

UDK: 572(520)

COPYRIGHT ©: NATAŠA VISOČNIK

Percepcije telesnosti in prostora v okviru procesov identifikacij na Japonskem

Nataša VISOČNIK*

Izvleček

Pričujoč prispevek je nekoliko spremenjen izsek iz doktorske disertacije z naslovom *Hiša kot prostor identitete; oblikovanje bivalne kulture in percepcije telesnosti na Japonskem: primer mesto Kanazawa*. Obravnava oblikovanje identitete kot proces identifikacije, ki je prostorsko situiran proces, in se osredotoča na eno izmed metafor prostora, in sicer na telo in na njegovo gibanje in percepcijo. Telesenje je namreč proces v katerem skozi gibanje nastaja prostor v okviru socializacije in učenje telesa. Pri ustvarjanju prostora se izoblikujejo določeni občutki, ki so pomembni za posameznikovo identiteto. Eden izmed prostorov, ki ustvarjajo močne občutke pripadnosti nekemu kraju, je tudi bivalno okolje.

Ključne besede: identifikacija, prostor, telo, rituali, telesenje

Abstract

The present article is a slightly changed version of a part of my PhD thesis titled *The House as a Place of Identity; Construction of Dwelling Culture and Perception of the Embodiment in Japan: The case of Kanazawa City*. It discusses the construction of identity as a process of identification which is a process of placement and it focuses on one of the space metaphors that is namely body, and its movement and perception. An embodiment is a process in which a space is constructed through socialization and body learning. Within the construction of space particular emotions important for individual identity arise. One of such spaces that creates strong feelings of belonging to a place is the dwelling environment.

Keywords: identification, space, body, rituals, embodiment

* Nataša Visočnik, dr., asistentka na Oddelku za azijske in afriške študije, Filozofske fakultete, Univerze v Ljubljani. E-mail: natasa.visocnik@guest.arnes.si

1 Uvod

Proces identifikacije ustvarja simbolične prostore in si prisvaja že postavljene. Identitet se tudi ne dosega vedno skozi identifikacijo s skupinami posameznikov z istim pogledom, ampak tudi skozi prepoznavne ekspresivne in utelešene performativne repertoarje. Ritualni procesi, kot so rituali prehoda in romanja, skozi katere se oblikujejo nove identitete, poudarjajo pomembnost prostorske performace v procesu oblikovanja identitet in jih lahko pojmujeemo kot modele sodobne ekspresivne identitete. Vse skupaj pa se dogaja v nekem določenem prostoru, ki je lahko tudi del našega bivalnega okolja in proizvajajo vsakdanji način življenja družbe. Takšni prostori, ki jih Foucault imenuje »heterotopia«, služijo določenim namenom. Povezava med identiteto in prostorom se namreč izraža skozi nastajanje ustvarjanja občutka, ki omogoča odnose z določenimi lokalnostmi, konstituirane in izkušene na določen način, in nujno vključuje tudi označevanje »sebe« in »drugih« skozi identifikacijo z večjimi kolektivnostmi (Gupta in Ferguson 2001: 17), ta proces pa poteka tudi preko telesa, ki je in se giblje v tem prostoru.

Antropologija in etnologija sta se raziskovanja in razumevanja »prostora in kraja« (*space and place*) (glej Muršič 2006) lotili šele v devetdesetih letih 20. stoletja. Predvsem ju zanima dožemanje prostora, ki se izraža skozi prostorske metafore. Nas pa zanima ena od prostorskih metafor, to je telo, ki je ključno za razumevanje prostora. Telo zaseda prostor in telo je prostor – človek živi v telesu, je telesno bitje, ki ustvarja prostor s svojimi pravili, s svojimi idejami, čemur pravimo utelešenje prostora:

Koncept »utelešenega prostora« pa združi pred tem nezdružljive ideje (dualizem subjektivnega in objektivnega telesa), izpostavi pomembnost telesa kot fizične in biološke entitete, kot živečo izkušnjo in kot center agencije, kraja za govorjenje in udejanjenje v svetu (Low in Lawrence-Zúñiga 2003: 2).

