnih filmov, zvočnih in video posnetkov pod oznako 2.18 (glej Spletni vir 14).

14 To smo opazili pri nekaterih filmih, prijavljenih na festival Dnevi etnografskega filma.

15 Produkcija etnografskih filmov v Sloveniji poteka na Inštitutu za slovensko narodopisje Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti, v SEM in drugih muzejih ter na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani (navajam po kronologiji ustanavljanja profesionalnih delovnih mest v vizualni antropologiji).

16 Odlomke iz filma *V nemškem Sudanu* (1913/14) je mogoče videti na drugi stalni razstavi SEM.

ni bilo zahteve po popravkih. Pripovedovalce predstavljamo z najbolj izpovednimi deli pripovedi, pri čemer sledimo načelu, da bolj ko se jim »svetijo oči«, pomembnejši del svojih identitet razkrivajo.

Na razstavah v SEM pogosto uporabljamo tudi gradivo drugih avtorjev in producentov (etnoloških in muzejskih ustanov, filmskega arhiva, javnih televizij in ljubiteljskih snemalcev). Dovoljenja vedno uredimo vnaprej. Tudi za Register nesnovne kulturne dediščine avtorji in producenti večinoma dovolijo objavo svojih filmov, pri čemer materialne avtorske pravice prenesejo na Ministrstvo za kulturo RS (upravljavca registra) in na koordinatorsko varstvo nesnovne kulturne dediščine – SEM. V vizualni etnografiji se vsaj v Sloveniji ni uveljavila ideja »ustvarjalne gmajne« (*creative commons*), s katero avtorji dovolijo prost dostop do svojih avtorskih del za nekomercialno uporabo brez možnosti predelave.

Ko smo v SEM pripravljali prvo stalno razstavo *Med naravo in kulturo* (2006), je kolegica želela prikazati tudi kratek kader iz etnografskega filma *Galjevica* (1977), v katerem mlajša ženska leži na divanu. Postavilo se je vprašanje, kaj je pri filmu najmanjša enota, ki lahko gledalcu prenese pomen. Menim, da je to zaključena sekvenca (lahko tudi t. i. kader sekvenca), medtem ko bi bil nekaj sekund dolg statični prizor iztrgan iz konteksta in na razstavi ne bi mogel pričati o bivalni kulturi določenega okolja. Avtorji filma uporabe niso dovolili iz etičnih razlogov, da gledalci ne bi dobili negativnega vtisa o socialno šibkejšem okolju.

Pri uporabi odlomkov našega strokovnega filmskega gradiva v izdelkih drugih avtorjev in producentov velja razmisliti, ali je uporaba smiselna in utemeljena ter ne škoduje ljudem na posnetkih ali avtorjem. Navadno to presojamo po scenariju ali konceptu filma, če pa se končni izdelek razlikuje od njiju, lahko zahtevamo popravke. Še bolje je izkoristiti pravico do vpogleda v izdelek pred objavo. Filmski citati morajo biti opremljeni z osnovnimi podatki ob filmskem vložku in s polnimi podatki o filmu v zaključnih napisih.

Etično sporne so tudi promocijske akcije, ki se »lepijo« na arhivske in etnološke filmske posnetke na spletnih straneh. Vizualna etnografija in trženje se zaradi občutljivosti gradiva in etične odgovornosti izključujeta. Pred leti so na neki univerzi želeli financirati izdelavo etnografskih filmov, ki bi bili obenem promocijski filmi za lokalna podjetja – sofinancerje produkcije. Etnografski in promocijski film sta zvrsti filma, ki se razlikujeta po pristopu, metodologiji, etiki in ciljih, zato so tako produkcijsko prakso kmalu ukiniteli. Na spletni strani Unesca (Spletni vir 6) so mnogi zgodnji filmi o nesnovni kulturni dediščini bolj podobni promocijskim kot strokovnim izdelkom, zato je Unesco objavil priporočilo, naj predstavitevni filmi dediščino kontekstualizirajo in ne oglašujejo (Spletni vir 13; Valentinčič Furlan 2015b: 102).²²

²² Razen dveh je vseh 391 elementov na Unescovih seznamih in v registru nesnovne kulturne dediščine predstavljenih tudi s filmom.

Odgovornost do gledalcev in javnosti

Vizualni antropologi so o gledalcih začeli razmišljati v zadnji četrtini 20. stoletja, ko se je uveljavljala participativni film. Med prvimi tovrstnimi objavami sta članka Jeana Roucha in Davida MacDougalla v monografiji *Načela vizualne antropologije (Principles of visual anthropology)*, prva izdaja 1974; ta je postavila temelje akademski poddisciplini in je še danes ena najbolj citiranih in največkrat ponatisnjenih knjig vizualne antropologije. Če so avtorji gledalcem sprva pokroviteljsko pripisovali pasivno sprejemanje filma (MacDougall 1975: 118–119), pri participativnem filmu smatrajo, da gledalci aktivno sodelujejo pri razbiranju pomenov (MacDougall v Grimshaw in Papastergiadis 1995: 40).

V tujini so nekateri vizualni antropologi specializirani za raziskovalne etnografske filme, drugi pa za medijsko izdelane filme za javne televizije. Nekateri znajo prilagoditi koncept filma različnim ciljnim publikam. Metje Postma je kmečko delo s konji najprej posnela za etnografski film, potem pa je temo in metodologijo priredila izdelavi narativnega dokumentarca za širšo javnost ter upoštevala mnenje producenta, da na televiziji nihče ne bo gledal dve uri oranja. V etnografskem filmu se je osredinila na delovne postopke, v narativnem pa je v ospredje postavila odnos med človekom in živaljo (Postma 2006). V Sloveniji zaradi relativno majhne produkcije etnografske filme večinoma delamo za strokovno in zainteresirano splošno javnost. Zavezanost do gledalcev (in teme) sama udejanjam tako, da poskušam med snemanjem razbrati bistvo dogodka in poiskati gledišče z dobrim pregledom dogajanja, kar pri množičnih dogodkih lahko pomeni, da sem precej izpostavljena. Odgovornost do gledalcev občasno postavim celo nad odgovornost do protagonista in načelno nevmešavanje v dogajanje. Ob snemanju izdelovalca pisanic sem zamudila prve sekunde postopka in ga – zaradi zavedanja, da bo ta kader verjetno odprl film ali sekvenco – prosila, naj začetek ponovi. V trenutku sem presodila, da postopek rutinsko obvlada in tako ne bom zmotila njegove koncentracije. Kadar sem med montažo filma v dvomu, ali bodo gledalci razumeli potek dogodkov in funkcije filmskih likov, pogosto kakega sodelavca ali znanca zaprosim za ogled in povratno informacijo ter po potrebi dodam pojasnila v mednapisih.

Ob soočenju z begunci v septembru 2015 smo se v SEM pogovarjali o sodelovanju z begunci, tudi o možnosti snemanja. Osebnostno se mi zdi neetično snemati ljudi, ki so v hudi človeški, materialni, politični in humanitarni stiski, še bolj pa se zavedam možnega negativnega vpliva takih posnetkov na gledalce.²³ Slovenska javnost ima izrazito

²³ Mojca Ramšak (2003: 138) obravnava podobne primere raziskovanja travmatiziranih ljudi: težko upravičimo, da bodo imeli begunci koristi od naše raziskave, bolj verjetno jih bomo dodatno obremenili.

polarizirano mnenje o beguncih, zato sem ocenila, da lahko etnologi in antropologi za zmanjšanje nestrpnosti naredimo več, če snemamo portrete članov društva Up. To so nekdanji begunci, ki so se že vključili v našo družbo, znajo naš jezik in poznajo kulturne kode, imajo službe ter so most med svojimi in slovensko kulturo. Prikazovanje takih portretov je družbeno odgovorno, saj lahko »obenem posredujejo neznano in poudarijo skupne značilnosti človeškega« (Postma 2006: 351, poudarek v izvirniku). Taki filmi bodo lažje prepričali posameznike iz sive, neopredeljene sredine, da postanejo strpnejši do Drugih in jih uzrejo kot soljudi.

Med vizualnimi antropologi je konec prejšnjega stoletja potekala razprava, da javnost film občasno razume povsem drugače, kot je bil avtorjev namen: čeprav je film neko ljudstvo prikazal spoštljivo in z dostojanstvom, je avtor razočaran ugotavljal, da je pri gledalcih s predsodki samo utrdil stereotype in stopnjeval njihovo nestrpnost.²⁴ Jay Ruby je o sprejemanju ljudstev tretjega in četrtega sveta ter filmov o njih v Združenih državah Amerike zapisal, da večinski srednji sloj na ta ljudstva gleda predvsem na dva načina: kot na plemenite divjake, kar izraža idealizirano mnenje, da bi jim bilo bolje, ko bi jih »zahodnjaki« pustili pri miru; ali pa kot na neplemenite divjake, kar je hegemonski pogled na Druge kot zaostale obupance, ki hočejo tisto, kar imamo na Zahodu. Drugi pogled pripiše tudi misijonarjem in mirovnim silam (Ruby 1996: 196); oba pa vidi kot pokroviteljska in neetična. Pri takih gledalcih ogled etnografskega filma s spoštljivim prikazom Drugih lahko povzroči hud notranji konflikt, ki ga mnogi razrešijo v prid prvotnih predsodkov, posebno če jih je družinsko in lokalno okolje utrjevalo dlje časa. V slovenski družbi lahko podobna stališča opazimo v odnosu do Romov, delavcev iz nekdanjih jugoslovanskih republik in v zadnjem času do beguncev, zato je potreben tehten razmislek raziskovalcev, kako se lotiti njihovih filmskih portretov. Stereotipne poglede in etnocentrizem lahko presežemo z manj avtoritarnimi filmi, večglasjem in odprto refleksijo, ki bodo pri gledalcih zbudili več empatije in razmisleka ter jim tako omogočili premagati medkulturno vrzel (Ruby 1996: 196).

Osebna in poklicna etika se prepletata

O osebni etiki v razmerju do poklicne sem razmišljala, ko smo na Dnevih etnografskega filma predvajali film o vsiljenih porokah v Afriki: mladoletna žena je zbežala k staršem, ker jo je mož pretepal, starši pa so jo poslali nazaj. Mladi afriški antropolog je snemal dogajanje in vanj ni posegel, ker je bil del kulturnega koda. Sama v taki situaciji ne bi mogla ostati nevtralna, obenem pa ne bi mogla zaščititi

²⁴ Sarah Drew koncept »smrti avtorja« v literaturi prenese tudi v polje vizualne etnografije: ko je vizualna objavljena, imajo raziskovalci in subjekti relativno malo nadzora nad tem, kako jo razumejo drugi posamezniki (Cox idr. 2014: 12).

pretepenega dekleta ali ga odpeljati na varno. Ob tem filmu sem sklenila, da ne bom raziskovala tem, ki so zame etično sporne, ker bi me to preveč razdvajalo in posledično tudi škodovalo raziskavi. Raje izbiram raziskovalne teme, ki mi prinašajo intelektualno, etično in osebno zadovoljstvo.

Mnogi vizualni antropologi so družbeno angažirani in se pogosto lotevajo projektov, katerih osnovni cilj je pomagati določeni skupnosti v političnem boju za njene pravice. Sama jih po eni strani občudujem, po drugi pa se zavedam, da družbeni angažma lahko močno presega raziskovalne dejavnosti ter posega v zasebnost in integriteto ljudi, ki smo se jim namenili pomagati. Etično sporno bi se mi zdelo, če bi naša pomoč ljudi pasivizirala ali če bi jim mi začeli narekovati agendo.

Primer velike zavezanosti filmskemu subjektu je razkrila makedonska kolegica, ki je skupaj z norveškim antropologom posnela filmski portret makedonskega najstnika. Mati vdova mu ni mogla omogočiti šolanja, služb pa v Makedoniji ni bilo; njen brat, fantov stric, ki bi v tradicionalni kulturi prevzel odgovornost zanj, v filmu izjavi, da bi morala zanj poskrbeti družba (spomin na čase socializma in samoupravljanja?). V resnici je po zaključku snemanja soavtor filma osemnajstletnika sprejel v svoj dom na Norveškem, kjer se uči jezika, našel pa si je tudi službo in razmišlja o študiju.

Zaključujem z razmislekom o tem, kako ozaveščam etične dileme, kako jih sploh zaznam oziroma začutim. Včasih takoj »preberem« situacijo in razumem, kaj je etično občutljivo, spet drugič pa se najprej pojavi občutek, da nekaj ni v redu, potem pa razmišljam, se pogovarjam z ljudmi, ki so vključeni v vizualno raziskavo, in s kolegi ter pregledam strokovno in znanstveno literaturo. Pomagam si z vprašanji: je to dobro za ljudi na posnetkih, za raziskovano temo, je v skladu s poslanstvom SEM in z mojimi vrednotami, bo film »deloval« (bo publika razumela sporočilo)? Vprašanja se v bistvu pokrivajo s štirimi glavnimi odgovornostmi po Jayu Rubyju: do sebe in teme (da se približamo naši viziji), do filmskih subjektov, do ustanove, ki financira naše raziskovalno delo, in do zamišljene ciljne publike (Ruby 2000: 141).

Povečanje občutljivosti za mejo med etičnim in neetičnim, dovoljenim in nedovoljenim pogloblja razumevanje preučevane tematike in ljudi. Ob snemanju mozaičnega portreta za razstavo v SEM sem ugotavljala, da protagonistka ni dovolila snemati tistega, kar je želela ohraniti kot polje svoje zasebnosti ali zasebnosti staršev. Ko sem jo o tem povprašala, mi je razkrila življenjsko filozofijo svojih staršev, naj se ne izpostavlja preveč, ki je med Slovenci pravzaprav dokaj razširjena.

Po vsaki etični dilemi, sploh če o njej odprto spregovorimo z vsemi vpletenimi in najdemo rešitev, ki je sprejemljiva za vse, se z njimi na novo povežemo, poveča se zaupanje med nami in v skupno delo, navsezadnje pa tudi osebno in raziskovalno zorimo.

Literatura

- BARBASH, Ilisa in Lucien Taylor: *Cross-cultural filmmaking: A handbook for making documentary and ethnographic films and videos*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- BLACK, Graham: *Transforming museums in the twenty-first century*. Abingdon in New York: Routledge, 2012.
- COX, Susan idr.: *Guidelines for ethical visual research*. Melbourne: School of Population and Global Health, The University of Melbourne, 2014; <http://eprints.ncrm.ac.uk/1673/>, 9. 7. 2016.
- ERLEWEIN, Nancy-Shina: Nesnovno je važno: Metodologije v vizualni antropologiji in dokumentacija nesnovne kulturne dediščine / Intangible Matters: Methodologies in visual anthropology and the documentation of intangible cultural heritage. V: Nadja Valentinčič Furlan (ur.), *Dokumentiranje in predstavljanje nesnovne kulturne dediščine s filmom / Documenting and presenting intangible cultural heritage on film*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2015, 25–37.
- GRIMSHAW, Ana in Nikos Papastergiadis: *Conversations with anthropological film-makers: David MacDougall*. Manchester: University of Manchester, 1995.
- HAIN, Hilde: *The museum in transition: A philosophical perspective*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.
- HEIDER, G. Carl: *Ethnographic film*. Austin: University of Texas Press, [1976] 2006.
- HOCKINGS, Paul: Ethnographic filming and the development of anthropological theory. V: Paul Hockings in Yasuhiro Otori (ur.), *Cinematographic theory and new dimensions in ethnographic film*, Osaka: National Museum of Ethnology, 1988, 205–224.
- JERIN, Anja, Adela Pukl in Nena Židov (ur.), *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012.
- KRIŽNAR, Naško: Izhodišča vizualnih raziskav v etnologiji. *Traditiones* 20, 1991, 143–162.
- KRIŽNAR, Naško: *Vizualne raziskave v etnologiji*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 1996.
- MACDOUGALL, David: Beyond the observational cinema. V: Paul Hockings (ur.), *Principles of visual anthropology*. De Hague in Pariz: Mouton Publishers, 1975, 109–124.
- MACDOUGALL, David: *Transcultural Cinema*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- MAKAROVIČ, Marija idr.: *Resnice posameznikov po življenjskih pripovedih Kočevarjev staroselcev in Slovencev s Kočevskega*. Dolenjske Toplice: Društvo Kočevarjev staroselcev, 2008.
- MENSCH, Peter van in Leontine Meijer-van Mensch: *New trends in museology II*. Celje: Muzej novejša zgodovine Celje in ICOM Slovenija, 2015.
- POSTMA, Metje: Učna podlaga šole vizualnega v Novi Gorici. *Glasnik SED* 43 (1–2), 2003, 106–113.
- POSTMA, Metje: From description to narrative: What's left of ethnography?. V: Metje Postma in Peter Ian Crawford (ur.), *Reflecting visual ethnography: Using the camera in anthropological research*. Leiden: CNWS Publications in Hojbjerg: Intervention Press, 2006, 319–357.
- PROSSER, Jon, Andrew Clark in Rose Wiles: *Visual research ethics at the crossroads*. Southampton: ESRC National Centre for Research Methods, 2008; <http://hummedia.manchester.ac.uk/schools/soas/morgancentre/research/wps/10-2008-11-realities-prosseretal.pdf>, 9. 7. 2016.
- RAMŠAK, Mojca: Etični kodeks slovenskih etnologov: Predlog. *Glasnik SED* 36 (1), 1996, 33–37.
- RAMŠAK, Mojca: *Portret glasov: Raziskave življenjskih zgodb v etnologiji – na primeru koroških Slovencev*. Ljubljana: Društvo za proučevanje zgodovine, antropologije in književnosti, 2003.
- RAMŠAK, Mojca: O etiki v slovenski etnologiji in kulturni antropologiji. V: Ida Gnilšak (ur.), *Zborovanje slovenskega muzejskega društva, Kočevje, 10.–11. oktober 2014*. Ljubljana: Slovensko muzejsko društvo, 2014, 8–27.
- ROUCH, Jean: The camera and man. V: Paul Hockings (ur.), *Principles of visual anthropology*. De Hague in Pariz: Mouton Publishers, 1975, 83–102.
- RUBY, Jay: The viewer viewed: The reception of ethnographic films. V: Peter I. Crawford in Sigurjon Baldur Hafsteinsson (ur.), *The construction of the viewer: Proceedings from NAF 3*. Hojbjerg: Intervention Press, 1996; <http://astro.temple.edu/%7Eruby/ruby/viewer.html>, 9. 7. 2016.
- RUBY, Jay: *Picturing culture: Explorations of film and anthropology*. Chicago in London: The University of Chicago Press, 2000.
- STAREC, Saša: Post-muzeji na obzorju. *Glasnik SED* 50 (1–2), 2010, 42–47.
- VALENTINČIČ FURLAN, Nadja: Študentsko naselje. V: Breda Čebulj Sajko (ur.), *Etnologija in regije – Ljubljana: Prestolnica v medkulturnem dialogu in filmskih podobah*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 2009, 143–156.
- VALENTINČIČ FURLAN, Nadja: Avdiovizualne vsebine na drugi stalni razstavi Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta. *Etnolog* 20, 2010, 213–238.
- VALENTINČIČ FURLAN, Nadja: Avdiovizualno dokumentiranje nesnovne kulturne dediščine in karakteristični video prikazi za Register. V: Anja Jerin, Adela Pukl in Nena Židov (ur.), *Priročnik o nesnovni kulturni dediščini*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2012a, 35–40.
- VALENTINČIČ FURLAN, Nadja: Aleksandrinke: Muzejsko-filmski večer v SEM. *Etnolog* 22, 2012b, 283–287.
- VALENTINČIČ FURLAN, Nadja: Dvosmerna avdiovizualna komunikacija na drugi stalni razstavi Slovenskega etnografskega muzeja. *Etnolog* 23, 2013, 351–370.
- VALENTINČIČ FURLAN, Nadja: Visual anthropology in museums: The case of the Slovene Ethnographic Museum. V: Miha Peče, Nadja Valentinčič Furlan in Monika Kropej (ur.) *Vizualna antropologija: Osebne izkušnje in institucionalni vidiki / Visual anthropology: Personal experiences and institutional aspects*. Ljubljana: Založba ZRC ZRC SAZU, 2015a, 177–204.
- VALENTINČIČ FURLAN, Nadja: Vizualna antropologija in vizualizacija nesnovne kulturne dediščine v Unescovem okviru / Visual anthropology and the visualisation of the intangible cultural heritage within the UNESCO framework. V: Nadja Valentinčič Furlan (ur.), *Dokumentiranje in predstavljanje nesnovne kulturne dediščine s filmom / Documenting and presenting intan-*

gible cultural heritage on film. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2015b, 97–108.

VALENTINČIČ FURLAN, Nadja (ur.): *Dokumentiranje in predstavljanje nesnovne kulturne dediščine s filmom / Documenting and presenting intangible cultural heritage on film*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2015c.

VERAART, Orsolya: *Man of nature and me: Research on the boundary between anthropology and art*. Tromsø: Faculty of Humanities, Social Sciences and Education, 2013; <http://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/5656/thesis.pdf?sequence=2>, 1. 5. 2016.

WILES, Rose idr.: *Visual ethics: Ethical issues in visual research*. Southampton: ESRC National Centre for Research Methods, 2008; <http://eprints.ncrm.ac.uk/421/1/MethodsReviewPaperNCRM-011.pdf>, 9. 7. 2016.

WORTH, Sol: Margaret Mead and the shift from 'visual anthropology' to the 'anthropology of visual communication'. *Studies in Visual Communications* 6 (1), 1980, 15–22.

Spletni viri

Spletni vir 1: SEM, Avdiovizualne vsebine na stalni razstavi Med naravo in kulturo; <http://www.etno-muzej.si/sl/avdiovizualne-vsebine-na-stalni-razstavi-med-naravo-in-kulturo>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 2: SEM, Avdiovizualne vsebine na stalni razstavi Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta; <http://www.etno-muzej.si/sl/avdiovizualne-vsebine-na-stalni-razstavi-jaz-mi-in-drugi-podobe-mojega-sveta>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 3: Koordinator varstva nesnovne kulturne dediščine (NKD), NKD Slovenije; <http://www.nesnovnadediscina.si/sl/register>, 1. 5. 2106.

Spletni vir 4: SEM, Galerija pripovedovalcev; <http://www.etno-muzej.si/sl/galerija-pripovedovalcev>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 5: SEM, Razstave obiskovalcev; <http://www.etno-muzej.si/sl/razstave/razstave-obiskovalcev>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 6: UNESCO, Sezname elementov NKD; <http://www.unesco.org/culture/ich/en/lists>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 7: Človek narave in jaz, napovednik filma; <https://www.youtube.com/watch?v=cnHSUaFj5RI>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 8: KVNKD, Cerkljanska laufarija; <http://www.nesnovnadediscina.si/sl/cerkljanska-laufarija>, 5. 10. 2016.

Spletni vir 9: KVNKD, Obhodi kurentov; <http://www.nesnovnadediscina.si/sl/obhodi-kurentov>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 10: UNESCO, Instructions (Navodila); <http://www.unesco.org/culture/ich/en/forms>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 11: SEM, Flancanje; <http://www.etno-muzej.si/sl/razstave/flancanje>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 12: KVNKD, Škofjeloški pasijon; <http://www.nesnovnadediscina.si/sl/skofjeloski-pasijon>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 13: UNESCO, Aide-mémoire for completing a nomination to the representative list of ICH of humanity for 2016 and later nominations; http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/ICH-02-2016_aide-memoire-EN.doc, 1. 5. 2016.

Spletni vir 14: COBISS; <https://www.arrs.gov.si/sl/akti/prav-znan-strok-uspesn-jul10.asp>, 1. 5. 2016.

Viri

ICOM, Icomov kodeks muzejske etike, 2005; http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Codes/kodeks.pdf, 1. 5. 2016.

TRAMPUŽ, Miha, Branko Oman in Andrej Zupančič: Zakon a avtorski in sorodnih pravicah s komentarjem. *Gospodarski vestnik*, 1997; <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=ZAKO403>, 1. 5. 2016.



Ethics in visual anthropology

As the curator for ethnographic film in the Slovene Ethnographic Museum, the author of this essay operates at the intersection of visual anthropology, museology, and ethnology. She notes that museologists rely on the code of *The International Council of Museums* (ICOM 2006) and that Slovene ethnologists already have a draft of their professional code of ethics (Ramšak 1996). Visual anthropologists, on the other hand, have not yet formally formulated joint views on ethics even though many authors have discussed ethical guidelines and related dilemmas. In Slovenia, visual researchers Naško Križnar and Nadja Valentinčič Furlan have explored this subject most frequently but this is the first time that the issue of ethics has been chosen for the focal point of an essay.

From an ethical point of view, the essence of filming for a research project or an ethnographic film is that recordings have to be made for the benefit of all participants in the production process; the greatest ethical responsibility, however, is towards the studied community. Before we obtain informed consent from film subjects we need to explain them who we are and on behalf of which institution the film will be made; what the purpose of the filming is; and where the recorded material will be used. We respect their right to well-being, dignity, and privacy (Heider [1976] 2006: 119). Responsibility of the researcher equipped with a camera culminates in the filming of life stories, where we deeply encroach upon the privacy of our narrators and their families. In addition to respect, the researcher needs to possess intellectual and emotional empathy and be able of clear assessment of the recorded material in order to decide which recordings can be released to the public and which may be detrimental to the individual, their family, or the community.

Film very clearly reveals a person's identity through picture (face, glance, expressions, hands, gesticulation, figure, clothes, manner of movement); sound (a person is recognized by his or her voice even when invisible); and information added during the editing process (name, surname, the time and the place of filming). In comparison to other media, film has an extraordinary power, but that power also entails an enormous responsibility to filmmakers. The only truly effective way of protecting the identity and integrity of filmed subjects is to not publicly display any confidential recordings, or simply to avoid making them. In visual ethnography and in ethnographic film, the content, methodology, and ethics form an indivisible whole.

In addition to the responsibility to the subjects, the author discusses the responsibility of the researcher to the content of the film, the discipline, the producer, the viewers, (co)authors, and him/herself (cf. Ruby 2000: 141). Rather than in objectivity and only one truth she believes in polyphony – there are as many truths as there are individuals involved in the filming process. She favours the concept of the participatory film claiming that a film is the result of the meeting of the researcher and the studied community (Rouch 1975: 99, MacDougall 1975: 11), and that viewers participate in the discernment of its meanings (MacDougall in Grimshaw and Papastergiadis 1995: 40). Release of ethnographic films is characterized by a characteristic duality: while the authors of the film are protected by copyright its subjects are protected primarily by the code of ethics of visual researchers.



ETIČNI RAZMISLEKI OB PRIPRAVI RAZSTAVE ROJSTVO: IZKUŠNJE ROMINJ V SLOVENSKEM ETNOGRAFSKEM MUZEJU¹

Pregledni znanstveni članek | 1.02

Izveček: Avtorica v prispevku razmišlja o etičnih podlagah za sodelovanje muzejskega kustosa z izvornimi skupnostmi pri raziskovanju in predstavljanju njihove dediščine. Pri tem teoretične predpostavke sooča s spoznanji in izkušnjami, ki jih je pridobila pri delu s pripadnicami romskih skupnosti v sklopu projekta *Dostopnost do kulturne dediščine ranljivim skupinam*. Prispevek sklene z razmišljanjem o vlogi kustosa, ki se pri tovrstnem sodelovanju in deljenju avtoritete z nosilci dediščine ne zmanjša, temveč se zaradi odgovornosti, ki jo ima do muzeja, njegovih obiskovalcev in tudi do nosilcev dediščine, njegova vloga le še krepi.

Gljučne besede: etika, muzeologija, družbena odgovornost muzejev, radikalna transparentnost, deljeno skrbništvo, romska skupnost

Abstract: The author reflects on ethical implications of the cooperation of museum curators with the source communities in researching and presenting their heritage. Theoretical suppositions are compared to her practical experience acquired while working with women from Roma communities in the project titled *Accessibility of Cultural Heritage to Vulnerable Groups*. The paper concludes with a reflection on the role of the curator, which rather than being diminished because of his or her cooperation with heritage holders, is only reinforced due to his or her responsibilities to the museum, its visitors, and also to the heritage holders.

Key words: ethics, museology, social responsibility of museums, radical transparency, shared guardianship, Roma community

Uvod

Slovenski etnografski muzej je med letoma 2013 in 2015 izvajal projekt *Dostopnost do kulturne dediščine ranljivim skupinam*,² ki sta ga sofinancirala Evropska Unija iz Evropskega socialnega sklada in Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije. Pri uresničevanju zastavljenih ciljev so sodelovali še Narodni muzej Slovenije, Prirodoslovni muzej Slovenije, Muzej novejšje zgodovine Slovenije, Narodna galerija, Tehniški muzej Slovenije in Slovenski gledališki inštitut (prej Slovenski gledališki muzej). Projekt je bil namenjen predvsem usposabljanju oseb iz različnih ranljivih skupin za opravljanje strokovnih nalog muzejske javne službe ter razvoju in izvedbi novih programov, prilagojenih potrebam ranljivih skupin.

V sklopu projekta so bile kot ranljive skupine opredeljene tiste, ki so bile do takrat v muzeju manj prisotne in pogosto spregledane. Teh skupin muzejski delavci niso nagovarjali kot obiskovalce ali pa muzejske pripovedi niso vključevale njihovih zgodovín, spominov, izkušenj in perspektiv. Izbrane obravnavane skupine so bile osebe z različnimi oviranostmi (gibalnimi in senzornimi), etnične in narodne

skupnosti v Sloveniji (madžarska in italijanska narodna skupnost, romska skupnost, pripadniki narodnih skupnosti iz nekdanje Jugoslavije), priseljenci, mladi diplomanti – iskalci prve zaposlitve in brezposelni nad 55 let. Pri vseh omenjenih skupinah je ob upoštevanju interseksionalnosti treba še posebej izpostaviti kategorijo spola, saj so ženske še vedno ranljiva družbena skupina.

Zaposleni pri projektu smo poskušali dostopnost do muzejskih vsebin izboljševati na treh ravneh. Prva je fizična dostopnost, ki pomeni zmanjševanje grajenih in drugih fizičnih ovir v muzejski stavbi in na razstavah, kar je za nekatere osebe z oviranostmi ključno, če želijo obiskati muzej. Druga je dostopnost do muzejskih vsebin, ki smo jo poskušali izboljševati s pripravo različnih izobraževalnih programov. V pripravo in izvajanje nekaterih smo vključili tudi pripadnike ranljivih skupin in jim tako omogočili sodelovanje pri predstavljanju in interpretaciji muzejskih vsebin. Tretja raven, ki je odprla največ etičnih vprašanj in zahtevala temeljite razmisleke, pa je vključevanje pripadnikov ranljivih skupin v konkretno muzejsko delo in s tem v ustvarjanje muzejskih vsebin (Valič in Palaić 2015: 18–21). V tem okviru so bili v Narodnem muzeju Slovenije v fotografsko delavnico vključeni slepi in slabovidni dijaki in študentje, ki so pripravili razstavo svojih fotografij in tako podali svoj pogled na dediščino (iz) rimskega časa, ki jo hrani muzej (Valič, Kostelec in Palaić 2015). V Slovenskem etnografskem muzeju sta pod mentorstvom Katarine Nahtigal in Andreja Tomazina, ki sta bila zaposlena pri projektu, v letu 2015 svoji razstavi pripravila dva gibalno ovirana študenta. Nastija Fijolić je pripravila fotografsko razstavo *Poglej me in videl boš* (2015),

1 Povod za članek je bila okrogla miza z naslovom Etnološka etika, ki jo je Slovensko etnološko društvo priredilo 17. 9. 2015 v Slovenskem etnografskem muzeju.

2 Več o projektu lahko preberete na spletni strani projekta (Spletni vir 1), v zaključnem elaboratu projekta z naslovom *Elaborat o dostopnosti in zagotavljanju tehničnih pogojev za vzpostavitev dostopnosti do kulturne dediščine ranljivim skupinam* (Palaić in Valič 2015a) ter v prispevku 'Projekt Dostopnost do kulturne dediščine ranljivim skupinam in pogledi nanj z vidika zaposlenih v sodelujočih muzejih' (Palaić in Valič 2015b).

* Tina Palaić, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja ter pedagoginja, Slovenski etnografski muzej, Metelkova 2, 1000 Ljubljana; tina.palaic@gmail.com.

s katero je izpostavila problematiko telesnih idealov v današnji družbi in poskušala spodbuditi obiskovalce k bolj odprtemu razmišljanju o tej temi. Nino Batagelj pa se je z razstavo *Nino: Človek optimizem* (2015) predstavil kot strasten športnik, ki tudi po nesreči in tetraplegiji nadaljuje z nizanem športnih in drugih življenjskih uspehov. Poleg tega smo v Slovenskem etnografskem muzeju sodelovali tudi s pripadnicami romskih skupnosti, s katerimi smo raziskovali njihove obporodne šege, prakse in navade ter pripravili razstavo z naslovom *Rojstvo: Izkušnje Rominj*³ (2015) in ob njej tudi spremljevalni program (več o sodelovanju v Palaić 2015a).

Projekt *Dostopnost do kulturne dediščine ranljivim skupinam* je uresničeval sodobne usmeritve v muzeologiji in udejanjal koncept muzeja kot etične institucije. O dostopnosti do dediščine govori ICOM-ov kodeks muzejske etike in poudarja, da je posebno pozornost pri dostopnosti treba posvetiti prav ljudem s posebnimi potrebami (ICOM-ov kodeks, člen 1.4.). To določa tudi *Zakon o varstvu kulturne dediščine*, ki opredeljuje, da je varstvo dediščine v javno korist. Prav zato je nujno omogočiti dostop do dediščine ali do informacij o njej vsakomur, še posebej pa mladim, starejšim in invalidom (ZVKD, 2. člen). Poleg povečevanja dostopnosti do dediščine, ki jo hranijo nacionalni muzeji in galerija, vključeni v projekt, je treba poudariti njihova prizadevanja za vključevanje pripadnikov ranljivih skupin v ustvarjanje muzejskih vsebin. Muzeji imajo potencial in tudi odgovornost, da z izbiro vsebin in načinom dela, pri katerem so pripadniki različnih družbenih skupin vključeni v muzejsko delo ter imajo možnost spregovoriti o sebi in se predstaviti, opozarjajo na družbeno neenakost in promovirajo človekove pravice ter tako prispevajo k ustvarjanju bolj vključujoče, pravičnejše in spoštljivejše družbe (Sandell 2002: 3–4). O tem govori tudi Janet Marstine, ki opredeljuje koncept moralnega delovanja muzeja in ga poveže z uresničevanjem treh teoretičnih in praktičnih polj: družbene odgovornosti, radikalne transparentnosti in deljega skrbištva dediščine (Marstine 2011: 5). O vseh treh bom razmišljala ob primeru sodelovanja z Rominjami pri raziskovanju in predstavljanju njihove dediščine obporodnih šeg, praks in navad. Prav tako bom razmišljala o vlogi kustosinje oziroma kustosa pri vključevanju posameznikov ali skupin v muzejsko delo ter opredelila nekatere dileme, s katerimi sem se srečevala pri sodelovanju z Rominjami.

Projekt sodelovanja z Rominjami

O projektu sodelovanja z Rominjami sem pisala že na več mestih,⁴ zato ga bom tukaj le na kratko opisala. Vanj je

bilo vključenih dvajset žensk iz treh romskih skupnosti: iz Serdice, Maribora in Kerinovega Grma. To je projektu dalo pomembno primerjalno vrednost, saj se skupine med seboj razlikujejo po tem, od kod so se njihovi pripadniki priselili, po verski pripadnosti, po različnih romskega jezika, ki jih govorijo, pa tudi po stopnji vključenosti v večinsko skupnost. Te okoliščine so vplivale na obporodne prakse in navade, o katerih so pripovedovale ženske. Intenzivno smo sodelovale⁵ med septembrom 2014 in aprilom 2015. S pomočjo gledališča zatiranih, ki obsega različne gledališke tehnike, s katerimi spodbujamo raziskovanje in spreminjanje osebnih ali družbene realnosti (več o njihovi uporabi pri sodelovanju z Rominjami v Božič in Rudež 2015), smo raziskovale njihovo obporodno dediščino in jo predstavile na razstavi *Rojstvo: Izkušnje Rominj*. Razstavo smo nadgradile tudi z bogatim spremljevalnim programom. Po zaprtju razstave v Slovenskem etnografskem muzeju se je naše sodelovanje nadaljevalo, saj je razstava gostovala v vseh skupnostih udeleženk, kjer smo prav tako skupaj pripravile in izvedle spremljevalne programe.

Raziskovale smo dediščino obporodnih šeg in praks, obporodne izkušnje in spomine, pozornost pa smo namenile tudi dostopu do zdravstvenih storitev v reproduktivnem obdobju ženske. Z raziskavo smo v muzeju želeli spodbuditi prepoznavanje in ohranjanje romske kulturne dediščine tako med Romi samimi kot večinsko skupnostjo ter poglobiti znanje o izbranih temah predvsem z vidika pripadnic romske skupnosti.⁶ Z razstavo in spremljevalnim programom smo to dediščino predstavljali in interpretirali, prav tako pa tudi vzpostavili prostor, v katerem je bil možen dialog med manjšinsko in večinsko skupnostjo. S spremljevalnim programom, ki je vključeval vodstva po razstavi, delavnice, pripovedovanje romskih pravljic ter dva seminarja o statusu Rominj v Sloveniji (v letih 2015 in 2016), pa smo poskušali tudi povečati razumevanje in zavedanje javnosti o življenju pripadnic in pripadnikov romske skupnosti⁷ (Palaić 2015b: 11).

5 Projekt sodelovanja z Rominjami je vodila Tina Palaić ob pomoči strokovnih sodelavcev dr. Bojane Rogelj Škafar, Sonje Kogej Rus, dr. Janje Žagar in mag. Ralfa Čeplaka Mencina (Slovenski etnografski muzej) ter zunanjih sodelavk svetovalke Žive Antauer ter Nike Rudež in Anje Božič, ki sta izvajali delavnice gledališča zatiranih.

6 Ker so bile navdušene nad tehnikami gledališča zatiranih, so Rominje iz Serdice predlagale dodatno aktivnost. S temi tehnikami so pod vodstvom Anje Božič in Nike Rudež pripravile predstavo o svojih izkušnjah z ustvarjanjem družine. Odigrale so jo na odprtju razstave v Slovenskem etnografskem muzeju. Ogledate si jo lahko na spletnem kanalu YouTube (Spletni vir 3).

7 Košček k mozaiku razumevanja življenja pripadnic romske skupnosti iz Maribora ponudi tudi osebna pripoved sodelujoče v projektu Jasmine Ahmetaj. Prisluhnete ji lahko v *Galeriji pripovedovalcev* (Spletni vir 4), ki je rastoča zbirka pripovedi obiskovalcev muzeja. Pogovor z njo sta vodila in posnela kulturna mediatorja Brigita Rupnik in Janez Doler.

3 Več o razstavi, fotografije z odprtja in brošura *Rojstvo: Izkušnje Rominj* v Spletnem viru 2.

4 *Obporodne prakse, izkušnje in spomini: Projekt sodelovanja z Rominjami* (Palaić 2015a) in *Družbeno angažirani muzej: Vključevanje romske skupnosti v soustvarjanje muzejskih vsebin* (Palaić 2015c).

Družbena odgovornost

Janet Marstine trdi, da je muzejska etika danes odvisna od povezanosti muzeja z različnimi in spreminjajočimi se skupnostmi, v okviru katerih ta deluje (Marstine 2011: 10). Različne skupnosti bi morali muzeji razumeti kot partnerje pri ustvarjanju svojih programov in aktivnosti. Eden od razlogov za tovrstno sodelovanje je potreba po razvoju občinstva, kar je danes v ospredju muzejskega poslanstva. Prav tako je očitno, da obiskovalci ne želijo biti več le pasivni potrošniki kulturnih dobrin, temveč predvsem aktivno vključeni udeleženci in tudi soustvarjalci muzejskih aktivnosti. Ljudje želijo imeti možnost odzivati se na predstavljene vsebine in prispevati svoj pogled (glej predgovor v Simon 2010). Še bolj pomembno pa je, da muzeji prepoznajo svoj potencial in prevzamejo odgovornost za ustvarjanje bolj pravične in vključujoče družbe (Sandell 2002: 4). Muzejske razstave in programi lahko odpirajo različna vprašanja in spodbujajo razmisleke obiskovalcev o zahtevnejših družbenih temah, prav tako pa lahko vključujejo tiste družbene skupine, ki so navadno spregledane ali marginalizirane (Duclos-Orsello 2013: 121–122). Ena od teh skupin je tudi romska skupnost, ki je v muzejih manj prisotna in pogosto tudi ni nagovorjena. Prav tako sta romska zgodovina in dediščina redko vključeni v muzejske pripovedi, čeprav Romi s številnimi aktivnostmi v njihovih društvih in organizacijah sami izražajo to potrebo (Palaić 2015c: 210–211). Podobno v svoji analizi ugotavljata tudi Dušan Štepec Dobernik in Mojca Tercelj Otorepec (2006), ki sta zapisala, da je zanimanje spomeniškovarstvene in muzejske stroke za romsko kulturo prepuščeno zlasti osebnemu zanimanju posameznih strokovnjakov zanjo. Romi tudi sicer spadajo med najbolj marginalizirane družbene skupine, saj jih v Sloveniji večina živi v revščini, prav tako pa so socialno izključeni vsaj na področjih izobraževanja, zaposlovanja in nastanitve (Vzporedna življenja 2011: 7). To so še dodatni razlogi, da muzeji kot družbeno odgovorne institucije zavzamejo aktivistično pozicijo in opozarjajo na to problematiko. Samo opozarjanje pa še ni dovolj. Nujno je, da skupaj s pripadniki romske skupnosti predlagajo tudi ukrepe in rešitve za izboljšanje neustreznih razmer.

Slovenski etnografski muzej je že dolgo časa bolj ali manj povezan z romsko skupnostjo. Najprej moram omeniti prizadevanja dr. Pavle Štrukelj, ki je bila v muzeju zaposlena kot kustosinja za neevropske zbirke. Dolga leta je raziskovala kulturo Romov in na podlagi svojega terenskega dela pripravila deli *Romi na Slovenskem* (1980) in *Tisočletne podobe nemirnih nomadov: zgodovina in kultura Romov v Sloveniji* (2004). V slednjem najdemo tudi opise družinskih obredov in verovanj (2004: 183–190), opise načinov zdravljenja otrok (2004: 145) ter opis šeg ob rojstvu, poroki in smrti (2004: 201–202). Muzej je v zadnjih letih tudi dokaj kontinuirano predstavljal posamezne elemente

romske kulture. Izpostavimo lahko romski festival *Romano Chon* (več o tem glej Čeplak Mencin 2013) in projekt *Vidiš me, vidim te* (Rogelj Škafar in Vidmar Horvat 2009). Kako so se muzeji pri nas doslej povezovali z izvornimi skupnostmi, to je s skupnostmi, iz katerih izhajajo nosilci dediščine, ki jo predstavljamo z muzejskimi razstavami in drugimi dejavnostmi, in kako je potekalo sodelovanje z njimi? Ali so kustosi poskušali od ljudi pridobiti informacije o določenih praksah, ki so jih potem prikazali in interpretirali na razstavah? Ali so jih vključevali v pripravo in izvedbo določenih aktivnosti? Sama sem želela z Rominjami razviti dalj časa trajajoče sodelovanje, v katerem pa te ne bi bile le sogovornice, temveč predvsem sodelavke in soustvarjalke razstavnih vsebin in spremljevalnih aktivnosti. Ob snovanju projekta sem se precej ukvarjala z vprašanjem, koga povabiti in kako, saj se je tema, ki sem jo predlagala, navezovala na njihovo intimno družinsko situacijo, obenem pa je zahtevala več vložka kot samo pripovedovanje o sebi in svojih izkušnjah. Sploh pa se mi je to zdelo težavno v primeru skupine, ki jo večinska skupnost in njene institucije (vsaj tako institucije večinoma dojemajo Romi – ne tudi kot svoje) pogosto diskriminirajo. Razmislek je zahtevalo tudi vprašanje, katere skupnosti vključiti in na koga se pri povezovanju obrniti. Odločila sem se za sodelovanje z različnimi skupnostmi, saj se mi je zdelo pomembno opozoriti na obstoječo heterogenost in preseči stereotipen, poenostavljen pogled, ki predpostavlja enotno romsko skupnost. Prav tako sem se poskušala izogniti povezovanju s krovnimi organizacijami, ki naj bi zastopale romsko skupnost, in tako sem bolj ali manj naključno izbrala sodelujoče skupnosti.⁸ Kako vzpostaviti zupanje za tovrstna sodelovanja? Zakaj bi se nekdo odločil in spregovoril o sebi v muzejskem okolju – oziroma kaj bi s tem pridobil? Ob pripravah na sodelovanje z Rominjami sem srečala Živo Antauer, ki mi je na podlagi svojih številnih izkušenj z delom v romskih naseljih svetovala, naj do Rominj ne pristopim neposredno, temveč naj poiščem tiste ženske, ki so v svoji skupnosti aktivne in angažirane na različnih področjih in bodo pripravljene opravljati vlogo koordinatorke sodelovanja med muzejem in ženskami. Že nekaj časa sem bila zaradi njenih številnih prizadevanj seznanjena z delom aktivistke Jasmine Ahmetaj,⁹ ki je tudi predsednica romskega društva (in sedaj socialnega podjetja) Terne Roma – Mladi Romi v Mariboru. Profesorica na

8 O problematiki dostopa posameznih romskih skupin do javnih dobrin (na primeru javnega medija, kot je radio) pišeta Miha Kozorog in Viktor Škedelj (2006). Z izbiro le ene skupine, ki bi predstavila svojo obporodno dediščino v muzeju, bi bila privilegirana le ta skupina in zlahka bi potrdili oziroma še okrepili stereotipe o enotni romski kulturi. Tako pa smo poskušali zblížati pripadnike različnih skupin med seboj in obenem z razbijanjem ustaljenih predstav spodbuditi zmanjševanje nestrpnosti med večinskimi prebivalstvom.

9 Med drugim je izdala tudi prvi romski mladinski roman *Dekle z bonboni* (2013), ki ga je napisala v sodelovanju z dr. Marto Gregorčič.