Antropologija je tako hitro pograbila verovanje v univerzalnost koncepcij prostora kot nadaljevanje človeškega telesa, omejenega z naravo fenomenološkega sveta in s človeško fiziologijo. Percepcija in izkustvo prostora, ki ga telo zaseda, se preoblikujeta glede na odnose do posameznikovih emocij in duševnega stanja, glede na samozavedanje, družbene odnose in kulturne preddispozicije. Marcel Mauss pravi, da pridobljene navade in telesne taktike, ki jih poimenuje »tehniko telesa«, vključujejo vso »kulturno umetnost« v telesu. Pierre Bourdieu pa razlaga, kako telesne navade proizvajajo kulturne oblike in družbene strukture z rabo termina

»habitus«, preko katerega se v telo vcepljajo družbene strukture, ki se nato izražajo v vsakdanjem življenju (Low in Lawrence-Zúñiga 2003: 2–3). Pozneje se je zanimanje za prostorsko tematiko razširilo še na druge perspektive¹ in tako so prostorske dimenzije kulture iz ozadja prišle v ospredje. Pri tem pa je treba poudariti tudi idejo, da vsako vedénje izhaja in je zgrajeno iz prostora; to je ideja, ki je v soju novih raziskav dobila nov pomen. Prostor je tako postal bistvena komponenta družbenokulturne teorije. Bolj znane teme prostora, kot so oblike hiš in svetih prostorov, so bile ponovno konceptualizirane, nove teme o transnacionalnih prostorih in prostorskih taktikah pa so pridobile na pomenu.

2 Prostor in telo v procesu identifikacije

Prostor je poleg časa absolutni pogoj človeškega bivanja, pri njunem zavedanju pa je vedno treba poleg družbene strukture na posamezni lokaciji upoštevati tudi ekonomsko menjavo, sorodstvo, tehnologijo, politiko, verske predstave ali znake nasploh. Prostor (in čas) ustvarjamo mi, je torej tako pogoj kot rezultanta našega delovanja. Prostor je transcendentni pogoj zaznave, naša »zavest« namreč ne more zaznavati sveta brez prostora in tudi ne brez časa, zato sta obe kategoriji prvi pogoj človeka kot racionalnega bitja.

Za številne evropske filozofe, med njimi na primer Heideggerja, je bil čas pomembnejši od prostora, kjer človek kot subjekt obstaja v okviru časovnosti. Hkrati pa je bil tudi um pomembnejši od telesa. V japonski filozofiji pa prostorski fokus nasprotuje kartezijskemu poudarku na »času«, toku, ki je bistven za dejanja avtonomnega uma. Primarnost prostora je na času, v interpretaciji japonskega filozofa Yasua Yuase pa je vidno prepoznavanje pomembnosti telesa ali nedeljivost telesa in uma. Medtem ko se um konceptualizira skozi čas, mora biti telo situirano v prostoru (1987: 39–42). Pri tem je imela Lebra (1992: 9) pridržek glede Yuasovega argumenta, in sicer, da sta prostor in čas v japonski družbeni organizaciji težko ločljiva. V bistvu je ta težava povezana z idejo časa samega, ki imitira prostorski model, saj je tako kot prostor tudi »čas« (*toki* 時) konceptualiziran v drugih kulturnih okvirih.

¹ Urednici Setha M. Low in Denise Lawrence-Zúñiga (2003) sta jih v zborniku *Anthropology of Space and Place: Locating Culture* razdelili na šest tematskih kategorij: prostori telesa, spola, vtisa, soočanja, transnacionalni prostori in prostorske taktike. Te kategorije niso končne ali izključujoče, saj je tema družbenih prostorov zelo široka in težko oprijemljiva.

Tudi za japonskega filozofa Tetsurōja Watsujija je kraj produkt prostora in časa, v katerih živimo, in je refleksija stanja našega uma in srca. Družbeni prostor je materializiran čas, prostori pa so točke, kjer se srečujemo, so kategorije, ki jih antropologija interpretira. Iz interpretacijske paradigme izhaja ideja o prostoru, ki je konstruiran kulturno, in brez naše izkušnje nima smisla. Posameznik pa ima v njem določeno pozicijo in se v njem reflektira ter ga z besedami ustvarja. Družba in prostor sta tako neločljivo povezana. Organizacijo prostora definirajo odnosi v določenem kontekstu skupkov, interakcij in dejavnosti; družbena praksa je prostorska in je uprostorjena. (Watsuji 1994)

Ideja o prostorski omejenosti je podlaga za definiranje, gradnjo, utrjevanje ali razširjanje družbene organizacije. Težnja po »prostorjenju« medčloveških odnosov je posledica težnje, da se človeške odnose opazuje v okviru družbenih odnosov. Znotraj japonske filozofske tradicije Tetsurō Watsuji prepoznava pomembnost prostora za Japonce v ideji o človeškem bitju ali »osebi« (*ningen* 人間) skozi besedo, ki je sestavljena iz dveh pismenk, in sicer iz pismenke 人/*hito* (»človek«) in 間/*aida* (»vmes«) oz. *ma* (»prostor«)² (1994: 18–19). Pri tem je nujno, da se razmisli o besedi »vmesnost« (*aidagara*), ki postavlja »prostor« med »ljudi«, njen pomen pa izraža odnos med osebami (p.t. 166). Ta vmesnost implicira naš obstoj v nekem definitivnem »prostoru« ali *basho* (場所), ki ni nevtralen fizični prostor, ampak je življenjski prostor, kjer najdemo medsebojno povezane pomene. Bolj primordialno in pomembnejše je dejstvo, da v prostoru obstajamo, kot pa dejstvo, da smo ljudje. Če napolnimo prostor s konkretno vsebino, dobimo v tem kontekstu razmerje med človekom in naravo, ki ga obdaja. Ta ideja izhaja iz dela *Fūdo* 風土 (*Klima*, 1994), kjer Watsuji človeka postavi v prostor, v okolje, v katerem živi (glej tudi Lebra 1992; Yuasa 1987; Berque 1994). Pri tem pa poudarja tudi razlikovanje percepcije sebe v zahodni in vzhodni miselnosti. Medtem ko zahodna misel vidi sebe in naravo kot dva nasprotujoča si pola, na Japonskem nanju gledajo kot na medsebojno vplivajoča se pola. Sebstvo se spoji skupaj z okoljem preko spoznavanja vzorcev narave, ki so seveda kulturno konstruirani. Augustin Berque pa vidi v Watsujijevi ideji

² Pismenka 間 ima poleg *aida* in *ma* še druga branja (in pomene): ko uporabimo sino-japonsko branje *on'yomi*, je to *kan* ali *gen*, ter v kombinaciji z drugimi pismenkami obstajajo številne tvorjenke.

pomanjkljivost, saj naj bi se njegova fenomenologija okolja ukvarjala samo s fizičnim okoljem, medtem ko je družbeno okolje zanemarjeno. (Berque 1994: 93)³

Yasuo Yuasa pa je raztegnil Watsujijevo idejo prostora, da bi razložil pomembnost telesa za japonski »jaz«, ki je v nasprotju s kartezijskim dualizmom uma in telesa, kjer um s svojim transcendentnim statusom enačijo s sebstvom (Watsuji 1987). Človekovo občutenje lastnega telesa je bistveni vidik njegovega samozavedanja, ki je povezano z obstojem drugih teles. Telo je tudi temeljni vložek človekove identitete. V njem se mora istovetiti. Tudi to je razlog, zakaj ga želi obvladovati in nadzorovati, zlasti ko želi lastno telo prilagoditi družbenim normam. Telo je s svojimi čuti(li), zaznavami in dojemami vir človekovih izkušenj, ki jih zbira, preverja in primerja z izkušnjami drugih ljudi ter izraža na najrazličnejše načine. Telo je tudi kraj, kjer sprejemamo svet okoli sebe, s telesom opazujemo, se ukvarjamo, nadziramo, prezremo svet, medtem ko njega samega ne opazimo takoj. Po besedah Merleau-Pontyja potrebujemo za primerjavo najprej drugo telo, šele nato lahko opazimo tudi svoje. Tako tudi prostor dojemamo preko svojega telesa. Telo je meja, preko katere naš um zaznava prostor okoli sebe. Svet nam razlaga telo s pomočjo telesnih shem, ki prikazujejo položaj telesa, in tako našo percepcijo telesnega izkustva. (1978: 106)

Z globalizacijo vprašanje identitete poudarja telesa, ki so lahko nacionalizirana, določena po spolu, rasi, nadzirana, disciplinirana in dekorirana. Vsako kulturo zanimajo telesne podobe in prakse, ki lahko vsebujejo ideale lepote, pravila in norme o čistoči, prehrani in telesni izpostavljenosti. Te norme vplivajo na način, kako telo izkusimo v vsakodnevem življenju in kako ga slavimo v ritualih. Posameznikovo identificiranje se začne z določanjem spola in lokacije telesa v sistemu starostnih