Fakulteti za socialno delo dr. Ana Marija Sobočan mi je predlagala sodelovanje s študentko socialnega dela Meliso Baranja iz Serdice. Živa Antauer pa me je peljala v Kerinov Grm, kjer sem spoznala Sarenko Hudorovac, predsednico romskega društva Mosto – društva za medkulturni dialog. V projekt so pritegnile tiste ženske, s katerimi si zaupajo in za katere so vedele, da so pripravljene tudi dolgotrajneje sodelovati. Povezovanje z ženskami s pomočjo treh aktivnih in zavzetih mladih Rominj je bil izjemno pomemben korak, ki je v veliki meri omogočil izvedbo projekta, saj so koordinatorke nenehno spodbujale in motivirale ženske ter organizirale aktivnosti v svojih skupnostih. Ob prvem srečanju v Slovenskem etnografskem muzeju, kjer smo si ogledale del razstave *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta*, se je pokazalo, da so Rominje iz Maribora svoje obporodne šege in prakse deloma že raziskovale, zato so ženske pripovedovale številne zgodbe. Skupini iz Serdice in Kerinovega Grma pa sta se spraševali, ali pri njih obstaja kaj podobnega in ali sploh imajo kaj deliti z drugimi. Kmalu se je pokazalo, da imajo vse skupine bogato dediščino obporodnih šeg in praks, s projektom pa so jo ženske želele ne le ohraniti, temveč so prepoznale vrednost v tem, da jo prikažejo in o njej spregovorijo tudi drugim. Družbeno odgovoren muzej opredeljujejo različna, a med seboj prekrivajoča se področja delovanja: demokratični pluralizem, deljena avtoriteta in družbena pravičnost. Muzej je tisti prostor, ki lahko popravlja slabosti demokratičnega sistema, v katerem lahko večina utiša tiste, ki razmišljajo drugače ali se ne strinjajo z večino. Demokratični pluralizem je priložnost za krepitev družbeno vključujočega diskurza. Na ta način muzej ustvari priložnost tudi za prespraševanje odnosa med muzejem in njegovimi deležniki (Marstine 2011: 11). Za to seveda potrebujemo inovativne pristope, med katerimi Marstine opisuje deljeno avtoriteto. V muzejskem okolju to pomeni nujnost odzivanja muzejev na družbene potrebe in vključevanje različnih skupin tako, da imajo te moč za soustvarjanje vsebin. Učinkovit način za uresničevanje tega koncepta je recipročnost. Gre za to, da vsi vpleteni prepoznajo znanje drugih, ga spoštujejo in se od njih učijo. Samo z vnovičnim pogajanjem o moči in nadzoru lahko dosežemo sodelovanje s skupnostmi in si delimo skrb za varstvo dediščine (Marstine 2011: 11–12). Deliti avtoriteto tako z javnostjo kot s strokovnjaki iz drugih institucij je lahko izjemno močno orodje za muzeje, da učinkovito izobražujejo o družbenih problemih in načinih spreminjanja družbe ali da v teh procesih sodelujejo (Duclos-Orsello 2013: 122). Pri družbeni odgovornosti muzejev govorimo tudi o inkluziji oziroma vključenosti, s čimer muzeji prispevajo k družbeni pravičnosti (Poljak Istenič 2015: 48–50). Pomembna naloga muzeja je namreč prav zavzemanje za družbeno pravičnost in človekove pravice. To seveda pomeni, da morajo biti muzeji pripravljene sprejeti odgovornost za aktivizem (Marstine 2011: 13).

Sodelovanje z Rominjami je uresničevalo vse tri predstavljene koncepte. S predstavljanjem in interpretiranjem njihove obporodne dediščine z muzejsko razstavo in spremljevalnim programom smo omogočili, da so Rominje predstavile svojo zgodbo in tako prevzele odgovornost za posredovane informacije in ustvarjanje podob o njih in njihovi skupnosti. Ker vsebine ni pripovedoval muzejski strokovnjak, temveč so z izseki svojih življenjskih zgodb ženske spregovorile same, smo s tem projektom presegli delitev med muzejem in muzejskimi strokovnjaki kot avtoritetami ter skupnostmi kot zgolj uporabniki muzejskih storitev. Pri tem je bilo zelo pomembno, da so bile Rominje ves čas aktivno vključene v vse segmente dela in so tako lahko nadzirale njegov potek ter predvsem rezultat našega sodelovanja. S takšnim načinom dela smo presegale ustaljena razmerja moči, ki so v muzejih še vedno trdno zasidrana. Odločitve o tem, kaj bomo z zbranimi rezultati storile, so bile odvisne od vseh vpletenih, ki smo se pogajale o tem, kaj razumemo kot dediščino in kako jo bomo predstavile. Del naših prizadevanj je vključeval tudi prikaz ovir pri dostopu do zdravstvenih storitev, s katerimi se Rominje srečujejo v času nosečnosti, poroda in poporodne skrbi za dojenčka. Ob tem smo razmišljale, kako bi bilo mogoče te ovire preseči in izboljšati neustrezno ali pomanjkljivo zdravstveno obravnavo. Na razstavi in v spremljevalnem programu smo opozorile nanje in predstavile tudi naše rešitve. Tako smo se skupaj odzvale na enega od družbenih problemov ter se zavzele za večjo pravičnost in zmanjšanje diskriminacije (Palaić 2015b: 17, 2015c: 213–216).

Radikalna transparentnost

Koncept radikalne transparentnosti v muzejih predstavlja eno od pomembnih dimenzij etičnosti. Gre za jasno in javno razkrivanje vseh postopkov muzejskega dela v vseh njegovih fazah. Radikalno transparentnost je nujno uresničevati, saj se muzej še vedno razume kot avtoriteto, ki podaja zaupanja vredne informacije in znanja. Vsebine in sporočila, ki jih muzej posreduje, veljajo za resnične in točne, ljudje pa verjamejo, da muzej deluje strokovno, objektivno in brez prikritih namenov (Dariš 2014: 81). Refleksija vseh aktivnosti, dejanj in sprejetih odločitev v muzeju je nujna, če želi ta biti etična institucija. Njihov opis in analiza sta pomembna tudi za javnost, saj ji omogočata svobodo informiranega odločanja o tem, kaj želijo v muzeju spoznati in izkusiti in kako želijo z njim sodelovati. Po drugi strani je radikalna transparentnost dobra tudi za muzeje, saj jim omogoča nenehno vrednotenje in izboljševanje njihovih odločitev in dejanj, vsem deležnikom pa daje možnost kritičnega razmisleka o muzeju in njegovem delovanju ter njihovo vključevanje v etični diskurz muzeja. Pri sodelovanju s skupnostmi radikalno transparentnost uresničujemo tako, da institucija in sodelujoče skupnosti opredelijo jasna vodila, kakšno bo njihovo sodelovanje, ter jih občasno tudi znova premislijo in določijo. Radikal-

na transparentnost izboljšuje komunikacijo in različnim deležnikom, vključenim v muzejske procese, omogoča pogajanje o svojih potrebah. Gre za ustvarjanje zaupanja v muzej, v njegove procese in prakse, ki jih različne skupine pomagajo soustvarjati (Marstine 2011: 14–17).

Pri sodelovanju z Rominjami smo radikalno transparentnost uresničevali na dveh ravneh: pri raziskovanju zastavljene teme ter pri njeni predstavitvi in interpretaciji. Pred začetkom sodelovanja sem obiskala vse tri skupine in jim predstavila muzej, projekt *Dostopnost* in možnost sodelovanja. Povedala sem jim, da me obporodna dediščina zelo zanima, prav tako pa tudi dostop do zdravstvenih storitev v tem obdobju. Ženske so se odzvale z navdušenjem in poudarile, da je materinstvo zanje izjemno pomembna življenjska vloga in da bi se o tem z veseljem pogovarjale z mano. Pravzaprav so takoj, ko sem jih povprašala o njihovih materinskih izkušnjah, začele pripovedovati svoje spomine in doživetja. Kmalu se je pokazalo, da je to tema, ki odpira pogovor tudi o drugih bistvenih področjih njihovega življenja: o izobraževanju, zaposlovanju ter dostopu do zdravstvenih, socialnih in drugih storitev. Skupaj smo zastavile okvirno vsebino in potek projekta, pri čemer smo se pogovorile o vlogi muzeja, njegovih procesih in pomenu dela ter o ciljih projekta, prav tako pa smo se dogovorile, da se bomo skupaj odločale, ali predstaviti zbrano gradivo in na kakšen način. To je bilo zelo pomembno, saj so tako dobile občutek, da svojih zgodb ne bodo predale muzeju, temveč da jih same nadzorujejo in se odločajo, kaj se bo zgodilo z njihovo dediščino. Mnoge so izpostavile stereotipno prikazovanje njihovih šeg in navad v medijih, ki zgolj krepijo nerazumevanje in diskriminacijo romske skupnosti. Tega si za muzejsko predstavitev niso želele, zato je bil tovrstni dogovor še bolj pomemben.

Prav tako je bilo bistveno, da smo v samo zasnovo projekta vključile njihova pričakovanja in razumevanje obravnavane teme. Pomembno je bilo, da so same opredelile možne ovire in težave pri izvajanju aktivnosti ter da smo skupaj poiskale možne rešitve. Tako smo upoštevale njihovo znanje slovenskega jezika, njihove gospodinjske, službene in študijske obveznosti, prisotnost otrok na delavnicah in specifično dinamiko vsake skupine. Posebno pozornost smo namenile tudi razmisleku o tem, kako preprečiti kakršenkoli nezaželen zaplet ali neprijetno situacijo v romski skupnosti, saj si je bilo zaradi dosedanjih negativnih izkušenj njihovo zaupanje težko pridobiti. Opozorile so tudi na to, da želijo biti pri raziskovanju obporodne dediščine samo v družbi žensk, saj bodo tako bolj sproščene. Tako smo izključile moške, čeprav bi ti zagotovo omogočili bolj celostno osvetlitev tematike (Palaić 2015b: 13, 2015c: 215). V Serdici so ženske tudi predlagale, da bi aktivnosti izvajali zunaj njihovega naselja, saj bi na delavnice sicer ves čas prihajali otroci in možje ter jih motili, v Kerinovem Grmu pa si je bilo to nemogoče zamisliti, saj ženske niso želele zapustiti naselja. Tako smo tam poiska-

le ustrezen prostor za aktivnosti. V Mariboru pa smo se srečevale v prostorih društva Terne Roma – Mladi Romi, najboljši zbirni točki v središču mesta.

Radikalno transparentnost pa smo skušali uresničevati tudi pri predstavljanju in interpretaciji njihove dediščine. Rominje so bile enakopravno udeležene v pripravi razstave in spremljevalnega programa (o tem glej poglavje 'Vloga kustosa pri sodelovanju z izvornimi skupnostmi'). Bistveno pa se mi je zdelo, da obiskovalci natančno vedo, zakaj smo se v muzeju odločili za to sodelovanje in kakšna so naša teoretična izhodišča, kako smo z vsemi vpletenimi vzpostavili stike in se dogovorili za projekt, na kakšen način smo raziskovali obporodno dediščino in zbirali podatke, kakšne ovire smo morali pri tem premagati in kaj je še ostalo nedorečenega oziroma je morda pri predstavitvi umanjalo. V ta namen je bila pripravljena brošura *Rojstvo: Izkušnje Rominj* (Palaić 2015d), ki poleg strokovnih besedil vključuje tudi refleksije Rominj v vlogi koordinatorik in s tem povezovalk med muzejem in skupnostmi. Njihovi zapisi še dodatno osvetlijo procese našega skupnega dela. V brošuri obiskovalci dobijo vpogled v to, kako je razstavna pripoved nastala in kaj vse je nanjo vplivalo, s tem pa tudi priložnost, da sami oblikujejo svojo interpretacijo in tudi svoj odnos do predstavljene zgodbe.

Deljeno skrbništvo dediščine

Janet Marstine govori o tem, da etika za 21. stoletje prinaša novo razumevanje dediščine, ki se kaže v premiku od pojma lastnine k pojmu skrbništva. Koncept skrbništva muzeje usmerja k spoštovanju dinamične in izkušnjske narave dediščine, predvsem pa k novemu načinu deljenja pravic in odgovornosti do nje. Ne gre več za to, da se muzeji osredinjajo zgolj na predmete, v katerih obiskovalci, ki jih razumemo le kot »uporabnike« dediščine, uživajo, temveč se vse bolj poudarja izkušnja obiskovalcev. Ta predstavlja povezavo med predmeti in ljudmi, ki pridejo v muzej ali do dediščine dostopajo po drugih poteh. Koncept skrbništva pa zagovarja tudi večjo vključenost javnosti v muzejske procese in predvsem spodbuja odnos sodelovanja z različnimi deležniki, zlasti z izvornimi skupnostmi. Omogoča nam, da dediščino razumemo kot živo entiteto, ki je del skupnosti ter jo moramo vsi spoštovati in negovati. Ker omogoča različne načine vključevanja javnosti ter zagovarja sodelovanje in pogajanje o dediščini z njenimi nosilci, je ta koncept družbeno vključujoč. Ponuja nam nov pogled na upravljanje zbirk in zagotavljanje dostopa do njih (Marstine 2011: 17–20). Usmerja nas namreč tudi k prikazovanju sedanosti in tem iz vsakdanjega življenja ljudi, seveda pa tudi k prikazu aktualnih in družbeno relevantnih tem. Tak pristop muzejem omogoča, da opozorijo nase in krepijo svojo vlogo v družbi (Starec 2010: 44).

Tudi pri sodelovanju z Rominjami je bil moj cilj skupaj z njimi raziskati in prikazati eno od pomembnih področij njihovega vsakdanjega življenja, to je ustvarjanje družine,

obenem pa prek te teme opozoriti tudi na aktualno situacijo ter probleme diskriminacije in marginalizacije, s katerimi se Romi vsakodnevno srečujejo. Pri raziskovanju njihovih obporodnih šeg, navad in izkušenj sem Rominje dojemala kot strokovnjakinje za njihovo dediščino. Vključene so bile v vse faze muzejskega dela od zastavitve sodelovanja in raziskovanja njihove dediščine do priprave razstave in spremljevalnega programa. Kot sem že omenila, so prvi stik z dediščino, ki jo hrani muzej, vzpostavile ob ogledu stalne razstave *Jaz, mi in drugi: podobe mojega sveta* (Žagar 2013), ki govori o posamezniku in njegovem umeščanju v družbo. Rominje so ob začetku sodelovanja obiskale muzej in si na razstavi s posebno pozornostjo ogledale sklop o ustvarjanju in pomenu družine. To je bila hkrati tudi priložnost za spodbujanje pogovora o njihovi obporodni dediščini in pomenu njenega ohranjanja. Ker so pripadniki romske skupnosti muzeju o tej dediščini do zdaj posredovali le malo informacij, je bilo pomembno, da so Rominje to dediščino same raziskovale in s tem prispevale k ustvarjanju novega znanja, obenem pa s pripravo razstave in spremljevalnega programa tudi k ustvarjanju muzejskih vsebin. Prevzele so odgovornost za svojo dediščino ter za njeno predstavljanje in interpretacijo, s tem pa tudi za preseganje enoznačnih podob ter s tem povezanih stereotipov in predsodkov, ki so v naši družbi še vedno močni. Ena od pomembnih dimenzij projekta je bila tudi ta, da so Rominje spoznavale dediščino vključenih skupin, ki je pred tem niso poznale, to pa je spodbudilo razpravo o tem, kaj sploh je njihova dediščina in kako jo prikazati. Ta proces je bil tako še bolj kompleksen, saj ni šlo le za dogovarjanje in pogajanje med muzejem oziroma muzejskim strokovnjakom in nosilkami dediščine, temveč tudi za dialog in iskanje rešitev med njimi samimi (Palaić 2015c: 213–216).

Vloga kustosa v sodelovanju z izvornimi skupnostmi

Muzejska praksa vključevanja izvornih skupnosti v muzejsko delo in sodelovanja z njimi je relativno nova, a predvsem v etnografskih muzejih že postaja standard (Scott 2012: 2). Leontine Meijer-van Mensch in Peter van Mensch pa ob tem tudi opozarjata, da je izraz skupnosti lahko problematičen. Skupnost je namreč družbeni konstrukt, povezan z odnosi moči. Opredeljevanje skupnosti je lahko prej dejanje nadzora kot odpiranje procesov odločanja v muzejih nosilcem dediščine. Prav lahko se zgodi, da so resnične skupnosti ne le napačno prepoznane, pač pa se lahko napačno predstavljanje njihove identitete z dediščinskimi procesi tudi institucionalizira (Mensch in Meijer-van Mensch 2015: 92). To je zagotovo zagata, h kateri se bomo v muzejih še vračali. Tudi z Rominjami smo se pogovarjale o tem, ali je res treba posebej poudarjati, da razstava pripoveduje njihove zgodbe, saj so se lahko v njih prepoznale različne ženske ne glede na etnično pripadnost. Zaradi zahtev projekta smo to vendarle morale izpostaviti.

Pri raziskovanju obporodne dediščine Rominj sem se opirala na temeljne postavke raziskovalne etike v etnologiji in kulturni antropologiji, ki jih v svojem prispevku z naslovom 'O etiki v slovenski etnologiji in kulturni antropologiji' podrobneje opisuje Mojca Ramšak (2014). Med njimi naj omenim spoštovanje dostojanstva in zasebnosti sogovornikov, spoštovanje zaupnosti, skrb za anonimnost in varovanje osebnih podatkov ter informirana privolitev v sodelovanje v raziskavi in v objavo rezultatov. Ker sem o tem že pisala v drugem prispevku (glej Palaić 2015c: 212–216), tokrat razmišljam o svojem sodelovanju z Rominjami pri ustvarjanju razstave.

Mnogi strokovnjaki so že prespraševali avtoriteto kustosa pri pripravljajanju razstave v sodelovanju s skupnostmi. Spraševali so se, koliko sodelovanja je še primernega in zaželenega, da se kultura pravilno predstavi. Nekateri zagovarjajo popolno intervencijo skupnosti, drugi deljeno avtoriteto, tretji pa menijo, naj skupnosti zgolj svetujejo kustosom. Nekateri trendi vključujejo decentralizacijo avtoritete in delitev moči ter zagovarjajo dialog s skupnostmi, pa tudi večjo transparentnost med ustvarjanjem razstave (Scott 2012: 3). Priprava razstave in spremljevalnega programa v sodelovanju z Rominjami je temeljila na delitvi avtoritete in pogajanju o pogledih na dediščino med kustosinjo in nosilkami dediščine ter tudi med nosilkami samimi.

Ko govorimo o romski skupnosti v Sloveniji, imamo pogosto pred očmi homogeno skupino ljudi,¹⁰ katere enoznačno podobo nam slikajo tudi mediji. Naše sodelovanje je pokazalo, da romsko skupnost sestavljajo različne skupine, ki uporabljajo svoje jezikovne različice, se opredeljujejo za pripadnike katoliške ali islamske veroizpovedi, živijo pa v urbanih centrih ali na podeželju. Imajo tudi različen dostop do zaposlitvenih možnosti. Serdica leži blizu Avstrije, tako da tam mnogo Romov opravlja sezonska dela ali pa so zaposleni v različnih podjetjih. Za Rome iz Maribora je značilno, da jih veliko dela v tujini (Nemčija, Švica, Francija), ljudje iz Kerinovega Grma pa so skoraj brez izjeme brezposelni. S tem je seveda povezan socialno-ekonomski status družin, ki ima bistveni vpliv na kakovost njihovih življenj. Ob srečanju vseh treh skupin v muzeju je bilo očitno, da se večina udeleženk med sabo ne pozna, prav tako so jim bile tuje nekatere šege in navade drugih skupin, ki so jim z zanimanjem prisluhnile. V zvezi s tem Jasmina Ahmetaj v svojem sestavku v brošuri *Rojstvo: Izkušnje Rominj* zapiše: »Kako naj nas poznajo ali razumejo Neromi, če se Romi med sabo prav tako ne poznamo ali sprejemamo?« (2015: 31).

Rominjam sem predlagala, naj na razstavi ne govorimo o obporodni dediščini romske skupnosti, temveč da predstavimo njihove individualne zgodbe in izkušnje ter se s tem izognemo posploševanju in stereotipiziranju. Obenem pa

10 Po ocenah različnih institucij živi v Sloveniji med 7000 in 12.000 Romov. Več statističnih podatkov je na voljo v Spletnem viru 5.

je bilo na ta način mogoče tudi pokazati, da gre za bistvene razlike v izkušnjah, odločitvah in razmislekih žensk ne samo med skupinami, temveč tudi v skupinah samih. Cilj tovrstne predstavitev je bil prikazati vsako posameznico kot aktivno ustvarjalko svojega življenja, ki je sicer rojena v določen družbeni okvir, a njena individualnost bistveno vpliva na to, kako živi in udejanja svojo kulturo. Ta ideja jim je bila všeč, saj se je pokazalo tudi, da svoje dediščine ne razumejo na enak način. Težava je bila predvsem pri skupini iz Maribora, ki je določene obporodne prakse obravnavala kot del islamske tradicije in ne kot del romske kulture. Zaradi pogoste dodatne diskriminacije zaradi vere so se odločile, da teh šeg in praks na razstavi ne bodo podrobneje predstavile. Moje stališče je sicer bilo, da predstavimo njihove šege, prakse in izkušnje, ki so bile sestavni del ustvarjanja njihovih družin in njihovega družinskega življenja ne glede na verski kontekst, vendar se same za to niso odločile. Na njihove odločitve sta vplivala predvsem strah, da bi jih tako večinsko prebivalstvo kot njihova lastna skupnost diskriminirala in zavračala, in pa strah pred napačnim razumevanjem njihove dediščine (Palaić 2015c: 216). Rominje iz ostalih skupin niso imele tovrstnih težav, čeprav je nekaj šeg, ki so jih predstavile, povezanih s krščanstvom. Najpomembnejši obred je namreč v obeh skupinah krst, v Serdici pa še cerkvena poroka. Tako je bilo na razstavi mogoče prebrati številne zgodbe Rominj iz Maribora, manj pa je bilo mogoče izvedeti o njihovih šegah in navadah. Prav tako je bilo razstavljenih manj njihovih osebnih predmetov.

Ob pripravi razstave je bilo tako treba upoštevati razmisleke in predloge Rominj, obenem pa ohraniti strokovnost. Pri tem pa je vloga kustosa še kako pomembna. Kustos pozna poslanstvo muzeja in je zavezan k njegovemu uredništvu, prav tako pa naj bi poznal potrebe občinstva. Njegova odgovornost je, da ob pripravi razstave pozna in upošteva kompleksne odnose med vsebino in metodami njenega predstavljanja, na primer načela dostopnosti razstave, hierarhičnost podanih sporočil ter točnost in kakovost informacij (več v Moser 2010). Tega ne moremo in tudi ne smemo pričakovati od nosilcev dediščine. Edino etično je, da kustos v pripravo razstave vključi svoje znanje ter se o pomenih in načinih predstavitve dediščine pogaja z njenimi nosilci. Prav tako je njegova odgovornost zagotoviti, da z muzealizacijo vsebin skupaj z nosilci dediščine res sporočajo tisto, kar si vsi želijo. Z Rominjami smo bile pozorne na to, da naše predstavitve ne bi še okrepile stereotipov in predsodkov večinske skupnosti. Prav zato smo predstavile njihove razmisleke, odločitve in izkušnje ter tako poskušale preseči podobo o homogeni romski kulturi, hkrati pa prikazati ženske kot aktivne ustvarjalke svojih življenj. Treba je torej paziti, da s predstavitvijo nosilec dediščine ne škoduje sam sebi in svoji skupini. Obenem pa je treba biti pozoren na to, da zaradi svojih interesov ne škoduje drugim skupinam.

Med izvajanjem aktivnosti sem Rominje velikokrat spraševala, ali se dobro počutijo in ali bi želele kaj spremeniti, prav tako sem pogosto preverjala njihove pripovedovane zgodbe in naše dogovore. Ob koncu sodelovanja pa sem želela izvedeti, kako so doživele projekt in kakšno vrednost mu pripisujejo. Povedale so, da je bilo sodelovanje z muzejem zelo prijetno in da jim je predvsem prineslo nova spoznanja in poznanstva. Posebej so poudarile, da jim je bilo zanimivo spoznavati svoje prijateljice v novi luči in slišati različne izkušnje, ki so jih delile druga z drugo, prav tako pa jim je bilo vredno spoznavati nove ljudi, tako Rome kot Nerome, in sodelovati v novih aktivnostih. Rominje so bile ponosne na svoje delo. Kot pravi Melisa Baranja (2015: 27), so na delavnicah pokazale svojo moč in svoje znanje ter svojo pravo identiteto. Tudi odprtje razstave je bilo v celoti njihov dogodek – moderirala ga je Melisa Baranja, ženske iz Serdice so odigrale predstavo, vse tri koordinatorke pa so predstavile del razstave obiskovalcem. Dobila sem občutek, da so muzej sprejele kot prostor, kjer se dobro počutijo, se lahko izrazijo, delijo svoje pomisleke in predloge in kjer jih tudi upoštevajo. Pogosto so namreč poudarjale, da so njihove izkušnje v javnih institucijah drugačne. Posebej vreden se mi zdi tudi premik od ozaveščanja o lastni dediščini in zavzemanja za njeno ohranitev do želje, da se jo predstavi širši javnosti. Prav zato, ker so prepoznale pomen predstavitve svoje dediščine v muzeju, so bile pripravljene za razstavo posoditi svoje osebne predmete, nekatere zelo intimne in zanje zelo dragocene, ki jih spominjajo na rojstvo ali odraščanje njihovih otrok. Tudi za to je bilo potrebno močno zaupanje v muzej.

Kako naprej?

Sodelovanje z izvornimi skupnostmi in posamezniki, ki so nosilci dediščine, je zagotovo usmeritev, ki se bo v muzejski praksi vedno bolj uveljavljala. To je namreč ena od zavez družbeno odgovornega, etičnega in angažiranega muzeja, ki lahko samo tako ohrani in krepi svoj položaj v družbi. Dejstvo je, da vključevanje nosilcev dediščine v muzejsko delo zahteva izjemno veliko časa, energije in predvsem strokovnega vložka, odpira pa tudi številna etična vprašanja, s katerimi se morda kustosi doslej niso srečevali v tolikšni meri. Zagotovo je najbolje, da etične dileme v sodelovanju z vsemi vključenimi obravnavajo sproti. Pri tem je pomembna transparentnost projekta v celoti – pri raziskovanju in predstavljanju rezultatov. Prav predstavljanje in interpretacija v muzejih zahtevata največ energije in časa, saj je z nosilci dediščine treba doseči dogovor in se pogoditi o najustreznejši možnosti, ki bo zadostila tako muzeološkimi kriterijem kot tudi željam in potrebam skupnosti, s katero kustos sodeluje. Menim, da vsekakor ni etično, če so ob pripravi razstave nosilci dediščine prepuščeni sami sebi in svojemu ustvarjalnemu izražanju. To je odgovornost kustosa, ki je ne sme preložiti na druge, ker bi mu bilo tako morda lažje. Zagovarjam sta-

lišče, da se z vključevanjem skupnosti v delo muzeja vloga kustosa ne zmanjšuje, temveč je zaradi njegove odgovornosti do muzeja, javnosti in nosilcev dediščine le še večja.

Literatura

AHMETAJ, Jasmina: Muzej po naše. V: Tina Palaić (ur.), *Rojstvo: Izkušnje Rominj*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2015, 31–33.

BARANJA, Melisa: »Ženske so kar žarele. Kakor da bi bile ob-sijane z gledališkimi žarometi. Postale so zvezde.« V: Tina Pala-ić (ur.), *Rojstvo: Izkušnje Rominj*. Ljubljana: Slovenski etnograf-ski muzej, 2015, 26–28.

BOŽIČ, Anja in Nika Rudež: Gledališče zatiranih kot metoda dela v projektu sodelovanja z romskimi ženskami. V: Tina Palaić (ur.), *Rojstvo: Izkušnje Rominj*. Ljubljana: Slovenski etnograf-ski muzej, 2015, 20–25.

ČEPLAK MENCIN, Ralf: Etnografski muzej – prostor prazno-vanja ranljivih skupin. *Etnolog* 23, 2013, 65–101.

DARIŠ, Metka: Etične dileme – muzejska prezentacija in inter-pretacija. V: Ida Gnilšak (ur.), *Zborovanje slovenskega muzejske-ga društva, Kočevje, 10. – 11. oktober 2014*. Ljubljana: Sloven-sko muzejsko društvo, 2014, 80–86.

DUCLOS-ORSELLO, Elizabeth: Shared authority: The key to museum education as social change. *Journal of Museum Educa-tion* 38 (2), 2013, 121–128.

KOZOROG, Miha in Viktor Škedelj: DJ Nasko na Radiu Štu-dent: Kratka analiza neke politične korektnosti. V: Božidar Je-zernik (ur.), *Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi: Narativne po-dobe Ciganov/Romov*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2006, 245–257.

MARSTINE, Janet: The contingent nature of the new museum ethics. V: Janet Marstine (ur.), *The Routledge companion to mu-seum ethics: Redefining ethics for the twenty-first century muse-um*. Abingdon in New York: Routledge, 2011, 3–25.

MENSCH, Peter van in Leontine Meijer-van Mensch: *New tren-ds in museology II*. Celje: Muzej novejšje zgodovine Celje in ICOM Slovenija, 2015.

MOSER, Stephanie: The devil is in the detail: Museum displays and the creation of knowledge. *Museum Anthropology* 33 (1), 2010, 22–32.

NAHTIGAL, Katarina in Andrej Tomazin: Osebni razstavi Ni-no: Človek optimizem in Poglej me in videl boš. V: Tina Palaić in Urša Valič (ur.), *Elaborat o dostopnosti in zagotavljanju teh-ničnih pogojev za vzpostavitev dostopnosti do kulturne dedišči-ne ranljivim skupinam*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2015, 127–131.

PALAIĆ, Tina in Urša Valič (ur.): *Elaborat o dostopnosti in za-gotavljanju tehničnih pogojev za vzpostavitev dostopnosti do kulturne dediščine ranljivim skupinam*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2015a.

PALAIĆ, Tina in Urša Valič: Projekt Dostopnost do kulturne de-diščine ranljivim skupinam in pogledi nanj z vidika zaposlenih v sodelujočih muzejih. *Etnolog* 25, 2015b, 21–42.

PALAIĆ, Tina: Obporodne prakse, izkušnje in spomini: Projekt sodelovanja z Rominjami. V: Tina Palaić in Urša Valič (ur.), *Elaborat o dostopnosti in zagotavljanju tehničnih pogojev za vzpo-stavitev dostopnosti do kulturne dediščine ranljivim skupinam*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2015a, 132–137.

PALAIĆ, Tina: Obporodne prakse, izkušnje in spomini: Projekt sodelovanja z Rominjami v Slovenskem etnografskem muzeju. V: Tina Palaić (ur.), *Rojstvo: Izkušnje Rominj*. Ljubljana: Sloven-ski etnografski muzej, 2015b, 6–19.

PALAIĆ, Tina: Družbeno angažirani muzej: Vključevanje rom-ske skupnosti v soustvarjanje muzejskih vsebin. *Etnolog* 25, 2015c, 209–217.

PALAIĆ, Tina (ur.): *Rojstvo: Izkušnje Rominj*. Ljubljana: Slo-venski etnografski muzej, 2015d.

POLJAK ISTENIČ, Saša: Dostopnost kulture in/ali inkluzija?: Slepi in slabovidni v slovenskih muzejih. *Etnolog* 25, 2015, 43–70.

RAMŠAK, Mojca: O etiki v slovenski etnologiji in kulturni an-tropologiji. V: Ida Gnilšak (ur.), *Zborovanje slovenskega muzej-skega društva, Kočevje, 10. – 11. oktober 2014*. Ljubljana: Slo-vensko muzejsko društvo, 2014, 8–27.

ROGELJ ŠKAFAR, Bojana in Ksenija Horvat Vidmar: *Vidiš me – vidim te: Kulturna raznolikost skozi romski pogled*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2009.

SANDELL, Richard: Museums and the combating of social inequality: roles, responsibilities, resistance. V: Richard Sandell (ur.), *Museums, society, inequality*. London in New York: Rou-tledge, 2002, 3–23.

SCOTT, Katherine Mary: Engaging with pasts in the present: Curators, communities, and exhibition practice. *Museum Anthro-pology* 35 (1), 2012, 1–9.

SIMON, Nina: *The participatory museum*. Santa Cruz: Museum 2.0, 2010; <http://www.participatorymuseum.org/>, 9. 4. 2016.

STAREC, Saša: Post-muzeji na obzorju. *Glasnik SED* 50 (1–2), 2010, 42–47.

ŠTEPEC DOBERNIK, Dušan in Mojca Tercelj Otorepec: Imam dediščino, torej sem: Zakaj v Sloveniji ne želimo ohranjati rom-ske materialne dediščine. V: Božidar Jezernik (ur.), *Zakaj pri nas žive Cigani in ne Romi: Narativne podobe Ciganov/Romov*. Lju-bljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2006, 211–218.

ŠTRUKELJ, Pavla: *Romi na Slovenskem*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1980.

ŠTRUKELJ, Pavla: *Tisočletne podobe nemirnih nomadov: Zgo-dovina in kultura Romov v Sloveniji*. Ljubljana: Družina, 2004.

VALIČ, Urša in Tina Palaić: Projekt »Dostopnost do kulturne dediščine ranljivim skupinam« za uresničevanje muzeologije 21. stoletja. V: Tina Palaić in Urša Valič (ur.), *Elaborat o dostopnosti in zagotavljanju tehničnih pogojev za vzpostavitev dostopnosti do kulturne dediščine ranljivim skupinam*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2015, 15–23.

VALIČ, Urša, Jana Kostelec in Tina Palaić: Dostopnost fotogra-fije in drugega vizualnega gradiva. V: Tina Palaić in Urša Valič (ur.), *Elaborat o dostopnosti in zagotavljanju tehničnih pogojev za vzpostavitev dostopnosti do kulturne dediščine ranljivim sku-pinam*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2015, 96–103.

ŽAGAR, Janja (ur.): *Jaz, mi in drugi: Podobe mojega sveta: Vodnik po stalni razstavi Slovenskega etnografskega muzeja*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 2013.

Spletni viri

Spletni vir 1: Spletna stran projekta Dostopnost do kulturne dediščine ranljivim skupinam; <http://www.dostopnost.eu>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 2: Spletna stran SEM: Razstave obiskovalcev; <http://www.etno-muzej.si/sl/razstave-obiskovalcev/rojstvo-izkusnje-rominj>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 3: Predstava: Rojstvo – Izkušnje Rominj, 31. 7. 2015; <https://www.youtube.com/watch?v=7lmLnmxbi3w>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 4: Galerija pripovedovalcev: Jasmina Ahmetaj; <http://www.etno-muzej.si/sl/galerija-pripovedovalcev>, 1. 5. 2016.

Spletni vir 5: Urad RS za narodnosti, Romska skupnost: Statistični in osnovni podatki; http://www.un.gov.si/si/manjsine/romska_skupnost/statisticni_in_osnovni_podatki/, 1. 5. 2016.

Viri

AHMETAJ, Jasmina: *Dekle z bonboni*. Maribor: Frekvenca in Ljubljana: Založba / *cf, 2013.

ICOM: Icomov kodeks muzejske etike, 2005; http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Codes/kodeks.pdf, 12. 4. 2016.

VZPOREDNA življenja: *Vzporedna življenja: Romom v Sloveniji nista zagotovljeni pravici do ustreznega bivališča in vode*. London: Amnesty international, 2011; http://www.amnesty.si/media/uploads/files/vzporedna_zivljenja.pdf, 12. 4. 2016.

ZVKD: Zakon o varstvu kulturne dediščine, 2008; <http://www.uradni-list.si/1/objava.jsp?sop=2008-01-0485>, 12. 4. 2016.

Ethical considerations regarding the preparation of the exhibit *Birth: Experience of Roma Women* in the Slovene Ethnographic Museum

Between 2013 and 2015, the Slovene Ethnographic Museum conducted a project titled *Accessibility of Cultural Heritage to Vulnerable Groups* in which those employed on the project tried to improve access to museums and museum contents on three levels: reduction of built and other physical obstacles in the museum building and in exhibit rooms; improving accessibility to museum contents with the preparation of various educational programs; and the integration of members of vulnerable groups in the creation of the museum contents and activities. Among other activities, Museum employees cooperated with twenty women from the Roma community, studying their perinatal customs, practices, and usages as well as access to health services for women in their reproductive period. Jointly they have also organized an exhibit titled *Rojstvo: Izkušnje Rominj* (*Birth: Experience of Roma Women*) and its accompanying program, which falls within the third aforementioned level. Roma women had been namely involved in the entire process, from the research of the chosen topic to its presentation and finally to the interpretation of research results.

Cooperation with source communities and individuals as heritage holders is certainly the most important emerging direction in museum practice. The museum can maintain and strengthen its position in the society only by being committed to socially responsible, ethical, and engaged work. It is bound by the concept of moral agency, which is based on the examination of the museum's social responsibility, utter transparency of its operations, and shared guardianship of heritage. All three concepts were realized in the course of cooperation with the Roma. This, of course, raised a number of ethical issues and encouraged reflection on the role of the curator in such a process and the sharing of authority with heritage holders. The author of this article argues that the role of the curator in such projects is not reduced, but due to his or her professional responsibilities to the museum, its visitors, and heritage holders, only increases further.



KULTURNI TURIZEM V VIDEMSKI POKRAJINI IN POTI MIRU V POSOČJU

Etnološki večer na Inštitutu za slovensko kulturo v Špetru, 4. junij 2016

Slovensko etnološko društvo je 4. junija letos na Inštitutu za slovensko kulturo v Špetru priredilo etnološki večer o kulturnem turizmu v Videmski pokrajini. Z njim smo želeli počastiti Inštitut za slovensko kulturo, ki mu je naše društvo leta 2015 podelilo Murkovo priznanje za uresničevanje programov kulturne dediščine in etnologije Slovencev v Videmski pokrajini. V utemeljitvi priznanja je bila ob številnih drugih uspešnih inštitutskih pobudah in projektih, ki so pomembni za etnologijo, posebej poudarjena njegova vloga v čezmejnem projektu *Zborzbirk: Kulturna dediščina v zbirkah med Alpami in Krasom*.

Projekt je bil namenjen evidentiranju, popisu, ureditvi, predstavitvi, promociji in strokovnemu ovrednotenju 34 zbirk predmetov, ki so jih ustvarili domačini v Kanalski dolini, Reziji, Terski in Karnajski dolini in v Nadiških dolinah v Italiji ter v Gornjesavski dolini, na Kobarškem, Liškem, Kambreškem in v dolini Idrije, na Kanalskem in v Brdih v Sloveniji. Financiran je bil v *Programu evropskega teritorialnega sodelovanja med Slovenijo in Italijo* in je trajal 30 mesecev, od oktobra 2012 do marca 2015. Poleg vodilnega partnerja ZRC SAZU – Raziskovalne postaje v Novi Gorici je v projektu sodelovalo še deset partnerjev iz Slovenije in Italije.¹ Inštitut za slovensko kulturo je prevzel koordinacijo italijanskih partnerjev in opravil pionirsko delo pri urejanju in popisu zbirk ter sodelovanju z zbiralci in drugimi domačini. Pomembno je tudi to, da so z zbirkami, popisanimi v projektu, dopolnili multimedijško predstavitev etnološke podobe in kulturnih krajin Slovencev v Italiji v Slovenskem multimedialnem oknu (SMO), muzeju, ki je nastal v sklopu še enega čezmejnega projekta med Slovenijo in Italijo *JezikLingua*.

Projekt *Zborzbirk* je bil razvojno usmerjen, z njim smo želeli prispevati k razvoju kulturnega in izobraževalnega turizma kot še ne dovolj izkoriščenega razvojnega potenciala obmejnih krajev v Sloveniji in Italiji. Dobro leto po njegovem zaključku smo si že zaželeli vnovičnega srečanja in pogovora o tem, kako njegove učinke ocenjujejo domačini in strokovnjaki in ali lahko govorimo, da so rezultati projekta izboljšali razvojne možnosti kulturnega turizma v teh krajih. Zato smo etnološki večer namenili tej temi in k besedi povabili raziskovalce, sodelavce in partnerje čezmejnih projektov in predstavnike ustanov, povezanih s to dejavnostjo na Videmskem in v soseščini.

Po uvodnem nagovoru Giorgia Banchiga, predsednika Inštituta za slovensko kulturo, so se zvrstili govorniki z vseh območij Videmske pokrajine: Luciano Lister iz Kanalske doline, Sandro Quaglia iz Rezije, Luisa Cher iz Terskih dolin, Marina Cernetig iz Nadiških dolin in Maša Klavora iz Posočja. Spregovorili so o kulturni dediščini, njenem varovanju in kulturnem turizmu, ki se uspešno razvija prav zaradi velikega zanimanja obiskovalcev za jezik in kulturo teh krajev, po drugi strani pa njegov razvoj ovirajo številne, predvsem kadrovske težave. Vodilna nit razprave, ki je sledila predstavitvam in v kateri je bilo podanih mnogo konkretnih predlogov in pobud, je bilo zavedanje, da bo za uspešen razvoj treba bolje sodelovati na vseh ravneh – osebno, strokovno, institucionalno, projektno in čezmejno. Etnologija je že doslej veliko prispevala k poznavanju kulturne dediščine teh krajev in je s tem tudi sama ogromno pridobila. Etnološki večer v Špetru je znova potrdil pomen etnološkega znanja za razvoj kulturnega turizma v Videmski pokrajini; upamo, da bodo tu objavljeni prispevki vzbudili še večje zanimanje slovenskih etnologov za to problematiko in da jih bodo navdihnili za nove aplikativne, znanstvene in strokovne raziskave oziroma sodelovanje.



¹ Več o projektu, njegovih rezultatih in publikacijah je dostopno na spletni strani <http://zborzbirk.zrc-sazu.si/>.

POZDRAVNE BESEDE NA ETNOLOŠKEM VEČERU

Spoštovani člani Slovenskega etnološkega društva, v ime-nu Inštituta za slovensko kulturo vas pristrčno pozdravljam in se vam zahvaljujem za obisk Slovenskega kulturnega doma in za vse, kar storite za preučevanje, ponovno odkrivanje in ovrednotenje etnološke dediščine slovenskega naroda. Poseben pozdrav naj velja predsednici društva Anji Serec Hodžar in še zlasti vsem, ki se v vašem društvu posvečate raziskovanju na obmejnem ozemlju Benečije, Rezije in Kanalske doline. To območje je pomemben člen povezovanja slovanskega z romanskim svetom in še posebej slovenskega sveta s furlanskim. Posebna zahvala naj gre dr. Mojci Ravnik, ki je temu delu slovenskega kulturnega območja posvetila veliko let svojega etnološkega raziskovanja in objavila pomembne študije ter podpirala vse najpomembnejše pobude.

Spoštovani etnologi, na tej svoji ekskurziji ste obiskali nekatere zbirke materialne kulture Benečije, ki so bile uvrščene v okvir standardnega evropskega projekta *Zborzbirk: Kulturna dediščina v zbirkah med Alpami in Krasom / L'eredità culturale nelle collezioni fra Alpi e Carso*, pri katerem je bil vodja ZRC SAZU – Raziskovalna postaja Nova Gorica, partnerji pa nekatere krajevne uprave in usposobljene kulturne ustanove, med katerimi je Inštitut za slovensko kulturo. Šlo je za obširen projekt na obmejnem italijansko-slovenskem področju in vanj so bile vpletene vasi, skupnosti in osebe, varuhi pričevanj pretekle materialne kulture v pretežno podeželskem in gorskem okolju. Cilji in metode, ki so označevali ta projekt, so lahko vzor za uresničenje drugih pobud, ne le na etnološkem področju. Zelo pomembno je, da je izbira ozemlja za projekt *Zborzbirk* presegla dvojnost matica/zamejstvo in prerasla podobo dveh ločenih teles, ki sta bili v preteklosti in na različnih področjih dojeti kot dva oddaljena in celo nasprotna si subjekta, kakor da bi v dolgih stoletjih meje zarezale nepremostljiv jarek. Slovenski jezik in njegova narečja so nastali, še preden je bila dvignjena katerakoli ovira na naših in drugih gorah, kjer so dolga stoletja živeli Slovenci in tam pustili neizbrisne znake svoje navzočnosti in svojega dela. Tam so izostrili svojega duha, oblikovali svojo kulturo in ovekovečili svoje šege.

Potem ko je bil presežen pojem matica/zamejstvo, je naloga kulture v vsej njeni razvejanosti in gibkosti, še posebej pa naloga etnologije in jezikoslovja, da na novo odkrijeta skupne korenine naroda ne glede na meje in spodbudita zavest, da krajevne šege in jezikovne posebnosti pomenijo obogatitev, ne pa razlog za razdaljo in ločevanje. Prese-

ganje pojma matica/zamejstvo mora spodbuditi kulturne ustanove tako v Sloveniji kot v zamejstvu k snovanju pobud in raziskovalnih projektov, ki bodo ustvarili obširno in »normalno« vsakdanjo izmenjavo preučevanja, raziskav in informacij. Zatem pa si bo zamejstvo zadalo nalogo, da jih deli s kulturnimi ustanovami večine – v naši stvarnosti z italijansko/furlansko večino. Ta soudeležba pri preučevanju, izkušnjah in raziskavah bo po eni strani nedvomno pripomogla k ustvarjanju zavesti o pripadnosti pri zamejcih, po drugi pa bo širila slovensko kulturo in tako prispevala k njenemu ovrednotenju v širšem evropskem kulturnem prostoru.

Preseči pojem matica/zamejstvo pomeni tudi prispevati k spodbujanju politike in na splošno javnega mnenja, naj opustita starodavne zakoreninjene stereotipe, negativne lokalpatriotizme ter občutke večvrednosti in manjvrednosti, ki jih je ustvarila domnevna prednost ene kulture nad drugo. Meje ter vojaški in ideološki spopadi so še povečevali pomen teh pojavov.