³ V Watsujijevem delu *Fūdo* lahko izpostavimo hermenevitično fenomenologijo v odnosu do družbe z okoljem, ki se eksplicitno nanaša na delo Martina Heideggerja *Sein und Zeit*, hkrati pa se tudi radikalno razhaja v dveh točkah. Predvsem Watsuji poudarja, da struktura človekovega obstoja ni nič manj prostorska kot časovna, česar pa Heidegger ne omenja, in tudi nič bolj družbena kot individualna. Tako je prišel do tridelne strukture: časovnost odgovarja prostorski, zgodovini; »okolju« (*fūdo* 風土) in »zgodovinskemu posredovanju« (*fūdosei* 風土性). Tako Watsuji brez dvoma poudarja okoljski determinizem. Sicer govori tudi o svobodi človeškega subjekta v nasprotju z naravo, vendar hkrati dodaja, da ta svoboda v svoji izraznosti nujno izraža tudi posredovanje. Za Watsujija je posameznikova identiteta podrejena kolektivnemu bivanju in je hkrati zakoreninjena v naravi. Znotraj te teorije je tako čutiti prevelik poudarek na okolju, medtem ko so vplivi kulturnega okolja zanemarjeni. (Watsuji 1994: 161) Seveda moramo vedeti, da je Watsujijeva ideologija nastajala v času oblikovanja nacionalistične Japonske.

skupin. Družbena konstrukcija »telesenja« in telesnih dejanj je bistvena komponenta kulturne identitete, ki jo preoblikujejo globalne sile.

Fenomenološki pristop do utelešenega prostora so si nekateri drugi raziskovalci, ki jih zanima, kako si posamezniki priredijo prostor kot tudi družbene strukture, prikrojili in predelali. Posameznik z vsakodnevnim vedanjem in gibanjem oblikuje prostorske transformacije na lastnini in lokalni družbeni strukturi. Tako je človek tisti, ki ustvarja prostor in prostor nastaja, se oblikuje in konceptualizira s pomočjo človekove tvornosti (agencije). Gibanje kot praksa in kot aktivno dejanje povzroča ustvarjanje prostora ali »prostorjenje« (*spatialization*). Z gibanjem pa se človek ne premika samo po prostoru, ampak lahko tudi med identitetami, odnosi, ljudmi, stvarmi, skupinami, družbami, kulturami, okolji in časi. (Rapport in Overing 2000: 265) Bourdieu je to poimenoval »telesni heksis«⁴, ki jo pridobimo znotraj določenega »habitusa«, kjer obstoječe meje izginejo, pojavljajo in oblikujejo pa se nove in različne kategorizacije sveta. Gibanje je oblikovno dejanje, ki s »telesenjem« ustvarja prostore, med drugim tudi bivalno okolje. (Bourdieu 2002: 87)

Za razlago konceptov »prostorjenja in telesenja« na Japonskem je prikladnejši koncept delitve v cone, ki označuje japonske družbene organizacije, v katerih izstopa ideja o omejenosti (Lebra 1992: 5). Poudarjanje pojma *ba* 場 (»prostor« ali »situacija«) v japonskem družbenem življenju so prepoznali številni raziskovalci, saj je zanj značilno, da je dobro povezan v prostoru in/ali času, kot omenja tudi angleški prevod besede *ba* kot *frame* ali »okvir«. Če zahodni način mišljenja in delovanja predpostavlja strukturno opozicijo telesa in misli, subjekta in objekta, transcendentalnosti in svetovnosti, resničnega in neresničnega, je jasno, da Japonce vodi družbena binarnost ali binarne kode,⁵ kot so *uchi* 内 (»notranjost«) in *soto* 外 (»zunanost«) ali *ura* 裏 (»zadaj«) in *omote* 表 (»spredaj«). (Ōkawa 1986: 134–135) Družbena omejitev daje pogon ne samo tistim znotraj in zunaj, temveč tudi članom, ki so v središču in na obrobju, ali liminalnim, ki niso ne noter in ne zunaj ali pa so

⁴ *Hexis* (gr.) = »stanje«, »počutje«.