Cilji in metode projekta *Zborzbirk* so lahko model za druge raziskave in pobude, še posebej na območju med Benečijo in Rezijo, kjer je še vedno prisoten poskus ohranjanja meja in ločevanja krajevnega jezika in kulture od slovenskega, kjer se zavest o pripadnosti oblikuje na podlagi neznanstvenih teorij in vdanosti v usodo, ki vodi v izkoreninjenje in asimilacijo. Preučevanje, primerjanje in uresničevanje pobud na etnološkem področju med tem ozemljem in Posočjem bo nedvomno pripeljalo do pozitivnih rezultatov, prispevalo bo k zblizanju prebivalstva in spodbujalo k sodelovanju tudi na kulturnem področju. Pomislimo le na šege, ki so vezane na življenjski krog in letne čase, verske praznike, kmečka opravila in pastirstvo, pomislimo na pustne maske, ki imajo kljub različnim vaškim posebnostim skupne vzorce tako v podobah kot v vsebinah, pomislimo na nekatere vidike podeželske arhitekture, in čeprav je to le posredno povezano z etnologijo, na umetniško dediščino, ki se nahaja v poznogotskih cerkvah v Benečiji in v Posočju in predstavlja na evropski ravni izredno pomemben korpus.

Če torej vzporejamo te pomembne segmente krajevne kulture z razstavno mrežo, ki jo je uresničil projekt *Zborzbirk*, se najdemo pred zapletenim mozaikom, iz katerega so razvidni izvornost, bogastvo, odtenki in raznolikost tega obmejnega ozemlja, ki mu je meja komaj oprasnila celovitost.

Če je bil torej *Zborzbirk* zamišljen kot pot v čezmejni prostor, v katerem si lahko ogledamo zbirke materialne kultu-

* Giorgio Banchig, zgodovinar, publicist, predsednik Inštituta za slovensko kulturo; Inštitut za slovensko kulturo / Istituto per la cultura slovena, Via Alpe Adria 67b, 33049 Špeter / San Pietro al Natisono (Videm/Udine), Italija; isk.benecija@yahoo.it.

re, bi si morali zdaj omisliti projekt, ki bi predlagal pot v čezmejni čas, s stalnimi dogodki in termini v teku leta, kjer bi se na novo predlagalo obrede, navade in šege, ki so se ukoreninile na tem območju. Šlo bi za neke vrste »časovno muzejsko zbirko in zbirko v času«, za katero mislim, da bi lahko vpletla veliko število ljudi in privabila številne obiskovalce.

Na ta način bi okrepili identitetno ukoreninjenost na tem ozemlju, kar bi pomenilo čvrsto oporo ohranjanju in vrednotenju krajevnega jezika in bi potrdilo prepričanje, da je identiteta tega območja dejansko sestavljena iz slovenskega jezika kakor tudi iz dragocene kulturne dediščine, ki so jo v času posredovali naši predniki.

Inštitut za slovensko kulturo se je od svoje ustanovitve zavzemal za to, da bi bila jezik in kultura Benečije, Rezi-je in Kanalske doline razlog za gospodarsko in družbeno rast, še zlasti ob razvijanju kulturnega turizma. S strateškim projektom *JezikLingua* je bilo postavljeno Slovensko multimedijško okno – SMO, ki je postalo privlačna točka za vse z zanimanjem za kulturo, jezik, zgodovino in okolje slovenske narodne skupnosti v Italiji. S projektom *Zborz-birk* se je ustvarilo materialni kulturi namenjeno muzejsko omrežje, v katerega so bile vključene in v njem razstavlje-

ne tudi že prej uresničene zbirke. Gre za dela, ki so zelo pomembna za naše ozemlje. Če jih uskladimo in poveže-mo z drugimi najprivlačnejšimi pobudami iz italijansko-slovenskega obmejnega pasu, lahko postanejo pomembne in privlačne turistične točke.

S finančnimi sredstvi, ki so predvidena po 21. členu zaščitnega zakona za slovensko manjšino 38/2001, bo inštitut z namensko promocijsko kampanjo poskrbel, da bodo SMO in muzejske zbirke vsem znani in da bodo ob pomoči usposobljenega osebja trajno odprti.

Spoštovani etnologi, nocojšnji posvet o kulturnem turizmu vam bo prikazal sliko pobud, ki so v teku v Kanalski dolini, Rezi-ji, Terski dolini, Nadiških dolinah in Posočju. Razen predstavnice Fundacije Poti miru v Posočju iz Kobarida so vsi predavatelji člani našega inštituta in to je dokaz, koliko zanimanja vlaga inštitut v to področje. Nekateri pobude, ki vam jih bodo predstavili, so pionirske in ljubiteljske, pa vendarle izhajajo iz močne želje, da bi ovrednotili premoženje materialne kulture teh krajev. Mogoče bo potreben še dodaten napor, da bomo, tudi z vašo pomočjo, zmogli kakovostni skok, s katerim bi ob primer-ni promociji te pobude lahko začele predstavljati dodatno privlačnost tega območja.

KANALSKA DOLINA

S prispevkom na tukajšnjem posvetu želim spregovoriti v imenu slovenskega Združenja don Mario Cernet s sedežem v Ovčji vasi v Kanalski dolini. Nekateri izmed vas ste nas že spoznali. Naše združenje, ustanovljeno že leta 1997, ki smo ga v zadnjih letih oživel, je v glavnem kulturno-izobraževalna ustanova. Deluje z namenom, da bi postalo kontaktna točka za vsakogar, ki se zanima za zaščito in ovrednotenje slovenske kulture v Kanalski dolini. Ohranja in goji zanimanje za slovenski jezik z njegovimi krajevnimi različicami, šege, glasbo, kulturo, toponomastiko in zgodovino. Organizira tečaj slovenskega jezika za odrasle, prizadeva si za ohranjanje slovenskih šeg in slovenskega petja, za prisotnost slovenščine na cerkvenem področju in v javnosti na splošno. Združenje si stalno prizadeva tudi za ustanovitev trojezične šole v Kanalski dolini, saj je na šolskem področju slovenščina prisotna le nekaj ur na teden. Naša ustanova je torej predvsem kulturno-izobraževalna. Turistične ustanove Kanalske doline za zdaj še ne razpolagajo z razvito ponudbo za turiste, ki se zanimajo za zgodovino doline in za življenje tamkajšnjih jezikovnih manjšin.

Vsi vedo, da v Kanalski dolini poleg italijanščine govorimo slovensko, nemško in furlansko, razen strokovnjakov pa malo ljudi ve, kako je zgodovinsko prišlo do tega in kaj je ohranjeno še dandanes. Turisti, ki jih to zanima, na domačih turističnih zavodih tovrstne ponudbe ne najdejo, zato se skupine turistov in ustanove, še posebej iz Slovenije, večkrat obrnejo na naše združenje. Skupine, ki prihajajo predvsem iz Slovenije, najbolj zanima življenje slovenske skupnosti in največkrat se ustavijo za celodnevno oziroma za poldnevno ekskurzijo. Moram priznati, da sem se, ko sem se prvič pripravljaj na spremljanje skupine turistov po Kanalski dolini, večkrat spraševal, ali imamo v Kanalski dolini zadostno ponudbo za celodnevno ekskurzijo z ozirom na zgodovino jezikovnih skupnosti. V okviru prve ekskurzije pa smo si v enem dnevu lahko ogledali le največje, nekdanje pretežno slovenske vasi v Kanalski dolini oziroma bolj ali manj polovico Kanalske doline. Torej bi si upal trditi, da bi v Kanalski dolini imeli zadostno ponudbo za dvodnevno ekskurzijo, seveda če bi imeli osebje, izobraženo v skladu z veljavnimi predpisi, da bi lahko sprejema-

* Luciano Lister, dipl. slavist in germanist, Združenje don Mario Cernet / Associazione Združenje don Mario Cernet, Trg/Piazza della Chiesa 10, Ovčja vas/Valbruna (Videm/Udine), Italija; zdruzenje.cernet@gmail.com.



Črni poročni čevlji s spletne strani projekta Zborzbirk, Zgodbe in podobe (pripovedovala Maria Moschitz, snemala/spraševala/zapisovala Nataša Gliha Komac).

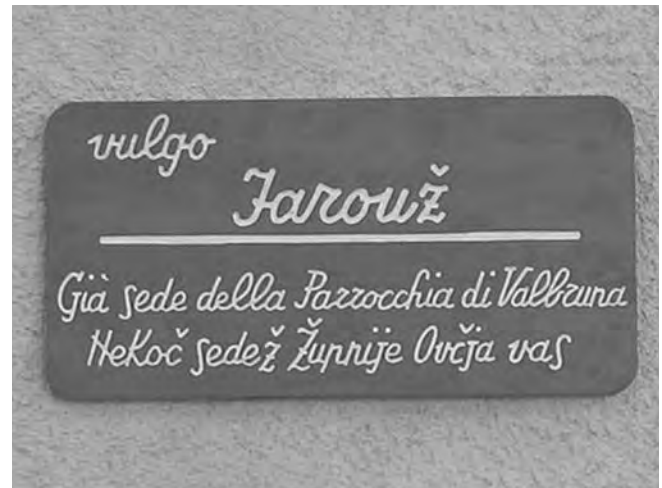
Foto: Elisa Kandutsch, Žabnice 2014. Dostopno na: <http://zborzbirk.zrc-sazu.si/sl-si/zgodbeinpodobe/zgodbe.aspx>.

lo skupine. Zakonsko je namreč to področje urejeno tako, da moraš za poklicnega vodnika ali spremljevalca opraviti izpit in biti vpisan v register. Seveda pa ti taka izobrazba ne nudi znanja o uradno priznanih manjšinah v Italiji niti z njo ne pridobiš znanja domačega narečja in poznavanja ljudskih navad, kar bi bilo za vodenje po naših krajih nujno potrebno. Vse to ovira razvoj kulturnega turizma in nastajanje novih delovnih mest za mlade, ki naj bi imeli delovno priložnost zaradi rabe domačih manjšinskih jezikov.

Podobne, če ne skoraj iste stvari doživljajo tudi v Slovenskem kulturnem središču Planika (SKS Planika), slovenski izobraževalni ustanovi v Kanalski dolini s sedežem v Ukvah, ki redno deluje od leta 1997 naprej. Središče Planika organizira tečaje slovenščine za otroke in mladince, sodeluje s tamkajšnjo podružnico Glasbene matice in se ukvarja s kulturno, izobraževalno in publicistično dejavnostjo. V prostorih središča SKS Planika v Ukvah je urejena Slovenska knjižnica Salvatore Venosi, katere fond obsega prek 10.000 enot, v njej je tudi zapuščina slovenskega jezikoslovca in etnologa prof. Janeza Dolenca. Središče SKS Planika tudi sprejema in spremlja skupine po Kanalski dolini. To so predvsem dijaki in študentje iz Slovenije.

Ugotavljajo pa, da skupine največkrat nimajo védenja in informacij o življenju in prisotnosti Slovencev v Kanalski dolini in v zamejstvu sploh. Nekdaj je bilo tega več, a kot so povedali pri Planiki, so se odločili, da bodo sprejemali le skupine, ki se v dolini ustavijo za vsaj nekaj ur. Dogaja se namreč, da si izletniki želijo ogledati čim več in je tako Kanalska dolina le nekajminutna postojanka na poti mimo Rateč prek Benečije do Gorice ali pa se namenijo prepotovati celo Koroško v enem samem dnevu.

V Kanalski dolini ob drugih muzejih deluje največja ustanova na kulturnem področju, to je Etnografski muzej s se-



Sedež Združenja don Mario Cernet v Ovčji vasi. V Kanalski dolini na mnogih hišah najdemo napis s hišnim (vulgo) imenom. S tem želijo domačini obiskovalcem pokazati svojo identiteto in jo ohraniti tudi za prihodnje rodove.

Foto: Luciano Lister, 2015.

dežem v Beneški palači v Naborjetu. Tamkajšnja muzejska zbirka pripoveduje o etnografiji, geologiji in prazgodovini Kanalske doline. Ob tem pripoveduje tudi o Trbiškem gozdu / Foresta di Tarvisio ter o domačih šegah in navadah. Muzejska zbirka je zelo raznolika in bogata. Priložnostno so na razpolago brošure s predstavitvijo zbirke v slovenščini in nemščini, osrednjo vlogo ima italijanščina.

Pred kratkim pa je tam prišlo do spodbudne novosti. Etnografski muzej v Beneški palači si bo od zdaj naprej možno ogledati tudi z avdiovizualnim vodičem v slovenščini in nemščini. Dvorane v Beneški palači po novem razpolagajo z 42 kodami QR, ki jih lahko uporabite s pametnim telefonom. Ko z napravo preberete kodo, se vam pokažejo informacije, ki so v njej zapisane. V Beneški palači imate s temi kodami dostop do videov s predstavitvami posameznih dvoran (razstavnih prostorov) v italijanščini, slovenščini in nemščini. Predstavitev dvoran bo tako od zdaj naprej možno poslušati v vseh manjšinskih jezikih, ki jih govorimo v Kanalski dolini in na avstrijsko-slovensko-italijanski tromeji, razen v furlanščini. Zaslugo za to pobudo imajo ob Etnografskem muzeju tudi ustanove in posamezniki, ki so sodelovali pri izvedbi tega projekta. Med ustanovami naj omenimo nemško jezikovno okence, ki deluje v okviru Gorske skupnosti za Guminsko, Železno in Kanalsko dolino, in društva domačih jezikovnih skupnosti, to so društvo nemško govorečih Kanalčanov Kanaltaler Kulturverein, slovensko Združenje don Mario Cernet in Slovensko kulturno središče Planika. Celotnemu turističnemu področju v prid bi lahko to pobudo nadgradili, na primer z oznakami v domačih manjšinskih jezikih za muzejsko zbirko. Zelo cenimo dejstvo, da so se nekateri izmed vas ponudili, da bi nam pomagali opremiti naborješki muzej z večjezičnimi napisi.

Obogatitev za poznavanje in vrednotenje kulturne dediščine Kanalske doline je prinesel tudi projekt *Zborzbirk*, v katerem je Slovensko kulturno središče Planika sodelovalo z virtualno zbirko Glasovi Kanalske doline. Gre za virtualni prikaz oblačilne kulture na tem območju, ki jo je na pobudo Marie Moschitz od leta 2003 raziskovala skupina jezikoslovcov in domačinov na poletnih raziskovalnih taborih. V okviru taborov je nastala tudi monografija Karmen Kenda-*Jež Shranili smo jih v bančah: Slovarski prispevek k poznavanju oblačilne kulture v Kanalski dolini* (SKS Planika Kanalska dolina, Slori in Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, 2007). Popise predmetov z izrazjem je vnašala,

jezikovno pregledala in uredila Nataša Gliha Komac, popisovala jih je tudi Elise Kandutsch, urednik fotografije pa je bil, kot pri vseh zbirkah v projektu, Andrej Furlan. Osebnostno mislim, da bi v Kanalski dolini potrebovali usklajen nastop kulturnih in turističnih ustanov tudi na turističnem področju, še posebej zato, ker je kulturna zgodovina Kanalske doline že od nekdaj deležna precejšnje pozornosti. Za zdaj dejansko predstavlja neizkoriščen potencial. Kulturne ustanove razpolagajo z znanjem o domači zgodovini, domačih jezikih in navadah, turistične ustanove pa z znanjem o turističnem področju. Sodelovanje pa bi lahko imelo dolgotrajne pozitivne posledice.

MUZEJ REZIJANSKIH LJUDI

Kulturne raziskave in turizem

Kulturno društvo Muzej rezijanskih ljudi / Associazione Culturale Museo della gente della Val Resia je bilo ustanovljeno leta 1995 z namenom varovanja, vrednotenja in promocije rezijanske kulture in značilnosti načina življenja ljudi v dolini Rezije. Društvo se posveča ohranjanju, varovanju, raziskavam in razstavam etnografskih predmetov, ki so od leta 1998 zbrani v muzeju, imenovanem Náš Muzeo. Ta stalna etnografska zbirka se nahaja v Bili, v vaškem predelu Poje v leseni montažni baraki, ki je bila tam postavljena po potresu leta 1976, in prikazuje zgodovino in kulturo doline. Različne tematike so predstavljene s predmeti, povezanimi s poljedelskimi opravili, tradicionalnimi oblačili in krajevnimi obrtni. Kulturno društvo Muzej rezijanskih ljudi je z večletnimi raziskavami po celotnem ozemlju reševalo in ohranjalo predmete ljudske umetnosti in izdelkov krajevnih rokodelcev, ki so bili v 20. stoletju, v obeh svetovnih vojnah in potresih v letu 1976, večinoma izgubljeni in uničeni.

Zbirka, ki danes vsebuje okrog 500 predmetov in je v največji meri nastajala zaradi občutljivosti in zavzetosti prebivalcev Rezije, ki so darovali predmete ali jih v njej shranili, priča o zgodovini vasi in celotne pokrajine, o razvoju in spremembah tradicionalnih oblik življenja in krajevne kulture. Poleg značilnih predmetov, ki ustvarjajo prostore doma, kot sta kuhinja in soba, so v muzeju našli mesto tudi posebni razdelki za rokodelsko orodje, življenje in delo pastirjev in tkanje. Ti predmeti, med katerimi so nekateri na ogled samo na začasnih razstavah, posredujejo predvsem mladim generacijam znanje o preteklosti doline in o tradicionalnih oblikah življenja njenih prebivalcev.

Dejavnost muzeja se poleg zbiranja demo-etno-antropo-

loško zanimivega gradiva osredinja na odkrivanje novih podatkov ter globlje razumevanje tradicionalne kulture in govornice predmetov. V muzeju so shranjeni različni kosi kot kredence, postelje, zibke in poslikane poročne skrinje, značilne za tradicionalno rezijansko umetno rezbarstvo. Te skrinje, *bankavi* v rezijanskem narečju, so bile v prejšnjih stoletjih v Reziji zelo razširjene in so bile nujne pri ustvarjanju novega bivališča. V teh lesenih skrinjah je bila izvirno shranjena nevestina bala. So med redkimi primeri najstarejšega pohištva tradicionalnih rezijanskih hiš, a po vseh potresih leta 1976, nepredvidljivih zapletih in poškodbah, ki so v potresih in naslednjih letih dokončno uničili značilno stavbarstvo, se jih je le malo ohranilo.

Te skrinje so različnih oblik in velikosti. Manjše in preprosteje so v domovih prvotno uporabljali za shranjevanje žit in zrnja (pozneje pa predvsem za pšenično in koruzno moko). Večje, večinoma okrašene, praviloma tudi istih mer in, kot se zdi, izdelane »serijsko«, pa so bile namenjene spravljaju poročne bale in zanje je bilo mesto v spalnici. Sestavljene so bile preprosto, iz lesenih smrekovih osi, v notranjosti pa so imele, navadno na levi strani, predalček (*pradilec*) za shranjevanje manjših ali dragocenejših reči. Glede na primerke iz furlanskih, koroških in slovenskih muzejev je bila večina teh skrinj po prednji strani, straneh in pokrovu poslikana s tankim slojem barve, ki jih je, sicer preproste in revne, napravil dragocenejše. Umetnost zaljšanja in krašenja predmetov s poslikavami je poznana v vsem alpskem loku. Zelo verjetno se je slikano okraševanje pohištva rodilo in razvijalo tudi v dolini Rezije že od 16. stoletja, o čemer pričajo nekateri notarski akti (predvsem inventarji) iz tega časa.

* Sandro Quaglia, muzejski kustos in turistični delavec, Muzeo tih rozajanskih ljudi / Muzej rezijanskih ljudi / Kulturno društvo Muzej rezijanskih ljudi / Associazione culturale Museo della gente della Val Resia, Via Udine 12, 33010 Rezija/Resia (Videm/Udine), Italija; muzej@rezija.com.



Pročelje Plocave hiše na Solbici.
Foto: Sandro Quaglia, 16. 5. 2016.



Kuhinja v Plocavi hiši na Solbici.
Foto: Sandro Quaglia, 16. 5. 2016.

Občina Rezija je že desetletja cilj mnogih slovenskih turistov, ki jo obiskujejo tudi zato, da bi spoznali njene kulturne značilnosti. Najbolj jih zanima slovensko narečje, rezijansčina, ki jo govori še večina prebivalcev. Ta turistični tok je ustvaril tudi možnost za uporabo krovnega jezika, torej knjižne slovenščine, in izboljšanje šibke krajevne ekonomije. Zveza slovenskih kulturnih društev na Solbici je leta 1991, v sodelovanju s Rezijanskim turističnim društvom / Associazione Turistica Pro Loco Val Resia začelo s turističnim projektom *Spoznati Rezijo / Conoscere Resia*, ki je uspešno pritegnil precejšnje število slovenskih in slovensko govorečih italijanskih in koroških turistov. Skoraj vse slovenske turistične agencije ponujajo tudi obisk Rezije kot cilj ali kot postanek na daljšem izletu po krajih, kjer živi slovenska manjšina. Od leta 2004 je projekt vodil Naravni park Julijskih Predalp / Parco Naturale delle Prealpi Giulie, od 2010 do danes pa ga vodi Kulturno društvo Muzej rezijanskih ljudi. Ta turistični tok, ki ga ustvarjajo predvsem turisti iz drugih držav, je v teh letih ustvaril tudi znaten gospodarski prihodek.

Tu je treba poudariti, da je za majhno skupnost, kakršna je rezijanska, ta oblika turizma pomembna zaradi treh vrst pozitivnih učinkov: domačinom nudi možnost interakcije s slovenskimi turisti in pogovora v slovenskem jeziku (v knjižni ali narečni obliki), ustvarja gibanje ljudi in tudi upravičuje, da v dolini obstajajo omenjene ustanove kot tudi zasebne restavracije, bari in kmetije, ki določeno število ljudi polno zaposlujejo; z vsem tem krepí že omenjeno šibko krajevno gospodarstvo, predvsem v gostinskem in obrtnem sektorju. Kulturno društvo Muzej rezijanskih ljudi je od leta 2013 tudi lastnik stare rezijanske hiše na Solbici, ki je bila po vsej verjetnosti zgrajena leta 1756. Na Solbici se je za dolino značilno stavbarstvo ohranilo tudi še po obnovi, ki je sledila potresom leta 1976. V vasi namreč prevladujejo stare tradicionalne hiše, med katerimi so nekatere, čeprav obnovljene, ohranile značilne sestavi-

ne. V drugih vaseh v Reziji se je tradicionalno stavbarstvo že zelo spremenilo in hiše, sezidane po potresih leta 1976, so bile večinoma popolnoma nove, sodobne, brez sledi nekdanjih stavbnih značilnosti. Zato si je društvo že od vsega začetka prizadevalo za pridobitev hiše na Solbici in s tem za novo postavitve Muzeja rezijanskih ljudi, kar mu je končno tudi uspelo.

Hiša Buttolo – Plocava hiša ohranja, razen nekaterih posegov, ki so bili nujni zaradi popotresne obnove, tradicionalne sestavine, značilne za dolino Rezije. Kot so pokazale raziskave, se je v tej hiši rodil in prva leta tudi živel rezijanski duhovnik Odorico Buttolo Ploc (1768–1845), od 1815 do 1845 župnik v Reziji, ki je leta 1818 sestavil prvi rezijansko-italijanski slovar. V njej bo urejen etnografski muzej, v katerem bodo na občasnih razstavah predstavljeni vsi stari predmeti z namenom, da bi jih ohranili in z njimi predstavili življenje, zgodovino in kulturo naših prednikov v preteklih stoletjih. Projekt obnove predvideva dvojni namen: del, ki je že dokončan, je namenjen rekonstrukciji dveh tipičnih prostorov rezijanske hiše (kuhinje in spalnice), v drugem delu pa bodo urejene občasne tematske postavitve in didaktični oddelek, posvečen bogati nesnovni dediščini doline Rezije.

Za uresničevanje naših načrtov je bilo pomembno tudi sodelovanje muzeja v projektu *Zborzbirk: Kulturna dediščina v zbirkah med Alpami in Krasom*. V njem smo popisali predmete iz našega muzeja in iz Muzeja brusačev / Museo dell'Arrotino na Solbici, opravili smo tudi nekaj del za ureditev novih prostorov muzeja na Solbici. K poznavanju bogatega pripovednega izročila Rezije pa bo gotovo prispevala knjiga z zgoščenko *Fiabe resiane / Rezijanske pravljice / Pravice po rozajanskin* s pravljičami, ki sta jih posnela Milko Matičetov in Roberto Dapit (spremno besedilo, izbor zvočnega gradiva in prevod Roberto Dapit in Monika Kropelj; Založba ZRC, ZRC SAZU in Università degli Studi di Udine, 2014).



Pogled v razstveni prostor Etnografskega muzeja Bardo s pinjami, kolovratom in orodjem za delo v gozdu in na polju ob odprtju leta 2012.
Foto: Gianna Micottis. Hrani: Etnografski muzej Bardo.



Viljem Černo govori na odprtju Etnografskega muzeja Bardo leta 2012.
Foto: Gianna Micottis. Hrani: Etnografski muzej Bardo.

ETNOGRAFSKI MUZEJ BARDO – TERSKA DOLINA

Etnografski muzej v Bardu obiskovalcu predstavlja predmete, ki so jih vaščani rešili in ohranili z jasnim namenom, da se ne izgubi njihova kulturna vrednost in da ostanejo v kolektivnem spominu skupnosti.

Gre za elemente materialne kulture: govorijo nam o tem, kako so proizvajali, delali in živeli naši očetje. A govorijo nam tudi o duhovni kulturi, saj vsebujejo simboliko, ki jo skupnost izraža in ki se odraža tudi v naravnem in družbenem okolju. Mišljenje, znanje in tudi jezik se opredmetijo v orodju, ki ga človek izdelava, uporablja in prenaša na druge, s tem pa prenaša tudi »besedo in misel«.

Ti predmeti pa so tudi posoda spomina in zavesti. So korenine, neprekinjeni tok časa, identiteta ljudstva.

So predmeti, iz katerih razberemo, kako so izkušnje, trud, sposobnost prejšnjih generacij spodbujali rast, ki sega v današnjo skupnost, v njene načrte, njena upanja, njeno govorico.

Leta 1973, ob prazniku Matere božje zdravja, je prišlo do prve razstave v kleti mlekarne v Bardu. Uspeh je spodbudil organizatorje, ki so želeli zbirko izpopolniti, toda potres leta 1976 je vaščanom prinesel druge, nujnejše probleme. Kamnite hiše so po kosih končale na odlagališčih, z njimi pa skoraj vse, kar so čuvale v kletih in na podstrešjih. Vendar je kmalu zrasla zavest, da je treba ohraniti tisto malo, kar je še ostalo od ljudske umetnosti, od kmečke in obrtniške kulture, saj so uradne ustanove to zanemarjale in ignorirale ali pa celo prispevale k porazgubitvi te dediščine.

Na pobudo Centra za kulturne raziskave in s strokovno pomočjo Goriškega muzeja iz Nove Gorice je bil etnografski muzej na novo postavljen 5. julija 1981.

Od leta 2007 je bil muzej zaprt zaradi vzdrževanja stavbe in predmetov. Prek Občine smo obnovili stavbo, medtem ko nam je pri predmetih spet pomagalo strokovno znanje Goriškega muzeja iz Nove Gorice in 2. septembra 2012 smo muzej znova odprli.

V okviru čezmejnega projekta *Zborzbirk*, v katerem je kot partner sodelovala tudi Občina Bardo, so bili v Etnografskem muzeju Bardo nameščeni digitalni zasloni in medijske predstavitve ter urejena fotovoltaika. S tem se je zelo povečala dostopnost in privlačnost muzejske zbirke za obiskovalce, ker je ob predmetih prikazan tudi kontekst s pripovedmi ter posnetki okolja in ljudi, ki so jih izdelovali in uporabljali.

V istem posloplju ima svoj sedež tudi podružnica Glasbene matice, v njem vadi Barski oktet, Viljem Černo pa je v prostorih muzeja vodil številne tečaje slovenščine.

Muzej obišče veliko število obiskovalcev, turistov iz Slovenije in drugih krajev Furlanije, zato bi v muzeju nujno morali zaposliti osebo, ki bi vodila po zbirki in tudi sicer skrbela za razvoj na etnografskem, kulturnem in turističnem področju v Terski dolini. Prav zato ker nimamo osebja, tudi v šolah še nismo promovirali muzeja, saj šolarjev ne moremo sprejeti, voditi po razstavi in govoriti o predmetih. Vsi v muzeju delamo prostovoljno in si ne moremo kadarkoli vzeti časa za sprejem obiskovalcev, sploh pa ne med tednom.

* Luisa Cher, kulturna delavka, Etnografski muzej Bardo / Museo etnografico di Lusevera, Via Capoluogo 51, Bardo/Lusevera (Videm/Udine), Italija; bardo.ethno@gmail.com.



Dopolnilno izobraževanje popisovalcev in ogled Zgodovinskega muzeja Balus v Gorenjem Tarbiju / Tarbilju.
Foto: Marina Cernetig, 10. 7. 2013.



Uslužbenci Upravne enote Tolmin z načelnikom Zdravkom Likarjem so obiskali SMO – Slovensko multimedialno okno v Špetru.
Foto: Marina Cernetig, 20. 3. 2104.

TURISTIČNI RAZVOJ OBMOČJA

Očitno je, da je naše ozemlje obrobno in da se niti v zadnjih desetletjih ni hotelo narediti kaj konkretnega za razvoj naših krajev, sicer ne bi še vedno razmišljali o načrtih.

Meja, ki je v preteklosti ločevala kraje in pretrgala družbene, gospodarske in kulturne vezi, je še tam, v glavah številnih namernih nevednežev, ki želijo razdeliti prebivalce dolin, ko nadaljujejo s politiko, ki območju ni in ne bo prinesla ničesar, namesto da bi okrepili stike, ustvarili na primer čezmejno mrežo med tistimi, ki delujejo na tem območju, in ovrednotili skupno jezikovno in kulturno bogastvo.

Vsak upravitelj bo navedel razloge in pretveze, da bi upravičil gospodarsko zapostavljenost, ki nas je privedla do takega stanja, oziroma malenkosti, ki so bile narejene brez koordinacije, vizije in skupnih ciljev, s katerimi bi programirali prihodnost naših krajev.

Prihodnost si moramo pogosto sami izmisliti s tem, kar imamo na razpolago.

Pomembno vlogo, ne samo na kulturnem področju, temveč tudi pri promociji območja, imajo slovenske organizacije, ki delujejo v Videmski pokrajini. Že v 90. letih so bile v okviru zadruga Lipa, ki je delovala v Špetru, objavljene štirijezične karte Nadiških dolin¹ in razne razglednice, zaživela je tudi pobuda Vabilo na kosilo v Benečijo, ki je danes zelo znana ponudba.

Danes ima pomembno vlogo Inštitut za slovensko kulturo, ki je bil ustanovljen leta 2006 z namenom, da bi ko-

ordiniral in učinkoviteje in odločneje vodil dejavnosti za krepitev in promocijo slovenskega jezika in kulture tudi v italijanskem in furlanskem svetu ter da bi »ozaveščal krajevno skupnost o njeni jezikovni in kulturni identiteti ter perspektivah za družbeni in gospodarski razvoj teritorija«. Kot je bilo zapisano v eni od točk statuta, je bil cilj tudi, da bi »spodbudil gospodarsko rast slovenske skupnosti z ovrednotenjem jezikovnega in kulturnega bogastva in s tem prispeval tudi k turistični promociji teritorija«.

Inštitut deluje na vsem obmejnem pasu s Slovenijo, kjer so tradicionalno naseljeni Slovenci, od Kanalske doline in Rezije do Terskih in Nadiških dolin.

Čeprav je bil Inštitut ustanovljen šele pred kratkim, lahko računa na izkušnje društev in združenj, ki v Nadiških in Terskih dolinah, Reziji in Kanalski dolini že več desetletij oblikujejo družbeno življenje ter vrednotijo in branijo svoj jezik in kulturo, da bi v naši deželi in v Sloveniji spodbudili interes, ki bi lahko prinesel gospodarsko korist.

»MI SMO TU, tuka izde, kle, tle« je geslo, ki je nastalo za prepoznavnost slovenske skupnosti na Videmskem, da bi ustvarili enoten produkt, ki bi bil prepoznaven na območju, a bi bil obenem drugačen za vsako dolino. S tem bi promovirali kulturni turizem, ki je povezan z odkrivanjem jezikovnih korenin, in na tem ozemlju ustvarili nekaj konkretnega. Jezik je razpoznavni element ter nosilec vrednot in tradicije, ki so vezane na območje in vzbujajo radovednost večine obiskovalcev. Prisotnost jezikovne manjšine torej kot sredstvo za ovrednotenje ozemlja, ne pa turizem kot osiromašenje neke kulture.

1 Lokalno: Nediške doline.

* Marina Cernetig, pesnica in kulturna delavka, Inštitut za slovensko kulturo / Istituto per la cultura slovena, Via Alpe Adria 67b, 33049 Špeter / San Pietro al Natisone (Videm/Udine), Italija; isk.benecija@yahoo.it

Prvi korak ISK je bila publikacija *Mi smo tu* z zemljevidom tega čezmejnega območja, da bi zapolnili vrzel – veliko ljudi namreč ne pozna te stvarnosti ali so o njej napačno obveščeni – in obenem dosegli, da bi bili ljudje tu ponosni na to, kar so, da ne bi imeli predsodkov in da bi se zavedali, kako pomembno je »težko in dragoceno breme«, ki ga predstavlja slovenska kulturna in jezikovna tradicija. Sledile so udeležbe na sejmih in prireditvah, tudi z ustanovami iz Posočja, in številna sodelovanja v evropskih projektih.

V okviru evropskega projekta *JeziqLingua: Večjezičnost kot bogastvo in vrednota čezmejnega slovensko-italijanskega območja* je ISK v Špetru uredil in decembra 2013 odprl slovensko multimedijško središče SMO.

Novi muzej v Špetru, ki je posvečen kulturni krajini od Julijskih Alp do morja, sodi med sodobnejše oblike tematskih in pokrajinskih muzejev. Ne gre več za muzejske zbirke, temveč za pripovedne muzeje. Muzej je zasnovan kot aktiven prostor, kjer se pripoved o teh krajih razvija prek značilnosti, ki zaznamujejo kulturo tega ozemlja, v katerem je skupna točka prav jezik.

Poudariti je treba seveda vpliv, ki ga ima lahko na tem območju tak pripovedni in krajinski muzej, kot je SMO, saj je tudi na državni ravni zelo malo tako inovativnih muzejev, ki uporabljajo samo digitalno tehnologijo. Muzej je tudi dokumentacijski in arhivski center v stalnem razvoju.

Drugi evropski čezmejni projekt, pri katerem je sodeloval ISK, je bil projekt *Zborzbirk: Kulturna dediščina v zbirkah med Alpami in Krasom*. Tudi ta je bil financiran v sklopu *Programa čezmejnega sodelovanja Italija–Slovenija 2007–2013*. Namen projekta je bil ovrednotiti italijansko-slovensko čezmejno območje s katalogizacijo zasebnih muzejskih zbirk na tem ozemlju. Te zbirke so bile popisane, povezane v mrežo in predstavljene v vodniku, zloženkah ter na spletni strani. Pri projektu, katerega vodilni partner je bila Raziskovalna postaja Nova Gorica Znanstvenoraziskovalnega centra Slovenske akademije znanosti in umetnosti, so sodelovale tudi Občine Bardo, Tipana in Podbonesec. To je omogočilo odprtje novih informativnih točk in popise zbirk kulturne dediščine v Kanalski dolini, Reziji, v Terskih, Karnajskih in Nadiških dolinah.

SMO in nekateri izmed teh muzejev so vključeni v muzejsko mrežo Videmske pokrajine.

Te zbirke so zaradi svoje zgodovinske in etnografske vrednosti seveda referenčna točka za kulturni turizem. Gre za zanimivo dediščino, ki si jo je po zaslugi zbirateljev, združenj in zasebnikov ter projekta mogoče ogledati v sklopu neke vrste razpršenega muzeja (34 popisanih muzejev, nekaterih že obstoječih in nekaterih novih, z informacijskimi točkami, ki nudijo informacije o tem ozemlju). Glavni problem pa je, kako omogočiti obiskovalcem ogled teh zbirk. Da bi promoviral in koordiniral dejavnost, pa si je ISK zamislil projekt *Mi smo tu*, ki ga je financirala Dežela Furlanija - Julijska krajina s sredstvi za slovensko manjšino.



Domači zbiralci so bili neprecenljivi sodelavci in darovalci pri urejanju zbirk. Giuseppe Specogna - Bepo, ki je z družino podaril večino predmetov, razstavljenih v muzeju blumarjev v Čarnem Varhu, pomaga pri oblačenju blumarja nekaj dni pred odprtjem muzeja. Foto: Marina Cernetig, oktober 2014.

Poleg priprave skupnega informativnega gradiva je ISK poskrbel za promocijo prek spletne strani, vzpostavitev mreže med društvi in aplikacijo za tablice in pametne telefone MI SMO TU. Aplikacija je brezplačna in dostopna tako v italijanščini kot v slovenščini ter omogoča raziskovanje Kanalske doline, Rezije in Terskih, Karnajskih in Nadiških dolin ter potovanje med zbirkami, ki so vključene v projekt *Zborzbirk*, začenši z muzejem SMO v Špetru. Gre torej za inovativen način spoznavanja neznanih ali mogoče le delno poznanih krajev.

Nadaljevanje dejavnosti je že v pripravi s triletnim projektom, ki naj bi ga financirala Dežela Furlanija - Julijska krajina in ki predvideva učinkovitejše in boljše koordinirano turistično promocijo ozemlja.

Vse to potrjuje vlogo, ki jo imajo lahko zasebna združenja – v tem primeru Inštitut za slovensko kulturo – v razvoju obrobni krajev, kadar menijo, da je sodelovanje med italijanskimi in slovenskimi stvarnostmi ključno, kot to velja za evropske projekte, ali pa enostavno zato, ker verjamejo, da ni še nič izgubljenega in da moramo s svojimi močmi najti izhod iz obrobnosti, v kateri nas hočejo še vedno zadržati. Jezik in kultura sta dodan kapital, strateški sektor gospodarskega in družbenega razvoja našega ozemlja in skupnosti, ki na njem živijo, saj jezik živi samo, če je živo območje.



Spominska cerkev Sv. Duha v Javorci.
Foto: Željko Cimprič, junij 2006.



Muzej na prostem na Kolovratu.
Foto: Tamino Petelinšek, september 2008.

POT MIRU OD ALP DO JADRANA IN DEDIŠČINA SOŠKE FRONTE

Med letoma 1915 in 1917 je v dolini Soče in na Krasu divjala soška fronta. Fronta je bila del jugozahodne fronte, ki je potekala od prelaza Stelvio na tromeji med Švico, Italijo in Avstrijo do Devina ob Tržaškem zalivu. V enotah italijanske vojske na eni strani ter avstro-ogrske in nemške na drugi strani so se v 12 ofenzivah bojevali, trpeli ... umirali fantje in možje vsaj dvajsetih narodov.

Soška fronta je pustila za seboj milijon žrtev, 300.000 je bilo mrtvih. Veliko civilnega prebivalstva je moralo v begunstvo. Vojna je uničila mesta in vasi, za vedno je zaznamovala kraje na fronti in v zaledju, preživele vojake in njihove svojce ter domačine.

Vojna je za seboj pustila zgodovinsko dediščino nacionalnega in evropskega pomena. Premična dediščina soške fronte je na ogled v muzejih in zasebnih zbirkah, nepremična pa na zgodovinske dogodke spominja in opozarja po dolinah, hribih, gorah in celo kraških jamah na območju, kjer so potekali boji.

Premična dediščina z območja tedanje soške fronte je predstavljena v Kobariskem muzeju, ki je povsem posvečen tem bitkam, v Tolminskem in Goriškem muzeju ter v Pokrajinskem muzeju v Gorici/Gorizia, muzeju na Debeli Griži / Monte San Michele, muzeju v Foljanu - Sredipolju / Fogliano - Redipuglia, v različnih muzejih v Trstu/Trieste ter v mnogih zasebnih zbirkah na obeh straneh tedanje meje.

Sto let stara nepremična dediščina soške fronte je vidna v najrazličnejših ostankih, oboležjih in spomenikih. Tu so vojaška pokopališča, kostnice, spominske cerkve in kapele, bunkerji, kaverne, strelski jarki, spominska obeležja posameznim vojaškim enotam ali posamezniku ...

Pomembna je še nesovna dediščina, ki se je ohranila tudi v individualnem in kolektivnem spominu na to obdobje in se medgeneracijsko širi.

Nepremična dediščina bi verjetno propadla, če je ne bi že pred 30 in več leti začeli raziskovati ter nato obnavljati posamezniki in društva (na primer Društvo 1313, Društvo soška fronta, Društvo Peski, Turistično društvo Kobarid itn.). Na pobudo Zdravka Likarja in dr. Antona Jegliča je leta 2000 nastala Ustanova Fundacija Poti miru v Posočju. Kot je zapisano v statutu, je namen Fundacije splošnokoristen in trajen. Osnovne aktivnosti Fundacije so študijsko-raziskovalno delo, obnova in predstavitev dediščine prve svetovne vojne, vzpostavitev Poti miru od Alp do Jadrana, založništvo strokovnega in promocijskega gradiva, ureditev zgodovinske knjižnice Kobarid, razvoj zgodovinskega turizma, sodelovanje s sorodnimi institucijami v Sloveniji in tujini itn. S svojim delom Fundacija dopolnjuje dejavnost muzejev, društev, turističnih organizacij, občin ter drugih strokovnih in raziskovalnih ustanov. Poslanstvo, vizijo in program Fundacije od leta 2000 podpira tudi Vlada Republike Slovenije.

V 15 letih delovanja je Fundacija uresničila veliko zastavljenih ciljev, med drugimi tudi:

- V sodelovanju s Tolminskim muzejem in Lovrom Galicem je naredila popis 21.000 padlih vojakov, pokopanih na območju Zgornjega Posočja, ki je dostopen v knjižni in elektronski obliki. V letu 2015 je podatke o svojcih iskalo 60 oseb.

* Maša Klavora, strokovna sodelavka, Ustanova Fundacija Poti miru v Posočju, Gregorčičeva 8, 5222 Kobarid; info@potmiru.si.

- Narejeno je bilo zelo veliko promocijskih in strokovnih publikacij in drugih gradiv o soški fronti in Poti miru v različnih jezikih (dnevnik *V viharju soške*, knjižica *Idrsko, 4. junij 1915*, knjiga *Od Krna do Rombona*, zgibanke, DVD in vodnik o Poti miru v Zgornjem Posočju, zgibanke o Poti miru na Goriškem in Krasu, zgibanke in vodnik po Poti miru od Alp do Jadrana, zgodovinski-turistični karti 1:25.000 za Pot miru v Zgornjem Posočju ter na Goriškem ...).
- Zgodovinska knjižnica Kobarid, ki je vključena v bibliografski sistem COBISS, obsega okrog 2400 enot slovenske in tuje literature o prvi svetovni vojni in do-moznanstvu.
- Organizacija in soorganizacija zgodovinskih simpozijev o 1. svetovni vojni, delavnic za turistične ponudnike ter kulturnih, športnih, izobraževalnih in drugih dogodkov.
- Predstavitve dediščine soške fronte in Poti miru na simpozijih, turističnih sejmih in drugih promocijskih dogodkih doma in v tujini (Praga, Sarajevo, Meran, Milano, München, Bruselj, Budimpešta, Celovec, Gorica, Ljubljana itn.) ter v strokovnih zbornikih.
- Pridobivanje primarnega in sekundarnega arhivskega gradiva prve svetovne vojne iz evropskih ustanov in arhivov posameznikov, njihovo dokumentiranje, pro-učevanje ter uporaba v različne namene.
- V sodelovanju z različnimi organizacijami so se izvedle študijske ture za profesorje zgodovine, novinarje (v letu 2014 je Pot miru obiskalo 90 novinarjev), turistične ponudnike in agente, študente ...
- Pomoč pri pripravi seminarских, diplomskih, magistrskih in doktorskih nalog.
- Priprava lastnih in skupnih razstav (o Poti miru, ženskah v prvi svetovni vojni, letalstvu v času soške fronte ...), ki gostujejo po Sloveniji in bližnjih krajih v tujini.
- Na avtentičnih lokacijah nekdanje soške fronte v Zgornjem Posočju je Fundacija v sodelovanju z društvi uredila šest muzejev na prostem, kjer se obiskovalci sprehodijo skozi jarke, kaverne, strelske in topniške položaje ... Z drugimi spomeniki iz prve svetovne vojne, kulturnimi in naravnimi spomeniki, še živimi planinami in TIC-i jih je leta 2007 povezala v 100 kilometrov dolgo Pot miru v Zgornjem Posočju. Po zgledu te poti je pozneje nastala tudi Pot miru od Alp do Jadrana.
- Obnova 30 spomenikov, spominskih obeležij in vojaških kapelic iz obdobja soške fronte.
- Postavitev informacijskih tabel na avstro-ogrskih vojaških pokopališčih, nemških in italijanskih kostnicah, muzejih na prostem, spominskih cerkvah ter drugih spomenikih soške fronte na območju Poti miru od Alp do Jadrana.
- Fundacija spodbuja vodene ogledde dediščine soške fronte, zato vodi seznam turističnih vodnikov s specializiranim znanjem o prvi svetovni vojni ter zanje organizira izobraževanja. Število vodenih ogledov se iz leta v leto povečuje.
- V Kobaridu, kjer je sedež Fundacije, deluje Informacijski center Poti miru, kjer so na razpolago vse informacije o dediščini soške fronte, vodnikih, turističnih ponudnikih vzdolž Poti miru ter interaktivna razstava o Poti miru, trgovinica s spominki domače in lokalne obrti ter konferenčni in galerijski prostori. V letu 2015 ga je obiskalo okrog 25.000 obiskovalcev.
- Vzpostavljena je spletna stran www.potmiru.si.
- Sodelovanje na kulturnem, promocijskem in turističnem področju s slovenskimi organizacijami v Furlaniji - Julijski Krajini (Italija).
- V sodelovanju z občinami in drugimi organizacijami zaledja soške fronte se je ideja Poti miru v letu 2015 razširila tudi na območje Bohinja, Kranjske Gore, Cerčna, Idrije, Logatca, Vipave in Ajdovščine.
- Med letoma 2012 in 2015 se je tudi s pomočjo čezmejnega projekta med Slovenijo in Italijo začela vzpostavljati in razvijati Pot miru od Alp do Jadrana. Poslanstvo te ideje je povezava območja, kjer je nekdanja potekala prva svetovna vojna, sodelovanje med institucijami in ljudmi ter trajnostni razvoj na turističnem in drugem področju. Vodilni partner projekta, Pokrajina Gorica (Italija), in idejni vodja, to je Fundacija Poti miru, sta v sodelovanju z občinami, pokrajinami in drugimi partnerji povezali posamezne zgodovinske poti, območja in spomenike s soške fronte od Loga pod Mangartom do Trsta. Dediščina se je evidentirala in ovrednotila, oblikovalo se je veliko promocijskega gradiva in celostna grafična podoba, organiziralo več različnih dogodkov, obnovili so se posamezni spomeniki in uredile poti, postavile so se informacijske table, izvedle študijsko-raziskovalne aktivnosti. Slavnostno odprtje Poti miru je bilo na skupnem trgu med Novo Gorico in Gorico 21. marca 2015. Okrog 300 kilometrov dolga pohodniška pot, ki jo je delno mogoče tudi prekolesariti, do posameznih lokacij pa se pripeljati z avtomobilom ali avtobusom, je zelo zanimiva zgodovinsko-turistična ponudba čezmejnega območja. Zaradi skupne promocije in stoletnic prve svetovne vojne se je obisk zgodovinskih točk v zadnjih letih zelo povečal. V letu 2015 so bili najbolj obiskani naslednji kraji: Kobarški muzej (okrog 65.000 obiskovalcev), Park miru na Sabotinu (okrog 40.000 obiskovalcev), muzej na prostem Kolovrat (okrog 25.000), utrdba Kluže (okrog 10.000; okrog nje vsaj petkrat toliko obiskovalcev), spominska cerkev Svetega Duha v Javorci (okrog 5000, kar je manj kot leta 2014, saj je bila zaradi plazu cesta do Javorce dvakrat zaprta), Pomnik na Cerju (okrog 9000; okrog njega vsaj dvakrat toliko), italijanska kostnica v Sredipolju/Redipuglia (okrog 120.000), Tematski park

Grande Guerra v Tržiču/Monfalcone (okrog 7000), muzej na prostem na Debeli Griži / Monte san Michele (okrog 45.000) ...

Glavne aktivnosti Fundacije do leta 2020 pa bodo:

- Izdaja zelo obsežne in strokovne knjige avtorja Lovra Galića *Cvetje – Mengore, v viharju vojne 1915–1917*.
- Nadaljnje aktivnosti na Poti miru od Alp do Jadrana, da ta pot postane evropsko prepoznaven zgodovinsko-turistični produkt in blagovna znamka.
- Popis padlih avstro-ogrskih vojakov na vojaških pokopališčih na Goriškem in Krasu ter popis slovenskih vojakov, padlih na vseh bojiščih v prvi svetovni vojni.
- Pomoč Mestni občini Nova Gorica in Občini Miren - Kostanjevica pri nadaljnjem razvoju dveh zelo obiskanih točk na Poti miru (Sabotin in Cerje) ter nadaljnji razvoj tudi zelo obiskanega muzeja na prostem Kolovrat, kjer ima Fundacija informacijsko točko.
- Okrepiti sodelovanje z drugimi zgodovinskimi mesti in ustanovami, ki se ukvarjajo z ohranjanjem in predstavitvijo prve svetovne vojne (Gorica, Cortina d'Ampezzo, Verdun, Yprès, Przemisl, Sarajevo, kraji v Karpatih, Praga ...).
- Skupaj s Kobariškim muzejem, Občino Kobarid in Nacionalnim odborom za obeleževanje stoletnic prve svetovne vojne v juliju 2017 organizacija koncerta vojaških orkestrov iz več držav, novembra 2018 pa odprtje Spominskega parka in podpis Evropske zaveze za mir v Kobaridu.
- Vpis Poti miru od Alp do Jadrana in dediščine prve svetovne vojne na Unescov seznam svetovne dediščine. Januarja 2016 je bila na Unescov poskusni seznam sprejeta transnacionalna serijska nominacija Pot miru od Alp do Jadrana – dediščina prve svetovne vojne, ki

jo je vložila Republika Slovenija. Želja pripravljavec je, da to nominacijo podprejo tudi Italija, Avstrija in druge države. Poleg vpisa na Unescove sezname si bo Fundacija prizadevala tudi za vpis dediščine soške fronte na druge evropske sezname dediščine (Evropske poti pri Svetu Evrope in Znak evropske dediščine pri Evropski komisiji).

Fundacija za doseg vseh zastavljenih ciljev pridobiva sredstva na evropskih razpisih in z lastno dejavnostjo, njeno poslanstvo pa podpirajo tudi nekatera ministrstva in občine.

Pri svojem delu Fundacija sodeluje z ministrstvi, veleposlaništvu RS v tujini, z Znanstvenoraziskovalnim centrom Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Slovensko turistično organizacijo, občinami, Kobariškim, Tolminskim in Goriškim muzejem, Muzejem novejšje zgodovine Ljubljana, Univerzama v Ljubljani in Kopru, Zavodom za varstvo kulturne dediščine Nova Gorica, Zavodom RS za šolstvo, lokalnimi turističnimi zavodi, Nacionalnim odborom za obeleževanje stoletnic prve svetovne vojne, Inštitutom za novejšjo zgodovino, društvi, zasebnimi zbiratelji in turističnimi ponudniki ter drugimi. Ob stoletnicah prve svetovne vojne se je povečalo sodelovanje tudi z različnimi organizacijami in ustanovami iz vse Evrope, predvsem iz Italije, Madžarske, Avstrije, Češke, Poljske, Slovaške in Hrvaške.

Fundacija je nastala z mislijo na vse vojake, ki so se borili v teh prekletih vojnah, z željo, da se nanje ohrani spomin, in z upanjem, da se bodo problemi reševali v sodelovanju in na miren način. Naj se ideja Poti miru udejanja vsak dan in v vsakem človeku.



KARLA ODER: *Mati fabrika, mesto in dom.*

Slovensko etnološko društvo (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 49), Ljubljana 2015, 453 str.



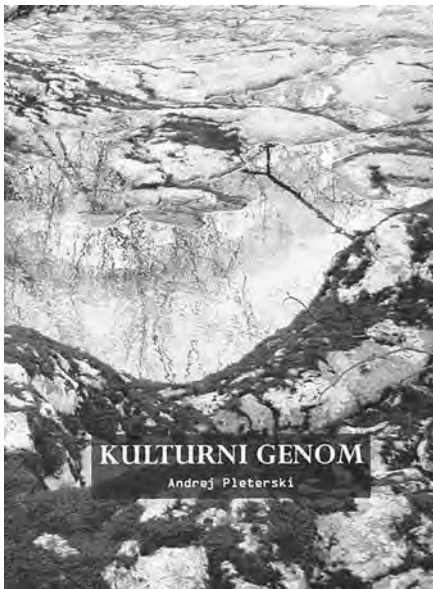
»Človek ne živi samo od kruha. Današnji dan zahteva več, tudi duhovno okrepitev, ki nam jo dajo dobra knjiga, gledališko delo in upodabljajoča umetnost.« Tako razmišljanje Franca Faleta, v 60. letih predsednika Občinskega ljudskega odbora Ravne na Koroškem, v 70. letih pa direktorja Železarne Ravne, v tem največjem »socialističnem« kolektivu na Koroškem ni bilo osamljeno. Podobno so razmišljali njegovi predhodniki na vodilnih mestih (prvi povojni direktor Železarne Gregor Klančnik) kot tudi tisti, ki so prišli za njima. Le s tako mentaliteto vodilnih ljudi so se Ravne lahko razvile iz trga v cvetoče mesto z zglednim standardom ljudi tako v materialnem kot kulturnem, socialnem, zdravstvenem in športnem pogledu. O tem temeljito razmišlja Karla Oder v svoji knjigi (prirejeni disertaciji) *Mati fabrika, mesto in dom*, ki je izšla v zbirki Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva. Delo je sinteza večdesetletnega preučevanja industrijske dediščine v Mežiški dolini,

ki je bila v 19. stoletju z železarnama na Ravnah in Prevaljah, rudnikom svinca v Mežici in premogovnikom na Lešah industrijsko najbolj razviti del Slovenije.

Res je precejšen del raziskave namenjen zgodovini železarstva na Ravnah (do leta 1953 imenovanih Guštanj) in Mežiški dolini ter različnim oblikam pridobivanja in predelave železa, a dodana vrednost študije je v prikazu vpliva železarne na razvoj kraja in življenje ljudi v širši okolici Raven, saj so se v *fabriko* vozili na delo delavci iz Dravske, Mislinjske in zgornje Mežiške doline. Recenzent dr. Rajko Muršič je zapisal, da delo »prinaša prvi res sintetičen historično-antropološki vpogled v celoten način življenja nekegarazvijajočega se mesta« (str. 9), zato je »delo Karle Oder pomemben izvorni prispevek k razvoju sodobne slovenske etnologije oziroma socialne/kulturne antropologije«. Nič manj laskava ni ocena drugega mentorja, zgodovinarja dr. Aleša Gabriča z Inštituta za novejšo zgodovino, ki vidi »presežek dela v tem, da avtorica življenje delavcev opazuje v vsej njegovi celovitosti. Podrobne raziskave se namreč pogosto omejijo le na en segment. Pozornost je tako usmerjena v proizvodni proces ali življenje za domačimi zidovi, raziskava lahko proučuje življenjski milje meščanskih družin v središču mesta ali pa delavskih v predmestju, stanovanja premožnejših ali revnejših, izrabo prostega časa te ali one plasti prebivalstva. Avtorica je vso to raznolikost zllila v celovito in enovito pripoved, ki je zato tudi nenavadno obsežna« (str. 11). To avtorici nikakor ne bi uspelo brez temeljitega poznavanja zgodovine železarstva in tehnoloških procesov, saj je sredi 19. stoletja v Mežiški dolini od industrije živelo okrog 30 odstotkov ljudi, leta 1971 pa več kot polovica. Nazorno je takratno vzdušje opisal dol-

goletni urednik *Koroškega fužinarja* in pisatelj Marjan Kolar: »Prva leta po vojni je v naši deželi vrelo od delovnega zanosa. Že res, da je bila marsikatera akcija ukazana, in gorje mu, ki se je ne bi udeležil, toda veliko je bilo iskrenega navdušenja. Delavci so resnično verjeli geslom o srečni prihodnosti, ki jim jih je prinesla industrializacija, zato so petletke in udarniško delo sprejeli kot stopnice v to prihodnost« (str. 67). Poimenovanje železarne za »mater fabriko« je povsem upravičeno, saj ljudem ni rezala le kruha, marveč jim je dajala veliko več: od širjenja kraja, ki je iz trga prerasel v mesto, infrastrukturo, delavska stanovanja, šole z gimnazijo vred, študijsko knjižnico, likovni salon in forma vivo, možnosti izkoriščanja prostega časa z dopusti na morju in nešteto različnih društev (pihalni godbi je Železarna kupovala glasbila, plačevala dopust v času turnej, v 60. letih je financirala pokriti bazen, v katerem so se številni gimnazijci naučili plavati, vanj pa so se vozile celo šole iz Maribora ...). Če je v Delavskem muzeju, kjer sem bil krajši čas po diplomi zaposlen, zmanjkalo česar koli, je ravnatelj Maks Dolinšek vzel pot pod noge in potrebno prinesel iz železarne. Financirala je gradnjo šol (OŠ Koroških jeklarjev), športna društva pod imenom Fužinar in še bi bilo mogoče naštevati. Z razpadom Jugoslavije je bilo tega večinoma konec, tudi »matere fabrike«, v ljudeh pa ostaja nostalgija za nekdajnimi časi. Naj se sliši še tako bogokletno: upravičeno. Za delo *Mati fabrika, mesto in dom* etnologinje in dolgoletne ravnateljice muzeja na Ravnah lahko upravičeno trdimo, da je v slovenskem prostoru izjemno. Na tem mestu nikakor ni mogoče naštevati vseh podrobnosti, je pa knjigo mogoče priporočiti raziskovalcem v drugih industrijskih krajih v Sloveniji.

¹ Recenzija je bila objavljena v prilogi 'Književni listi'; *Delo*, 14. 9. 2016, 14.

ANDREJ PLETERSKI: Kulturni genom: Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe.¹Založba ZRC (Zbirka *Studia mythologica Slavica. Supplementa*; 10). Ljubljana 2014, 408 str.

Obsežna monografija Andreja Pleterskega s svojimi 408 stranmi je eno temeljnih sodobnih del, ki prinaša rekonstrukcijo (pra)slovanske mitologije. Kar avtorja že tradicionalno loči od večine drugih raziskovalcev, ki so skušali rekonstruirati (pra)slovansko mitsko zgodbo, in zaradi česar velja za uveljavitelja inovativnega pristopa, je njegova metodologija, ki izhaja iz arheologije. Zanj je najdba krajina, le da za razliko od klasičnih arheologov Andrej Pleterski najdb ne razume kot snovnih artefaktov v krajini, temveč kot ljudsko izročilo, ki se navezuje na krajino.

Njegova raziskava temelji na sintezi in analizi nekaterih temeljnih del, ki rekonstruirajo (pra)slovansko mitologijo (avtorjev Vitomirja Belaja, Radoslava Katičiča, Mirjam Mencej), pri čemer več kot 800 pripovednih enot analizira v svojem skoraj matematičnem stilu ter jih na koncu preveri in pojasni s prostorskim modelom t. i. mitske kraji-

ne. Poleg temeljnih znanstvenih del so na njegove raziskave odločilno vplivala ustna izročila t. i. stare vere, ki sta mu jih predala pokojni Jože Čop in Pavle Medvešček. Slednji je na raziskave bistveno vplival z znanjem o tročanu, tj. sistemu predkrščanskega verovanja v tri osnovne sile narave (ogelj, voda, zemlja), v skladu s katerim so ljudje nekdanje živeli in si urejali svoj življenjski prostor.

V uvodu avtor vpelje nov pojem, tj. kulturni genom. Če biološki genom določa biološko pojavo, kulturni genom določa naš kulturni izraz. Gre za sklop spoznanj o delovanju sveta in pravil, ki izhajajo iz njih ter urejajo življenje posameznika in skupnosti. Ko ljudje spoznanja o delovanju sveta ubesedijo, dobimo mitsko zgodbo, medtem ko je snovni vidik kulturnega genoma mitska krajina. Andrej Pleterski mitsko krajino pojasni kot obliko kulturne krajine, ki so jo ljudje oblikovali v skladu s svojimi mitskimi predstavami in verjeli, da lahko prek nje obvladajo moči narave, zaradi česar so ustvarili ideograme krajine. Po njegovem mnenju so ljudje skušali obvladati in upravljati z močmi narave na tri načine – s tekstualnim (miselnim) modelom (urokom, čaranjem ipd.), miselnim modelom dejanja (obredom) in miselnim modelom prostorov in slik (čari, ideogrami) – torej tudi z mitsko zgodbo in mitsko krajino.

Na osnovi analize strukture ogromnega števila pripovedi, ki jih dojema kot fragmentirane ostanke mitskega izročila, avtor rekonstruira osnovno strukturo (pra)slovanske mitske zgodbe. V tej strukturi se kažeta moški in ženski mitski lik, ki sta v poletni polovici leta združena v stalnem spolnem odnosu, kar vsemu daje življenje in rodovitnost. V jeseni pride do propada njunega odnosa, moški lik ostari

in izgubi svojo spolno moč, ženski lik ga zato pohabi (kastira, odvzame njegovo orožje), ga požre, zapre v votlino. S pridobljenim orožjem neplodni ženski lik zavлада zimi. Moški lik je navidezno mrtev (spi) in se obnavlja, da potem spomladi pomlajen zapusti žensko votlino, premaga ostarelo ženo in jo prisili v spolni odnos, s čimer ji povrne mladost in plodnost. Svoj rekonstruirani model mitske zgodbe in njene junake avtor preveri z drugimi pripovednimi gradivi, kot so izročilo o kralju Matjažu, predkrščansko izročilo iz Lokve, Prelož in okolice idr. Andrej Pleterski s tako inovativno zgodbo presega sam sebe. V resnici je s tem nadgradil in predrugačil svoja predhodna spoznanja o delovanju mitske krajine, ki je temeljila na treh medsebojno povezanih mitskih krajih v krajini. V odnosu do spoznanj Toporova o glavnih »igralcih« staroslovanske mitske zgodbe – to so Perun, Veles in Mokoš – ki so do izida pričujoče knjige veljala za največji dosežek v rekonstrukciji slovanske mitologije, Andrej Pleterski opozarja, da v gradivu ne najde razloga za obstoj omenjenih treh »igralcev«. Sicer se strinja z rekonstrukcijo Toporova, ko pravi, da so lastnosti, ki jih ta pripisuje Velesu/Volosu, lastnosti moškega lika v obeh polovicah leta, medtem ko Mokošine ženske lastnosti sovpadajo z lastnostmi ženskega lika v obeh polovicah leta. V tretjem liku, ki je v dosedanjih raziskavah veljal za enega najvišjih praslovanskih božanstev, povezanih nebeško sfero, gromom in bliskom – v Perunu – Andrej Pleterski prepoznava posebljenje strele oziroma osamosvojen mitični blisk ali sekuro. Tako Peruna v tem novem kontekstu pojasnjuje kot subjekt (in ne objekt), saj je strela tista, ki v mitični zgodbi menja lastnika, oziroma kot funkcijo, saj je Perun upravitelj in upo-

¹ Avtor je za monografijo prejel nagrado Odlični v znanosti 2015 – Humanistika – področje arheologija (op. ur.).

* Katja Hrobat Virloget, dr. etnologije, docentka za etnologijo in dediščino, znanstvena sodelavka, Univerza na Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Titov trg 4, 6000 Koper-Capodistria; katja.hrobat@fhs.upr.si.

rabnik strele, ki se spremeni v predmet/orožje, odločilno za bojno srečo.

Andrej Pleterski, izhajajoč iz izročila o tročanu, z osnovno mitsko zgodbo prepleta pomen življenjske energije, ki naj bi jo sestavljajo trojstvo ognja, vode in zemlje. Ljudje so s to mitično zgodbo urejali (torej »spravili v red«) in upravljali svoje življenjske prostore, s čimer je bila zgodba tudi materializirana – v obliki mitskih krajin. V drugem delu knjige avtor izdela katalog mitičnih krajin, pri merjenju katerih uporablja tudi arheoastronomske in matematične analize. Med njimi je mogoče najti mitske krajine iz Slovenije, Hrvaške in drugih delov Srednje in Vzhodne Evrope, kot so npr. Križ, Bamberg, Fulda, Krakov, Praga, Bled, Kamnik, Perun nad Žrnovico pri Splitu, Mislinjska dolina in mirila Korit in Kruščice medu Klancin v Ljubotiču. Avtor v svojem značilnem prostorsko-matematičnem stilu analizira sveto cerkveno krajino, s čimer jasno pokaže na starejšo plast prostorskih ideogramov, pri čemer jih z arheološko metodologijo uspe tudi kronološko opredeliti. Pri tem se jasno pokaže, da je krščanstvo z izbiro mest za gradnjo cerkev skušalo zatreti oziroma se vsiliti na predhodna sveta mesta. Če se spomnimo enega prvih del o povezavi kolektivnega spomina in prostora Michaela Halbwachsa (1941) ali sodobnih dediščinskih teorij, lahko dodamo, da je krščanska vera prav s svojo umestitvijo v starejši snovni religiozno-simbolni kontekst vzpostavila oblast. Zanimive so tudi raziskave miril, kamnitih spomenikov, nastalih ob šegah in navadah ob smrti, ki jih je prav Andrej Pleterski potegnil iz »pozabe« oziroma splošne neopaženosti ter s svojimi raziskovalnimi iniciativami nanje preusmeril pozornost hrvaških kolegov. Raziskave teh in drugih primerov napekujejo na to, da so v skupnosti (še do nedavnega) obstajali poznavalci in prenašalci skritega znanja, ki bi jih lahko imenovali svečeniki.

Svoja spoznanja v sklepu avtor ponazoril z zgodnesrednjeveškim idolom iz Zbruča v Ukrajini, s čimer povsem na novo in izvirno interpretira ta skrivno-

stni kamniti steber. V pasovnih reliefih prepoznavna tri ravni vesolja. Zgornji svet s svojimi štirimi mitskimi liki ponazarja mitično zgodbo ženskega in moškega lika, ki s svojo koitalno energijo prinašata plodnost in blagostanje, v zimski polovici leta pa se spremeni ta v neplodni par. V spodnjem svetu je upodobljen troglavi lik, Triglav, ki ga sestavljajo ena ženska in dva moška lika ter simbolizirajo zemljo (Baba), vodo (Veles) in ogenj ali strelo (Perun). Združeni v Triglav sestavljajo življenjsko energijo. V srednjem reliefnem pasu so upodobljene štiri človeške figure, ki se – držeč se za roke – vrtijo v krogu in ponazarjajo plodni in neplodni mitski par. Človeška raven pa s tovrstnimi obredi povezuje četverni svet nebesne sfere s trojnim svetom podzemlja. Z Zbruškim idolom Andrej Pleterski zasluti in napove strukturo 3+4, za katero najde jasno argumentacijo v svojem poglavju v knjigi *Nesnovna krajina Krasa* (2015) v uredništvu Katje Hrobat Virloget in Petre Kavrečič, ki spoznanjem iz *Kulturnega genoma* daje piko na i. V obrednem izročilu iz Prelož pri Lokvi namreč najde popolnoma ujemajočo se mitsko zgodbo z upodobitvami Zbruškega idola. Nebeški in človeški svet sta uprizorjena v spomladanskih obredjih na Belem Križu, spolno energijo v jami Triglavca simbolizirajo tri glave Triglava in spolno dejavni par Deva in Devač, ki jih dopolnjuje neplodni mitični par v skalah Babe in Dedca v Preložah. In tako se v raziskavah sestavijo drobci mitične zgodbe, mitske krajine in skrivnostnih upodobitev, ki doslej niso bili medsebojno povezani, zaradi česar avtor v svojem značilno humornem slogu na strani 383 razmišlja: »Kadar se v raziskavi vse brezhibno ujema, običajno velja, da je nekaj močno narobe.« Inovativna rekonstrukcija (pra)slovanške mitske zgodbe se zdi odličen model, s katerim je mogoče interpretirati tudi drugo ljudsko izročilo, ki ga ne znamo pojasniti. V Brkinih so, recimo, poznali šego ob smrti, pri kateri so pokojnega neporočenega fanta ali neporočeno dekle spremljali »ženin« ter »bela in črna nevesta« ([\[si/sl/album-slovenije/item/crna-in-bela-nevesta-dolnji-zemon-1933.html\]\(http://www.kamra.si/sl/album-slovenije/item/crna-in-bela-nevesta-dolnji-zemon-1933.html\), 17.11.2016\). Ali bi lahko tudi v tej šegi prepoznali udejanjenje življenjske simbolike mitskega plodnega in neplodnega para kot principa življenja in smrti? Za konec lahko rečemo, da je knjiga Andreja Pleterskega nedvomno inovativno in izvirno delo, ki postavlja na glavo oziroma celo spravlja v \(nov\) red vsa dosedanja spoznanja o \(pra\)slovanški mitologiji. Kot smo že vajeni, njegova dela vedno spremljajo dvomi in nejeverni pogledi večine strokovnjakov, a ko nekateri tudi sami začnejo prepoznavati podobne strukture, spoznanja Pleterskega postanejo splošno veljavni interpretacijski model. Žal pa mu prevečkrat le slepo sledijo in ponavljajo »formule« brez lastnega novega doprinosa. Ena od prednosti dela je tudi to, da rezultati izhajajo iz terenskega gradiva in ne obratno – pogosto je mogoče videti, da se teorijo zgolj aplicira v prostor. Lahko bi rekli, da je knjiga za sodobni čas celo drzna – že zato, ker se ukvarja z rekonstruiranjem mitskega izročila na »arheološki« način, kar je v sodobnih raziskovalnih etnoloških/antropoloških trendih, ki so iz svojega akademskega diskurza izvrgli vse »ljudsko« z njegovim prostorom \(Kockel 2008\) in preteklostjo vred, povsem »izven mode« in skorajda »nesmisel«. Pa vendar vedno znova ugotavljamo, da so prav predkrščanske korenine tisto, kar najbolj privlači širšo javnost. Knjiga je tudi zato lep rezultat tega, kar bi lahko opredelili kot »iskanje lastnih korenin«, ki jih ljudje danes \(kot tudi v preteklosti\) vse bolj iščemo.](http://www.kamra.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Literatura

HALBWACHS, Michael: *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte: Étude de mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1941.

HROBAT VIRLOGET, Katja in Petra Kavrečič (ur.): *Nesnovna krajina Krasa*. Koper: Založba Univerze na Primorskem, 2015.

KOCKEL, Ullrich: Putting the folk in their place: Tradition, ecology, and the public role of ethnology. *Anthropological Journal of European Cultures* 17 (2008): 5–23.

IMRE GRÁFIK: Határtalanul: Határon innen és túl = Grenzenlos: Auf Seiten der ungarischen Grenze = Without frontiers: Inside and outside Hungary [Brez meja: Na Madžarskem in izven nje].

Pro Pannónia Kiadó Alapítvány (Pannónia könyvek 12), [Pécs 2013], 356 str.¹



Imre Gráfik je človek tako številnih interesov, da jih je skoraj nemogoče opisati z zgolj nekaj besedami. Morda bi bilo najbolje, da si za to sposodimo kar analogijo vseveda in uporabimo novo skovanko: Imre Gráfik je resnični »polietnograf«. Njegova raziskovalna radovednost skorajda ne pozna meja in ni omejena le na različne veje etnografije, pač pa vključuje tudi sorodna področja, na primer razvoj podeželja, semiotiko, barvno dinamiko (str. 129) in pa teorijo omrežij (str. 148). *Nomen est omen*, Gráfik namreč v nekaterih svojih delih uporablja tudi teorijo grafov, na kar nakazuje tudi uporaba slikovnega gradiva na straneh 147–148.

Vendar pa naslov njegove najnovejše knjige *Without frontiers* [Brez meja] ni v povezavi s kako bravurozno raziskavo številnih raziskovalnih sfer, saj ima zelo natančen podnaslov, ki se glasi *Inside and outside Hungary* [Na Madžarskem

in izven nje]. Ta publikacija v petih jezikih vsebuje deset razprav. Vse so na voljo v madžarskem jeziku, sedmero izmed njih tudi v nemščini, šest v angleščini in po ena še v hrvaškem in pa v slovenskem jeziku. Ta preprosta aritmetika ($7 + 6 + 1 + 1 > 10$) nam pokaže, da so nekateri izmed njih natisnjeni v treh jezikih, tisti z naslovom 'Triple Frontier: From national trauma to meeting place of the peoples' = 'Tromeja: Od nacionalne travme do zbirališča narodov' pa celo v štirih: v jezikih treh držav, na katere se nanaša razprava, to je Madžarske, Slovenije in Avstrije, in pa še v angleškem jeziku. Nekatere prevedene različice so bile natisnjene že prej, tri razprave pa so tu predstavljene prvič. Za to, da so ti teksti združeni v eni publikaciji, obstajajo zelo dobri razlogi, saj so se nekateri od njih že pojavili v knjigah in zbornikih, ki pa jih zdaj ni več lahko najti. Dva od njih sta bila na primer najprej objavljena na Finskem. Bralci lahko najdejo popolno bibliografijo Gráfikovih del pred letom 2004 v seriji Evropskega inštituta za folkloro (*Varia Bibliographica: Gráfik Imre köszöntése*, zbrala in uredila József Hála in György Máté, EFI Communicationes No. 13, Budimpešta, 2004, 46 str.). Tudi uvod k tej knjigi vsebuje pregled Gráfikovih del, vključno z novejšimi, v madžarskem, nemškem in angleškem jeziku, sledi pa mu seznam opomb (str. 10–14).

Prav nič presenetljivo ni, da Gráfik objavlja v številnih jezikih, ne le v madžarskem, nemškem in angleškem. Pred leti je bil namreč sourednik izjemnega slovensko-madžarskega etnografskega slovarja, ki je ne glede na svoj naslov ne samo slovar, temveč dvojezični leksikon, ki zajema številne izraze na Madžarskem živečih Slovencev (*Etnološki slovar Slovencev*

na Madžarskem / *A magyarországi szlovének néprajzi szótára*, Monošter: Zveza Slovencev na Madžarskem / Szombathely: Savaria Múzeum, 1996, 224 str.). Prav tako je treba omeniti dvojezični knjigi, katerih urednik je bil, saj sta glede na svoji vsebini povezani s publikacijo *Brez meja*. Prva obravnava povezave in konflikte v podeželskem življenju v Srednji Evropi (*Kontakte und Konflikte im ländlichen Leben Zentral-Europas* / v madžarskem in nemškem jeziku, sour. Zsigmond Csoma, Szombathely, 1997, 230 str.). Druga je trijezični zbornik, v katerem je vsak prispevek objavljen v angleščini, nemščini in madžarščini: *The Minorities at the Turn of Millennium* [Manjšine na prelomu tisočletja] (Budimpešta, 2001, 127 str.).

Naslov Gráfikovega najnovejšega dela (*Without frontiers: Inside and outside Hungary*) je naveden tudi v madžarščini in nemščini. Morda nemški (*Grenzenlos: Auf Seiten der ungarischen Grenze*) ne naredi takega vtisa kot druga dva. Nanaša se namreč na »strani onkraj madžarskih meja« in ne na dejstvo, da lahko avtohtoni Madžari živijo tako na Madžarskem kot tudi izven nje, saj so se meje po podpisu mirovne pogodbe po prvi svetovni vojni premaknile. Tako kot to temo obravnava Gráfik, se je madžarsko ozemlje po drugi vojni zmanjšalo za 71,5 %, zato je 63,6 % madžarskega prebivalstva ostalo izven madžarskih meja (o tem več na str. 255). Izogibam se uporabi termina »priključena sosednjim državam«, ki so v sedanjem času – začeni na severu in potem v smeri urinih kazalcev – Slovaška, Ukrajina, Romunija, Srbija, Hrvaška, Slovenija in Avstrija (prej Čehoslovaška, Sovjetska zveza, Romunija, Jugoslavija in Avstrija), saj je majhen del Madžarske postal tudi del

¹ Avtor je prispevek napisal v angleškem jeziku. Prevod: Nives Sulič Dular, oktober 2016.

* Dénes Nagy, predsednik organizacije International Symmetry Society (Melbourne in Budimpešta), sopredsednik Odbora za ljudsko arhitekturo na Madžarski akademiji znanosti (Veszprém); denes.nagy@acu.edu.au, snagydenes@gmail.com.

Poljske, ta pa Madžarski ni več soseda. Na tem mestu dodajam še nekaj opomb, saj so premikajoče se meje povzročile veliko težav in razočaranj, ljudje, ki živijo na drugih koncih sveta, pa skorajda ne morejo razumeti te situacije. Mirovna pogodba, ki jo nekateri znanstveniki imenujejo »vojna pogodba«, ker je bila v njej že »zakodirana« druga svetovna vojna, je bila podpisana v trianonski palači Grand. To je tudi razlog za madžarski izraz *trianonski sindrom*. V prvih povojnih mesecih novih mej ni bilo težko prestopiti. Pozneje, še zlasti po drugi vojni, pa so te meje postale trdnejše in oblasti niso dovolile, da bi prebivalci obiskali sorodnike in prijatelje na drugi strani meje. *Trianonski sindrom* je še vedno prisoten. Vas Szelmenc, kjer je bila večina prebivalcev madžarske narodnosti, je meja med Čehoslovaško in Sovjetsko zvezo razdelila na dva dela. Čeprav sta bili to prijateljski državi, so po njej patroljirali straže in vojaki. Meja je potekala tudi med cerkvijo in pokopališčem. Stražarji niso dovolili, da bi ljudje govorili drug z drugim čez mejno ograjo. Težko je verjeti, a edini način za hitro komunikacijo je bila izraba bogastva madžarskih ljudskih pesmi. Ljudje, ki so delali na poljih ob meji, so se na obeh straneh premaknili relativno bližje meje in s petjem ljudskih pesmi, ki so jim ustrezno spremenili besedilo, obveščali drug drugega o porokah, novorojenčkih in drugih dogodkih. Današnja situacija je komaj kaj boljša, saj je nova evropska meja med Slovaško in Ukrajino vas ponovno razdelila. Ljudje, ki živijo v ukrajinskem delu vasi, morajo izpolniti veliko administrativnih obveznosti in pridobiti vizo za obisk drugega dela vasi. Nove meje in politične spremembe so bile povod za številne tragikomične situacije. Sledeča zgodba je vsem dobro znana: Star mož pojasnjuje Angležu, da je bil rojen na Madžarskem, zaključil šolo na Čehoslovaškem, diplomiral v Sovjetski zvezi in doktoriral v Ukrajini. Potem ste pogosto potovali, pravi Anglež. Ne, odvrne stari mož, nikoli nisem zapustil svojega rodnega mesta Ungvára/Užhgoroda/Uzhgoroda.

Povrnimo se spet h Gráfikovim poglavjem o Madžarih, ki živijo izven Madžarske. Prva razprava, ki je na voljo v madžarskem in nemškem jeziku, obravnava ljudsko stavbarstvo in etnografske zbirke v avstrijskem *Óriszigetu* oziroma Sigetu (običajni angleški termin je *vernakularna arhitektura*, vendar ima ta izraz negativen prizvok, saj je koren pridevnika latinski *verna*, kar pomeni »doma rojeni suženj«). Po drugi strani pa termin *ljudska arhitektura* nima kakih negativnih asociacij in je v sozvočju z izrazi ljudska umetnost, ljudska glasba, ljudski plesi in ljudska pesem). Naslednja razprava s pomočjo zanimivih primerov prikazuje, kako lahko ljudske igre (v nemščini *Volksstück*, v madžarščini *népszínmű*) pomagajo pri ohranjanju nacionalne identitete Madžarov na Hrvaškem, v Sloveniji in v Avstriji. Na Madžarskem je bil vodilni strokovnjak na tem področju Ede Szigligeti, ki je uvedel termin *népszínmű*. Ta razprava je objavljena v madžarskem in v angleškem jeziku. Pri obravnavi madžarskih manjšin v drugih državah moramo ločiti med dvema vrstama skupin. Tiste, ki skoraj izključno naseljujejo obširna ozemlja, imajo pri ohranjanju svojega izročila veliko manj težav kot pa tiste, ki so razpršene. Poseben madžarski izraz za slednje je *szórványmagyarság*, v nemščini pa se uporablja *Streuungartum*. Gráfik se v treh razpravah, ki so vse natisnjene v madžarščini in nemščini, dve izmed njih pa tudi še v angleščini, ukvarja z razpršenimi skupinami Madžarov na Hrvaškem. Metodologijo, ki jo je uporabil v prispevku z naslovom 'Sobivanje multikulturnih skupnosti' (morda bi se boljši prevod madžarskega naslova glasil 'Sistem povezav v multikulturnih skupnostih'), priporočamo tudi za druge raziskave. Še posebej uporabna je vizualna predstavitev povezav na diagramu s tako imenovanim modelom 'vrteče se vrtnice'² (str. 146 v madžarskem tekstu in str. 157 v angleškem).

2 V angleščini: *spinning rose model*.

Na tem mestu moram izpostaviti tudi problem pri urejanju te knjige in nekaterih podobnih večjezičnih publikacij. Razumljivo je, da se veliko slikovnega gradiva ne ponavlja, vendar v nekaterih primerih zgolj dodani večjezični podpisi ne zadostujejo. Naj navedem primer: slikovno gradivo, natisnjeno med madžarsko in angleško različico omenjene razprave, se nanaša na obe z dvojezičnim podnapisom (str. 148). Vendar pa madžarsko besedilo v prikazu ni razumljivo angleškemu bralcu (*szomszédos település, kis régió, egyéb térség, óhaza* itd.). Slike, ki se nanašajo na dva ali več člankov, bi morale biti oštevilčene in v člankih natančno navedene, dodana pa bi morala biti tudi podrobna razlaga tujih izrazov. Naslednji dve razpravi govorita o novih možnostih, ki so v prvi povezane z nastankom Hrvaške, v drugi pa z rojstvom Slovenije. Na srečo prva ni samo v madžarskem in angleškem jeziku, ampak tudi v hrvaščini. Druga, ki obravnava tromejo, ki smo jo že omenili, je natisnjena v madžarskem, slovenskem, nemškem in tudi angleškem jeziku. Spomenik tromeji označuje kraj, kjer se stikajo Madžarska, Slovenija in Avstrija. Vse države so v schengenskem območju, kar je bilo določeno s podpisom sporazuma v Schengenu in v Luxembourg, pomeni pa, da na tem ozemlju ni nobenega nadzora na mejah; temu sporazumu so se pozneje pridružile še nekatere druge države (upajmo, da se ta ureditev kljub nekaterim nedavnim težavam ne bo spremenila). To stičišče je resnično zanimivo, saj se tu srečujejo ljudje iz različnih kulturnih okolij. Gráfik obravnava zgodovino postavitve Tromejnika v zgodnjih 20. letih 20. stoletja in opisuje številne dogodke, ki so se tam zgodili. Po drugi svetovni vojni je bilo to prepovedano območje. Ne smemo pozabiti, da je bila celotna meja med Avstrijo in Madžarsko zaprta z »železno zaveso«. Ta zavesa ni bila zgolj ograja, ampak petdeset metrov širok mejni pas z izredno nevarnimi minskimi polji. Zanimivo je, da je imela Moskva Titovo Jugoslavijo, vključno s Slovenijo, prav tako

za sovražno državo, zato je bila Madžarska prisiljena slediti temu modelu. Po zmanjšanju napetosti so leta 1963 minska polja nadomestili z električnim alarmnim sistemom. Najpomembnejše spremembe pa so nastopile šele v poznih 80. letih in so bile povezane s političnimi dogodki. Gráfik predstavlja 90. leta prejšnjega stoletja kot obdobje novih razmer in možnosti ter navaja seznam pomembnih svečanosti pri tem spomeniku. Začele so se s prijateljskim srečanjem v počastitev *Mednarodnega praznovanja miru* leta 1989 in leto pozneje z *Dnevom odprte meje*. Naj dodam, da oba dogodka sicer nista usodno vplivala na padec berlinskega zidu. Veliko bolj je k temu prispeval Panevropski piknik v bližini mesta Sopron, ki je bil organiziran 19. avgusta 1989, saj je na ta dan veliko število turistov iz Vzhodne Nemčije lahko prečkalo mejo. Se spominjate šale iz tistega časa: katera je najkrajša pot iz Vzhodnega v Zahodni Berlin? Odgovor se glasi: Vzhodni Berlin – Budimpešta – Dunaj – München – Zahodni Berlin. To je bilo povsem v nasprotju z zdravo pametjo in obenem tudi z osnovnim teoremom evklidske geometrije, ki pravi, da je najkrajša pot med dvema točkama ravna črta. Nedavno tega sem ob nekem praznovanju obiskal spomenik na tromeji in se sprehodil po sošeski. Na žalostno zgodbo tega ozemlja je spominjalo zgolj nekaj lesenih stolpov. Nekateri mladi so bili prepričani, da so bili stolpi zgrajeni za lovce, in niso niti pomislili, da bi bila lahko cilj človeška bitja in ne živali. Spet drugi so menili, da so bili postavljeni za opazovanje ptic. Morda je prav, da se lahko objekti iz strašnega obdobja v prihodnosti uporabljajo v druge namene. Celotna publikacija vsebuje številne zanimive fotografije in risbe, največ pa jih je prav v tej razpravi. Vendar naj bralec preveri zaključek v vseh štirih različicah – madžarski, slovenski, nemški in angleški – ker ima vsak drugačne ilustracije. Zadnji razpravi govorita o novem pojavu: nekateri ljudje so se

iz Zahodne Evrope preselili na Madžarsko. Obe razpravi sta natisnjeni v madžarščini in nemščini ter imata tudi angleški izvleček. Izvlečka pa nista navedena v kazalu na koncu knjige, čeprav bi bila pomembna za tiste bralce, ki jih teksti v madžarskem in nemškem jeziku ne zanimajo.

Naslovnico publikacije je treba pojasniti. Na njej sta zemljevid stičnega ozemlja med Madžarsko, Slovenijo in Avstrijo in pa spomenik na tromeji. Mejni kamni in spomeniki ob mejah so bili na splošno deležni posebnega zanimanja strokovnjakov. Pál Lővei je na primer objavil bogato ilustrirano razpravo o mejnih kamnih v madžarskem jeziku ('Határkövek', *Pavilon*, Št. 8, 1983). Vanjo ni zajel samo mejnih kamnov posameznih držav, pač pa tudi tiste v mestih, gozdovih in na drugih krajih. Tekst Lászla Falusa obravnava stoletne mejne kamne v Budimu ('A százéves budai határkövek', *Műemlékvédelem*, 30, Št. 1, 1986). V knjigi Johna Sallisa z naslovom *Stones [Kamni]* (Bloomington: Indiana University Press, 1994) druga ilustracija prikazuje tajski mejni kamen iz 15. stoletja. Ena od novejših publikacij prinaša etnografsko interpretacijo območij na tromejah (*Hármashatárak néprajzi értelmzésben*, z madžarskimi in angleškimi izvlečki, ur. Tünde Turai, Budimpešta, 2015). V tej knjigi je Gráfik sam raziskal sedem tromejnih območij, ki so povezana z Madžarsko, nato pa je raziskavo razširil še na ves svet in opisal 157 takih območij ('That place we call the tri-border zone (Land of conferences) [Ta kraj imenujemo tromejno območje (Območje konference)]', str. 79–95). Po njegovem mnenju so takšni kraji najboljše za srečanja in konference.

Žal pa je tehnična ureditev pričujoče publikacije daleč pod znanstveno ravni. Vsebina je zelo informativna, saj so za vsakim naslovom navedeni bibliografski podatki o prvotni objavi. Vendar pa je škoda, da naslovom v angleščini, nemščini in hrvaščini sledi zgolj opomba v madžarskem jeziku »Első megjelenés« [prva objava].

Spominjam se nenavadnega primera, ko je neki ameriški znanstvenik omenjal članek, objavljen v madžarskem zborniku *Különlenyomat*, kot separat. Upajmo le, da nihče ne bo iskal razprav Imra Gráfika v zborniku *Első megjelenés*. Naj mimogrede omenim, da v sedmem članku pričujoče publikacije madžarski podnaslov ni naveden v kazalu; pregledati moramo prevoda v angleščini in hrvaščini, da lahko ugotovimo, o čem članek govori – o Madžarih na Hrvaškem. Moteča je tudi uporaba madžarske interpunkcije v angleškem besedilu, saj bi na primer decimalna števila morala biti ločena z decimalno piko in ne vejico (str. 255). V tabeli na strani 124 je navedeno število Italijanov zgolj 1 namesto 11 (gl. madžarsko in nemško verzijo tega prispevka). Prav tako je jasno, da so se politične spremembe na Madžarskem zgodile leta 1989 in ne 1889 (str. 311). Nedoslednosti so še posebno vidne v opombah na koncu knjige. Nekateri od madžarskih naslovov so prevedeni v angleški jezik, drugi pa ne. Delo Lászla Németha *Kisebbségben* (Kecskemét, 1939) ni navedeno v izvorni obliki, ampak je citirano v sodobni zbirki iz leta 1992, ki navaja povzetke in izvlečke iz številnih drugih razprav in knjig. Knjiga Olge Penavin govori o Kórógyju, vendar je v naslednji vrstici to ime napisano kot Kórágy. Prav tako nas lahko malce zmede tipografija v opombah. Primerjajte jo z veliko boljšo predstavitevijo publikacij na zadnjih dveh straneh, kjer izdajatelj promovira svoje knjige.

Neobhodno je, da morajo narodi v Srednji Evropi sodelovati drug z drugim. Zato je seveda bistveno, da se spoznajo in da cenijo kulturo drugih skupin ljudi. Madžarske narodne manjšine lahko pri tem pomagajo tako, da ustvarijo »mostove« med Madžarsko in državami, v katerih živijo. Pričujoča knjiga Imra Gráfika predstavlja pomemben prispevek k temu cilju. Nadejajmo se, da si bo pridobila ne le madžarske, ampak tudi angleške, nemške, hrvaške in slovenske bralce.

NADJA VALENTINČIČ FURLAN (UR.): Dokumentiranje in predstavljanje nesnovne kulturne dediščine s filmom = Documenting and presenting intangible cultural heritage on film.

Slovenski etnografski muzej, Ljubljana 2015, 108 str.



Monografija *Dokumentiranje in predstavljanje nesnovne kulturne dediščine s filmom* je izšla konec leta 2015 in prinaša 7 poglavji, ki vsak na svoj način motrijo razmerja med nesnovno kulturno dediščino in njenimi nosilci, vpiši na Unescove sezname ter produkcijo avdiovizualnega gradiva, ki so s tem povezani. Knjigo lahko razumemo kot posledico konference, ki je bila septembra 2014 v Ljubljani in je obravnavala to tematiko, saj ostaja tudi namen knjige enak: razmislek o možnih teoretičnih in metodoloških pristopih k avdiovizualnemu dokumentiranju in predstavljanju nesnovne kulturne dediščine ter pretres aktualnih praks, dilem in možnih rešitev njene vizualizacije v Unescovih okvirih. Razprave devetih etnologov, (vizualnih) antropologov in filmskih ustvarjalcev temeljijo na teoriji in empiričnih izkušnjah, povezanih z obravnavano tematiko.

V uvodniku urednica Nadja Valentinčič Furlan predstavi Unescovo politiko

varovanja nesnovne kulturne dediščine vključno z njeno vizualizacijo, opredeli pa tudi vlogo vizualne antropologije tako v teoretičnih okvirih kot v praksi in pri tem izpostavi najpomembnejša spoznanja avtorjev poglavij in jih poveže v pregled obravnavane tematike. Shina-Nancy Erlewein v svojem prispevku dokumentacijo nesnovne dediščine in njeno reprezentacijo z avdiovizualnimi mediji obravnava prek metodoloških pristopov k avdiovizualni reprezentaciji in dokumentaciji kulture, ki jih je razvila in uporabljala vizualna antropologija. Avtorica se zavzema za premik v diskurzu in praksi reprezentacije dediščine, s tem pa za večje vključevanje skupnosti, skupin in posameznikov v procese reprezentacije. Zato v sklepu predlaga, naj se razširi koncept participacije skupnosti pri avdiovizualnih reprezentacijah nesnovne dediščine, saj se s tem demokratizirajo prakse reprezentacije. V tem kontekstu se demokratizacija nanaša predvsem na sodelovanje, dolgotrajen in intenziven dialog med skupnostjo in ostalimi udeleženci filmske produkcije, vključno z dostopom do procesov reprodukcije, produkcije in postprodukcije ter do izgotovljenega filma.