⁵ Binarna koda je definirana kot struktura zmožnosti, ki omogočajo komuniciranje in razumevanje določenih značilnosti človeške kulture. V tem smislu ima arhitektura kulturni kot tudi pragmatični pomen; arhitektura vključuje kulturna in družbena pravila ter konvencije. Binarna koda je vrsta kod, ki vsebujejo bipolarna nasprotja, kot so pozitivne/negativne vrednote, povezane z zemljo in umazanijo. Termin dekodiranje se uporablja za analiziranje kodiranih objektov ali dogodkov, ki so povezani na primer s kuhanjem in prehrano znotraj bivanja. Dekodiranje domačega okolja zahteva analizo vseh sestavnih delov, ne da bi pozabili njihovo vlogo v celotnem kontekstu, v katerem se pojavljajo. (Lawrence 1989: 90)

povsod. Prostorska omejitev je odvisna od časovne omejitve, kar otežuje ločevanje med njima. Zato pogledjmo od blizu, kako se percepcije prostora in telesa vključujejo v proces iskanja identitete in identifikacije v arhitekturi in v oblikovanju bivalnega okolja.

3 Koncept prostora in telesa v arhitekturi

Prostor, ki ga okupira telo, in percepcija ter izkušnje tega prostora se krčijo in širijo v odnosu do človekovih emocij in mišljenja, zavedanja sebe, družbenih odnosov in kulturnih preddispozicij. Človeška bitja so utelešena in vsakodnevno življenje se udejanja v telesnem obstoju. Mary Douglas v teorijah omenja telo kot medij v komunikaciji pozicioniranja neposrednega odnosa med prostorskimi ureditvami in družbeno strukturo s simbolizmom telesa in telesnih meja. V poznih delih Mauss analizira pomembnost človeškega telesa kot metafore in ga poveže z idejo, da arhitektura pridobiva predstave iz človeške izkušnje. Veliko antropologov metafore analizira z namenom interpretiranja načinov, kako je človeško telo povezano z miti in kozmologijo, ter opisuje, kako so prostorski in časovni procesi zakodirani s telesnim simbolizmom (Low in Lawrence-Zúñiga 2003: 2–4; Low 2003: 12).

Utelešeni prostor je model za razumevanje ustvarjanja prostora skozi prostorsko orientacijo, gibanje in jezik (Low 2003: 9). Znotraj polja, ki zajema prostor in kulture, obstaja povečano zanimanje za teorije, ki vključujejo telo kot integralni del prostorskih analiz. Ti problemi so bili delno rešeni skozi historično analizo družbene strukture in moči (Foucault 1991), učljivega telesa in družbenosti v idejah habitusa (Bourdieu 2002), kot tudi s številnimi drugimi (Low in Lawrence-Zúñiga 2003). Marybeth Macphee (2004: 377) pa pravi, da je utelešenje proces, ki je temelj kulturne senzibilnosti in središčna točka za razumevanje obstoječih načinov kulture in vidikov diskurza kot medsebojno prepletenih fenomenov. To lahko vidimo v bivalnem okolju, ki je produkt človekovega ustvarjalnega navdiha. Med dejavnike, ki vplivajo na posameznikove predstave, pojmovanje in vrednotenje prostora in telesa, se najpogosteje prištevajo osebnostne lastnosti in značilnosti posameznika, to so starši, sorodniki, sošolci in prijatelji ter vpliv primarnih in referenčnih skupin. K dejavnikom prištevamo tudi šolanje kot vir znanja, množična komunikacijska sredstva kot vir informacij ter širša družbena skupnost (narod, država) kot ustvarjalke družbenega sistema. Gre za individualno in relativno dojetje spleta časa in prostora na podlagi

realnosti in navideznosti. Posameznikovo bivanje v prostoru je časovno omejeno in s tega procesnega vidika je omejeno tudi njegovo dožemanje prostora.

Tako Mirjana Lozanovska (2002: 147) pravi, da so prezentacije arhitekturnih meja v načrtu omrežene z dnevnim gibanjem posameznika, predvsem ženske, znotraj doma. Arhitektura je ustvarjena kot visoko omejeni prostor, gibanje v prostoru pa izraža telesno prisotnost z ustvarjanjem in oblikovanjem domačega prostora.

Telo se staplja s prostorom. To je še posebej vidno v koreografiji ženskega gibanja znotraj hiše ali med stavbami. Njeno telo za trenutek napolni prostor med oblikami. Giblje se skozi vrata, noter in ven, njeno telo začasno prečka hišni prag in je tudi med stavbami. (Lozanovska 2002: 147)

Telo okupira prostor, hkrati pa je preokupirano s prostorom. Na splošno je prostor, ki ga zavzema telo, odvisen od telesnega gibanja. Telo, ki se giblje, pa se prilagaja praznemu prostoru znotraj arhitekturnih oblik. V binarni delitvi med obliko in prostorom ženska gibalna telesnost postane vsebina, ki transformira koncept od abstrakcije k delu. Arhitekturna reprodukcija domačega prostora in nenaseljenega prostora postane telesno delo po ženski in skozi njo.