Beate Engelbrecht se prevprašuje o vrednosti filmskih zapisov v kontekstu varovanja nesnovne kulturne dediščine oziroma na kakšen način in v kakšne namene je film uporabljen v povezavi z nesnovno dediščino. Ob tem predstavi svojo izkušnjo dokumentiranja obredov v Tani Toraji na Sulaveziju v Indoneziji. Izpostavlja, da je zelo pomembno, kdo snema kulturne prakse in s kakšnim namenom, ter dodaja, da ima v primeru Tane Toraje pomembno vrednost za varovanje kulturne dediščine le tisto gradivo, ki ga posnamejo ali hranijo državni filmski arhivi, vse

ostale oblike – npr. televizijska produkcija, turistični video vodniki, etnografski filmi, filmi lokalnih snemalcev, videoposnetki turistov – pa zaradi nedostopnosti ali verjetnosti, da v prihodnosti izginejo, k varovanju dediščine ne prispevajo prav dosti. Po njenem se postavlja vprašanje reprezentativnosti in kakovosti nazadnje omenjenih zapisov ter kaže problem njihovega arhiviranja, a tudi poznejše dostopnosti. V sklepu avtorica prepozna pomen avdiovizualnih zapisov za dokumentiranje in ohranjanje neke kulturne prakse ter za dvigovanje zavesti o njenem pomenu; obenem pa opozarja, da pri posredovanju kulturnih praks dokumentarni zapisi ne morejo nadomestiti kompetentnih »ljudi, ki vedo«. Zato je avdiovizualno dokumentacijo pomembno ustvarjati v času, ko so prakse še žive. Zaključuje z opozorilom, da bo v problem prihodnosti tudi varnost hranjenja tovrstnih dokumentov.

János Tari v prispevku predstavi dokumentiranje, predstavljanje in digitalizacijo madžarske kulturne dediščine, pri čemer je v ospredju filmska zbirka madžarskega Etnografskega muzeja kot izhodišče za sistem etnografskega tezavra, ki se odziva na vse večjo razširjenost digitalnih in družbenih medijev ter na redefinicijo muzejskega dialoga in prakse. V drugem delu avtor predstavi še Mednarodni odbor za avdiovizualne in nove tehnologije slike in zvoka (AVICOM), ki deluje v sklopu Mednarodnega muzejskega sveta (ICOM).

Juraj Hamar in Lúbia Voľanska v prvem delu svojega prispevka ugotavljata, da daje Unesco le malo smernic za oblikovanje predstavitvenih video filmov, in nanizata številna vprašanja, ki se pojavljajo ob produkciji teh filmov. V drugem delu predstavita slovaške

* Rebeka Kunej, dr. interkulturnih študijev, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; rebeka.kunej@zrc-sazu.si.

izkušnje z izdelavo filmov za potrebe Unesca. Vsi trije doslej vpisani elementi na Unescov reprezentativni seznam so povezani z glasbo; dva vpisa sta vezana na glasbilo (fujara, dude), eden pa na geografsko območje značilne glasbene prakse. Obstoječa slovaška praksa kaže, da so produkcije filmov za nominacijske vloge kompilacije ali kolaži arhivskih filmov, video posnetkov profesionalne in amaterske izdelave, digitaliziranih fotografij in dokumentov, ki jim je dodano le nekaj novih namenskih posnetkov. Zaključujeta, da Slovaki doslej niso uporabljali premišljenega in sistematično strukturiranega filma z izjemo skupne nominacije 'Slovaško in češko lutkarstvo', a da se kaže potreba po novem filmskem žanru, ki v desetih minutah reprezentira izjemne lastnosti elementa nesnovne kulturne dediščine.

Bogate izkušnje sosednje Hrvaške, ki po vpisu elementov nesnovne dediščine na Unescove sezname sodi med najuspešnejše države, sta v prispevku strnila Mirela Hrovatin in Darije Hrovatin. Avtorja sta sodelovala pri ustvarjanju 22 filmov o elementih nesnovne dediščine, katerih glavni namen je bil dvojen: (re)prezentirati kulturne tradicije v družbenem, geografskem, zgodovinskem in tipološkem kontekstu ter hkrati prepričati mednarodno komisijo, da si element zasluži vpis na seznam ali v register, za katerega je kandidiral. Ob tem še opozarjata, da na uvrstitvev na seznam vpliva mnogo dejavnikov, filmsko gradivo pa je le del celotne vloge. Predstavitva raznovrstne vplive na ustvarjanje nominacijskih filmov in raznolikost pristopov, uporabljenih za različne elemente. Izhajajoč iz prepričanja, da si vsak element zasluži obravnavo svoje edinstvenosti, prispevek skleneta z mislijo, da ni možno do-

ločiti stalnega vzorca nominacijskega filma, in s pobudo, naj se video film prilagaja specifikam prikazanega dediščinskega elementa in zahtevam seznama oziroma registra.

Tamara Nikolić Đerić najprej na kratko poda zgodovinski razvoj vizualne dokumentacije kulture in se zavzame za aktivno in odgovorno uporabo novih medijev, ki so zaradi svoje interaktivnosti, možnosti nelinearnih interpretacij in preproste dostopnosti vedno bolj priljubljeno orodje za interpretacijo, dokumentacijo in posredovanje nesnovne dediščine. V nadaljevanju pa izpostavlja metode senzorne etnografije, za katere meni, da podpirajo etnologova izhodišča v podpori skupnosti pri ohranjanju in razumevanju njihove dediščine. Svoj prispevek zaključuje s predstavitevjo lastnih izkušenj tako s snemanjem in montažo nominacijskega filma za Unescov seznam kot tudi s projektom, v katerem so digitalno tehnologijo uporabili za dokumentiranje nesnovne dediščine, pri tem pa v delo vključili otroke in mladostnike.

Publikacijo zaključuje prispevek urednice Nadje Valentinčič Furlan, v katerem avtorica obravnava razmerje med vizualno antropologijo in vizualizacijami nesnovne dediščine v Unescovih okvirih. Najprej na kratko predstavi Unescove smernice, nato pa razgrne svoje izkušnje z dokumentacijo nesnovne dediščine in ustvarjanjem značilnih video prikazov za nacionalni register, ki jih utemeljuje na vizualni antropologiji. V sklepnem delu izpostavi, da je Unescova načrtna uporaba vizualizacije nesnovne dediščine velika odlika, in dodaja, da Unesco še ni polno izkoristil spoznanj in praktičnih izkušenj vizualne antropologije. Avtorica zaključuje, da se vizualna antropologija in vizualizacija nesnovne

dediščine v Unescovem okviru lahko sinergijsko bogatita ter da so pred nami še številna neodgovorjena vprašanja, ki se porajajo v zvezi z zelo specifično obliko avdiovizualnih sporočil, kar filmi za Unescova seznama in register nedvomno so.

Knjiga *Dokumentiranje in predstavljanje nesnovne kulturne dediščine s filmom* je spekter različnih teoretsko-analitsko-metodoloških, opisnih in empirično-teoretskih poglavij, ki vsako zase deluje samostojno; za bralca, ki se loti strnjenegega branja, pa je ponavljanje nekaterih splošnih dejstev v povezavi z obravnavano tematiko iz poglavja v poglavje lahko nekoliko moteče, kar je posledica pisanja več avtorjev o tako specifični temi. Seveda se s tem pomen knjige ne zmanjša. Prav s to knjigo se v slovensko strokovno terminologijo umešča in v jeziku utrjuje nov izraz *video film*, ki je v citatnih navedbah Unescovih besedil poslovenjen angleški »*video*«, saj je, kot pravi urednica, »v slovenščini samostalniška raba besede '*video*' rezervirana za kratke oblike vizualnih sporočil, katerih osnovne funkcije so zabava, estetski dosežki, promocija ali reklama; medtem ko v knjigi obravnavamo video filme z raziskovalno-dokumentarno podlago, ki posredujejo znanje o nesnovni dediščini in njenih nosilcih« (str. 24). Nenazadnje pa je prispevek k terminologiji tudi ta, da so vsa besedila objavljena tako v slovenščini kot angleščini, pri čemer je treba izpostaviti domiselno oblikovanje dvojezične publikacije; knjiga se namreč z ene strani bere v slovenščini, z druge v angleščini, kar jo naredi aktualno tako za slovenski kot globalni svet produkcije vizualnih vsebin nesnovne kulturne dediščine.

JADRANKA GRBIĆ JAKOPOVIĆ IDR. (UR.): Srednjeevropsko povezovanje etnologov in kulturnih antropologov kot izziv današnjemu času: 13. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo = Srednjeevropsko povezivanje etnologa i kulturnih antropologa kao izazov današnjemu vremenu: 13. hrvatsko-slovenske etnološke paralele.

Slovensko etnološko društvo (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva 50), Ljubljana 2016, 134 str.



V zborniku *13. Vzporodnic med slovensko in hrvaško etnologijo* z naslovom *Srednjeevropsko povezovanje etnologov in kulturnih antropologov kot izziv današnjemu času* so zbrani prispevki s posveta, ki je v organizaciji Slovenskega in Hrvaškega etnološkega društva in pod istim naslovom potekal med 9. in 11. novembrom 2014 v Dolenjskih Toplicah. Zadnja leta je postala že kar navada, da se na aktualnem posvetu predstavi zbornik s prispevki s prejšnjega. Tako smo letos na posvetu v Lugu v Baranji na Hrvaškem med drugimi publikacijami, ki so izšle pri Slovenskem etnološkem društvu, predstavili tudi zbornik s *13. Vzporodnic*. Namen publikacije je, da se referentom, ki sodelujejo na posvetu, ponudi možnost, da svoj prispevek v bolj poglobljeni obliki predstavijo še v pisni obliki – v zborniku – in tako omogočijo vpogled v svoje raziskovalno delo

ter predstavijo svoje zamisli in polemike tudi drugim potencialnim bralcem, strokovnim kolegom, širši javnosti ... Žal nam to ni uspelo tako, kot smo si zamislili in želeli. K pisanju prispevkov so bili povabljeni vsi referenti, ki so se predstavili na posvetu, a se jih je iz različnih vzrokov za sodelovanje odločilo le malo.

Poglavja v zborniku sledijo tematskih sklopom posveta v Dolenjskih Toplicah: 'Srednja Evropa in vzporodnice med slovensko in hrvaško etnologijo', 'Projektno sodelovanje in kulturna dediščina', 'Okrogla miza', 'Dediščina stavbarstva' in 'Snovna in nesnovna dediščina'. Kljub manjšemu številu sodelujočih avtorjev nam je uspelo pokriti vse tematske sklope. Urednice in urednik zbornika smo pri pripravi sledili konceptu, ki ga je za posvet v Dolenjskih Toplicah pripravil programski odbor v sestavi dr. Katalin Munda Hirnök, dr. Špela Ledinek Lozej, mag. Martina Piko-Rustia, Anja Serec Hodžar, dr. Luka Šešo in Jadranka Grbić Jakopović. V uredniškem odboru smo sodelovali predstavniki Slovenskega etnološkega društva in Hrvaškega etnološkega društva: dr. Jadranka Grbić Jakopović, Tanja Kovačič, Anita Matkovič, Saša Renčelj Škedelj in dr. Luka Šešo.

Marija Mojca Terčelj svoj prispevek z naslovom 'Šamanizem: Vzporodnice med slovenskimi in hrvaškimi raziskovalci' posveča spominu na kolega Toma Vinščaka in se v prispevku dotakne njegovega s šamanizmom povezanega dela. Ana Perinić Lewis in Morana Jarec v prispevku 'Zaboravljenim prometnicama i nevidljivim stazama: Planiranje kulturnih ruta u Gorskom

taru' pišeta o projektnem sodelovanju, katerega rezultat naj bi bile nove kulturne poti v hrvaškem Gorskem kotarju, rdeča nit slednjih pa nadnaravna in mitološka bitja tega geografskega območja s poudarkom na Petru Klepcu. Mojca Ravnik in Špela Ledinek Lozej v prispevku z naslovom 'Sodelovanje raziskovalcev in lokalnih skupnosti na čezmejnem območju med Alpami in Krasom: Primer projekta *Zborzbirk'* predstavita podoben projekt na območju med Alpami in Krasom. Gre za popis etnoloških zbirk s ciljem ovrednotiti in promovirati zbirke, ki so jih v preteklosti ustvarili domačini. Olga Orlič, Petar Bagarić in Orlanda Obad v prispevku 'Projektifikacija znanosti i ruralnih krajeva – prilika za angažirano etnologijo?' pišejo o prednostih in pasteh danes tako razširjenega projektne delo. Avtorji ob tem opozarjajo na vlogo etnologov in pomen aplikativne etnologije pri raziskovanju podeželja. Dušan Štepec v prispevku 'Kozolec na Slovenskem: Nedokončana raziskovalna zgodba' piše o stavbni dediščini s poudarkom na kozolcu kot posebnem družbenem fenomenu na Slovenskem. Opiše Deželo kozolcev v Šentrupertu, dosedanje opravljeno delo in izzive za prihodnost. Marko Smole v prispevku 'Stavbna dediščina v dolini zgornje Kolpe in Čabranke kot element raziskave kulturnih povezav' analizira zanimive podatke o stavbni dediščini tega zgodovinsko, geografsko in etnično razgibanega območja, ki jih je zbral s terenskim delom. Ivana Šarić Žic v prispevku 'Etnografska zbirka otoka Krka u Dobrinju – »uspavana ljepotica«' piše o začetkih zbirke, težavah, s katerimi se je srečevala v letih delovanja, ter

* Anita Matkovič, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, Kočevje 6, 8340 Črnomelj; anita.matkovic@siol.net.

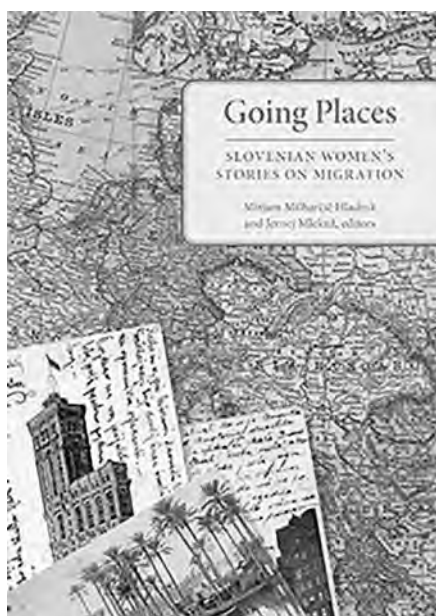
izzivih in načrtih za prihodnost. Raznoliki prispevki že na posvetu niso stremeli k skupnim sklepom, so pa vsekakor pokazali na željo po sodelovanju in izmenjavanju izkušenj v stroki. Že na samem posvetu so predstavitve v posameznih sklopih spodbudile

plodne razprave. Upamo, da bo tudi pričujoči zbornik z v njem zbranim gradivom uporabno čtivo in bo sprožil nova vprašanja oziroma spodbudil kreiranje novih idej za nadaljnje raziskave. Verjamemo, da bo sodelovanje med Slovenskim in Hrvaškim etnološkim

društvom v obliki posvetov in zbornikov prispevalo še k mnogim uspešnim izmenjavam rezultatov, znanj in izkušenj. Prav tako verjamemo tudi, da bo tokratni zbornik kljub svojemu nekoliko skromnejšemu obsegu ostal aktualen še nekaj let.

MIRJAM MILHARČIČ HLADNIK IN JERNEJ MLEKUŽ (UR.): *Going places: Slovenian women's stories on migration.*¹

University of Akron, Akron, Ohio 2014, 241 str.



Raziskave slovenskega izseljevanja so bogatejše za zbornik *Going places: Slovenian women's stories on migration*, ki je leta 2014 izšel pri založbi Univerze v Akronu v Ohiu, ZDA. Zbornik sta uredila Mirjam Milharčič Hladnik in Jernej Mlekuž, prinaša pa raziskave pripovedi in spominov žensk o njihovih izkušnjah izseljevanja iz Slovenije. Knjiga obravnava ženske emigracije iz Slovenije v ZDA, Argentino, Egipt,

italijanska mesta in sodobne emigracije v Bruselj. Glavni poudarek knjige je na pripovedih in spominih (pričevanja, življenjske zgodbe, družinsko dopisovanje, dnevniki itn.) žensk o migracijah iz domovine od konca 19. stoletja dalje ter o odnosih, ki so jih z bolj ali manj rednimi stiki ohranjale z domačimi. Knjiga obravnava migracije žensk v obdobju velikih družbeno-političnih sprememb od konca 19. stoletja dalje do časa po 2. svetovni vojni, le en prispevek pa obravnava sodobne migracije. V tem obdobju so Slovenijo pretresale dve svetovni vojni, ozemlske spremembe in več menjav političnih režimov. Najrazličnejše oblike migracij so bile ekonomska strategija preživljanja ter širša družbena realnost, v katero so bile močno vpete tudi ženske.

Knjiga je razdeljena na tri tematske sklope, vsak sklop pa sestavljata po dve poglavji. Prvi sklop gradi na družinskih korespondenčnih gradivih, v katerih so ubesedene migracijske izkušnje in prakse ohranjanja čustvenih povezav v transnacionalnem prostoru. V poglavju o slovenski nevesti v Clevelandu Mirjam Milharčič Hladnik predstavi izjemno bogato družinsko dopisovanje med ZDA, Primorsko in celo Argentino, s katerim obravnava osebno izkušnjo migracije v ZDA in

ohranjanja stikov s sorodniki prek pism. Sedem desetletij dopisovanja razkrije subjektivne izkušnje migracije ter trud za ohranjanje stika s tistimi, ki so ostali doma. To dolgo obdobje pokaže na nekatere kontinuitete (odnos do doma in družinske povezave), pa tudi na razumevanje družbenih in ekonomskih sprememb v domovini. Marjan Drnovšek prav tako obravnava družinsko dopisovanje, a v obrnjeni situaciji – predstavi dopisovanje med ženo, ki je ostala doma in skrbela za družino, in možem, ki je svojo družino preživel sprva z delom v rudnikih v ZDA, po veliki gospodarski krizi pa na Nizozemskem. Oba avtorja odlično pokažeta na pogosto spregledan čustveni vidik migracijskih izkušenj in oporo, ki jo lahko člani družine nudijo drug drugemu tudi na velike razdalje.

Naslednji sklop obravnava delovne ženske migracije v Egiptu in Italiji in se z življenjskimi zgodbami posameznic dotakne tudi vprašanja spolnih vlog. Daša Koprivec obravnava t. i. aleksandrinke – dekleta, ki so v Egiptu delala kot gospodinjske pomočnice, varuške in dojilje. Avtorica ženske migracije v Egipt dobro vpne v družbeno-politične kontekste 20. stoletja. Migracija deklet pa je bila pogosto ključna za preživetje celotne družine in

¹ Urednika sta za knjigo prejela nagrado Odlični v znanosti 2015 – Humanistika – področje kulturologija (op. ur.).

* Jaka Repič, dr. etnologije, izr. prof. za področje kulturne antropologije, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana; jaka.repic@ff.uni-lj.si.

celo njihovih lastnih otrok, ki so ostali doma. Njihova vrnitev čez desetletja pa je zamajala tradicionalna razumevanja vlog ženske in matere. Podobno zaključí Jernej Mlekuž v poglavju o *diklah* v italijanskih mestih – tj. o mladih dekletih, ki so se iz ruralnih okolij Benečije in Furlanije preselila v mesta in delale kot gospodinje. Pri njih je šlo res po eni strani za ekonomske vzroke, a pri individualnih izkušnjah se opazi tudi željo po spremembi, po neodvisnosti in odhodu iz patriarhalnega družbenega okolja. Pri obeh poglavjih pa ostaja nekaj nepojasnjenih vprašanj, na primer njihove spolne izkušnje ali izkoriščanja.

Zadnji sklop življenjske izkušnje migrantk pokaže v malce drugačni luči. Saša Roškar in Tatiana Bajuk Senčar migrantke razumeta kot ženske, ki same usmerjajo svoje življenje in imajo tudi moč družbenega delovanja. Migracija ni le nekaj, v kar so ljudje prisiljeni zaradi težkih »zunanjih« razmer, temveč je vedno tudi osebna (in družinska) odločitev z najrazličnejšimi posledicami. Saša Roškar obravnava slamnarice, ki so se na začetku 20. stoletja v ZDA podale zaradi zaslužka, a so bile za razliko od mnogih drugih

migrantk izučene delavke. Migracije in dela v ZDA niso razumele le kot ekonomsko nujo, ampak tudi kot priložnost za izboljšanje življenja, umik iz domačega okolja in osamosvojitve od družbenih pričakovanj. Tatiana Bajuk Senčar za razliko od drugih poglavij, ki temeljijo pretežno na osebnih zgodovinskih virih, obravnava sodobno migracijo v Bruselj, ki se je pojavila z vstopom Slovenije v EU in zaposlovanjem v evropski birokraciji. Ugotavlja, da imajo sicer zelo različne zgodbe žensk skupni imenovalec v nekakšni »evropski« ali mednarodni izkušnji, ki jim je olajšala odločitev za migracijo. Zelo jasno pokaže, da so migracije po eni strani družbeni proces, po drugi pa temeljijo na osebnih izkušnjah in odločitvah ter tudi na osebni ravni odpirajo vprašanja identitete, integracije in transnacionalnih povezav.

Zbornik prinaša izredno zanimive in poglobljene predstavitve osebnih izkušenj migracij na osebni ravni in s tem razkriva subjektivne realnosti žensk z zelo različnimi osebnimi zgodbami, ki pa bi jih bralec še bolj razumel, če bi bile v analitičnem smislu močnejše vpete v zgodovinski in družbeno-politični

kontekst migracijskih procesov. Prek pripovedi o migracijah se namreč odpirajo vprašanja odnosov do domačih krajev, identitetnih sprememb, čustvenih in drugih povezav v transnacionalnem prostoru, pa tudi o družbenem odnosu do ženskih migracij in spolnih vlog, a te pripovedi včasih ostanejo v ne povsem dorečenem družbeno-političnem kontekstu. S poudarkom na ženskih izkušnjah skušajo avtorji presekatati pretežno moški oziroma prevladujoči pogled na migracije, ki je močnejši v nacionalni zgodovini, diskurzih o migraciji in celo v znanstvenem pisanju. Z najrazličnejšimi pripovedmi o migracijskih izkušnjah na najbolj osebni ravni se delo dotika zelo zanimivih vprašanj družbenih sprememb doma in v tujini, razmišljanj o nacionalnih identitetah, preživetvenih praksah, spremembah v razumevanju družbeno pogojenih spolnih vlog in osebnih odnosov v transnacionalnem prostoru. Knjiga bo vsekakor zanimiva za raziskovalce migracij, predvsem pa ženskih in spominskih študij, saj sodi v vse bogatejši korpus literature, ki postavlja v ospredje zelo osebne, celo čustvene ravni migracijskih izkušenj.

LOVRO ŠTURM (UR.): Gorenjske družine v 18. stoletju.

Društvo Mohorjeva družba, Inštitut Karantanija in Slovenska matica, Ljubljana 2016, 743 str.



Obsežna znanstvena monografija *Gorenjske družine v 18. stoletju* je izjemna knjiga zgodovinskega pomena – so bile prve besede na predstavitvenem srečanju v prostorih Mohorjeve založbe v Ljubljani. Knjigo so skupaj izdale Celjska Mohorjeva družba, Slovenska matica in Inštitut Karantanija s pomočjo sponzorjev in donatorjev, med katerimi je celo fundacija ameriških Slovencev Bojana in Vide Ribnikar iz Kalifornije. Le s pomočjo (tudi drugih) sponzorjev je bilo mogoče natisniti tako razkošno knjigo, ki obsega kar 743 strani velikega formata.

Leta 1754 je cesarica Marija Terezija v celotnem avstrijskem cesarstvu zahtevala popis prebivalstva. Tako so nastali prvi dovolj natančni popisi vsega prebivalstva s podatki o župniji, gospodstvu in krajevnem imenu gospodstva, kar je od popisovalcev zahtevalo mnogo znanja in natančnosti ter ni bilo primerljivo z vpisi v knjige *Status animarum*, ki vseh teh podatkov niso zahtevale. Knjiga vsebuje prepise sistemskih popisov takratnega prebi-

valstva za 24 gorenjskih župnij, ki so spadale pod ljubljansko škofijo (ozemeljsko od Kranjske Gore do Šentvida nad Ljubljano), 50 župnij pa še čaka na nadaljevanje tega zahtevnega dela. T. i. Kapiteljski arhiv v Nadškofijskem arhivu Ljubljana hrani izvirne dokumente 74 rokopisnih zapisov prvega popisa prebivalstva na današnjem slovenskem ozemlju.

S popisom so bili prvič zabeleženi prebivalci, družine in posamezniki, ki so tvorili župnije, ob čemer so bili pridobljeni točni podatki, koliko davkoplačevalcev imata posamezna župnija in gospodstvo na določenem ozemlju ter koliko mlajših nabornikov je v rezervi za kakršnekoli vojaške zahteve.

V popisu so zajeti številni podatki, ki točno označujejo socialni status popisanih prebivalcev, pri čemer so nekateri popisovalci, ki so bili večinoma duhovniki in župniki, le v majhnih podrobnostih prilagajali podatke popisovanja. Popisi so bili praviloma opravljani v stari nemščini, nekaj popisov pa je bilo napisanih celo v latinskem jeziku. Popisi so točno označevali socialno strukturo. Tako so popisane družine gruntarjev (ki jih je bilo zelo malo), sledili so veliki kmetje, nato polkmetje, kajzarji, gostači in berači. Vsi so bili predstavljeni kot podložniki cerkvenih in posvetnih gospodstev. Iz vseh podatkov lahko razberemo sestavo družin, njihovo velikost in prisotnost hlapcev, dekel in pastirjev. Socialni sestav je bil dobro označen in pogosto kaže na manjše število kmetov ter precej več kajzarjev in gostačev. Pri določitvi statusa osebe (kmeta) je bila najpomembnejša donosnost kmetije in ne toliko površina zemlje. Osnovno socialno strukturo so v popisu razkrivali tudi podatki o premoženjskih razmerah in dodatni podatki o pomožnih pokli-

cih, kot je na primer kmet, ki je bil za osnovno preživetje družine prisiljen opravljati še dodatno dejavnost, bodisi obrtno ali pa pomoč velikim kmetom. Zanimivo je tudi posebno zapisovanje ženskih priimkov, ki so jih pisali s končnico -ka ali -ca, kar ima danes manjvrednostni prizvok (npr. Tominka, Pegamka, Potočenca). Pogosto so bila imena žensk izpuščena, kar je kazalo na njihov podrejeni položaj. Poklici nekmečkega prebivalstva so bili maloštevilni (čevljar, tkalec, košar, kovač, drvar, gozdar ...), pridobitno skromni, večinoma pa so jih opravljali revni prebivalci vasi, ki so svoje dolgove gospodski vedno vračali le v dnini in delu po zahtevi gosposke.

V delu je zaslediti tudi številne manjše kraje in zaselke, ki so tvorili posamezne župnije. Te so avtorji v dodatkih na koncu knjige skrbno prevedli, prav tako pa tudi številne besede, ki so bile zapisane bodisi v domačem govoru ali pa v drugih danes neznanih oblikah. Tako ta podrobno prevedeni seznam prebivalstva v 18. stoletju podaja prvo res neposredno na prostor vezano podobo slovenskega ozemlja, ki so ga nekoliko pozneje dopolnili najprej vojaški zemljevidi Josephinische Landesaufnahme iz let 1763–1787 in pozneje še katastri. Za razumevanje celovite zgodovine razvoja in oblikovanja kulture bivanja v slovenskem prostoru je to eno od pomembnejših znanj, ki hkrati z neposrednimi zgodovinskimi podatki v veliki meri pojasnjuje tudi posebnosti naših nacionalnih, regionalnih in lokalnih značilnosti, predvsem pa temeljev, iz katerih so se le-te razvile. Raziskave etnoloških pogledov nanje bodo v prihodnosti vsekakor morale nujno upoštevati vsa tako zbrana nova znanja, s čimer bodo omogočena tudi nova spoznanja.

* Majda Fister, dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, Na Jami 5, 1000 Ljubljana; majda.fister@t-2.net.

LILJANA JANTOL WEBER, MOJCA RAMOVŠ: *Smo v maln prpelal: Mlini na Jeseniščici in njenih pritokih*. Zavod Rožlin, Dolenje Jesenice, 2015, 138 str. + zemljevid.

Raziskavam o mlinarstvu na Dolenjskem, ki jih je s sodelavci na Krki opravil in objavil dr. Janez Bogataj, sta šele po štirih desetletjih sledili dve novi: Rudolfa Žiberta *Vodni mlini v Mirenski dolini* (2014) in pričujoča monografija o mlinarski dediščini v okolici Šentruperta. Medtem so bili opuščeni vsi tamkajšnji vodni mlini, tako da sta Liljana Jantol Weber in Mojca Ramovš pred pozabo lahko rešili le še izročilo o tej svoj čas pomembni gospodarski dejavnosti. Poiskali in opisali sta, kar je za njo še ostalo: poleg nekaj razvalin zlasti dragocena pričevanja nekdanjih mlinarjev, njihovih svojcev in domačinov, ki pomnijo, kako so še po drugi vojni vozili žito v mlin. Dobro desetletje trajajoče terenske in arhivske raziskave sta usmerili v dokumentiranje desetih mlinov na območju Šentruperta, ki še niso bili temeljiteje obravnavani. Posebej sta orisali usode dveh na Jeseniščici, levem pritoku Mirne, in še osmih na njenih pritokih Studenčnici, Kostanjščici in Globoščici. Razumevanje njihovih ugotovitev olajšujeta slovarček narečnih izrazov s terena in poglavje, v katerem je Vera Smolej po pripovedi mlinarskega mojstra Kragulevga Feliksa povzela nekdanje mlinarsko izrazje.



BORIS KUCHAR: *Štruklji: 100 izbranih receptov za tradicionalno slovensko dobroto*. Cankarjeva Založba, Ljubljana 2015. 186 str.

Štruklji so v obsežni knjižni beri Borisa Kuharja še ena monografska obdelava značilne slovenske jedi z množico različic, katerih skupni izvor so bile najbrž samostanske kuhinje. Avtor jih uvršča kar med desetino največjih slovenskih znamenitosti, na skoraj celotnem s Slovenci poseljenem ozemlju pa so jih, kot zatrjuje, poznali že nekaj stoletij prej, preden je bil leta 1589 v Gradcu zapisan prvi recept za pehtranove štruklje. Izbor v knjigi je zaokrožen na sto, potem ko je njen pisec, kot zagotavlja, vse izbrane recepture tudi sam preizkusil. Štruklji so (vsaj nekdaj so bili, še pripominja) predvsem praznična jed, ki so jo pripravljali ob cerkvenih praznikih in večjih kmečkih delih. Podatke o razširjenosti in vrstah štrukljev je Boris Kuhar dolga leta črpal iz kuharskih knjig, tudi rokopisnih, iz učnih gradiv nekdanjih gospodinjstkih in kuharskih šol ter iz živih pričevanj na terenu. Štruklji so lahko postna in glavna jed, slani in sladki, priloga k mesnim jedem ali dodatek k juham. V knjigi so poleg tega razdeljeni še po nadevih in vrstah testa – največ jih je iz vlečenega, sledijo pa štruklji iz kvašenega in ajdovega testa – iz katerega so pripravljani.



VLASTA MLAKAR: *Rastlina je sveta, od korenin do cveta: Tradicionalno znanje o rastlinskem svetu na Slovenskem*. Samozaložba, Ljubljana 2015, 496 str.

Etnologinja in kulturna antropologinja Vlasta Mlakar svoje raziskovalno in publicistično delo že skoraj dvajset let namenja predvsem etnobotaničnemu izročilu. Posveča se mu kot urednica in v zadnjem času vedno bolj tudi kot (so)avtorica člankov in knjig. Monografija *Rastlina je sveta, od korenin do cveta* je njeno doslej najobsežnejše in najtemeljitejše delo o etnobotaniki. Tradicionalno znanje o rastlinskem svetu na Slovenskem predstavlja v petih tematskih sklopih. Prvi govori o gozdu kot viru hrane, zakladnici lesa in (ne)varnem zavetju ter v tem okviru posebej o nabiralništvu, gobarstvu, svetosti gozda in dreves v našem bajeslovnem izročilu itn. Vsebinsko drugega dela napoveduje naslov 'Kulturno-gospodarska uporaba rastlin za človekovo prehrano, za prehrano domačih živali in hrana kot zdravilo'. Zdravilnosti rastlin avtorica posveča tudi naslednji del z naslovom 'Ljudska medicina in znanje o rastlinstvu'. V četrtem delu predstavlja rastline, ki jih človek uporablja za osebno nego, pripravo barvil in za okras. Peti del povzema ugotovitve prejšnjih v povezavi z vlogo rastlin v letnem in življenjskem ciklu, v šegah in navadah in bajeslovnem ljudskem izročilu ter s tradicionalnimi znanji o rastlinskem svetu.



* Iztok Ilich, publicist, prevajalec in urednik, Trebinjska 11, 1000 Ljubljana; iztok.ilich@amis.net.



Slovesnost ob odprtju Ribiškega muzeja.
Foto: Iztok Ilich, Križ pri Trstu, 25. 9. 2016.



Franco Cossutta in Bruno Volpi Lisjak.
Foto: Iztok Ilich, Križ pri Trstu, 25. 9. 2016.

RIBIŠKI MUZEJ TRŽAŠKEGA PRIMORJA TUDI URADNO ODPRL SVOJA VRATA

Ribiški muzej v Križu pri Trstu je bil že večkrat omenjen v *Glasniku*, končno pa lahko pišemo tudi o njegovem odprtju, ki smo ga proslavili 25. septembra 2016. Že nekaj let je namreč muzej čakal na to, da bi se le našla sredstva za dokončanje zunanjih del, ki bi vsem obiskovalcem omogočila varen dostop.

Ribiški muzej Tržaškega primorja je nastal kot rezultat raziskovalnega dela upokojenega kapetana Bruna Volpija Lisjaka, ki je leta 1995 objavil prvo izmed svojih monografij o slovenskem ribištvu na Tržaškem, in sicer *Slovensko pomorsko ribištvo skozi stoletja od Trsta do Timave*. Temeljni knjigi o tej temi so potem sledile številne publikacije, ki so bistveno razširile védenje o slovenski pomorski dediščini: knjiga v italijanščini o slovenskem tunolovu *La spettacolo pesca del tonno attraverso i secoli nel Golfo di Trieste*, slovenska in italijanska monografija *Čupa, prvo slovensko plovilo, in drevaki oziroma Lo zoppolo Čupa del Golfo di Trieste e le piroghe*, dvojezični zbornik *Tradicije dveh skupnosti v Tržaškem zalivu o pomorski dediščini na tržaški in koprski obali*, knjiga *Tržaško morje: kraška obala, mesto in vasi* o problemu slovenskih naselij na tržaški obali, katalog muzeja *O zgodovini in dediščini slovenskega morskega ribištva* (izšel je v zbirki Slovenskega etnografskega muzeja 'Zbirke s te ali one strani?'), zbirka ljudskih pripovedk, ki pričajo o pomorski dediščini, z naslovom *Vonj po morju*, roman *Radovedni galeb*, letos pa še zbirka pripovedk za otroke *Ribič Sardon* in knjiga *Ruska flota v Trstu*, doslej nepoznani dnevnik ruskega oficirja Bronjevskega, ki je s svojo floto dve leti preživel pred Trstom in v svojem dnevniku opisal življenje v tem mestu.

Vzporedno z nastajanjem prvih književnih del se je krepila zavest, da je ribiško snovno dediščino treba zavarovati in jo ohraniti v obliki, ki bi bila čim dostopnejša. Rodila se je ideja o Ribiškem muzeju, ki je v Križu kot največji ribiški vasi na Tržaškem našla tudi svojo udejanjenje. Ustanovilo ga je Združenje za Križ, ki je črpalo le iz zasebnih donacij, še posebej iz darov vaščanov Valentina Cossutte in njegove soproge Elizabete Birsra, ki sta tudi slovesno prerezala trak ob odprtju. Temeljni kamen za muzej so položili leta 2005. Združenje je z namenom, da bi ribiško dediščino prikazalo še celoviteje, pred nekaj leti odkupilo tudi ribiško hišo, to je manjšo hišo sredi Križa, ki je pripadala ribiški družini. Hiša čaka na obnovo in preureditev, medtem pa jo krajevno športno društvo Mladina uporablja za prirejanje 'Ribiških dnevov'. Na prireditvi kulturne pobude uspešno združujejo s strežbo priljubljenih ribjih jedi, ki jih pripravljajo člani društva.

Čeprav je nedograjen čakal več let, je muzej vseskozi vzbujal veliko zanimanja in povpraševanje po ogledih se je iz leta v leto večalo. Enkratna tema, ki je pomembna tako na lokalni kot na vseslovenski ravni, namreč priteguje pozornost pedagogov, stanovskih društev in ljubiteljev kulturne dediščine. V medijih je bilo objavljenih veliko poročil, intervjujev in reportaž, ki so v Križ pritegnile nove in nove obiskovalce. Žal so pogosto naleteli na zaprta vrata ali pa so morali v muzej vstopati čez gradbišče. Muzej je namreč rasel predvsem na osnovi zasebnih donacij, ki jih je zaustavila gospodarska kriza. Javne institucije se dolgo let niso odzvale na prošnje po podpori, šele proti zaključku gradbenih del je nekaj sredstev namenil Urad

* Jasna Simoneta, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, Nabrežina Postaja 82/c, 34011 Nabrežina (Trst/Trieste), Italija; jsimoneta@yahoo.it.

Republike Slovenije za Slovence v zamejstvu in po svetu, pred kratkim pa še Dežela Furlanija - Julijska krajina.

Ob odprtju se je zunanja podoba muzeja korenito izboljšala, dograjene so bile tudi sanitarije. Kljub temu muzej še vedno čaka na izpeljavo vseh birokratskih postopkov, da bi lahko v njem vzpostavili uradni urnik in formalno uredili vodenja in prodajo vstopnic. V načrtu je tudi trgovina s spominki, nekateri izmed njih so bili predstavljeni tudi ob septembrskem odprtju.

Na slovesnosti, kjer se je zbrala večstoglava množica krajanov in podpornikov muzeja od blizu in daleč, so nastopili otroci iz osnovne šole v Križu, godba iz Nabrežine in moški zbor krajevnega kulturnega društva Vesna, sledili pa so nagovori predsednika društva Franca Cossutte, direktorja Bruna Volpija Lisjaka, ministra za Slovence v zamejstvu in po svetu Republike Slovenije Gorazda Žmavca, dr. Boštjana Žekša, svetovalca predsednika Republike Slovenije Boruta Pahorja, množico so pozdravili tudi deželni odbornik za kulturo Furlanije - Julijske krajine Gianni Torrenti, predsednica Tržaške pokrajine (v odhodu) in občinska svetnica Maria Teresa Bassa Poropat ter še Živka Persi, deželna predsednica Zveze slovenskih kulturnih društev v Italiji (ZSKD). Ta je med drugim poudarila, da na Tržaškem delujejo še trije podobni muzeji, in sicer Kraška hiša v Repnu, Etnografski muzej v Škednju in Muzej Ricmanje. Vsi štirje muzeji se spoprijemajo s podobnimi težavami, to je s formalno neurejenim strokovnim vodstvom, delovanjem na osnovi prostovoljnega dela in pomanjkanjem stalnega vira financiranja. Muzej Ricma-

nje je že dlje časa zaprt, saj nima urejenega niti vprašanja skrbništva zbirke in prostorov. Glede na to, da te ustanove ohranjajo zelo zanimivo in pomembno kulturno dediščino, bi bilo smiselno, da bi tudi državne institucije podprle njihovo delovanje in razvoj, saj so privlačni tako za krajevno prebivalstvo kot za zunanje obiskovalce, ki seveda predstavljajo tržno zanimiv turistični tok. Kljub temu je bilo že na odprtju Ribiškega muzeja očitno pomanjkanje zanimanja za njegovo delovanje. Potem ko muzej ni nikoli dobil denarne podpore Tržaške pokrajine in Občine Trst, se slednja ni odzvala niti vabilu na odprtje muzeja – na slovesnosti ni bilo nobenega njenega predstavnika. To žalostno dejstvo kaže na to, da je muzej kljub vsemu očitno trn v peti javnim oblastem v tržaškem okolju. Na to problematiko je opozoril tudi Bruno Volpi Lisjak s sestavkom, ki ga je v pisni obliki razdelil prisotnim politikom in novinarjem. Sam je svoj način komunikacije komentiral z izjavo, da z bridkimi ugotovitvami ni želel pokvariti veselega vzdušja na slavnostnem odprtju. V svoji pisni izjavi je povzel razloge za nastanek muzeja, torej izumrtje slovenskega ribištva. To je bilo posledica jasnih in premišljenih političnih dejanj italijanskih oblasti v obdobju pred drugo svetovno vojno in po njej, s katerimi so dosledno ovirali slovenske ribiče ter finančno in infrastrukturno podpirali njihovo konkurenco. Takšna naravnost se očitno še vedno nadaljuje, saj si drugače ni mogoče razlagati popolne brezbržnosti do tako pomembnega dogodka, kot smo mu bili priča v Križu v nedeljo, 25. septembra.

MESEC MODE V MUZEJU

V Pokrajinskem muzeju Maribor smo med 5. in 31. majem 2016 uspešno izpeljali že četrti *Mesec mode v muzeju*. Projekt je nastal z željo spodbujati modno dogajanje v muzeju in v mestu Maribor.

Izhodišče projekta so naše bogate muzejske zbirke, v katerih hranimo okrog 9.000 eksponatov, povezanih z oblačilno kulturo. Ti imajo pomembno mesto v slovenskem muzejskem prostoru, predvsem pa ponujajo veliko različnih možnosti interpretacije.

Omenjeno gradivo in z njim povezane vsebine želimo predstavljati na sodoben način ter opozarjati na pomen oblačilne kulture v preteklih obdobjih. Modo želimo tudi aktualizirati in jo prikazati kot pomemben del kulture. Oblačilna kultura oziroma oblačilni videz ljudi različnih

družbenih slojev je močno prepleten z gospodarskimi, političnimi, družbenimi in kulturnimi vplivi. Govorimo o vsem, kar sodi k človekovi zunanji podobi: oblačila, pokrivala, obuvala, modni dodatki ter tudi pričeske in nega telesa. Oblačenje je neločljivo povezano z modo in slogom. V zgodovinskih obdobjih so se oblačila spreminjala tako v funkcionalnem kot tudi v estetskem in simbolnem smislu. Obleka torej ni le kos blaga, ki nas ščiti pred zunanjimi vplivi, temveč z njo tudi komuniciramo z okolico in izražamo svoja razpoloženja.

Leta 2004 se je začela postopna prenova mariborskega gradu, v katerem se nahaja Pokrajinski muzej Maribor, zato je bilo treba umakniti tudi dotedanjo stalno razstavo o modi. Praznino smo zapolnili z občasnimi tematskimi

* Tadej Pungartnik, mag. etnologije, višji kustos, Pokrajinski muzej Maribor, Grajska ul. 2, 2000 Maribor; tadej.pungartnik@maribor.si



Moda in mladi: Modna revija študentov z Univerze v Ljubljani in Univerze v Mariboru.
Foto: Marko Pigac, Maribor, 5. 5. 2016.



Čipke in vezenine: utrinek z občasne razstave.
Foto: Marko Pigac, Maribor, 12. 5. 2016.

razstavami predvsem tistega gradiva, ki ga je muzej hranil v depojih in do tedaj še ni bilo na ogled javnosti.

Kmalu se je pokazala tudi potreba po dodatnih vsebinah, zato je vzkliła ideja o *Mesecu mode v muzeju*, ki v mesecu maju nagovarja vse modne navdušence, zlasti mlade generacije, ki zahtevajo nekoliko drugačen, predvsem dinamičen in drznejši pristop. Naša osnova so še vedno muzejski predmeti, s katerimi iščemo vzporednice med preteklostjo in sedanjostjo, hkrati pa so sodobnim oblikovalcem, s katerimi aktivno sodelujemo, navdih za poustvarjanje ali ustvarjanje.

S projektom želimo biti družbeno odgovorni, predvsem pa se trudimo spodbujati ustvarjalnost mladih. V njih želimo vzbuditi zavedanje, da je muzej namenjen njim, doživetja v muzeju pa lahko postanejo odlični navdih za kovanje novih idej.

Tako kot že vsa leta doslej je bila izhodišče *Meseca mode* občasna razstava, ki smo jo nadgradili s spremljevalnimi dogodki. Letošnji *Mesec mode* smo posvetili krašenju in bogatenju tkanin. S tem smo se simbolično pridružili junjskemu *Svetovnemu čipkarskemu kongresu (OIDFA)* v Sloveniji. Na osrednji razstavi, ki smo ji nadeli preprost naslov *Čipke in vezenine*, smo izpostavili predmete, ki so povezani s čipkami in vezeninami, ter jih postavili ob bok sodobnim trendom svetovnih modnih prestolnic. Predstavili smo bogato gradivo od 17. do 20. stoletja.

Na prvem dogodku ob svečanem odprtju projekta smo predstavili že uveljavljene ustvarjalce, ki v svoje delo na

kakršenkoli način vpletajo podobe čipk. Predstavili smo pet uspešnih zgodb: Aljo Novak Viryent, oblikovalko in izdelovalko prestižnih čevljev, ki jih krasijo tudi aplikacije idrijske čipke; zakonca Bricman, ki svoj unikatni porcelan Catbriyur krasita s podobami, ki spominjajo na čipko; Tino Koder Grajzar, ki ustvarja moderno avtorsko idrijsko čipko; arhitektko Manco Ahlin, ki pri svojem delu uspešno povezuje tradicionalna znanja s sodobnim oblikovanjem; ter modno oblikovalko Petjo Zorec, ki je predrtje tkanine, spominjajoče na čipke, uporabila pri izdelavi moških oblačil. Naslednji dogodek je bil posvečen študentom – mladim ustvarjalcem z Univerze v Mariboru in Univerze v Ljubljani. Predstavili so svoje stvaritve, ki so nastale v skladu s trajnostnim razvojem in uporabo tradicionalnih znanj. Tradicionalna znanja smo predstavili tudi na občasni razstavi z naslovom *Skrivnost čipke*, ki smo jo pripravili v sodelovanju z ljubiteljskimi klekljaricami iz Maribora in s Ptuja. Mesec smo zaokrožili z modno revijo spodnjega perila priznane blagovne znamke Triumph, ki že od leta 1886 žanje velike uspehe. Njihovi izdelki so znani po eleganci in čudovitih čipkah ter so namenjeni predvsem predstavnicam nežnejšega spola.

Vsi omenjeni dogodki so bili zelo dobro obiskani. Nanje so se – kot drugi obiskovalci – pozitivno odzvali predvsem predstavniki mlajše generacije, ki sodijo med zahtevnejše uporabnike muzeja in jih na drugih muzejskih dogodkih velikokrat pogrešamo. Z motivacijo mladih smo tako dosegli enega osnovnih ciljev *Meseca mode v muzeju*.



Kaj je ustvarjalnost? Jani Kozina iz ZRC SAZU med razmišljanjem o dejavnih spodbujanja ustvarjalnosti.

Foto: Saša Poljak Istenič, Ljubljana, 14. 4. 2016.



Udeleženci okrogle mize med razpravo o oblikovanju spodbudnejše politike ustvarjalnosti.

Foto: Jani Kozina, Ljubljana, 14. 4. 2016.

USTVARJALNA ZELENA LJUBLJANA

Posvet o ustvarjalnem vzdržnem razvoju glavnega mesta

Ljubljana velja za mesto kulture in ustvarjalno mesto, se ponaša z naslovom Svetovna prestolnica knjige 2010, je uvrščena med sto najbolj trajnostnih turističnih destinacij na svetu, je decembra 2015 pridobila trajni Unescov naslov Mesto literature, zaradi svoje zelene politike pa je postala tudi Zelena prestolnica Evrope 2016. Njena *Vizija 2025* predvideva, da se bo razvila v idealno in sonaravno mesto ter vseslovensko metropolo, to pa podpira tudi osnutek *Trajnostne urbane strategije Mestne občine Ljubljana 2014–2020*, ki poudarja usklajen okoljski, gospodarski in socialni razvoj ob ohranitvi naravnih virov in hkratnem izboljšanju življenja mestnih prebivalcev.

Med dogodki, ki zaznamujejo Zeleno prestolnico Evrope 2016, sta ZRC SAZU in Poligon, zavod za razvoj kreativnih industrij, 14. aprila 2016 v Kreativnem centru Poligon v Tobačni priredila posvet *Ustvarjalna zelena Ljubljana: Prispevek kreativnih industrij in kulturnih iniciativ k Zelenu prestolnici Evrope*. Namenjen je bil razpravi o tem, katere ustvarjalne dejavnosti v Ljubljani podpirajo vzdržen gospodarski, socialni, kulturni in okoljski razvoj mesta ter kako prizadevanja občine za okoljski trajnostni razvoj, ki so bila s podelitvijo naziva Zelena prestolnica Evrope prepoznana kot izjemna, lahko podprejo tudi kreativne industrije in kulturne iniciative. Na posvetu so sodelovali raziskovalci, ki se z ustvarjalnostjo ukvarjajo z vidika različnih disciplin in metodologij in delujejo na raznolikih institucijah ali samostojno: na Inštitutu za slovensko na-

rodopisje in Geografskem inštitutu Antona Melika (ZRC SAZU), Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo (FF UL), Ekonomsko-poslovni fakulteti (UM), v Regionalnem centru kreativne ekonomije (RRA LUR), Centru za okoljsko sociologijo (FDV UL), na Inštitutu za politike prostora in v Poligonu, zavodu za razvoj kreativnih industrij. Kot uvodna govornica je nastopila vodja Oddelka za varstvo okolja na Mestni občini Ljubljana Nataša Jazbinšek Seršen, ki je predstavila pot mesta do pridobitve naslova Zelena prestolnica Evrope, za »pogled od zunaj« pa je poskrbela sodelavka Technische Universität Dresden Kornelia Ehrlich, ki je na Humboldt Universität v Berlinu doktorirala z disertacijo *Kreativno mesto Ljubljana*.

Referenti so razpravljali (tudi primerjalno z Mariborom in Nemčijo), kako razvite so kulturne in kreativne industrije v Ljubljani in kakšen je njihov pomen v trajnostno naravnem gospodarstvu. Razmišljali so, kateri družbeno-kulturni projekti in iniciative na ustvarjalni način podpirajo trajnostni in participativni razvoj mesta, in te primere umeščali v prostor Mestne občine Ljubljana. Nakazali so tudi, kako lahko tovrstne dejavnosti pripomorejo k družbenim inovacijam ob sočasni skrbi za ohranjanje okolja. Blaž Bajič (Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL) je tako dekonstruiral koncept ustvarjalnosti v antropologiji in analiziral slovensko kulturno politiko, ki naslavlja ustvarjalni sektor. Jani Kozina in David Bole (Geografski inštitut Antona Melika ZRC SAZU) sta ana-

* Saša Poljak Istenič, dr. etnologije, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; sasa.poljak@zrc-sazu.si.

lizirala vlogo zelenih prostorskih struktur v razporeditvi ustvarjalnega kapitala Ljubljanske urbane regije, saj je zanjo značilen premik ustvarjalnih ljudi iz mest proti podeželju. Barbara Bradač Hojnik (Ekonomsko-poslovna fakulteta UM) je izpostavila razlike med podjetji iz sektorja kulturnih in kreativnih industrij v Ljubljani in Mariboru. Aidan Cerar (Regionalni center kreativne ekonomije RRA LUR) je prek študij primerov iz različnih evropskih držav razmišljal, kaj lahko ustvarjalnost doprinese k novim družbenim in podjetniškim praksam. Saša Poljak Istenič (Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU) je s primeri kolesarjenja in vrtičkarstva v Ljubljani pokazala na družbene učinke ustvarjalnih zelenih praks, kot so krepitev gospodarstva, vključevanje marginalnih skupin, krepitev zdravja in povečanje ugleda mesta. Kornelia Ehrlich s Technische Universität Dresden je primerjala tri urbane vrtove v Ljubljani, Leipzigu in Berlinu, da bi pokazala na potencialne trajnostnega urbanega razvoja. Matjaž Uršič (Center za prostorsko sociologijo FDV UL) je analiziral pomenčasne rabe prostora za kreativno urbano regeneracijo Ljubljane in opozoril na večji pomen družbenih dejavnosti v primerjavi z infrastrukturno namembnostjo

takih prostorov. Marko Peterlin (Inštitut za politike prostora) je opozoril na potencial skupnostnih praks pri urejanju prostora in pozitivne učinke participativnega javnega upravljanja. Eva Matjaž (Poligon) pa je podala pregled razvoja sodelavne kulture v Sloveniji in prek lastnih izkušenj prekarne ustvarjalke prikazala izzive in ovire pri opolnomočenju samozaposlenih.

Posvet je sklenila okrogla miza *Od mapiranja kulturnih in kreativnih industrij do konkretnih dejanj*, na kateri so sodelovali Metka Šošterič z Ministrstva za kulturo, Jerneja Batič z Mestne občine Ljubljana, Piera Ravnikar iz Kina Šiška in Adela Bešo iz Društva Asociacija. Sogovorniki so s Sašo Poljak Istenič in občinstvom razpravljali, kako javna sredstva, ki so pogosto namenjena zgolj mapiranju stanja, preusmeriti v opolnomočenje ustvarjalcev in producentov ter tako prispevati k vzdržnemu urbanemu razvoju. Posnetki prispevkov so na ogled na kanalu ZRC SAZU na spletni strani Youtube (https://www.youtube.com/channel/UCVbNfSD_r7m8cbmxq5bmv2w/videos), na njihovi podlagi pa se pripravljata tematska številka *Acte Geographice Slovenice* in tematski sklop o ustvarjalnosti v reviji *Traditiones*.

ZVOČNA EKOLOGIJA LJUBLJANE

Strokovni posvet o kakovosti mestnega zvočnega okolja

Glasbenonarodopisni inštitut in Inštitut za kulturne in spominske študije ZRC SAZU sta 4. aprila – torej v mesecu, ko je Ljubljana svoje aktivnosti v sklopu projekta *Ljubljana – Zelena prestolnica Evrope 2016* posvetila kakovosti zvočnega okolja – organizirala enodnevni posvet z naslovom *Zvočna ekologija Ljubljane*. Dogodek je eden od rezultatov mednarodnega projekta *City sonic ecologies: Urban soundscapes of Bern, Ljubljana and Belgrade (Zvočna ekologija mest: Urbane zvočne krajine Berna, Ljubljane in Beograda)*, ki ga ZRC SAZU v letih 2014–2017 izvaja v sodelovanju z Univerzo v Bernu in Muzikološkim inštitutom SANU iz Beograda, in doktorskega projekta *Akustemologija zvonjenja*, ki ga v letih 2014–2017 s finančno pomočjo Agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije izvaja avtorica prispevka. Pogosto se ne zavedamo, da so zvoki sestavni del mesta in prav tako pomembni za dožemanje prostora in časa, v katerih živimo in se gibljemo. Ker je zvočnost tudi v raziskovalnem prostoru zapostavljena tema in se ji raziskovalci pogosto posvečajo le obrobno, je posvet združil stro-

kovnjake in raziskovalce zelo različnih disciplin in ved: antropologije, etnomuzikologije, arheologije in akustike, pridružili pa so se jim tudi strokovnjaki iz podjetij, ki se ukvarjajo z varstvom okolja, ter ulični glasbeniki in aktivisti, ki se borijo proti zvočnemu onesnaževanju mesta. Udeležence je uvodoma nagovorila vodja Oddelka za varstvo okolja Mestne občine Ljubljana Nataša Jazbinšek Seršen, ki je predstavila dejavnosti, s katerimi si je Ljubljana prislužila naslov Zelena prestolnica Evrope, in dogodke, ki letos obeležujejo ta naziv. V nadaljevanju sem o zvočnosti spregovorila Mojca Kovačič. Predstavila sem rezultate raziskave o percepciji zvonjenja med prebivalci mesta Ljubljana in mednarodni projekt *City sonic ecologies: Sounds of three cities, Ljubljana, Beograd, Bern*, v sklopu katerega raziskovalci ZRC SAZU izvajamo številne dejavnosti in raziskave. Poudarila sem predvsem aplikativne rezultate, kot so zvočne karte treh mest in projekt *Zvočna govorilnica*, s katero smo (v telefonski govorilnici) posneli odzive mimoidočih na zvočnost Ljubljane. Janez Križaj iz Društva za ENO glasbo je predstavil svoje

* Mojca Kovačič, dr. interkulturnih študijev, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; mojca.kovacic@zrc-sazu.si.

pogleda na zvočniki mestnih kavarn in restavracij obremenjeni zvočni prostor Ljubljane ter nazorno prikazal, kako se s 'problemom' soočajo pristojne institucije. Bojan Cvetrežnik, ulični glasbenik in prav tako član omenjenega društva, je predstavil zvočnost mesta z vidika uličnega glasbenika, pri tem pa je izpostavil tudi razliko v zvočnosti nekaterih mest, ki ležijo severneje in južneje od Ljubljane. Arheolog Dimitrij Mlekuž z Zavoda za varstvo kulturne dediščine in Oddelka za arheologijo FF UL je na primeru zvonjenja na Polhograjskem prikazal, kako lahko zvočnost tudi modeliramo in tako odkrivamo pretekle zvočne krajin. Dan Podjed, kulturni antropolog z Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU in Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL, sodeluje v mednarodnem projektu, ki se ukvarja z uporabniki vozil v različnih družbenokulturnih kontekstih. Za naš posvet je izpostavil, kako promet, prometna infrastruktura in vozne navade udeležencev v prometu soustvarjajo zvočnost mest. Janez Drev iz podjetja Epi Spectrum pristopa k zvoku z merilnimi napravami. Predstavil nam je razvoj in politike uravnavanja hrupa v Evropski uniji ter nekatere prostore in pomen mirnih območij za prebivalce. Sonja Jeram z Nacionalnega inštituta za javno zdravje preučuje vpliv zvoka na zdravje ljudi, nanjo pa se obračajo številni meščani, ki se počutijo nemočne, kadar se v svojem vsakdanjem življenju soočajo s hrupom. Predstavila nam je pomen t. i. mirnih okolij za psihično regeneracijo ljudi, ki pozitivno vpliva tudi na fizično počutje. Andrej Piltaver z Oddelka za varstvo okolja MOL je svojo predstavitev pripravil v informacijski točki Zelene prestolnice, t. i. Točki zate, kjer nam je podrobno prikazal, kako deluje interaktivna instalacija Zvočna postaja Ljubljane. Ta vsebuje zemljevide ravni hrupa v mestu, točke, na katerih je snemal zvoke okolja v Ljubljani, osnovne pojme o zvočnosti, hrupu, zakonodaji, ki se dotika tega področja, ter zabavno aplikacijo zvokov, s katero lahko obiskovalci ustvarijo svoj zvočni izdelek. Miro Čudina, profesor s Fakultete za strojništvo UL in predsednik Društva za akustiko, je predstavil raziskavo o vplivu barv in umetniških slik na percepcijo hrupa. Raziskavo je s študenti izvedel na fakulteti in nato na podlagi rezultatov nekatere umetniške slike, ki so fizično in vizualno vplivale na raven hrupa ozadja, postavil tudi v predavalnice. Posvet je sklenil Drago Kunej z Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU, ki je pojasnil razmerja med objektivnimi parametri in subjektivnim zaznavanjem zvoka ter predstavil



Plakat posveta.

nekaj primerov svojih raziskav o percepciji zvočnih posnetkov na voščenih valjih in gramofonskih ploščah.

V času kulture oči prepogosto pozabljam na pomen zvočnosti in slušne percepcije prostora, ki nas obdaja. Tudi zvočnost mesta ali zvočnost nasploh se prepogosto predstavljata samo z vidika fizičnih in akustičnih lastnosti objektov, ki oddajajo zvok. S posvetom smo ta vidik zvočnosti povezali s pomenom subjektivne percepcije zelene, nezaželenega, opaženega ali spregledanega zvoka, ki soustvarja naše mesto.

Posvet je združil znanstvenike in strokovnjake, ki delujemo na povsem različnih področjih in se navadno pri delu ne srečujemo. Tako so udeleženci posveta pogosto pripomnili, da so se jim odstrli povsem drugačni pogledi na zvočnost. S posvetom smo tako opozorili, da so zvoki sestavni del mesta in prav tako pomembni za percepcijo prostora in časa, v katerih živimo in se gibljemo. Zvočnost lahko obravnavamo z meritvami, ki prispevajo k zakonodajni urejenosti področja hrupa, posvetimo pa se ji lahko tudi z vidika doživljanja posameznika ali skupnosti. Tako zvoki predstavljajo zvočno ozadje, hrup in glasbo, vzbujajo v nas občutke, čustva, signalizirajo dogodke, soustvarjajo pomene, akustične skupnosti ali prostore konfliktov.

OKROGLA MIZA O KULTURNI DEDIŠČINI IN ČEBELARSTVU V ČEBELARSKEM MUZEJU

V četrtek, 22. septembra 2016, je v Čebelarškem muzeju v Radovljici potekala okrogla miza z naslovom *Kulturna dediščina in čebelarstvo*. To je bila zadnja spremljevalna prireditev ob razstavnem projektu *Ohranimo čebele*, ki sta ga v sodelovanju s Čebelarsko zvezo Slovenije, Ministrstvom za kmetijstvo, gozdarstvo in prehrano RS, Mestno občino Ljubljana in OŠ Antona Janše iz Radovljice organizirala Javni zavod Ljubljanski grad in Čebelarski muzej iz Radovljice. Razstava je bila na ogled na Ljubljanskem gradu med 20. majem in 25. septembrom 2016 v sklopu prireditev ob razglasitvi Ljubljane za Zeleno prestolnico Evrope 2016 in za promocijo 20. maja kot svetovnega dneva čebel.

*

Razstava *Ohranimo čebele* je bila zasnovana večtematsko. V prvem, najobsežnejšem delu je bila predstavljena čebela, v drugem osnovna čebelarska opravila in čebelji pridelki, zadnji del pa je bil posvečen tradiciji slovenskega čebelarstva, kulturni dediščini in simboliki kranjske sivke v slovenski kulturi.

Na ta zadnji del razstave se je navezovala tudi okrogla miza *Kulturna dediščina in čebelarstvo*. Organizatorica dogodka, kustodinja Čebelarskega muzeja mag. Tita Porenta, je k sodelovanju povabila še kolegici etnologinji dr. Mojco Tercelj Otorepec, konservatorico na kranjski območni enoti Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, in dr. Bojano Rogelj Škafar, kustodinjo za ljudsko umetnost v Slovenskem etnografskem muzeju. Poleg njih so na okrogli mizi sodelovali tudi mag. Ksenija Kovačec Naglič, v. d. direktorice Direktorata za kulturno dediščino na Ministrstvu za kulturo RS, Pika Škerlj, dipl. konservatorica in restavratorica, Anton Koželj, čebelar in zasebni zbiralec, Franc Šolar, čebelar in lastnik čebelnjaka, Darja Klevišar, izdelovalka poslikanih panjskih končnic, in Franc Šivic, predstavnik Čebelarske zveze Slovenije. Okroglo mizo je povezovala Verena Štekar Vidic, direktorica Muzejev radovljiške občine.

Mag. Ksenija Kovačec Naglič je najprej predstavila vlogo Ministrstva za kulturo RS pri zbiranju podatkov in vodenju registrov nepremične, premične in nesnovne dediščine. Pojasnila je pojem register kulturne dediščine, razložila, čemu je register namenjen, ter predstavila njegove osnovne značilnosti in podatke, ki jih zbirajo in vpisujejo v register. Ministrstvo za kulturo RS trenutno vodi register nepremične in nesnovne kulturne dediščine, register premične dediščine pa je v pripravi. Predstavila je postopke vpisa v registra, ki jih vodi ministrstvo, in njuno trenutno stanje.

Oba sta tudi javno dostopna na več spletnih straneh. Čebelarska nepremična dediščina, vpisana v register, šteje 109 čebelnjakov (22 kulturnih spomenikov, 85 enot registrirane dediščine in 2 enoti dokumentiranega varstva) in 9 spominskih objektov (spomeniki, cerkev sv. Ambroža, arhitekturna dediščina), skupaj torej 118 enot. Za vpis v register nesnovne dediščine sta trenutno predlagani dve enoti, in sicer prevozno čebelarstvo in poslikavanje panjskih končnic.

V nadaljevanju je dr. Mojca Tercelj Otorepec skupaj z gostom Francem Šolarjem predstavila dediščino čebelnjakov, še ohranjenih stavb, ki so danes vključene v register nepremične kulturne dediščine na Slovenskem. Enote v register vpisuje INDOK center v Ljubljani. Na celotnem ozemlju Slovenije imamo danes 17 registriranih samostojno stoječih čebelnjakov v naslednjih pokrajinah: na Gorenjskem, Notranjskem, Osrednjeslovenskem, v Prlekiji, Prekmurju in na Dolenjskem. Od omenjenih jih je kar osem na Gorenjskem. Med njimi je v Breznici pri Žirovnici postavljen spominski čebelnjak Antona Janše, nestorja čebelarstva na Slovenskem. Dr. Mojca Tercelj Otorepec je posebej predstavila stanje nekaterih registriranih primerkov, njihovo uporabo danes in varstveni vidik v povezavi s čebelarsko stroko. Žal stroka ugotavlja, da z opustitvijo čebelarjenja stavba počasi začne propadati.

Drugi vsebinski sklop okrogle mize se je posvečal premični kulturni dediščini čebelarstva. Mag. Tita Porenta je uvodoma razložila pojem premične kulturne dediščine, današnjo organiziranost muzejske stroke oziroma javne službe na področju varovanja premične kulturne dediščine v Sloveniji, pravne okvire njenega varovanja in področja dela muzejev. Med slovenskimi specialnimi muzeji je kot edini tovrstni muzej pri nas izpostavila Čebelarski muzej. Predstavila je zvrsti čebelarske premične dediščine in njihovo organiziranost v zbirke Čebelarskega muzeja (zbirke poslikanih panjskih končnic, čebelarsko orodje in panji). Čebelarski muzej hrani eno najobsežnejših zbirk poslikanih panjskih končnic, ki šteje 788 enot. Predstavljene so na stalni in na potujoči razstavi, s katero se je muzej predstavil že v številnih mestih po Evropi.

Njena prva gostja je bila Pika Škerlj, študentka Akademije za likovno umetnost in oblikovanje Univerze v Ljubljani, ki sodeluje s Čebelarskim muzejem in Slovenskim etnografskim muzejem pri konservatorsko-restavratorskih raziskavah poslikanih panjskih končnic. Na okrogli mizi je predstavila tehniko in tehnologijo panjskih končnic, naravoslovne raziskave in konservatorsko-restavratorske

* Tita Porenta, mag. zgodovine, prof. zgodovine in univ. dipl. etnologinja, muzejska svetnica, Muzeji radovljiške občine – Čebelarski muzej, Linhartov trg 1, 4240 Radovljica; cebelarski.muzej@mro.si.

pristope k etnološki dediščini, ki jih opravlja pod mentorstvom doc. dr. Katje Kavkler, izr. prof. Milade Makuc Semion, mag. akad. kip., in izr. prof. Lucije Močnik Ramovš, mag. akad. slik. Predstavila je sestavo poslikane panjske končnice in stanje obravnavanih primerkov glede na naravoslovne raziskave.

Premično kulturno dediščino na terenu varujejo tudi zasebni zbiralci in druge pravne osebe. Drugi gost je bil Anton Koželj, čebelar, zasebni zbiralec iz Šmarja - Sap in predsednik Čebelarkega društva Peter Pavel Glavar. Ima najobsežnejšo zasebno čebelarstvo zbirko, dostopno javnosti, tako da je pojasnil, na kakšen način zbira gradivo, kaj vsebuje njegova zbirka in s kakšnimi problemi se sooča. O svoji zbirki je izdal tudi zgibanko, kot predsednik regionalne čebelarke zveze pa je med pobudniki ustanovitve muzeja kranjske sivke, ki naj bi ga v prihodnosti uredili v prenovljenem gradu Podsmreka.

Tretji del okrogle mize je bil posvečen nesnovni dediščini. V zadnjem desetletju je nesnovna kulturna dediščina tista zvrst dediščine, ki ji tako strokovnjaki kot njeni nosilci posvečajo vedno večjo pozornost. Zaradi množice njenih oblik ji je namenjenih veliko razprav in razmišljanj, ki so posledica teoretskih pogledov raziskovalcev ter izkušenj in razumevanja njenih nosilcev.

Na okrogli mizi je dr. Bojana Rogelj Škafar predstavila sintagmo »nesnovna kulturna dediščina« v luči Unescove Konvencije o varovanju nesnovne kulturne dediščine, sprejete leta 2003 in v Sloveniji ratificirane leta 2008. Predstavila je naloge in način dela koordinatorja varstva nesnovne kulturne dediščine, ki jih od leta 2011 opravlja Slovenski etnografski muzej na podlagi omenjene konvencije in Zakona o varstvu kulturne dediščine, ter podatke o Registru nesnovne kulturne dediščine, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije. Ob tem je posebej poudarila vlogo nosilcev nesnovne dediščine, ki so lahko skupnosti, skupine in posamezniki. Njena gostja Darja Klevišar je predstavila svoje izkušnje s poslikavanjem panjskih končnic in prizadevanja za ohranjanje tovrstne dediščine.

V zadnjem delu je spregovoril še Franc Šivic, univ. dipl. ing. gozdarstva, podjetnik, čebelar, dolgoletni član in funkcionar Čebelarke zveze Slovenije, publicist, predavatelj in odličen fotograf, dober poznavalec čebelarke dediščine na terenu v Sloveniji in v svetu ter pobudnik vključevanja čebelarke dediščine v turizem. Slovenski čebelarji so v skupno organizacijo povezani že od konca 19. stoletja, prav tako daleč v preteklost pa sega tudi svetovna organizacija Apimondija, katere kongres je Slovenija gostila leta 2003 v Ljubljani. V Sloveniji ima čebelarstvo dolgo zgodovino, pri čemer ne gre samo za čebelarjenje in pridobivanje čebeljih pridelkov, ampak za svojvrstno kulturo, ki je pravzaprav svetovna posebnost. V tem duhu si v prihodnosti tako Čebelarke zveza Slovenije kot Čebelarke muzej in druge dediščinske ustanove želijo tesnejšega sodelovanja.



Zbirka poslikanih panjskih končnic v Čebelarke muzeju.
Foto: Miran Kambič, 2016.

Sledila je živahna razprava z občinstvom, oglasil pa se je tudi predsednik Čebelarke zveze Slovenije Boštjan Noč, ki je znova poudaril, kakšna velika priložnost in odgovornost čaka Slovenijo verjetno že v letu 2018, ko bo OZN 20. maj, rojstni dan Antona Janše, razglasila za svetovni dan čebel.

*

Namen okrogle mize *Kulturna dediščina in čebelarstvo* je bil predvsem začeti javno razpravo o čebelarke dediščini med čebelarke stroko in čebelarji ter čebelarke organizacijami, društvi in Čebelarke zvezo Slovenije. Glavni pobudnik dialoga je Čebelarke muzej, ki se zaveda pomena izmenjave mnenj, podatkov, izkušenj, gradiva in predstavljanja dediščinske stroke javnosti za boljše sodelovanje in varstvo čebelarke dediščine. Obstajajo razlike v razumevanju dediščine med dediščinsko in čebelarke stroko in laično javnostjo, do nje vsak pristopa po svoje. O tem in tudi o pristojnostih se je zato treba pogovarjati in iskati načine za vzpostavitev dobrih praks. V sklopu Čebelarke zveze Slovenije deluje tudi komisija za kulturno dediščino in zveza od leta 1889 neprekinjeno izdaja strokovno revijo *Slovenski čebelar*. Dediščinske organizacije so zavezane strokovnim standardom delovanja in zakonodaji, čebelarstvo pa je gospodarska dejavnost in Čebelarke zveza Slovenije osrednja organizacija, ki usmerja sodobno slovensko čebelarstvo. Za uspešno varovanje čebelarke dediščine je potrebno sodelovanje celotne družbe in posameznikov. Zato Čebelarke muzej v letu 2017 pripravlja še drugo okroglo mizo o čebelarke strokovni in literarni kulturni dediščini ter ohranjenem arhivskem gradivu, obsežnejše informacije o vsebini že izvedene okrogle mize pa so dostopne na spletni strani www.mro.si.

POROČILO O DELU SLOVENSKEGA ETNOLOŠKEGA DRUŠTVA

Od decembra 2015 do novembra 2016

V letu 2016 je Slovensko etnološko društvo (SED) izvajalo drugo leto programa, prijavljenega na Ministrstvo za kulturo RS v začetku leta 2015 in podrobneje dopolnjene-ga v začetku leta 2016. Zaradi stalnega financiranja Mini-strstva za kulturo RS, Javne agencije za raziskovalno de-javnost RS in Slovenske nacionalne komisije za UNESCO društvo nima finančnih težav, zato lahko program izvaja redno in v skladu z zamislimi svojih članov. Opazni sta le manjša udeležba na nekaterih dejavnostih, ki je posledica prenasičenosti z dogodki v širši etnološki in humanistični sferi, in vse večja obremenjenost članov, ki pogosto dela-jo tudi zunaj rednega delovnega časa. Izvršnemu odboru SED, ki z nekaj dodatnimi sodelavci izvaja društveni pro-gram, pa udeleženci aktivnosti kljub omenjenim oviram redno sporočajo, da se jim zdijo vsebine kakovostne in da so z njimi zadovoljni. Na temelju teh odzivov in udeležbe na posameznih aktivnostih se postavlja tudi nov dvele-tni program, ki pa ga bo moral izvajati nov Izvršni odbor SED, saj bo v začetku leta 2017 volilni Zbor članov. O večini društvenih dejavnosti, navedenih v nadaljevanju, si lahko obširneje preberete v poročilih, ki jih redno obja-vljamo na društvenih straneh *Glasnika SED*.

December 2015

Decembrske dejavnosti so že mnogo let precej ustaljene. 22. decembra je bil v Modri dvorani Filozofske fakultete etnološki večer, na katerem se je z Murkovim nagrajencem za leto 2015 Božidarjem Jezernikom pogovarjala Alenka Bartulović. Dan pozneje smo pripravili tiskovno konferen-co, na kateri smo predstavili publicistično dejavnost SED, med drugim tudi decembrski izdaji naših publikacij, *Glasni-ka SED 55/3–4* in znanstvene monografije Karle Oder *Mati fabrika, mesto in dom*, ki je izšla v Knjižnici Glasnika SED.

Februar 2016

Ker smo si januarja vzeli prosto, da smo se odpočili od dela v letu 2015 in v miru prebrali decembrski *Glasnik* – izjema je bil Izvršni odbor SED, ki je moral pripraviti pro-gram aktivnosti za leto 2016 – smo z novimi dejavnostmi za člane začeli v februarju. Tako je 7. februarja Zora Sliv-nik Pavlin organizirala strokovno ekskurzijo na Cerkljan-sko, kjer so udeleženci pod strokovnim vodstvom Milojke Magajna spremljali cerkljansko laufarijo.

Marec 2016

Kot smo že vajeni, je marca čas za *Dneve etnografskega filma*. Letos so imeli nov format, ki je po novem predvi-den za vsako drugo leto. Gre za krajši festival, namenjen bolj specifični vsebini, ne pa za celotedenski dogodek, kot je bilo to v navadi do sedaj (takšnega pripravljamo v letu 2017). Letos je bila pozornost namenjena videodokumen-taciji kulturne dediščine v produkciji neprofesionalcev. Festival je imel tudi častnega gosta, Saša Srečkovića, čla-na evalvacijske komisije za nesnovno dediščino pri Une-scu v Parizu. Na etnološkem večeru 31. marca pa je Anja Moric predstavila svoje raziskave kočevskih Nemcev in njihovo življenje v preteklosti in danes.

April 2016

V Koroški osrednji knjižnici na Ravnah na Koroškem je bila 6. aprila predstavitev knjige *Mati fabrika, mesto in dom* Karle Oder. Zanimive in precej čustvene predstavitve se je udeležilo mnogo avtoričinih informatorjev in nek-danjih zaposlenih v Železarni Ravne, zato je bil dogodek pravzaprav aktualizacija vprašanj o delavskem gibanju, ne pa zgolj predstavitev knjige. Knjigam smo se posveča-li tudi v tednu med 18. in 22. aprilom, ko je SED skupaj s Slovenskim etnografskim muzejem sodeloval na sejmu *Slovenski dnevi knjige*. Sejem je vsakoletna priložnost, da poleg promocije knjig intenzivneje sodelujemo tudi s štu-denti etnologije in kulturne antropologije.

Maj 2016

7. maja nas je pot ponesla v dolino Soče in na hribe nad Sočo, znova v organizaciji Zore Slivnik Pavlin, ki organi-zira večino ekskurzij. Podali smo se na Pot miru, ki smo jo zaključili v Tolminskem muzeju, kjer nas je Karla Kofol popeljala po svoji razstavi *Človek in vojna*. Razstava ni nobenega udeleženca pustila ravnodušnega. Na Poti miru smo si ogledali nekaj točk, dlje časa pa smo postali v Lo-gu pod Mangartom in na Kolovratu. V Prešernovi dvorani SAZU je 27. maja potekal posvet *Manjšine in večine, mar-ginalne in dominantne skupine: Nemi spomini in prakse sožitja*. Na posvetu, ki smo ga pripravili v sodelovanju z Inštitutom za slovensko narodopisje ZRC SAZU, je sode-lovalo 16 referentov – raziskovalcev, muzejskih delavcev, predstavnikov manjšin in nevladnih organizacij – ki so predstavljali vidike življenja raznolikih manjšin in mar-ginalnih skupin, razpravljali o njihovi usodi v različnih

* Anja Serec Hodžar, mag. etnologije in kulturne antropologije, predsednica Slovenskega etnološkega društva (2013–), višja strokovna sodelavka, ZRC SAZU, Glas-benonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; anjahodzar@gmail.com.

zgodovinskih obdobjih, razmišljali o njihovem vplivu na sožitje v etnično in socialno raznolikih okoljih ter identificirali prakse, kjer ima dediščina manjšin in marginalnih skupin kohezivno vlogo v skupnostih.

Junij 2016

V juniju, natančneje 4., smo pripravili izjemno obiskano strokovno ekskurzijo v Benečijo, ki smo jo poimenovali *Kulturna dediščina v zbirkah med Alpami in Krasom*. Pri vsebinski izvedbi so sodelovale Mojca Ravnik, Barbara Ivančič Kutin, Špela Ledinek Lozej in Marina Cernetig. Še istega dne je bil v Špetru v Italiji etnološki večer *Kulturni turizem v Videmski pokrajini*, na katerem so kot govorniki sodelovali Luciano Lister (Združenje don Mario Cernet, Ovčja vas, Kanalska dolina), Sandro Quaglia (Kulturno društvo Muzej rezijanskih ljudi, Rezija), Luisa Cher (Center za kulturne raziskave, Bardo, Terska dolina), Marina Cernetig (Inštitut za slovensko kulturo, Špeter) in Maša Klavora (Fundacija Poti miru v Posočju, Kobarid). V razpravi so gostje in občinstvo iskali možnosti za nadaljnji razvoj kulturnega turizma v Benečiji.

Avgust 2016

Od 13. do 20. avgusta je potekala mednarodna poletna delavnica *Pripovedi v prostoru doline zgornje Kolpe in Čabranke*. Vodil jo je Marko Smole s sodelovanjem etnologin iz ZRC SAZU, z Inštituta za antropologijo iz Zagreba, iz Muzeja Kočevje in Pomorskega in zgodovinskega muzeja Hrvaškega primorja Reka. V spremljevalnem programu je bilo tudi več delavnic in predavanj.

September 2016

Dejavnosti za ljubitelje so se nadaljevale v septembru, ko je med 2. in 4. potekala delavnica *Urejanje etnografske zbirke v gradu Turn*. Dejavnost so vodili Marko Smole, Tanja Kovačič, Anja Moric in Anita Matkovič. V Ljubljani pa je bil 17. septembra seminar *Interpretacija etnološke kulturne dediščine*, ki je bil letos posvečen urbanemu čebelarstvu. Organizirali in izvedli sta ga Tita Porenta in Maruška Markovčič, kot predavatelj pa je sodeloval tudi Gorazd Trušnovec iz društva Urbani čebelar.

Oktober 2016

Oktober se je začel z *Vzporednicami med slovensko in hrvaško etnologijo*. Med 1. in 4. oktobrom smo se zbrali v Lugu v hrvaški Baranji. Pod naslovom *Etnologija in vas 21. stoletja: Tradicionalno, ogroženo, ustvarjalno* je bilo predstavljenih veliko kakovostnih prispevkov, v spremljevalnem programu pa sta bili dve ekskurziji in predstavitev publicistične dejavnosti obeh društev.

November 2016

Martinovo je čas za nagraditev vrhunskih dosežkov v etnologiji. V Viteški dvorani Cekinovega gradu je bila 11. novembra podelitev Murkovih nagrad, Murkovih priznanj in Murkovih listin. Murkovo nagrado za življenjsko delo je prejela Inga Miklavčič Brezigar, Murkovo priznanje Karla Kofol, Murkovi listini pa sta šli v roke Matevža Omana in družine Kaker. V Varaždinu je bila 15. novembra delavnica za tamkajšnje Slovence o zbiranju življenjskih zgodb, ki sta jo vodili Katalin Hirnök Munda in Jelka Pšajd.





Na vojaškem pokopališču v Logu pod Mangartom.
Foto: Alenka Čas, 7. 5. 2016.



Udeleženci strokovne ekskurzije na Kolovratu.
Foto: Alenka Čas, 7. 5. 2016.

STROKOVNA EKSKURZIJA PO POTI MIRU V ZGORNJEM POSOČJU

Sto let je tega, ko so v Posočju in domala celotni Evropi besneli topovi ter objestno sejali smrt in trpljenje. Njihovi gospodarji so v imenu napredka ter pravične razdelitve dobrin in sveta spočeli prvi svetovni vojaški konflikt, katerega sledi so tako v kolektivnem spominu ljudi kot v krajini vidne še danes. Za sabo je namreč pustil vsesplošno razdejanje in razčlovečenje ter v temeljih spremenil gospodarski in politični ustroj sveta, preobrazil pa je tudi dotedanjo družbo in vlogo posameznika v njej.

Dolgo časa je bilo to boleče in tragično obdobje naše bližnje preteklosti zamolčano in potisnjeno na rob družbenega zanimanja, od 80. let preteklega stoletja dalje pa se zanimanje zanj vztrajno veča. Brez pretiravanja tako lahko rečemo, da je prva svetovna vojna trenutno »hit« tema tako strokovnega preučevanja kot tudi močno razširjenega ljubiteljskega raziskovanja in zbirateljstva. Izhajajo številne znanstvene in ljubiteljske publikacije o tej temi, vrsté se različne razstave, za javnost se odpirajo nove tematske muzejske zbirke, na dan prihajajo še neodkriti spomini in fotografije. Pogosta so odprtja spominskih parkov in odkrivanja spominskih obeležij, na katerih vedno znova opozarjamo na tragične posledice te svetovne morije, a obenem znova obnavljamo jarke in vojaške položaje, razstavljamo orožje in s ponosom nosimo replike vojaških uniform. Vse to je seveda prej zapostavljeno obdobje zgodovine močno približalo širši javnosti. Z varne časovne in čustvene razdalje tako danes na različne načine obujamo spomin na veliko vojno in se zgražamo nad dogodki v tedenj Evropi, obenem pa slepo zaverovani v svoj lagoden

položaj nonšalantno spremljamo politično dogajanje po svetu, sejemo nestrpnost in celo sovraštvo ter mirno odločamo o tragičnih usodah ljudi, žrtvah neke druge vojne. Dejstvo, da smo do potankosti raziskali in opisali številne vidike tega in drugih krvavih vojaških spopadov, namreč ni nikakršno zagotovilo, da bomo v svojih odločitvah in dejanjih pametnejši od naših prednikov. Pravih razsežnosti in tragike vojne, sleherne vojne, namreč s tovrstnim počtjem ni mogoče v celoti razumeti, še manj dojeti.

»Pot miru«, blagovna znamka, ki označuje obsežen mednarodni projekt, katerega namen je približati kulturnozgodovinsko dediščino prve svetovne vojne oziroma soške fronte, je poleg Kobariškega muzeja najbolj prepoznaven slovenski produkt, vezan na čas vélike vojne. S pomočjo številnih sodelavcev in društev s slovenske in italijanske strani meje ga že več let uspešno promovira in vodi Fundacija Poti miru v Posočju. Čeprav pot poteka od Loga pod Mangartom do morja, so si lahko člani Slovenskega etnološkega društva, ki so se udeležili ekskurzije, ogledali zgolj nekaj točk na njenem najsevernejšem delu. Prvi postanek je bil v Logu pod Mangartom, kjer jih je sprejel predsednik tamkajšnjega turističnega društva Peter Mlekuž. Predstavil jim je kratko zgodovino kraja in nekaj ključnih krajevnih zanimivosti, vezanih na prvo svetovno vojno. Mednje spada Štoln, predor, ki je bil zgrajen leta 1905 zaradi odvajanja vode iz rudnika svinca v sosednjem Rablju, med vojno pa je bila skozenj speljana ozkotirna železnica, ki je služila za oskrbo bovškega dela soškega bojišča. V vasi je tudi večje pokopališče avstro-ogrskih

vojakov, med katerimi prevladujejo grobovi Bosancev oziroma vojakov 4. bosansko-hercegovskega pehotnega polka. Slednji so bili namreč glavni branilci Rombona, pomembne strateške točke, zaradi njihove množične prisotnosti na tem območju pa je bila leta 1916 v dolini Koritnice zgrajena tudi doslej edina mošeja na slovenskih tleh. Danes o njej pričajo le še redke fotografije.

Naslednji postanek na Poti miru je bil v Kobaridu, a ne v znamenitem Kobariškem muzeju, ki so ga mnogi že obiskali, ampak v sosednji stavbi, kjer je sedež in informacijski center Fundacije Poti miru v Posočju. Tu so jim zaposleni na kratko predstavili delo Fundacije in projekt Poti miru, ogledali pa so si lahko tudi dve manjši gostujoči razstavi o soški fronti. Iz Kobarida so se nato odpeljali na turistično kmetijo Jelenov breg, ki leži v zaselku Avsa nad vasjo Livek. Na kmetiji pod Matajurjem, tik ob italijanski meji, jih je čakalo zaslužno kosilo, nato pa ogled še ene točke na Poti miru. To je bil muzej na prostem na Kolorvratu, vzpetini, od koder se odpirajo pogledi na številne pomembne strateške točke tega dela soške fronte. Tu so bili v prvi vojni italijanski položaji, ki so danes delno rekonstruirani in predstavljajo eno pomembnejših in bolj obiskanih točk tega dela Poti miru.

Po Bovškem in Kobariškem je nato sledil še postanek na Tolminskem. Tu sem se jim v Tolminskem muzeju pridružila tudi sama in jih popeljala po takrat aktualni občasni razstavi z naslovom Človek in vojna, katere avtorica sem. Ta razstava je bil moj prvi resnejši stik s prvo svetovno vojno, saj sem se dotlej uspešno »otepala« tovrstnih tem. Ko pa je bila zaradi spleta okoliščin ob stoletnici začetka soške fronte ravno meni dodeljena naloga, da na muzejski način predstavim prvo svetovno vojno, sem se odločila, da bom poskušala osvetliti predvsem tiste vsebine, ki navadno ne pridejo v ospredje. Ko sem snovala koncept raz-

stave, sem imela v mislih predvsem otroke in mladino, saj sem imela občutek, da z običajnimi predstavitvami vojne pri njih ne dosegamo željenih ciljev. Namesto razstavljanja orožja in opisa vojaških premikov sem zato raje osredinila na vzroke in vzgibe za nastanek vojn, spodbuditi sem želela razmišljanje o dejanjih, ki množice sicer miroljubnih posameznikov pripeljejo do tega, da stopijo na različne bregove in postanejo »sovražniki«. V drugem in tretjem delu razstave, kjer je govora o vsakdanjem življenju vojakov in civilnega prebivalstva, pa sem poskušala izpostaviti predvsem osebne in intimne stiske enih in drugih. Zanimal me je odnos vojakov do vojaških pravil in avtoritet, moralna drža vojakov in civilistov, soočanje s trpljenjem, bolečino in smrtjo ter z dejstvom, da mora vojak v vojni tudi sam ubijati. Ker pa s podpisom premirja vojne za posameznika seveda še ni konec, sem se dotaknila tudi globokih gospodarskih, telesnih, psihičnih in moralnih ran, s katerimi so se soočali vojaki in civilna družba po koncu vojne.

Muzejski predstavitvi mojega pogleda na prvo svetovno vojno je nato sledil še ogled manj znanega nemškega pokopališča na sotočju Soče in Tolminke, kjer je v skupni grobnici, zgrajeni leta 1938, pokopanih skoraj tisoč nemških vojakov, padlih na bližnjih bojiščih v 12. soški bitki. Tik preden je padel mrak in je avtobus po celodnevni rajži po soški dolini znova zavil proti Ljubljani, pa smo se sprehodili še čez tolminsko festivalsko območje. Okolica Nemške kostnice in celotno sotočje Soče in Tolminke je namreč v poletnih mesecih prizorišče več mednarodnih glasbenih festivalov, ki na Tolminsko privabijo več tisoč glasbenih navdušencev. Tako kot ob gradnji Bohinjske proge ter pozneje, v času prve svetovne vojne, je vsako poletje na Tolminskem znova mogoče poslušati zvence govornice ljudi iz različnih evropskih držav.



Posvet je potekal v Prešernovi dvorani SAZU v Ljubljani.
Foto: Anita Matkovič, 27. 5. 2016.



Dr. Katja Hrobat Virgolet, članica organizacijskega in programskega odbora, med predstavitvijo.
Foto: Anita Matkovič, 27. 5. 2016.

MANJŠINE IN VEČINE, MARGINALNE IN DOMINANTNE SKUPINE: NEMI SPOMINI IN PRAKSE SOŽITJA

Posvet Slovenskega etnološkega društva v letu 2016

Slovensko etnološko društvo je v sodelovanju z Inštitutom za slovensko narodopisje ZRC SAZU 27. maja 2016 v Prešernovi dvorani SAZU pripravilo posvet z naslovom *Manjšine in večine, marginalne in dominantne skupine: Nemi spomini in prakse sožitja*. Za to temo se je odločilo zaradi vsakoletnih aktivnosti delovne skupine za Slovence zunaj Republike Slovenije, ki skuša pripomoči k ohranjanju, dokumentiranju, raziskovanju in promociji slovenske etnološke dediščine predvsem v sosednjih državah, in okrogle mize o slišnosti manjšin na *Vzporednicah med slovensko in hrvaško etnologijo* konec leta 2014, ki je pokazala na potrebo po bolj poglobljeni obravnavi odnosa med večino in manjšinami. S konferenco je društvo želelo spodbuditi razpravo o vplivu manjšin in marginalnih skupin na sožitje v etnično in socialno raznolikih okoljih, identificirati prakse, kjer ima dediščina kohezivno vlogo v skupnostih, obremenjenih z zgodovinskimi konflikti, ter povezati nacionalne manjšine in druge marginalne skupine v prizadevanjih za pre- in priznanje dediščin.