Kot pravi Rasmussen (Barrie 1996: 47), »arhitekture ni dovolj videti, treba jo je tudi izkusiti.« Tako je treba poudariti, da arhitekturne oblike in prostora ne dojemamo le z vidom. Vonj materialov, stanovalci, hrana, okolje; občutenje teksture materialov in površin, poslušanje odmevov in korakov, vse to je del popolne arhitekturne izkušnje. Z drugimi besedami, arhitekturna izkušnja je sinteza številnih stimulansov in jo lahko razumemo le v njeni totalnosti. Čeprav večina naših čutov okolje izkuša hkrati, sta vid in gibanje temeljna načina, skozi katera izkušamo arhitekturo. Gibanje, prostorska zaporednost in čas ustvarjajo četrto dimenzijo naše zaznavne sfere in so bistvene komponente izkušanja arhitekture. Čeprav gibanje skozi prostor ni eden od petih čutov, pa je najpomembnejši za osvajanje arhitekturne izkušnje. (Barrie 1996: 48)

Da omogoči svojim prebivalcem občutek pripadnosti in povezanosti, mora pomenski prostor imeti okoljsko identiteto. Tudi »kraj« ali *place* ima v arhitekturnem kontekstu pomen. Fizično ograjen prostor oblikuje kontekst za izkušnje in pomene, ki komunicirajo z elementi, da oblikovan prostor pripomore k identifikaciji – enačenju s krajem. Pomen je pomemben, ker ga oblikujejo in predstavljajo skupna verovanja v

določen kraj in čas, skozi določene izkušnje pa se lahko razlikuje od osebe do osebe (Ogita 1974).

Ljudje so dosledno ustvarjali svoje okolje kot način za postavljanje svojega »kraja, prostora« v svet. V tem kontekstu so bile struktura, organizacija in artikulacija teh krajev odsev njihovega verovanjskega sistema. Posledično je arhitektura postala čitljiv kraj, ki izraža in povezuje vrednote, povezane s človekovim obstojem. Prostor so mnogokrat razumeli kot »središče sveta« ali prostor primordialnega ustvarjanja v določenem času. Tako velikokrat označuje *axis mundi*, prostor, kjer se tri regije sveta – nebo, zemlja in podzemlje – združijo. Posledično je to tudi prostor, v katerem se lahko komunicira z bogovi (Barrie 1996: 52–53)

Pri identifikaciji prostora sta bili dejanji naselitve v kraju in oblikovanja bivalnega okolja pogosto mitologizirani kot ustvarjanje sveta, za prisvajanje sveta pa so obstajali številni rituali.⁶ Ustvarjanje svetega kraja je bilo za ljudi eksistencialnega pomena: določili so ga kot središče in tako definirali svoj prostor v svetu (Barrie 1996: 53). Prostor je vedno definiran kot vpisan, vtisnjen in omejen. Vtisnjen prostor ni popolnoma zaprt, temveč je na eni ali dveh straneh sestavljen iz robov in ni omejen samo na stavbe, zidove, stebre, tračnice. Pri ustvarjanju prostora za bivanje kot »teritorialnega središča« se upošteva konceptualni pristop, ki vključuje ne samo klimatske, geografske in topografske značilnosti območja bivalne enote, ampak tudi vrsto kulturnih, družbenodemografskih in družbenopsiholoških dejavnikov.

4 Ustvarjanje prostora skozi telo na Japonskem

Japonska družba goji poseben odnos do telesa, saj Japonci telesno govorico (na primer natančno kodificirane stopnje pozdravnega poklona) uporabljajo veliko bolj kot verbalno. Tako je na Japonskem telo pogosta tema sodobnega teoretskega in filozofskega razpravljanja, ki se je pojavila v okviru družbenih in tehničnih sprememb. Emiko Namihira (2005) se v svoji knjigi *Kulturna antropologija telesa (Karada no bunka jinruigaku 体の文化人類学)* ukvarja s problemi japonskega telesa v sodobnem okolju, polnem hitrih sprememb, potrošništva, nasilja. Pri tem je opazila