Čeprav so se manjšine z različnimi pritiski soočale že v 2. polovici 19. stoletja in je bila za status nekaterih odločilna 1. svetovna vojna, njihov sedanji položaj, sploh v Srednji in Vzhodni Evropi, bistveno oblikujejo tudi množični premiki prebivalstva in etnična čiščenja po 2. svetovni vojni, ko so se države preoblikovale po načelu etnične homogenosti. Skupine, ki se z novo nacionalno identiteto in/ali političnim

sistemom niso identificirale – Slovenci v sosednjih državah, Italijani, Madžari, Nemci v Sloveniji – so morale oditi ali so postale marginalizirane, njihovi spomini in dediščina pa utišani. Podobno marginalizacijo so pol stoletja pozneje, po slovenski osamosvojitvi, doživeli priseljenci iz nekdanje Jugoslavije in pa delavski razred, ko so se iz elitnega razreda (vojaški sloj) ali razreda, na katerem je SFRJ gradila ideologijo (delavski sloj), spremenili v drugorazredni sloj brez glasu. Dediščina takih marginalnih skupin je prepuščena propadu, v redkih primerih reinterpretacije pa njeni nekdanji uporabniki nimajo več dostopa do nje.

Letošnja konferenca je želela ustvariti prostor za konstruktivno razpravo, kako marginalnim skupinam tudi v vsakdanjem življenju dati glas in jih enakopravno vključiti v dominantni dediščinski diskurz ter kako vzpostaviti sožitje med marginalnimi in dominantnimi skupinami. Prispevki 16 strokovnjakov, večinoma etnologov in kulturnih antropologov, pa tudi zgodovinarja in slavistke, so obravnavali tako ustavno priznane manjšine v Sloveniji (Italijane in Rome) kot Slovence v sosednjih državah (na Koroškem in v Italiji), druge etnične skupnosti v Sloveniji (priseljence iz držav nekdanje Jugoslavije, kočevske Nemce, Nemce in Čeha), pa tudi kmete in delavce, ki so se v različnih obdobjih iz spoštovanega prelevili v manjvredni sloj prebivalstva.

Tako je po uvodnih nagovorih predsednice Slovenskega etnološkega društva Anje Serec Hodžar in predstojnice In-

* Saša Poljak Istenič, dr. etnologije, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; sasa.poljak@zrc-sazu.si.

štituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU Ingrid Slavec Gradišnik Nadja Valentinčič Furlan kot prva referentka spregovorila o spominskih kmeta, ki se je moral soočiti z življenjem v različnih državah, z grozotami vojne in povojnega dogajanja, s spremembami družbenega sistema in odnosa do družbenega razreda, ki mu je pripadal. Katja Hrobat Virloget je spregovorila o usodah italijanske manjšine po drugi svetovni vojni in tedanjih priseljencev iz republik nekdanje Jugoslavije na Primorsko, kjer se tako eni kot drugi danes počutijo tujce. Alenka Janko Spreizer je predstavila primere reprezentacije romske dediščine, še posebej specifičnih kulturnih elementov, ki naj bi tej prezrti dediščini dajali veljavo. Mirna Buić je orisala položaj narodnih skupnosti nekdanje Jugoslavije in predstavila programe Kulturno izobraževalnega društva PiNA, ki pomagajo pripadnikom teh skupnosti in jih opolnomočujejo. Alenka Černelič Krošelj je spregovorila o življenju vojaških letalskih družin v Brežicah in njihovem družbenem položaju po letu 1991, ki ga povzema fraza »vsi na -iće so zanič«. Mojca Kovačič je prek javnih diskurzov o muslimanskem klicu k molitvi orisala odnose do muslimanske skupnosti v Sloveniji. Anja Moric je predstavila kulturno dediščino kočevskih Nemcev in dobre prakse njenega ohranjanja. Jerneja Ferlež je analizirala položaj Nemcev v spreminjajočem se političnem kontekstu Maribora v 20. stoletju, ko so iz večine postali manjšina. Marjeta Keršič Svetel pa je orisala usode Čehov v Sloveniji, ki so se iz vplivnih meščanov po drugi svetovni vojni prelevili v praktično izbrisano manjšino. Jože Dežman je analiziral sistematično zatiranje in diskriminacijo različnih večinskih družbenih slojev v Titovi Jugoslaviji. Saša Poljak Istenič je spregovorila o spominskih delavcev in današnjem odnosu do ljubljanskih tovarn, ki so se spremenile v degradirana območja, so razglašene za urbano oziroma indu-

strijsko dediščino ali so postale predmet revitalizacijskih načrtov. Daša Ličen je opozorila, da v Trstu v 19. stoletju ni živela samo slovenska manjšina, temveč številne druge etnične skupine, ki so pomembno sooblikovale njegovo podobo, a so tudi zaradi enostranskih obravnav raziskovalcev odsotne v kolektivnem spominu mesta. Barbara Sosič je predstavila muzejske zbirke na Tržaškem in probleme, s katerimi se soočajo njeni upravitelji, kot so spremembe generacij, vodenje in financiranje muzejev ter omogočanje obiska. Mojca Ravnik je orisala pomen kulturne dediščine slovenske manjšine v Videmski pokrajini, ki jo zaznamuje šibko znanje slovenskega knjižnega jezika, a se tam kljub temu razcvetajo poezija, gledališke in publicistične dejavnosti, kulturna dediščina pa ostaja sredstvo izražanja slovenske identitete. Martina Piko-Rustia (njen referat je zaradi njene odsotnosti prebrala Herta Maurer-Lausegger) je predstavila iniciativo *Slovenščina v družini*, ki spodbuja rabo materinščine v družinah in je pomembna za ohranjanje vitalnosti slovenskega jezika na avstrijskem Koroškem in drugod v zamejstvu. Posvet je sklenila Herta Maurer-Lausegger s prispevkom o jezikih in kulturah alpsko-jadranskega prostora, v katerem je orisala položaj etničnih manjšin in drugih jezikovnih skupnosti na tem območju. Prispevki so spodbudili raznolike razprave o položaju manjšin in marginalnih skupin ter odnosih do njih, ki so se nadaljevale tudi po zaključku posveta. Članice programskega odbora posveta Katja Hrobat Virloget, Mateja Habinc in Saša Poljak Istenič so zato v dogovoru z urednico Knjižnice Glasnika SED Heleno Rožman avtorje povabile, da svoje prispevke poglobijo in jih pripravijo za objavo v monografiji, ki bo izšla leta 2017. Upamo, da bodo nemi spomini in utišana dediščina manjšin in marginalnih skupin tako postali bolj in večkrat slišani ter da bo glas segel tudi do splošne javnosti in politike.

PRIPOVEDI V PROSTORU DOLINE ZGORNJE KOLPE IN ČABRANKE

Mednarodna poletna delavnica Slovenskega etnološkega društva in Etnološke zbirke Palčava šiša v Pleščih

V sklopu projektov delovne skupine za ljubitelje etnologije pri Slovenskem etnološkem društvu (SED) in Etnološke zbirke Palčava šiša smo v dolini zgornje Kolpe in Čabranke s sodelovanjem Muzeja Kočevja, Pomorskega in povijesnega muzeja Hrvatskega primorja Rijeka, Društva Osilniška dolina, Slovenskega kulturnega društva Gorski

Kotar, Nacionalnega parka Risnjak, Inštituta za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Inštituta za etnologijo in folkloristiko in Inštituta za antropologijo iz Zagreba ter ob pomoči Urada vlade RS za Slovence v zamejstvu in po svetu, lokalnih občin in tovarne Lož Metalpres Plešče tudi letos organizirali raziskovalno delavnico. Delavnica je potekala

* Marko Smole, mag. elektr., vodja mednarodne poletne delavnice, Stanežiče 34b, 1210 Ljubljana Šentvid; smole.marko@gmail.com.



Predavanje o mitološki dediščini v prostoru, Padovo nad Osilnico.
Foto: Sonja Smole Možina, avgust 2016.



Predstavitve študentskih raziskovalnih nalog na Palčavem skednju v Plešcih.
Foto: Sonja Smole Možina, avgust 2016.

od sobote, 13. avgusta, do sobote, 20. avgusta 2016, in je bila povezana z drugimi dogodki in predavanji v vasi Plešče na Hrvaškem ter v vaseh Padovo in Osilnica na slovenski strani doline. Program predavanj in delavnic, ki jih je organizirala Etnološka zbirka Palčava šiša Plešče v sodelovanju s SED, je bil tudi letos obsežen. Zvrstilo se je kar 15 spremljevalnih dogodkov za javnost: predavanja, filmske projekcije, delavnice peke in plesa, predstavitev knjig, literarni večer ... – z udeleženci in obiskovalci z obeh strani meje: raziskovalci, muzealci, domačini, študentkami etnologije in antropologije ter slovenistike ...

Letošnje poletje so bile tema raziskovalne delavnice pripovedi, ki so vezane na ozko dolino proti izviru Kolpe ter njene naravne in druge značilnosti. Že lanske raziskave, ki so bile mednarodni strokovni javnosti predstavljene na kongresu arheologov junija v Zagrebu, so dale zanimive rezultate. Potrjujejo prisotnost stare slovanske mitologije, ki je zaznamovala tamkajšnje toponime in pustila sledi v zgodbah, ki se še vedno pripovedujejo. Eden od širše prepoznavnih junakov mitološkega izvora je Peter Klepec, njegov pomen v sedanosti pa sta na terenu – ob sodelovanju tudi drugih udeležencev delavnic – raziskovala slovenski narodopisni in hrvaški antropološki inštitut v sklopu bilateralnega projekta. Ob beleženju pripovedi iz različnih delov doline okrog Osilnice in Plešč, ki so potrdile prvotne domneve o staroslovanskem poreklu in tridelni strukturi ureditve sveta nekdanjih prebivalcev, smo opravili še nekaj drugih terenskih ogledov. Vsako leto se posvečamo tudi raziskovanju stavbne dediščine v dolini;

letos smo posneli dva propadajoča objekta na Požarnici na hrvaški strani ob nekdanji glavni poti iz doline. Letos smo del časa namenili tudi pripravi panojev za razstavo ob deseti obletnici delovanja Palčave šiša, ki je bila oktobra postavljena v knjižnici Čabar in pozneje še na nekaterih drugih lokacijah.

Ob letošnji delavnici moramo omeniti še poseben dogodek, ki sta ga posebej zaznamovali tuji udeleženci delavnice: krajinska arhitektka Estelle iz Marseilla in scenografka Sara iz Londona. S pripovedovalci ljudskih zgodb iz Grosuplja, Loške doline, Razlog, Plešč in Bosljive Loke ter s pomočjo študentk iz Zagreba, Bovca in Sežane in Palčave družine sta dogodek popestrili s *food performancem* iz lokalno pridelanih sestavin, ki sta jih dobili od ljudi v dolini in okolici. Ko se pripovedni večer začne s skupnim mesenjem testa in pripravo jabolčne pite, se nadaljuje z bučno pito, postreženo v papirnih hišicah, z juho iz rdeče pese in pečenega paradižnika v kruhovih skledicah iz Cerknice, ki jo pojedete z na skupno vrvico povezanimi lesenimi žlicami, ter z nabodali iz zelenjave in z zeliščnim napitkom, zaključijo pa s pečeno pito ob svečah in francoski ljudski pesmi, ki jo spremlja klavirska harmonika, v prav posebnem prostoru Palčavega skednja s petdesetimi obiskovalci, potem si lahko predstavljate, da so ljudje odhajali še prav posebno razpoloženi. Deseta zaporedna delavnica v Plešcih se je zaključila s projekcijo v Rovinju nagrajenega etnografskega filma *Pisma za Ohio* avtorja Rasima Karalića iz Delnic.



Pri čiščenju predmetov na dvorišču v Dragatušu.
Foto: Marko Smole, september 2016.



Aktivni udeleženci delavnice pred gradom Turn pri Dragatušu.
Foto: Marko Smole, september 2016.

UREJANJE ETNOGRAFSKE ZBIRKE V GRADU TURN V BREZNIKU PRI DRAGATUŠU

Etnološko-muzeološka delavnica Slovenskega etnološkega društva

V projektih delovne skupine za ljubitelje etnologije pri Slovenskem etnološkem društvu (SED) se zadnje obdobje vsako leto trudimo urediti vsaj eno zasebno zbirko in tako pomagati njenim lastnikom, da osmislijo svoje delo in ga predstavijo javnosti. Po nekaj obiskih v lanskem letu smo tako z lastnikom etnografske zbirke v nastajanju, našim članom Pavletom Adamom, junija letos izvedli še zadnje posvetovanje in pomoč na terenu – svetovanje za pripravo razstavnega prostora za predmete. Etnografske predmete so v družini zbirali že dolgo časa, a so jih skladiščili na težko dostopni podstrehi skednja. Ker pa je njegova družina že stoletje lastnica gradu Turn pri Dragatušu, v katerem je lepo ohranjena nekdanja kletna shramba, se je ta klet kar sama ponujala za prihodnji razstaveni prostor. V precej suhem prostoru je bilo treba osnovno sanirati stene z beljenjem in zapiranjem pozneje narejenih odprtih, urediti opečni tlak in zavarovati okna. Že junija smo pomagali pri prvem razvrščanju predmetov in transportu največjih kosov opreme za razstavo, s katerimi smo lahko opredelili arhitekturo prihodnje postavitve. Do septembra je lastnik v gradu, ki je delno v ruševinah, ustrezno pripravil klet, ki je ob občasnem zračenju dovolj suha za hranjenje lesenih, keramičnih in kovinskih predmetov, žal pa ne tudi tekstilnih.

V sklopu projekta delovne skupine smo na etnološko-muzeološki delavnici od 2. do 4. septembra 2016, ob sodelovanju Anje Moric iz Zavoda Putscherle iz Stare Cerkve in etnologinje Anite Matkovič, urejali etnografsko zbirko.

Pri delu so sodelovali etnologinje in člani SED, študentke in domačini iz okolice. Za razstavo smo pripravili začasne predstavitvene plakate, na katerih smo opisali družino Adam in njene dejavnosti, grad Turn in njegovo zgodovino ter dejavnosti, ki so s predmeti in orodji predstavljene na razstavi. Avtorji besedil smo Anja Moric, Anita Matkovič in Marko Smole.

Zbirka predmetov obsega žitne skrinje, kmetijsko, rokodelsko in vinogradniško orodje, orodje za predelavo lanu in konoplje vključno s statvami, ostalo hišno opremo in orodjem, zapravlživček ter konjsko in volovsko opremo. Večino predmetov je uporabljala družina Adam v Dragatušu in omogočajo vpogled v kmetijske in rokodelske dejavnosti tega dela Bele krajine. Gre za lesene in lončene predmete, delno z železnimi deli. Predmete smo pregledali in razdelili v sklope, spravili do gradu, jih očistili in impregnirali z osnovnimi zaščitnimi sredstvi. Predmete smo postavili v pregledno etnografsko zbirko, katere arhitekturna ureditev omogoča uporabo večjega dela prostora za druženje. Posebnost zbirke so velike stare tesarske žitne skrinje in popolno orodje za predelavo lanu in konoplje, pa tudi peč, ki stoji v prostoru nekdanje (pred oblastmi skrite) žganjekuhe in pri kateri se ob hladnih dnevih še vedno lahko pogrejete. Če je treba, tudi ob šilcu žganja.

V nedeljo, 4. septembra, je bila zbirka z manjšo, le dve uri prej napovedano slovesnostjo, ki se jo je poleg 30 obiskovalcev udeležil celo predsednik krajevne skupnosti, tudi

* Marko Smole, mag. elektr., vodja mednarodne poletne delavnice, Stanežiče 34b, 1210 Ljubljana Šentvid; smole.marko@gmail.com.

javno odprta. Naše dejavnosti so bile objavljene na družabnih omrežjih, na lokalnem radiu ter v časopisu, tako da so lahko ljudje spremljali, kaj se dogaja. Za konec naj

Pavletu in njegovi družini zaželimo veliko veselja pri vodenjih po zbirki, domačinom v sosesčini pa dobre volje pri odkrivanju starih zgodb in pesmic, povezanih z gradom.

SEMINAR INTERPRETACIJA ETNOLOŠKE DEDIŠČINE

V soboto, 17. septembra 2016, je na Ljubljanskem gradu in v Botaničnem vrtu Univerze v Ljubljani v organizaciji Slovenskega etnološkega društva in Mestne občine Ljubljana potekal seminar *Interpretacija etnološke dediščine*. Posvečen je bil programom v podporo slovenskemu čebelarstvu in Ljubljani – Zeleni prestolnici Evrope 2016.

Najprej smo si udeleženci pod vodstvom avtorice mag. Tite Porenta na Ljubljanskem gradu ogledali razstavo *Ohranimo čebele*, nato pa sta nam v Botaničnem vrtu spregovorila urbani čebelar Gorazd Trušnovec (Društvo Urbani čebelar) in Maruška Markovčič (Mestna občina Ljubljana), ki je predstavila projekt *Čebelja pot*. Po odmoru v čajnici Primula smo udeleženci razpravljali o vsebinskih predlogih, vidikih in oblikah dela za dopolnitev etnoloških in drugih kulturnih vsebin na *Čebelji poti*. Pogovor iz izbranimi sogovorniki sta vodili mag. Tita Porenta (Čebelarški muzej v Radovljici) in Maruška Markovčič (Mestna občina Ljubljana), ki sta seminar tudi organizirali.

Letos v Sloveniji potekata vsaj dva odmevna projekta, ki sta povezana z delom etnologov na različnih področjih, predvsem pa v zvezi s trajnostnim razvojem v čebelarstvu. To sta razglasitev Ljubljane za Zeleno prestolnico Evrope 2016 in promocija razglasitve 20. maja za mednarodni dan čebel, ki naj bi ga po napovedih Čebelarke zveze Slovenije prvič obeleževali v letu 2018.

Slovenski čebelarji so se v svoje stanovsko društvo organizirali že leta 1897. Leto pozneje so začeli izdajati svoj časopis *Slovenski čebelar*, ki izhaja neprekinjeno do danes. Čeprav slovenska etnologija še ne premore poglobljene monografske raziskave čebelarstva, pa vse etnološke sinteze kot tudi posamezna dela naših kolegov pričajo, da smo etnologi s čebelarstvom tesno povezani – kot raziskovalci čebelarke tradicije, kot skrbniki javnih zbirk poslikanih panjskih končnic ter druge premične in nepremične čebelarke dediščine, kot so na primer čebelnjaki, v zadnjem letu pa poteka tudi postopek za vpis pašnega čebelarstva v Register nesnovne kulturne dediščine. Med nami je tudi nekaj etnologov, ki se ljubiteljsko ukvarjajo s čebelarstvom. Od jeseni 2014 na pobudo Čebelarke zveze Slovenije in pod vodstvom Ministrstva za kmetijstvo, gozdarstvo in pre-

hrano RS poteka zelo intenzivna akcija, da bi Organizacija združenih narodov 20. maj razglasila za mednarodni dan čebel. Če bo Slovenija pri tem uspešna, bo poleg slovenskega športa to še ena izjemna promocija za našo državo, ki bo tudi etnologom omogočila izkoristiti nove priložnosti. Zakaj 20. maj? Tega dne leta 1734 je bil na Breznici blizu Bleda rojen naš največji čebelar Anton Janša, ki je pozneje postal prvi strokovni učitelj čebelarstva na Dunaju. Ta dan je Slovenija v času vse večje ogroženosti čebel in tudi naše avtohtone vrste, kranjske sivke, predlagala za obeležitev svetovnega dneva teh pomembnih žuželk, ki oprahujejo večino rastlin, od česar je odvisen tudi obstoj človeštva.

Ljubljana je v letu 2016 postala Zelena prestolnica Evrope. Naziv je prejela, ker je po besedah Evropske komisije naredila največ sprememb za trajnostni razvoj v najkrajšem časovnem obdobju. Slovensko glavno mesto je ena redkih evropskih prestolnic, ki se lahko pohvali z naravno pitno vodo brez predhodne obdelave. V mestnem jedru, kjer so prej vozili avtomobili in avtobusi, imajo danes prednost pešci in kolesarji. Javni potniški promet postaja uporabnikom vse bolj dostopen in prijazen. V projekt so kot ambasadorke vsebin vključene tudi četrtne skupnosti.

Razglasitev Ljubljane za Zeleno prestolnico Evrope 2016 je botrovala tudi pripravi medinstitucionalne razstave *Ohranimo čebele*, ki je bila med 20. majem in 25. septembrom 2016 na ogled na Ljubljanskem gradu. Pri tem projektu sta kot soorganizatorja sodelovala Javni zavod Ljubljanski grad in Čebelarški muzej, ki je v sodelovanju s Čebelarke zvezo Slovenije, Ministrstvom za kmetijstvo, gozdarstvo in prehrano RS, Mestno občino Ljubljana in OŠ Antona Janše iz Radovljice pripravil vsebinski del razstave. Kustodinja je mag. Tita Porenta iz Čebelarkega muzeja. Razstava je v prvem delu posvečena predstavitvi čebele (razvrščanju, biologiji in njenemu osnovnemu poslanstvu, oprahujevanju rastlin), v drugem delu predstavitvi čebelarjevega dela in čebeljim pridelkom oziroma njihovi uporabi, v tretjem delu pa slovenski čebelarški tradiciji, kulturni dediščini in simboliki.

Človek je s čebelo povezan, odkar je ozavestil svoj obstoj. Arheološki viri poročajo, da človeštvo poleg »klasičnega«

* Tita Porenta, mag. zgodovine, prof. zgodovine in univ. dipl. etnologinja, muzejska svetnica, Muzeji radovljiške občine – Čebelarški muzej, Linhartov trg 1, 4240 Radovljica; cebelarški.muzej@mro.si.



Mag. Tita Porenta vodi udeležence po razstavi na ljubljanskem gradu.
Foto: Anja Serec Hodžar, 17. 9. 2016.



Udeleženci seminarja med razpravo v čajnici Primula.
Foto: Anja Serec Hodžar, 17. 9. 2016.

(podeželskega) pozna tudi urbano čebelarjenje, odkar lahko govorimo o mestnih naselitvenih oblikah. Najstarejša upodobitev ukvarjanja s čebelami pri nas (iz Valvazorjeve knjige *Slava vojvodine Kranjske*, 1689) prikazuje čebelnjak iz okolice Ljubljane; v Idriji, prvem slovenskem industrijskem mestu, pa je družina Lapajne pred skoraj sto leti na vrtu prav v središču mesta postavila svoj meščanski čebelnjak.

Urbano čebelarstvo, ki mu je bilo posvečeno predavanje priznanega čebelarja in publicista Gorazda Trušnovca iz Ljubljane, postaja danes vse bolj priljubljeno, kar lahko pripišemo njegovi navezavi na gibanja za ozelenitev mestnih naselij, trendom zdravega načina življenja in permakulture, samopreskrbe in celostnega stika z okoljem ter dvigu družbenega osveščanja o pomembnosti čebel za preživetje in ves ekosistem. Obsežna francoska raziskava je dokazala, da so mestne čebele celo bolj zdrave, dolgožive in medonosne od podeželskih sestic, kar pripisujejo biotski pestrosti, prehranski raznolikosti in odsotnosti pesticidov.

V tretjem delu seminarja je etnologinja Maruška Markovčič, višja svetovalka I na Mestni občini Ljubljana (Oddelek za varstvo okolja, Odsek za razvoj podeželja), predstavila projekt Čebelje poti. Mestna občina Ljubljana je

Čebeljo pot, ki je bila v bistvu izhodišče našega letošnjega seminarja o interpretaciji etnološke in kulturne dediščine, zasnovala v letu 2015. Trenutno je v pot vključenih 30 različnih ponudnikov, od čebelarjev do kulturnih in izobraževalnih institucij, organizacij, povezanih z zdravjem, in gospodarskih subjektov. Vsak po svoje gradi svojo zgodbo, povezano s čebelami. Po Čebelji poti je zavod Turizem Ljubljana zasnoval tudi turistično vodenje. Menimo, da bi se dalo o čebelah in čebelarstvu v Ljubljani povedati še marsikaj, namesto turističnih vodnikov pa bi lahko kulturno dediščino javnosti interpretirali tudi študentje etnologije in sorodnih humanističnih ved. Zato smo na seminar povabili nekatere kolege, ki so predstavili svoje predloge za nadgradnjo Čebelje poti z etnološkimi in sorodnimi vsebinami. Skupaj smo razmišljali o tem, kako predstaviti temo obiskovalcem, kaj je treba še raziskati, da bi dobili celovitejšo sliko, in kako začrtati nadaljnje korake, da bo Čebelja pot lahko kar najbolj zaživela v našem prostoru in bila zgled za druge tovrstne produkte doma in v tujini. K sodelovanju ste vabljeni vsi, ki poznate kakršnokoli vsebino za možno nadgradnjo *Čebelje poti*.



Oblačilni videz preteklih obdobij ohranjajo kulturna društva – utrinek z ekskurzije.

Foto: Anja Serec Hodžar, 1. 10. 2016.



Predstavitve društvenih publikacij.

Foto: Saša Poljak Istenič, 1. 10. 2016.

14. VZPOREDNICE MED SLOVENSKO IN HRVAŠKO ETNOLOGIJO. ETNOLOGIJA IN VAS 21. STOLETJA: TRADICIONALNO, OGROŽENO KREATIVNO

Posvet Slovenskega etnološkega društva in Hrvaškega etnološkega društva,
Lug v Baranji, Hrvaška, 1.–4. oktobra 2016

Strokovno-znanstveni posveti med slovenskimi in hrvaškimi etnologi, ki potekajo pod naslovom *Vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo*, so priložnost za srečanje s kolegi s Hrvaške in skupno pretresanje aktualnih vsebin, ki se jih loteva etnologija. Letošnji posvet slovenskih in hrvaških etnologin in etnologov je potekal v Baranji, pretežno ruralnem območju, ki ima velike težave z izseljevanjem. Pripravili so ga kolegice in kolegi iz Hrvaškega etnološkega društva, ki so bili tudi pobudniki vsebinskega koncepta – vloga etnologije pri razumevanju razvojnih izzivov podeželja. Programski odbor so sestavljali predstavniki obeh društev – iz Slovenskega etnološkega društva Jasna Fakin Bajec, Saša Poljak Istenič in Anja Serec Hodžar, iz Hrvaškega etnološkega društva pa Tihana Petrović Leš, Žarko Španiček, Klementina Batina in Ana Wild.

Uvod v letošnji posvet je bila ekskurzija po Baranji, na kateri smo si ogledali velik del baranjskega podeželja. Predstavili so nam stavbno dediščino in skrb zanjo ter težave, do katerih prihaja. Spoznali smo posamezne prakse ohranjanja nesnovne dediščine in naravne potenciale za kmetijsko dejavnost, ki bi jih lahko bolje izkoristili za razvoj gospodarstva. Določene tradicije bi lahko vključevali v turistično ponudbo Baranje. Območje smo dodobra spoznali tudi po kulinarčni plati.

Del uvoda v *Vzporednice* je bila tudi predstavitve naj-novejših publikacij obeh društev. Anja Serec Hodžar je predstavila publicistično dejavnost Slovenskega etnološkega društva, vrste izdaj in politiko izdajanja. Podrobneje je predstavila novo monografijo iz Knjižnice Glasnika SED, knjigo Karle Oder *Mati fabrika, mesto in dom*. Anita Matkovič je predstavila zadnjo izdajo Knjižnice Glasnika SED, zbornik prejšnjega posveta z naslovom *Srednjeevropsko povezovanje etnologov in kulturnih antropologov kot izziv današnjemu času: 13. Vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo*. Tihana Petrović Leš je predstavila periodične publikacije etnoloških institucij na Hrvaškem (*Etnološko tribino, Studio Ethnologico Croatico, Etnološka istraživanja*), Klementina Batina pa nekatere novejšje izdaje Odseka za etnologijo HAZU. Razprava se ni dotaknila zgolj vsebine predstavljenih publikacij, ampak tudi načinov pridobivanja sredstev za publiciranje in možnosti medsebojnega sodelovanja pri izdajanju del.

Kot smo na *Vzporednicah* že vajeni, je bil odziv referentov dober. Tako smo v dveh dneh, ki so bili namenjeni referatom, poslušali 24 prispevkov, ki jih je predstavljalo 31 referentov. Prispevki so bili razdeljeni v tri vsebinske sklope: 'Fenomen ruralnega območja', 'Prebivalstvo ruralnega območja – kaj je vas, kdo so vaščani' in 'Turizem na ruralnem območju'. V prvem sklopu so bili predstavljeni zelo

* Anja Serec Hodžar, mag. etnologije in kulturne antropologije, predsednica Slovenskega etnološkega društva (2013–), višja strokovna sodelavka, ZRC SAZU, Glasbenonarodopisni inštitut, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; anjahodzar@gmail.com.

raznoliki prispevki, ki so jasno odražali, na kako različne načine je možno prepoznavati in raziskovati posamezne fenomene, povezane s podeželjem, oziroma so pokazali, kako široko je pravzaprav raziskovalno področje, povezano z izrazom podeželje. V ta sklop in nasploh v posvet je udeležence z osnovnimi opredelitvami izrazov vas in vaščani (hrv. *selo, seljaci*) in spreminjanjem pomena v zgodovini strok(e) uvedel hrvaški akademik Ivan Cifrić. O vlogi etnologov pri spodbujanju mreženja znanj, vzdržnega razvoja podeželja in dilemah ob soočanju z neoliberalističnimi procesi izkoriščanja tradicije za izključno ekonomski dobiček je spregovorila Jasna Fakin Bajec iz ZRC SAZU. Marta Račić z inštituta VERN' in Rahela Jurkovič sta na konkretnih primerih spregovorili o težavah ob izvajanju projektov, ki jih financirata Evropska unija in evropski kohezijski sklad. Marijeta Rajković Iveta in Tea Hrovatin z zagrebške Filozofske fakultete sta predstavili raziskave trenutno zelo aktualnega problema izseljevanja mladih iz Slavonije na Irsko. O izbranem segmentu vizualne podobe današnjega podeželja je spregovorila Jelka Pšajd iz Pomurskega muzeja Murska Sobota v prispevku o vaških pokopališčih v Pomurju. O vplivu vojn na etnično sliko majhnega kraja blizu Vukovarja in sobivanju ljudi, katerih etnična slika se je v stoletju večkrat spremenila, je spregovorila Marija Raguz z Zavoda za biološko antropologijo Medicinske fakultete v Osijeku.

V drugi vsebinski sklop so bili uvrščeni prispevki, ki so odslikavali preteklo in sedanjo podobo vasi, vaščanov in vaškega življenja. Mislav Matišić in Luka Jakopčić sta s predstavitev izbrane družine iz Baranje orisala družbeno-demografsko dinamiko v Baranji. Suzana Leček, zgodovinarica s Hrvaškega inštituta za zgodovino, je predstavila projekt izgradnje vaških domov, ki so nastali med obema vojnama na pobudo Hrvatske seljačke stranke, in njihovo delovanje. Željko Dugac z Zavoda za zgodovino in filozofijo znanosti HAZU je predstavil delovanje medicinskih sester iz reda sester pomočnic na Hrvaškem med obema vojnama in razložil, kaj se je z dejavnostjo, ki so jo opravljale, zgodilo po 2. svetovni vojni in v 21. stoletju. Polona Sitar iz ZRC SAZU je analizirala načine predstavljanja podeželja in stereotipe o podeželju v resničnostnih šovih, ki jih predvajajo na komercialnih televizijah. Duška Knežević Hočevar, prav tako iz ZRC SAZU, je predstavila raziskavo o predstavah in mnenjih, ki jih imajo slovenski kmetje in kmetice o aktualni slovenski in evropski kmetijski politiki. Špela Ledinek Lozej z Univerze v Vidmu in Saša Roškar z ZVKDS, OE Kranj, sta predstavili primerjalno študijo razvoja in delovanja planin v Julijskih Alpah. Tanja Kocković Zaborski iz Etnografskega muzeja Istre in Ivana Šarić Žic iz Pomorskega in zgodovinskega muzeja Hrvaškega primorja Reka sta predstavili zanimivo raziskavo mestnih tržnic, na katerih kmetje iz okoliškega podeželja ponujajo svoje pridelke, ter razstavo, ki je nastala kot rezultat te raziskave, in druge oblike promocije tržnic.

Najobsežnejši je bil tretji vsebinski sklop 'Turizem na ruralnem območju'. Marko Smole iz Etnološke zbirke Palčava šiša je prestavil pomen obujanja kulturnega turizma za depopularizirana območja, kot je območje gornje Kolpe in Čabranke. Anja Moric z Zavoda Putscherle in Saša Poljak Istenič iz ZRC SAZU sta predstavili poskuse vključevanja nesnovne dediščine v podeželski turizem na istem obmejnem območju. Alenka Černelič Krošel iz Posavskega muzeja Brežice je predstavila vlogo etnologin in etnologov, ki delujejo v Posavju, v projektih, financiranih iz sredstev za razvoj podeželja in drugih evropskih skladov. O medsebojnem vplivu turizma in lokalnega okolja ter o posledicah, ki jih ima nek dogodek za lokalno okolje in njegove prebivalce, sta govorili Anita Matkovič v prispevku o jurjevanju v Črnomlju in Karla Kofol iz Tolminskega muzeja v prispevku o metalskem festivalu v Tolminu. Milana Černelić s Filozofske fakultete v Zagrebu je predstavila delovanje Kulturnega in prosvetnega društva Matija Gubec ter spregovorila o njegovem pomenu za ohranjanje tradicije in razvoj ruralnega turizma. Marija Gačić je v svojem prispevku opozorila na pasti pretiranega poudarjanja tradicije in tradicijskih elementov, kot je narodna noša, za turistično promocijo določenega območja. O vlogi, ki naj bi jo imeli lokalni muzeji za ohranjanje materialne dediščine v manjših krajih, je predavala Martina Mišetić iz Muzeja Cvelferije (v ustanavljanju). Klementina Batina iz Zavoda za zgodovinske in družbene znanosti HAZU je predstavila problem prepoznavanja stavbne dediščine kot potenciala za razvoj kulturnega turizma. Rabo in zlorabo mlinarske tradicije in mlinarske stavbne dediščine v turizmu je problematiziral Žarko Španiček iz Konservatorske enote v Požegi. Darko Mrkonjić iz Društva za interpretacijo dediščine v turizmu je problematiziral načine komuniciranja in predstavljanja Slavonije v turističnih promocijskih videih, ki jih je financirala Hrvaška turistična skupnost, in opozoril na nekatere bistvene značilnosti omenjene pokrajine, ki je iz te promocije popolnoma izvzeta.

Udeleženci so o prispevkih razpravljali takoj po posameznem predavanju in še na koncu vsakega sklopa. Ob zaključkih posveta – povzeli sta ga obe predsednici društev – smo ugotovili, da je bila vsebina posveta odlično izbrana, saj sta se z vsakim prispevkom posebej potrdili tezi, da podeželje (p)ostaja premalo raziskan fenomen in da se je stroka morda preveč(krat) odpovedala njegovemu raziskovanju, zato je dediščina premalo izkoriščena v turizmu ali neustrezno interpretirana, sploh pa propada stavbna dediščina. Stroka je premalo aktivna v zagotavljanju in spodbujanju trajnostnega razvoja. Posamezniki, ki se v sklopu svojega profesionalnega dela vključujejo v te procese, bi morali biti strokovno agresivnejši in vztrajnejši ter uveljavljati stališča stroke v razvoju podeželja. Vprašanja, ki so ostala nerešena, pa so, kako to storiti, kako se v javnosti bolj uveljaviti in kako povečati pomen etnološke stroke v širši družbi. Prisotni so se strinjali, da so takšni

mednarodni posveti odlična priložnost za povezovanje strokovnjakov v širšem mednarodnem prostoru, kar jim daje priložnost, da združeno vplivajo na vodilne strukture ter jih prepričajo o pomenu etnoloških raziskav in potencialu stroke, ki nenehno stopa v stik z ljudmi in raziskuje dejanske vplive nacionalnih politik na njihovo življenje. Razprava o idejah, kako opravljati raziskovalno delo in

spodbuditi kulturni turizem v ruralnih območjih, se je nadaljevala ob zaključnem ogledu Osijeka.

Za objavo prispevkov s 14. *Vzporednic* bo poskrbelo Hrvaško etnološko društvo ob sodelovanju Slovenskega etnološkega društva. Program posveta s povzetki prispevkov je dostopen na spletnem naslovu https://issuu.com/banianitc/docs/lug-selo_21-stoljec__a-prvi_print.

30. PODELITEV MURKOVE NAGRADE, MURKOVEGA PRIZNANJA IN MURKOVIH LISTIN

Muzej novejšje zgodovine Slovenije, Ljubljana, 11. november 2016

Prispeli predlogi za Murkovo nagrado, priznanje in listine so razveselili Komisijo zaradi številčnosti, še posebej pa zaradi tehtnih utemeljitev. Razveseljivo je tudi dejstvo, da ste etnologinje in etnologi tako zavzeto spremljali delo svojih profesionalnih in ljubiteljskih kolegov ter ste s predlogi želeli njihovo delo pokazati širšemu krogu in ga pozitivno ovrednotiti. Pokazali ste na številne vrhove v naši vedi in v ljubiteljskih prizadevanjih. Komisija je imela dolgo in tehtno sejo, saj je bila izbira nagrajencev med tako kakovostnimi in izenačenimi predlogi sila težka, zlasti ko smo videli, da bi si vsak od desetih prispelih predlogov zaslužil nagrado. Po dodatnem pregledu gradiva ter ob sprotih iskanjih dodatnih informacij in pojasnil se je Komisija vendarle morala odločiti. In se je.

Komisija v sestavi Irena Destovnik, Andrej Dular, Jerneja Ferlež in Marko Terseglav se je sestala na seji 4. 10. 2016 in ugotovila, da je v roku prispelo deset predlogov: dva za Murkovo nagrado, dva za Murkovo priznanje in šest za Murkovo listino. Murkovi listini je podelila družini Kaker in Matevžu Omanu, Murkovo priznanje Karli Kofol in Murkovo nagrado za življenjsko delo Ingi Miklavčič Brezigar.

Murkovo listino prejme družina Kaker za prizadevanja na področju ohranjanja stavbne dediščine. Družini Kaker z očetom Jožetom na čelu je ob pomoči strokovnjakov uspelo rešiti, ohraniti in obnoviti šest starih objektov: tri kašče, olcarsko hišo, ki stoji v Lučah in jo zdaj uporabljajo upokojenci, pa preužitkarsko kočo na Ljubnem in Žagerski mlin v Podvolvljeku, ki je še edini delujoči mlin na vodni pogon na tem področju. Na planino Jezerce pa je bila predstavljena pastirska kočica. Večino objektov je Jože Kaker rešil pred propadom, poskrbel je za njihovo obnovo in vzdrževanje ter zagotovil njihovo nadaljnjo uporabo. Gre

za izjemen projekt celostnega ohranjanja tradicionalnega stavbarstva, ki je prežet z navdušenjem družine Kaker, ki se ji SED oddoljuje z Murkovo listino.

Komisija podeljuje Murkovo listino Matevžu Omanu za zbirateljsko, raziskovalno in publicistično delo. Slavist Matevž Oman se posveča lokalni zgodovini Stražišča, o kateri je v različnih revijah in zbornikih objavil številne članke in razprave, piše o Strašanih in zgodovini društev, osrednjo pozornost pa namenja sitarstvu in sitarjem v Stražišču. Zbira predmete dediščine, ki so postali temeljni fond za lokalno muzejsko zbirko z bogato fototeko. Veliko je prispeval tudi k ohranjanju, raziskovanju in poznavanju krajevnega govora. Širino Omanovega dela kažejo članki in publikacije, v katerih združuje arhivsko in terensko delo. S svojim domoznanskim delom ohranja spomin na tisto Stražišče, ki izginja, a bo po njegovi zaslugi ohranjeno za poznejše raziskovalce.

Murkovo priznanje je Komisija namenila Karli Kofol iz Tolminskega muzeja za razstavo *Človek in vojna*. Ob obleževanju stoletnice prve svetovne vojne bi najprej pričakovali klasično razstavo vojaško-zgodovinskega značaja, kjer so v ospredju, hote ali nehote, navdušenje nad vojaško taktiko in orožjem, ki jih spremljajo zgodovinska dejstva in kronološka dejstva. Avtorica se je vsemu temu izvrstno izognila, saj je bil njen namen, da vojaško zgodovino prenese v življenjski vsakdan in pokaže, kaj vojna prinaša ljudem. S tem je razstavi dala etnološki okvir, v katerega na prvo mesto postavlja človeka, posameznike in družbe, ki s svojimi dejanji in odločitvami povzročajo vojne, na drugi strani pa so vojaki in civilisti, ki so nekoč živeli v sožitju. Avtorica to ilustrira s citati vseh sodelujočih in prizadetih v vojni, s čimer spodbuja k razmisleku, zakaj se vedno znova srečujemo z vojnami. Drugi sklop razstave

* Marko Terseglav, dr. literarnih ved, upokojeni znanstveni svetnik, Rimška 25, 1000 Ljubljana; marko.terseglav@gmail.com.



Murkovi nagrajenci.
Foto: Naško Križnar, 11. 11. 2016.

spregovori o vojaku, o njegovem vojaškem vsakdanjiku, o podrejenosti skupini in vojaški disciplini ter o njegovem intimnem življenju, s srečevanjem z bolečino in smrtjo in tudi z dejstvom, da mora vojak za svoje preživetje ubijati druge ljudi – vojake. Tretji sklop je posvečen t. i. civilistom, katerih trpljenje ni nič manjše, saj se spopadajo z izgubo domov in dragih, z begunstvom, s pomanjkanjem itn. V zadnjem sklopu se avtorica naveže na medmuzejski projekt *Pot domov*, kjer s fotografijami in citati izpostavlja dileme, kako po trpljenju in številnih smrtih znova zaživeti normalno življenje, obnoviti dom, se spopasti s telesno ali duševno invalidnostjo in živeti brez nočnih mor.

Razstava *Človek in vojna* Karle Kofol odpira malo raziskane in redko predstavljene teme, pri čemer je težišče preneseno v etnološko vsakdanjost. Razstava zastavlja številna vprašanja, na katere moramo iskati nove odgovore. Avtorici je uspelo z že mnogokrat videnim in slišanim gradivom opozoriti na pravo realnost vojne, v kateri ni herojev in zmagovalcev, so zgolj posamezniki, psihično in fizično ranjeni v razčlovečeni in moralno poraženi družbi. To pa je najtežje prikazati z besedami in z orodji razstave, a Karli Kofol je uspelo. Razstavljeno »vojno zgodbo« je uspelo avtorici nadgraditi s številnimi vodenji in predavanji in tudi s spletno predstavitevjo. Ob vsaki temi je mogoče prek posebnih kod ter pametnih telefonov in tablic dostopati do daljših besedil v slovenskem, angleškem in italijanskem jeziku.

Murkovo nagrado za življenjsko delo pa prejme mag. Inga Miklavčič Brezigar, upokojena muzejska svetnica Goriškega muzeja. Mag. Inga Miklavčič Brezigar je svojo poklicno pot začela kot konservatorica na takratnem Zavodu za spomeniško varstvo. V želji po večji družbeni angažiranosti se je leta 1983 zaposlila v Goriškem muzeju kot kustodinja etnologinja in tu aktivno delovala vse do upokojitve. Njeno delovanje v etnološkem oddelku muzeja je



Mag. Inga Miklavčič Brezigar, prejemnica Murkove nagrade za življenjsko delo.

Foto: Naško Križnar, 11. 11. 2016.

v veliki meri zajeto v njeni magistrski nalogi, v kateri je analizirala sociološki pomen muzejskega dela. V praksi pa je muzejsko delo usmerila v tok nove muzeologije in v delo z ljudmi ter spodbudila nove načine dela pri zbiranju materialne, družbene in duhovne kulturne dediščine. Svojo vlogo je videla v dejavnosti eko muzejev v službi lokalnega okolja, ko se ljudje začnejo zavedati lastne identitete prek kulturne dediščine. Muzeja ni videla le kot statično institucijo, ampak kot objekt, ki aktivno žarči v okolje.

Po letu 1987 je začela s pripravami za obnovo Trentarskega muzeja, s katerim je skušala predstaviti obiskovalce v čas tradicionalne ljudske kulture v Trenti. Vzporedno je spremljala nastanek Kobariškega muzeja, leta 1995 pa se je v Breginju začela radikalna preureditev po potresu obnovljenih hiš starega stavbnega jedra v muzejsko prezentacijo breginjske hiše. Nagrajenska je prevzela nalogo vzpostavitve Breginjskega muzeja, kjer so ji pomagale izkušnje iz Trente in Kobarida. Tudi pri urejanju te zbirke se je povezala s prebivalci, da so v obnovljenih hišah vzpostavili muzejsko zbirko, ki danes oživlja Breginjski kot. Omeniti velja njeno razstavo (1994) o do tedaj marginalni tematiki goriške zgodovine – o aleksandrskih. Sodelovala je pri projektu *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja* in pri mladinskih raziskovalnih taborih v Bovcu in Tolminu.

Njena razstava *Spomini naše mladosti ali življenje pod zvezdami* pa je bila prva, ki se je iz tradicionalne podeželske problematike premaknila v smer raziskav sodobne ljudske in delavske kulture Goriškega. Ob raziskavi in razstavi se je v Goriškem muzeju oblikovala prva etnološka muzejska zbirka sodobne delavske kulture 20. stoletja. Pomembni tematski razstavi, ki sta sledili, pa sta bili *Skrinje na Goriškem* in *Pustovanje na Goriškem*, nato pa še razstavi o posodju ter o stoletnici bohinjske proge in solkanskega mostu.

Najbolj angažirano muzejsko delovanje Inge Brezigar je bilo na območju Lokavca in Trnovsko-Banjške planote. Poleg predavanj in člankov se je kot strokovna sodelavka vključila v evropski projekt *Ljudem (Ljudska dediščina za muzeje)*, posebej predana pa je bila tematiki aleksandrink. Leta 2012 je pripravila razstavo *Meščanstvo na Goriškem*, s katero je posegla na področje tistega etnološkega raziskovanja, ki je bilo nekoliko zanemarjeno. V obdobju 2012–2015 je nagrajenka sodelovala pri čezmejnem projektu *Zborzbirk*, v katerem je pripravila razstavo *Etnologija, zbirke in prva vojna*. Svojo dolgoletno strokovno pot

v Goriškem muzeju pa je mag. Inga Miklavčič Brezigar zaključila z razstavo *Industrijska dediščina na Goriškem*. Njeno plodno kariero so zaznamovali tesni stiki z ljudmi, terensko delo, odprtost in povezovanje. Njeno pojmovanje muzeja je temeljilo na spoznanju, da mora biti muzej odprta, povezovalna ustanova in kraj srečanj. Dolga leta je bila tudi edina muzealka, ki se je zavedala pomena aleksandrink, s svojim delom pa je na Goriškem sprožila pravo domoznansko gibanje in tlakovala pot številnim muzejčkom, brošuram in razstavam.





Dobrodošlica pred Maticovo etno hišo v Ravnem Dolu 1a.
Foto: Marijana Starc, Ravni dol, 13. 8. 2016.



Lastnik Maticove etno hiše Ivan Šega.
Foto: Marijana Starc, Ravni Dol, 13. 8. 2016.

MATICOVA ETNO HIŠA IN NJEN OČE IVAN ŠEGA

Ribniška dolina, ki je umeščena med kočevsko ravnino in Bloško planoto, ima laskav naziv »suhorobarska dežela«. Njen sloves je v preteklih desetletjih in stoletjih segel daleč po svetu. Obrt pa so po Ribničanih povzeli še kočevski Nemci. Deželo šaljivo imenujejo tudi »leskova dolina«, kar pomeni, da so (bili) suhorobarski izdelki z nekaj izjemami narejeni prav iz te surovine.

Maticova etno hiša ali skrajšano MEH stoji v Ravnem Dolu, v vasici pod Novo Štifti med Ribnico in Sodražico. Ker je šla nekoč tu pešpot iz Loškega Potoka, Travnne gore, Brinovega vrha, ki se zdaj imenuje Nova Štifta, do Ribnice, Gotenice in Karlovca ter so popotniki hodili po strmih kozjih stezah, so si verjetno želeli spočiti utrujene noge. Ko so prišli v to dolinico, so menili, da so tu na ravnem, zato so ji verjetno nadeli ime Ravna Dolina. Ime se je počasi spreminjalo in dobilo današnje ime Ravni Dol.

MEH je objekt v nekdanjem skednju, v katerem je vnuk začetnika te domačije, ki mu je bilo ime Matija oz. pogovorno Matic – od tod hišno ime Pri Maticovih – preuredil v muzej. Ta hrani gospodarsko in kmečko orodje, ki se je uporabljalo v tej dolini, prikazana pa je tudi hiša – delovna soba, v kakršnih so nekdanj prebivalci te doline v zimskem času izdelovali suho robo. V muzeju so tudi družabni prostor za 50–60 ljudi in šest pogradov za prenočevanje. Pred stavbo sta v stilizirani obliki postavljena *ribniški top* ali *kanon* ter ribniška suhorobarska *krošnja*. Na skulpturi *kanona* je tudi stilizirana knjiga, ki spominja na družinske prednike in njihovo prebiranje knjig ter na literarno ustvarjanje sedanjega lastnika. Obe skulpturi predstavljata

način pripravljanja oz. zlaganja suhorobarskih izdelkov za nošnjo in prodajo po oddaljenih vaseh.

Od MEH-a do cerkve pri Novi Štifti je lastnik Ivan Šega postavil tudi križev pot. Ta naj bi povezoval romarsko središče s spomini, ki jih hrani hiša. Obeležja so iz 800-kilogramskih granitnih kvadrov, v katere so vsajeni litoželezni križi iz modelov, ki jih je nekdanj vlivala Auerspergova livarna na Dvoru pri Novem mestu in so služili za obeležja na nagrobnih spomenikih. Na objekt so v zadnjem času nameščene tudi informacijske table o nekdanjih velmožeh z območja sedanje občine Sodražica ter o zanimivostih o kraju, ljudeh in lastnikovih prednikih. Te so bile uradno odkrite na kresni dan leta 2016, ko je MEH gostil *Srečanje ljubiteljev pisane besede od Turjaka do Kolpe*.

Z MEH-om sem se seznanila na zelo nenavaden način. Jeseni 2014 mi je sošolka Nataša posredovala vabilo na srečanje zahodnodolenjskih piscev. Srečanje je bilo 15. oktobra 2014 v vasici z desetimi hišami in nekaj več prebivalci, natančneje v MEH-u. Lani je zaradi organizacijskih težav srečanje odpadlo, leta 2016 pa so ga spet organizirali. Zaradi trikilometrsk odmaknjenosti od glavne ceste Ljubljana–Kočevje sem morala ob prvem obisku uporabiti lastno vozilo. Za prevoz sem prosila sošolko, ki je brez pomisleka ustregla moji želji. Spomnim se, da je pot v ta kraj na Dolenjskem minila v prijetnem razpoloženju, saj je bil avto poln enako mislečih potnic, ki so se že poznale. Veseleje je izviralo tudi iz želje po individualni literarni predstavitvi s kratkim literarnim prispevkom in iz radovednosti o ustvarjalnosti drugih udeležencev.

* Marijana Starc, profesorica slovenskega in nemškega jezika s književnostma v pokoju, Zelene biser 11, 6230 Postojna; marijana.starc@siol.net

Suhorobarska zgodovina na kratko

Pred desetletji in stoletji je bila suhorobarska dejavnost kruta realnost Ribniške doline. Zdaj tukajšnji sodobni človek na ta čas in na to dejavnost gleda z drugačnimi očmi. V suhorobarstvu ne vidi takratne borbe za obstanek, ampak le folklorno zanimivost. Starejša generacija ga dojema v podobi nekdanjega krošnjarja in s tem morda ohranja spomin na lastno otroštvo. Z nostalgijo se spominja sveta, ki ga v glavnem ni več. Mladi na to preteklost gledajo z današnjimi očmi. Ne dojamejo, da je krošnjarjenje zahtevalo prodati tisto, kar je krošnjar nosil na svojem hrbtu – nikdar ni imel tistega, kar so kupci hoteli, oni pa so največkrat hoteli prav tisto, česar on ni imel! A ne le krošnja, tu je bila še skrb za vsakdanjo prehrano, prenočevanje in uspešno prodajo, ko je bilo treba vse prodati in čim več izkupička prinesiti domov za družinske potrebe. Morda bi tem ljudem v sedanjem izrazoslovju lahko rekli, da so bili kmetje z »dopolnilno« dejavnostjo suhorobarstva in krošnjarstva.

Kje in kako je potekalo krošnjarstvo? Treba je vedeti, da krošnjar ni le prodajal izdelkov, ki jih je na svojem hrbtu pritovoril med kupce; popravljal je tudi strgane sitne *podne* in rešeta. Za to opravilo ni imel delavniških prostorov. Delavnica je bila na klopi pred hišo ali celo v jarku ob cesti sredi vasi. Tam, pred kupci in radovedneži, je opravljal svojo dejavnost. Navadno so ga opazovali še mali nadobudneži, ki so s svojo nagajivostjo ovirali krošnjarjevo delo. Za izdelavo suhe robe ni bilo delavnic v današnjem pomenu besede, še manj strojev. Le nož in nekaj doma narejenih pripomočkov je botrovalo izdelovanju uporabnega izdelka.

Dolga krošnjarjeva odsotnost od doma je na domačijah zahtevala več dela drugih družinskih članov. Zimski čas ni bil čas počitka in spanja. Pozimi se je delalo tisto, kar se je prodajalo čez poletje. Kar je manjkalo pri enem izdelovalcu, se je moralo dokupiti pri drugem. Nehote je bila uveljavljena specializacija proizvodnje. Ljudje so se specializirali po dejavnosti: za izdelovalce obodov, rešet, posod (škafov, čebrov ...), drugi pa le za prodajo.

Suhorobarstvo je zelo stara dejavnost. Dunajski dvor je po končanih turških vpadih in pustošenjih po tej dolini leta 1492 Ribničanom izdal patent – dovoljenje, da lahko prodajajo doma narejene suhorobarske izdelke pa vsem avstrijskem cesarstvu. S tem je želel preprečiti odseljevanje ljudi iz tega od Turkov izropanega kraja. Pri izbiri lesa za izdelke se je tamkajšnji človek ozrl po ceneni surovini: po leski, ki je rasla povsod in je bila vsem dostopna.

Danes se taki izdelki v gospodinjstvih le še redko uporabljajo. Izdelavo sta prevzeli kovinska in plastična industrija. Današnji krošnjarji ne nosijo več krošenj. Zaradi uporabe tovornega avtomobila lahko svojo ponudbo popestrijo z različnimi izdelki, ki sploh ne izvirajo iz suhorobarske dejavnosti. Postali so kramarji v pravem pomenu besede. Nekdanje suhorobarske izdelke so zamenjali mizarško-galanterijski izdelki. »Suhorobarski« prodajalci ponujajo

vse več takih izdelkov, ki imajo sicer enako uporabo kot nekdanji leseni, a so industrijsko izdelani.

Kako je prišlo do ideje o nastanku MEH?

MEH je v današnji podobi nastal s spoznanjem 21. stoletja, da je treba ohraniti preteklost tudi prihodnjim rodovom. Lastnik Ivan Šega je ob koncu tisočletja zaključil svojo delovno kariero, med katero se je kot priseljeni Ljubljančan z družino tedensko vračal v svoj rodni kraj pomagat materi na kmetiji. Med tem časom si je poleg rojstne hiše zgradil hiško za občasno bivanje, ki jo je v letu 1999 prenovil v sodobno bivališče. Po njeni dograditvi pa je po njegovem mnenju okolico kvaril zapuščen domači skedenj. Sklenil ga je obnoviti, kar je trajalo skoraj devet let. Na koncu je nastalo tisto, kar je danes vidno neštetim obiskovalcem, ki obiskujejo ta kraj. Najprej je 'arhiviral' vse domače kmečko orodje. Ko so si ga obiskovalci ogledovali, je prišel na idejo, da bi naredil nekaj takega, kar je bilo v preteklosti značilno za ribniško dolino in kar ni še nikjer prikazano. Nastal je muzej s prikazom delovne suhorobarske sobe – delavnice, ki je bila nekdanj skoraj v vsaki hiši. V spodnjih prostorih je uredil večji prostor za različne občasne dejavnosti.

Ribniška dolina še vedno slovi po suhorobarski dejavnosti, zato se je ljubiteljski muzealec odločil, da v tej hiši predstavi prav njo. Izvrstno mu je uspelo! S tem se je spreminjal tudi kraj, saj so avtobusi z obiskovalci zamenjali konje in krave; nedavno so vozili po makadamski, zdaj pa po lepo urejeni asfaltirani cesti. MEH in muzej v njem si prihajajo ogledovat ljudje od blizu in daleč. Vse to je zasluga podjetnega gospodarja, ki je vsestranski človek: ne samo ljubiteljski muzealec in etnolog, temveč tudi pisatelj, čebelar, organizator in soavtor kulturnih prireditev, pevec, motorist ... Če se je v življenju česa naučil, je to to, da je treba spoštovati in ohraniti zgodovino ter jo čim izvirneje predati zanamcem. Iz predstavitve nekdanjega načina življenja, ki je bilo zelo skromno, saj je bilo treba s prodajo suhorobarskih izdelkov nahraniti in preživeti tedanje številčne družine, je uspešno ustvaril zanimivo izletniško točko. Nastal je muzej s pogledom v preteklost, ki ga je na predlog obiskovalcev poimenoval Etno hiša. Pozneje je na pobudo dr. Janeza Bogataja nazivu dodal še domače ime – Maticova, tako da bo MEH še v prihodnosti nosil staro hišno ime. Dedu Ivana Šege je bilo ime Matija – Matic, od tod domače ime hiše in domačije. Poimenoval jo je Maticova, kar kaže na njegovo privrženost preteklim generacijam, narečju, kraju in rodni Dolenjski. Opozorili so ga, da bi se morala hiša pravzaprav imenovati Maticeva, a on vztraja pri izvornem poimenovanju. Preglasa ne uporablja niti ddr. Marija Stanonik, ki se ji v recenziji k Rozarijem izpod peresa avtorice tega članka zapiše »knjigca« in ne knjižica. Predmeti, ki so prikazani v muzeju, so predvsem z Maticove domačije. Dopolnil jih je le z nekaterimi v smetnjake odvrženimi stvarmi, ki so bili obsojene na propad, a pripadajo krajevni dediščini. Prikazano zbirko je oblikoval le z

ekspnati, ki so značilni za ribniško dolino in iz nje izvira-
jo. Poleg orodja je sobo z etnološkimi predmeti obogatil s
fotografijami svojih prednikov.

MEH si lahko ogledate poleti, od aprila dalje, ko sonce
ogreje okolico in ni treba več ogrevati prostorov. Obisko-
valec ob obisku dobi kozarček medenega likerja, kar kaže
na Šegovo veliko ljubezen do čebelarjenja. Njegova enako
marljiva, da ne rečem kar enako garaška je njegova že-
na Marinka, imenovana »teta iz ozadja«. V navezi z njim
poskrbi za vsakdanje stvari, med drugim tudi za prijetna
kulinarična doživetja.

Kaj predstavlja MEH?

Prikaz v MEH-u predstavlja življenje še ne tako davnih
in celo nekaterih še živečih ljudi, izdelovalcev suhe robe
– krošnjarjev iz (pol)pretekle zgodovine. Avtor MEH-a je
še pravi čas ujel nekdanji utrip doline in življenja v njej.
Krošnje in *topa* ali *kanona* ni več! Nekdaj je bil prevozno
sredstvo vlak, še prej pa vprega in pešačenje. Zdaj morajo
tisti, ki so se v nedavni preteklosti zapisali suhorobarstvu,
uporabljati moderna vozila, da ob vse manjši uporabi takih
izdelkov še uspejo zaslužiti za vsakdanji kruh.

Tudi avtor MEH-a se je na željo staršev in glede na takrat-
ne možnosti izobraževanja po končani osnovni šoli udi-
njnal za izdelavo suhorobarskih izdelkov in krošnjarjenje.
Čas in osebno dozorevanje sta opravila svoje. Trdo kro-
šnjarsko življenje je zamenjal s šolanjem. Svojo delovno
dobo je preživel kot podjetnik ter po končani karieri ujel
odhajajoči čas svoje mladosti in življenja prednikov ter ga
arhiviral v MEH-u.

Je eden redkih še živečih prebivalcev te doline, ki je pre-
hodil vijugasto življenjsko pot od kmečkega fanta, suho-
robarja in zdomca do šolanega in izobraženega človeka. O
vsakem ekspanatu, ki ga prikazuje v svojem MEH-u, zna
povedati osebno zgodbo, ki je povezana z njim. Z gotovo-
stjo lahko trdim, da je imel v svojih rokah kot delovno oro-
dje ali pripomoček vsak ekspanat, ki ga prikazuje v muzeju,
tako kmečki kot suhorobarski. Na lastni koži je preizkusil
vse iz muzeja. Da bi vsaj del tega vedenja prenesel na pri-
hodnje rodove, je ekspanate opremil z informacijo o izvoru
in njihovi namembnosti. V opisih zasledimo:

Krošnja je sestavljena iz rete in drugih, manjših sit in rešet.
Na njej so pritrjeni tudi manjši galanterijski izdelki: ribežni,
kuhalnice, košare iz vrbja, valjarji za valjanje testa itd.

Top ali *kanon* vsebuje le sita in rešeta ter retine *podne*. To
so izdelki, zloženi med štiri pokončne palice eden vrh dru-
gega. Število rešet v topu je različno, saj velika rešeta vse-
bujejo še majhna, ki so vanje vložena. Tak *top* ni ogrožal
življenja ljudi ali življenja živali, morda le denarnico.

Baba služi pri izdelavi viter. Leskovo palico se zareže v ši-
rini od dva do tri centimetre in se jo vtakne v eno od lukenj
na *babi*. To se naredi tako, da se dve ali tri letnice (letni
prirastek) loči od palice. Z upogibanjem se palica mehča
in plast se odcepi od sredice. Odcepljene plasti se v nada-

ljevanju obdelujejo – strugajo s posebnim nožem. Razcepi
se jih po letnicah, dokler se ne dobi trak debeline ene letne
prirasti. To je vitra. Vitre se uporabijo za izdelavo rešetnih
podnov, za »obšivanje« teh in za druge izdelke.

V muzeju je tudi predmet, ki ni s tega območja. Podaril ga
je obiskovalec iz Obsotelja. Imenuje se *kampl* za česanje
ržene slame za izdelavo slamnatih streh. Bilo ga je škoda
zavreči. Vodiču po muzeju služi za uganko, ki jo postavlja
mnogim obiskovalcem.

Keblica je lesena posoda za mast, ki mora biti po izku-
šnjah nekdanjih uporabnikov in zapovedi izdelovalcev iz
češnjevga lesa. Menda tak les ne prepušča maščobe in v
masti ne pušča vonja.

Pajkl je naprava za čiščenje zrnja po mlačvi. V različnih
krajih ima tudi različna imena.

V MEH-u je našel svoj prostor tudi harmonij. Lastniku
MEH-a je dan le v hrambo.

MEH-ov lastnik Ivan Šega

Ivan Šega je pisatelj, pevec, lokalni etnolog – domoznanec,
ljubiteljski zgodovinar in muzealec, čebelar, motorist, nek-
danji zdomec in suhorobar. Rojen je bil 6. avgusta 1939 v
vasi Ravni Dol blizu Sodražice. V Tekstilno šolo v Kranju
se je vpisal šele po vrnitvi iz JLA in po večletnem premoru
po dokončanju osnovne šole in takratne nižje gimnazije v
Sodražici. Po osnovni izobrazbi je tekstilec, čeprav je med
delom dokončal Višjo upravno šolo v Ljubljani. Izrednega
študija na Višji ekonomsko-komercialni šoli v Mariboru in
druge stopnje študija na Ekonomski fakulteti v Ljubljani ni
dokončal. Med službovanjem se je vsestransko neformalno
izobraževal na različnih tečajih, kar počne še danes.

Kariero je kot tekstilec gradil v tovarni Sukno Zapuže (Go-
renjska), v obratu Jurjevica pri Ribnici, v Veletrgovini Astra
Ljubljana, veletrgovskem podjetju Tekstil Ljubljana in še v
nekaj manjših, predvsem trgovskih podjetjih. V Ljubljani
je preživel 40 let. Leta 1961 je bil nekaj mesecev zdomec
v Nemčiji (od vrnitve od vojakov do poziva na sprejemne
izpite za Srednjo tekstilno šolo v Kranju istega leta). Tako
je za kratek čas preizkusil tudi tovrstno življenje.

Med šolanjem v Kranju je študiral solo petje in klavir. Med-
tem ko pridobljenega znanja klavirja ni utrjeval, je petje še
vedno eden njegovih konjičkov. Pri Partizanskem pevskem
zboru v Ljubljani je pel 25 let, zdaj pa prepeva v vokalni
skupini Zvon na Turjaku. Upokojen je od leta 2000.

V pokoju je svojo dejavnost preusmeril na druga področja.
Poleg prej navedenega se udejstvuje v različnih aktivno-
stih, ki smo jih že omenili. Najbolj vidna je vzpostavitev
MEH-a. Preurejanje za druge potrebe namenjenega objek-
ta je trajalo več kot osem let. Njegovo vsebino pa še vedno
dopolnjuje in izboljšuje.

Že v času srednje šole ga je veselilo pisanje zgodb o rib-
niški suhorobarski dejavnosti, ki jih je objavljial v neka-
terih regionalnih časnikih. Po upokojitvi je za čebelarstvo
društvo napisal *Zgodovino čebelarstva v ribniški dolini*

(2005). S čebelarjenjem se ukvarja že 40 let. Sledila je »ljudska povest« *Ljudje pod Boncarjem* (2008), ki pripoveduje o časih, ko so ljudje čez ta prehod tovorili oziroma vozili blago v Trst in nazaj. Kratke zgodbe, delno iz avtorjevega zdomstva, nosijo naslov *Ona in ona in on* (2010). Njegov zgodovinski roman *Profesor* (2012) govori o zgodovini njegovega rodu in gradnji cerkve pri Novi Štifti. Zapovrstjo si sledijo štirje romani iz njegovega polpreteklega in sedanjega časa. *Mokarice* (2013) opisujejo čas od 2. svetovne vojne do današnjih dni. *Dekle z juga* (2014) je roman o izbrisanih državljanih nekdanje države v novi Sloveniji. *Šifra* (2015) je roman o neupravičenem lastninjenju in bogatenju v novi državi. *Nadučitelj* (2016) je roman o Ljubljancu Mihajlu Vrbiču, ki se je priselil v Sodražico na prelomu prejšnjega stoletja in si med kariero pridobil veliko veljavo in ugled. Vmes je nastala brošura z etnološko vsebino *Pogled v zgodovino skozi zapuščino kmečkega gospodarstva v sodraško-ribniški dolini*. Vse knjige je izdalo (njegovo) Kulturno etnološko društvo MEH in so tako rekoč samozaložniške.

Zgodovina suhe robe je zanimiva ne samo za Ravnodolce ali Sodražičane, temveč za celotno Slovenijo, saj nam s svojo predstavitvijo suhorobarskega dela v »leskovi« Ribniški dolini, ki ima kar poltisočletno tradicijo, daje vpogled v (pol)preteklo zgodovino naših krajev. Verjetno ga ni

slovenskega gospodinjstva, ki ne bi v svojem kuhinjskem kotičku imelo kaj lesenega, od kuhalnic in sit do latvic za kisló mleko ali žgance, za otroke pa v dnevni sobi kake kakovostne igrače, od konjička do vetrnice. Večino vsega, kar najdete pri krošnjarju, za nas in potomce hrani Maticova etno hiša, kjer se poleg vsega naužijete še naravnih lepót in svežega zraka, oko pa si spočijete na pisanem čebelnjaku poleg MEH-a. Za gastronomijo poskrbi šilce medenega likerja ali medenega žganja za zahtevnejše goste. To kaže na izredno prijaznost in gostoljubnost dolenjskega človeka, ki je, vaje sveta, pripravljen posvetiti nekaj svojega časa in znanja prav vsakemu gostu MEH-a. Ne verjamete? Pridite in smejaló se vam bo!

Spletni viri

Spletni vir 1: Maticova etno hiša. <http://www.etnohisa.com/>; 1. 8. 2016.

Spletni vir 2: Ivan Šega. Wikipedija, https://sl.wikipedia.org/wiki/Ivan_%C5%A0ega, 15. 7. 2016.

Spletni vir 3: Maticova etno hiša v Ravnem dolu. Radio Slovenija, Val 202, radijska oddaja Nedeljski izlet, 1. 5. 2016, <http://val202.rtvslo.si/2016/04/nedeljski-izlet-33/>; 1. 5. 2016.

Ustni vir

Ivan Šega, intervju, Ravni Dol, 2014, 13. 8. 2016.

LUŠČENJE FIŽOLA (SPET) KOT DRUŽABNI DOGODEK

Povabilo, ki je zakrožilo med prijatelji po elektronski pošti, je nosilo naslov 'Luščenje fižola in petje ljudskih pesmi'. Tako se je 25. oktobra 2015 pri Samu in Ani na Lesnem Brdu pri Horjulu v prostorni sobi s krušno pečjo zbrala skupina kakih 30 ljudi, odraslih in otrok. Družbo je na kup zvalil Primož Bizjan, ki se poleg številnih kulturnih, naravovarstvenih in drugih aktivnosti ukvarja tudi z ekološkim poljedelstvom. Srečanje ob luščenju fižola se je tokrat dogajalo že dvajsetič. In kako je do tega sploh prišlo?

*

Primož Bizjan pripoveduje:¹ Moj oče je iz kmečke rodbine in ko je šel v pokoj, si je omislil njivo, na kateri je bilo med drugim tudi nekaj fižolovih prekel. In ta fižol je bil

strašno dober – domač fižol, okisan! Samo nekajkrat na leto smo to jedli. Pa sem si mislil – zakaj ne bi vsadili malo več fižola, da bi si ta užitek lahko večkrat privoščili? Pa sem ga res, kakih 70 prekel na začetku. Eno leto sem šel živet v Kanomljo nad Spodnjo Idrijo, takrat sem prvič prekopal njivo oziroma vrt *preštihal*. Od soseda, Gantarjevega Ivana, sem dobil prvo seme. In osnova semena fižola, ki ga imamo danes tu, je še vedno ista. Sem pa tudi nekaj dodal: seme sem dobil v Podolnici pri družini, od koder je moj oče. Tam še imajo star, domač fižol. Seme je dobro nekoliko premešati – tudi če ga pri sosedu, je bolje, kot da imaš vedno samo svojega, tako pravijo.

Fižol ima v teh krajih tudi svojevrsten zgodovinski pomen. V času druge svetovne vojne so bili vsi *podounški* moški (iz vasi Podolnica pri Horjulu) internirani. In to od začetka do konca vojne – najprej v Gonarsu, potem v Buchenwaldu. Med njimi sta bila tudi moj stari ata in njegov

¹ Besedilo je priredba s tonskega posnetka pogovora, ki je nastal 25. 10. 2015 na Lesnem Brdu. Primožu se zahvaljujem za klepet in za poznejša dodatna pojasnila.

* Barbara Ivančič Kutin, dr. literarnih ved, znanstvena sodelavka, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; b.ivancic@zrc-sazu.si.



Primož Bizjan prinaša vreče posušenih fižolovih stokov.
Foto: Barbara Ivančič Kutin, Lesno Brdo, oktober 2015.



Pri luščenju fižola so sodelovali tako odrasli kot otroci.
Foto: Barbara Ivančič Kutin, Lesno Brdo, oktober 2015.

prvorojenec, se pravi moj stric. Člani družine, ki so ostali doma, so svojcem v taborišče pošiljali v paketu hrano, da bi jim s tem olajšali ali celo omogočili preživetje. To je bil predvsem kuhan fižol, posušen na krušni peči in zmlet v prah. Interniranec je dodal samo še malo vode, pomešal pa je imel kot nekakšne fižolove žgance. Fižol je torej povezan s pomembnim družinskim spominom, in tudi to je bila spodbuda, da sem ga začel saditi. Sčasoma se je stvar razvijala – vsako leto sem imel nekaj prekel več in tudi nekaj več znanja. Pa tudi veselje je raslo s tem. Nekoč mi je znanec rekel, da je včasih imela tod vsaka kmetija vsaj 400, 500 pa tudi do 800 prekel. No, zdaj jih imam jaz 450, kar je najbrž največ tod okrog.

S tem družabnim srečanjem ob luščenju fižola je pa takole. Že od malega sem poslušal vse moje tete in strice, kako je bilo včasih *fletn*, ko so kaj skupaj delali, se pogovarjali in peli in kako so bili v tem smislu stari *cajti fejest*. In sem si mislil – zakaj ne bi tega malo obudil in vključil k pridelavi fižola. Tako sem že prav na začetku sklenil, da bom fižol lepo posušil in na luščenje povabil prijatelje, da kaj zapojemo in si kaj povemo. Prvič je bilo pred dvajsetimi leti, povsem privatna zabava je bila to. Dobili smo se v Sinji Gorici pri Orfeju, malo bolj po kmečko smo se *naštimali* pa smo oluščili fižol. Vmes smo malo zapeli, se pogovarjali, lepo nam je bilo! In tako potem vsako leto. Skoraj vedno smo tudi zaplesali, režijanske plesne smo se šli, to je bilo zelo priljubljeno in še zmeraj je. Ja, in glej – tisti, ki so bili na prvem luščenju – saj so vsi tudi danes tu (smeh)! So kar stalni, že od začetka. Tudi otroci, čeprav so nekateri medtem že precej zrasli. Seveda se je vedno še kdo pridružil. Občasno smo imeli tudi kakšnega gosta, enkrat je bila

Ljoba Jenče, drugič Janez Škof, so se kar našli tako, da nekdo pozna nekoga, ta pa drugega, pa so prišli ... In kam gre potem ta fižol? Nikoli ne ostane! Doma ga jemo, kadar se nam ga zahoče, večina pa seveda gre k prijateljem, znancem; prodam ga, kar je viška.

Pri toliko zagnanih rokah je bilo okoli 150 kilogramov fižola oluščenega prej kot v dveh urah. Na tokratnem srečanju sicer nismo zaplesali, smo pa zapeli in slišali marsikatero zgodbo. Na dan sta prišli tudi dve prav zanimivi s področja t. i. folklorne etimologije: Primož nam je razložil nastanek krajevnih imen Horjul in Podolnica.

Ime Horjul naj bi izhajalo iz *Hortis Julius* – v času vladavine Julija Cezarja naj bi bili v bližini Horjula prav lepi terasasti vrtovi. Teraso so še danes vedno lepo vidne, še posebej ob sončnem zahodu, ko čeznje padejo sence.

Tudi ime vasi Podolnica je zanimivo, saj leži v bregu in ne v dolini ali dolinici, kot si iz imena najprej predstavljamo. V narečju se kraju reče *Podównca*, vas se namreč nahaja pod *Woljnim hribom*, to je ledinsko ime za breg nad vasjo, ki je bil nekoč *woljn*, to je vaški, srenjski svet. V narečju se to sliši kot *Oljn hrib* [Ol(j)n hrib].

*

Bolj kot smo priložnostni in ljubiteljski pevci pojemale pri petju, bolj so glas prevzemale udeleženke, ki se s petjem ukvarjajo bolj zares: Mateja Gorjup, Katarina Šetinc in Nika Solce. Do poznih nočnih ur smo uživali ob poslušanju njihovega ubranega petja folklornih pesmi s celotnega Balkana.

NAVODILA ZA PISANJE, OBLIKOVANJE IN ODDAJO PRISPEVKOV

Glasnik SED je strokovno-znanstvena revija, ki objavlja izvirne znanstvene, strokovne in poljudne prispevke s področja etnologije, kulturne in socialne antropologije, muzeologije in sorodnih ved ter prispevke ljubiteljev etnološke vede. Uredništvo prosi vse avtorje, da pri pisanju, oblikovanju in oddaji svojih prispevkov upoštevajo naslednja navodila.

Uredništvo sprejema izvirne prispevke (prva objava).

Besedila v elektronski obliki pošiljajte na naslova urednikov: Miha Kozorog (miha.kozorog@ff.uni-lj.si) in Rebeka Kunej (rebeka.kunej@zrc-sazu.si).

Dolžina besedila je odvisna od dogovora z urednikoma, praviloma pa naj bi **znanstveni članki** obsegali med 40.000 in 50.000 znaki s presledki. V ta obseg so vštete tudi naslednje sestavine besedila: **izvleček** (do 600 znakov s presledki) v slovenščini (zaželen je tudi angleški prevod) – na začetku besedila; **ključne besede** (do šest) v slovenščini in angleščini – za izvlečkom; **vsebinske opombe** (tekoče, pod črto); **literatura in viri** (glej natančna navodila spodaj); **povzetek** v angleškem ali slovenskem jeziku (do 2.500 znakov s presledki) – na koncu razprave; **ilustrativno gradivo** oziroma **priloge**, opremljene s potrebnimi podatki – v podnapisu naj bodo navedeni osnovni podatki (opis, lokacija, datacija, morebitni avtor ilustracije, ©, kraj in datum nastanka fotografije, podatki o njenem lastništvu itd.). Na koncu prispevka navedite **podatke o avtorju** (ime in priimek, izobrazba, strokovni oziroma znanstveni naziv oziroma poklic, službeni ali domači naslov; e-naslov) ter predlagajte tipologijo članka in rubriko v *Glasniku SED*.

Strokovni članki praviloma nimajo izvlečka, povzetka in ključnih besed in naj ne presegajo 30.000 znakov s presledki. Opremljeni naj bodo s podatki o avtorju prispevka, z navedbo uporabljenih literature in virov ter s slikovnim gradivom.

Poljudni članki, poročila, knjižna poročila in ocene razstav ali filmov naj ne presegajo 15.000 znakov s presledki, opremljeni naj bodo s podatki o avtorju prispevka in morebitnim slikovnim gradivom.

Prispevki so načeloma objavljeni v slovenskem jeziku. Za lektoriranje in prevode povzetkov in izvlečkov v angleški jezik poskrbi uredništvo.

Za vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji. Prispevki v rubriki Razglabljanja so razvrščeni po veljavni Tipologiji dokumentov/del za vodenje bibliografij v sistemu COBISS; tipologija se določi po predlogu avtorja, recenzentov in uredništva. Vse prispevke anonimno recenzirajo uredniški odbor in zunanji recenzenti; recenzije se hranijo v arhivu SED.

Avtorice in avtorje prosimo, da pri objavi gradiva upoštevajo avtorske pravice drugih avtorjev in z objavo v *Glasniku SED* ne kršijo avtorskih pravic. Za objavo kakršnegakoli gradiva iz drugih publikacij in arhivov je avtor prispevka dolžan sam zagotoviti dovoljenje za objavo v *Glasniku SED*.

Uredništvo ima pravico, da prispevkov, ki ne ustrezajo uredniškemu programu in navodilom, ne objavi.

OBLIKOVANJE BESEDILA:

Prispevki naj bodo napisani z urejevalnikom besedil MS Word ali Open Office, z enojnim razmikom vrstic, v naboru znakov Times New Roman in v velikosti 12 pik.

Besedilo: 12 pt, obojestranska poravnava, enojni razmik, brez odmikov prve vrstice odstavka, rob 2,5 cm.

Naslov prispevka: 14 pt, normalno, velike črke, sredinska poravnava.

Podnaslov prispevka: 14pt, normalno, male črke, sredinska poravnava.

Naslov poglavja (naslov 1): 14 pt, normalno, male črke, leva poravnava.

Naslov podpoglavja (naslov 2): 12 pt, poudarjeno, male črke, leva poravnava.

Citati, krajši od treh vrstic, naj bodo postavljeni tekoče v besedilu med »dvojna narekovaja«; ko gre za navedbo znotraj citata, uporabite 'enojni narekovaj'.

Citati, daljši od treh vrstic, naj bodo oblikovani v novem odstavku, z izpuščeno vrstico pred in po navedku, 11pt, brez narekovajev in z dodatnim obojestranskim zamikom 1 cm.

Če gre za izjavo sogovornika, besedilo postavite ležeče; kadar je del izjave ali citata izpuščen, to označite z [...], če pa citat dopolnjujete s svojimi besedami, te postavite v oglati oklepaj: [etnologijo]. Citati naj ohranjajo morebitne izvirne poudarke (krepko, ležeče ali podčrtano), če pa je del citata naknadno poudarjen, naj bo to označeno.

Podnapisi k slikam: 11 pt, normalno, leva poravnava.

Seznami literature oziroma virov: 11 pt, normalno, obojestranska poravnava.

Opombe: 10 pt, normalno, obojestranska poravnava.

DRUGI NAPOTKI:

Besed praviloma ne krajšamo: oziroma, glej.

Krajšave uporabljamo le v naslednjih primerih: npr., prim., t. i., tj., ipd., itn., idr.

Stoletja pišemo s številkami: 19. stoletje. Števila do deset praviloma izpisujemo z besedo, sicer uporabljamo številke.

V besedilu pišemo *ležeče* naslove publikacij, filmov, razstav, predstav in drugih avtorskih oziroma ljudskih del, naslove projektov, zakone, pravne akte, tujke ter kratke (ne grafično ločene) dobesečne navedke sogovornikov; normalno pa imena glasbenih, gledaliških, plesnih in drugih skupin, političnih strank, inštitutov, organizacij in naslove knjižnih zbirke; naslove člankov, referatov in poglavij v knjigah pišemo normalno med zgornjimi enojnimi narekovaji.

Avtorji se pri oblikovanju prispevkov lahko zgledujejo po že objavljenih besedilih v zadnjih izdanih številkah *Glasnika SED* (gl. <http://www.sed-drustvo.si/publikacije/glasnik-sed/glasniki/2016>).

SLIKOVNO GRADIVO:

Fotografije, skice, risbe, grafi ipd. naj imajo ločljivost najmanj 300 dpi oziroma naj bodo skenirani v razmerju 1:1; format je .jpg ali .tif; njihova širina je 8,5 cm, izjemoma 18,4 cm; v besedilu morajo biti mesta postavitve označena z ustreznimi podnapisi: Slika 1: Med izdelovanjem ... Slikovnih gradiv avtorji ne vstavljajo med besedilo, temveč jih pošljejo ločeno kot priloge; vsako od naštetih prilog opremite z naslednjimi podatki: avtor članka_Slika 1, 2, 3 ...

NAVAJANE VIROV IN LITERATURE:

Pri pisanju uporabljamo oklepajski način navajanja virov in literature: priimek avtorja, leto publikacije in strani znotraj okroglih oklepajev: (Klobčar 2014: 22). Ko v oklepaju navajamo več zaporednih strani, uporabimo stični pomišljaj: (Knific 2013: 96–97, 100–101).

Ko navajamo več avtorjev, reference razvrstimo po abecedi in jih ločimo s podpičjem: (Ahlin 2013; Ditrich 2013; Junge 2013). Dela istega avtorja so razporejena naraščajoče po letnicah publikacije, dela istega avtorja z istim letom publikacije označite s črkami a, b, c: (Šmitek 1998: 54, 2013a, 2013b: 58). Ob več kot treh avtorjih navajamo le prvega: (Križnar idr. 2014), pri treh ali dveh pa navedemo vse: (Strle in Marolt 2014; Smole, Beno in Pungartnik 2013). Delo brez avtorja: (B. n. a. 2015: 22); delo brez letnice: (Priimek b. n. l.: 22); delo brez strani: (Priimek 2015: b. n. s.).

Oklepajske reference lahko dopolnimo z dodatnimi navodili: glej, več glej, glej tudi, primerjaj; pri tem uporabimo oznaki glej ali prim.: (glej Debevec 2011; prim. Čebulj Sajko 2011).

Pri neposrednem citiranju vira v besedilu oklepajski navedek vedno vstavimo pred piko. Le pri daljših, izdvojenih citatih oklepajski navedek postavimo za piko.

Kadar navajamo delo enega avtorja po drugem – (Fink po Simettinger 2014) – v seznamu literature navedemo le vir, ki smo ga dejansko uporabili, torej v zgornjem primeru Simettingerjevo delo.

Na koncu besedila je obvezen seznam vseh uporabljenih virov in literature, naslovljen Literatura, Viri, Ustni viri, Arhivski viri, Spletni viri itd.

Literaturo, ki je dostopna v elektronski obliki (spletne znanstvene revije ipd.), navajamo kot literaturo, pri čemer navedemo tudi spletni vir in datum dostopa – glej primer spodaj; med spletnimi viri navajamo predvsem različne spletne strani, ki jih med besedilom citiramo kot (Spletni vir 1).

Seznam citiranih del je razporejen po abecednem vrstnem redu po priimekih avtorjev. Kadar je delo soavtorsko, ga razvrščamo po prvem navedenem avtorju.

Navedemo le reference, na katere smo se sklicevali v besedilu.

Prvo besedo naslova in podnaslova navedenega besedila zapišemo z veliko začetnico, ostale po pravopisu; tudi v angleških naslovih z veliko začetnico ne pišemo vsake besede.

Med stranmi in drugimi števili vselej postavljamo stične pomišljaje: 1–2 (in ne 1-2).

Tuje kraje izdaj, kadar je to mogoče, poslovenite: Wien – Dunaj, Klagenfurt – Celovec ipd.

PRIMERI NAVAJANJA LITERATURE

Monografija:

PRIMEK, Ime: *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

Primer: HAGE, Ghassan: *Against paranoid nationalism: Searching for hope in a shrinking society*. Sydney: Pluto Press, 2003.

PRIMEK, Ime, Ime Priimek in Ime Priimek: *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

Primer: MATUREANA, Humberto R. in Francisco J. Varela: *Drevo spoznanja*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2005.

Zbornik kot celota:

PRIMEK, Ime (ur.): *Naslov: Podnaslov*. Kraj izida: Založba, leto izida.

Primer: REPIČ, Jaka in Jože Hudales (ur.): *Antropološki vidiki načinov življenja v mestih*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2012.

Poglavje iz zbornika:

PRIMEK, Ime: *Naslov poglavja: Podnaslov poglavja*. V: Ime Priimek in Ime Priimek (ur.), *Naslov zbornika: Podnaslov zbornika*. Kraj izida: Založba, leto izida, strani.

Primer: PRINČIČ, Jože: *Pogled v zgodovino slovenskega podjetništva*. V: Jurij Fikfak in Jože Prinčič (ur.), *Biti direktor v času socializma: Med idejami in praksami*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2008, 21–46.

Periodične publikacije:

PRIMEK, Ime: *Naslov članka: Podnaslov članka*. *Ime publikacije* letnik (številka), leto izida, strani.

Primer: KUNEJ, Drago: *Med kodami skrita zvočna dediščina Slovencev*. *Glasnik SED* 54 (1–2), 2014, 22–28.

Primer: LAMBEK, Michael: The value of (performative) acts. *Hau, Journal of Ethnographic Theory* 3 (2), 2013, 141–160, <http://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.2.009>, 10. 5. 2015.

Tematska številka periodične publikacije:

PRIIMEK, Ime (ur.): *Naslov tematske številke: Podnaslov tematske številke. Ime publikacije* letnik (številka), leto izida.

Primer: SIMONIČ, Peter (ur.): *Solidarnost in vzajemnost v času recesije: Razumevanje starih in novih vrednosti in vrednot v poznem kapitalizmu. Ars & Humanitas* 8 (1), 2014.

Članek iz tematske številke periodične publikacije:

PRIIMEK, Ime: Naslov članka: Podnaslov članka. V: Ime Priimek (ur.), *Naslov tematske številke: Podnaslov tematske številke. Ime publikacije* letnik (številka), leto izida, strani.

Primer: VODOPIVEC, Nina: Družbene solidarnosti v času socialističnih tovarn in individualizacije družbe. V: Peter Simonič (ur.), *Solidarnost in vzajemnost v času recesije: Razumevanje starih in novih vrednosti in vrednot v poznem kapitalizmu. Ars & Humanitas* 8 (1), 2014, 136–150.

Doktorske disertacije, diplomska dela in druge neobjavljene študije:

PRIIMEK, Ime: *Naslov disertacije: Podnaslov disertacije. Doktorska disertacija. Kraj: Naziv študijske ustanove, leto.*

Primer: KUŽNIK, Lea: *Interaktivno učno okolje in muzeji za otroke: Teoretski model in zasnova. Doktorska disertacija. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2006.*

Primer navajanja časopisnih virov:

PRIIMEK, Ime: Naslov članka: Podnaslov članka. *Ime časopisa*, datum, stran(i).

Primer: ŽIBRET, Andreja: Za prireditve na podeželju od občine manj denarja. *Delo*, 30. 4. 2015, 10.

Primer navajanja ustnih virov:

PRIIMEK, Ime, naslov, intervju, datum.

NOVAK, Janez, intervju, Ljubljana, 15. 5. 2015.

Primeri navajanja arhivskih virov

Ime in signatura arhivskega fonda – Ime arhiva, arhivska enota, ime in/ali signatura ali paginacija dokumenta.

AS 730 – Arhiv Republike Slovenije, Fond Gospodstvo Dol, fasc. 43, pg. 1332.

GNI DAT 32 – Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU, Zbirka terenskih posnetkov, DAT 32, Orešje, 20. 3. 1997.

Primeri navajanja spletnih virov

Spletni vir zaporedna številka: Ime podstrani ali prispevka oziroma opis spletne strani in, če je relevanten, datum objave; naslov spletne strani, datum pregleda spletne strani.

Primer:

Spletni vir 1: Arhiv Glasnikov SED; <http://www.sed-drustvo.si/publikacije/glasnik-sed/glasniki>, 7. 5. 2015.

Spletni vir 2: MURŠIČ, Rajko: Drugačnost bogati, 30. 9. 2014; <https://transyuformator.wordpress.com/2014/09/30/rajko-mursic-drugacnost-bogati/>, 8. 5. 2015.

Za avtorsko delo, objavljeno v Glasniku SED, vse moralne avtorske pravice pripadajo avtorju, materialne avtorske pravice reproduciranja in distribuiranja v Sloveniji in drugih državah pa avtor brezplačno, enkrat za vselej, za vse primere, za neomejene naklade in za vse medije neizključno prenese na izdajatelja.





Cena posamezne številke | Price per Issue: 5 EUR
Letna naročnina | Yearly Subscription: 20 EUR
Transakcijski račun SED | SED Transaction Account Number: 02083-0016028646 NLB, d. d., Mestna hranilnica

Distributer | Distribution: BUČA d. o. o.

UDK 39(497.4)(05)
ISSN 0351-2908

Glasnik SED je indeksiran v bazah podatkov | Glasnik SED is entered into the following data bases:

Anthropological Index Online (AIO RAI) <http://aio.anthropology.org.uk>
Anthropological Literature <http://hcl.harvard.edu/tozzer/al.html>
ULRICH's International Periodical Directory (I.P.D.) <http://www.ovod.com>
RILM Abstract of Music Literature <http://www.rilm.org/prime-jt.htm1#G>
International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)
<http://www.lse.ac.uk/collections/IBSS/about/journalsG.htm>
CAB Abstract <http://www.cabi.org>
ProQuest <http://www.proquest.co.uk/en-UK/>
Scopus <http://www.scopus.com/>
Ebsco <http://www.ebsco.com/>

Revija subvencionirata Javna agencija za raziskovalno dejavnost RS in Ministrstvo za kulturo RS. Revija je vpisana v evidenco javnih glasil, ki jo vodi Ministrstvo za kulturo RS pod zaporedno št. 550. | The Bulletin is subsidized by the Slovenian Research Agency and the Slovene Ministry of Culture. The Bulletin has been entered in the record of public printed media at the Slovene Ministry of Culture under the number 550.

Fotografija na naslovnici | Cover Photo:

Delavci podjetja Labod na sindikalnem izletu na Avali okoli leta 1980.

Fotografijo hrani: Rozika Hočevar, Podbočje. Preslikava: Pija Japelj, 23. 3. 2015, v okviru študentske raziskave Krško – živeti ob industriji, ki je potekala v sodelovanju med OEIKA FF in Mestnim muzejem Krško, enoto Kulturnega doma Krško.

Employees of the Labod Company on their trade union excursion to Avala, around 1980.

Photo courtesy of Rozika Hočevar, Podbočje. Photo obtained by Pija Japelj, March 23, 2015, in the context of the student research project The Town of Krško – Living with Industry, which was held in cooperation with the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the Faculty of Arts, Ljubljana and the City Museum of Krško.

Izšlo | Published:

Ljubljana, december 2016 | December 2016



SLOVENSKO *ĕ*tnološko DRUŠTVO
SLOVENE *ĕ*thnological SOCIETY

Metelkova 2, 1000 Ljubljana

TISKOVINA