⁶ Ritual ob ustvarjanju bivalnih okolij na Japonskem imenujejo »očiščenje zemlje« ali *jichinsai* 地鎮祭, izvajajo pa tudi ritual ob dvigu »droga za sleme« ali *muneage* 棟上げ. (gl. Visočnik 2009b) To sta sicer šintoistična rituala, vendar pa podobne rituale na Japonskem poznata tudi krščanska (ritual ob postavitvi temeljnega kamna poznamo tudi v Sloveniji) in pravoslavna cerkev.

zavijanje ali nezavijanje telesa, ki igra pomembno vlogo v oblikovanju medčloveških odnosov, predvsem v okviru komunikacije. Omenja tudi odnos do telesa, ki mora biti urejeno do popolnosti, zato mu Japonci posvetijo veliko časa, da oblikujejo popolno telo ali telo, čim bliže trenutnim lepotnim idealom. Na splošno pa Japonci svoje telo pojmujejo kot majhno in kot takšnemu je prilagojeno tudi njihovo bivalno okolje (glej Visočnik 2009b). Seveda pa se predstave o telesu spreminjajo hkrati s spremembo telesa: vemo namreč, da se je japonsko telo v zadnjem stoletju zaradi prehrane, medicine in načina življenja precej preoblikovalo, kar je med drugim vplivalo tudi na bivalno okolje.

Telo se tudi izraža skozi določeno človeško vedênje, ki je odvisno tudi od družbenih pravil. Znanstvene razlage človeškega vedênja operirajo bodisi z biološkim, s fiziološkim oziroma medicinskim pojmovanjem telesa, ki determinira vedênjske vzorce, bodisi z družbenimi, kulturnimi oziroma duhovnimi bitnostmi. Te vplivajo na vedênje posameznika in posredno tudi na njegovo telo in nato na prostor. Razumevanje vedênja v hiši nam omogoča raziskovanje vzorcev aktivnosti, ki označujejo splošne tipe vedênja v skupnosti. Vzorec aktivnosti je zapisan kot količina časa, porabljena za aktivnosti v urah na posameznika (Bechtel 1989: 169–171). Pri tem se ustvarjajo antropološke analize odnosov med prostori in gospodinjskimi aktivnostmi, prehodov med zunaj in znotraj hiše, lokacij in rabe domačih predmetov, ki nam pokažejo pomembno vlogo tako fizično-prostorskih kot tudi afektirano-simboličnih značilnosti domačega prostora, predmetov in aktivnosti. Tako prinaša analiza tudi afektirane pomene prostorskih povezav, oblik sob in pozicij, psihološke in sociološke pomene postavitve pohištva, notranjo dekoracijo, morfološke strukture in geografski kontekst hiše.

Še posebno v sodobnem času kultura in stopnja ekonomskega razvoja medsebojno vplivata na obliko stanovanj. Da bi razumeli prehode sstanovalecev v domačem prostoru, je nujno, da razlikujemo vedênje, ki odseva družbenoekonomski (ali produktivni) status od tistega z vlogo ritualov bivanja, ki se dosledno vzdržuje preko ekonomskih skupin znotraj družbe. Pozornost moramo osredotočiti na navade vsakodnevnega življenja znotraj gospodinjstva (Howell in Tentokali 1989: 282), na kontrolo telesa in ritualnost v bivalnem okolju na Japonskem.

4.1 Simbolična kontrola in učenje telesa

Vsako družbeno okolje ima svoje meje izražanja in tudi svoje načine telesne kontrole. Koncept »kontrola« se v zahodni psihološki literaturi nanaša na domeno posameznika. Pri tem nadzor konotira bistvo zasebnosti znotraj doma, pri čemer sta pomembna posameznikova interpretacija in vedenje. Individualistično prikazovanje koncepta nadzora je lahko kulturno pristransko. Japonci zelo kritizirajo poimenovanje primarne in sekundarne kontrole kot upravljanje principov in psihosociološke determinante vedênja. Trdijo, da severnoameriške psihologe vodi zahodna psihoanalitična in v ego usmerjena teorija, ki postavlja osebno zadovoljitev in krepitev samoidentitete kot bistvo vedênjskih mehanizmov. Socializacija otrok na Japonskem poudarja identiteto posameznika, ki je odvisen od okoliščin vzajemne podpore in okrepitev družine, in se primarno nanaša na skupinske cilje. (Howell in Tentokali 1989: 293).

Za japonsko družbo so značilni zelo visoka stopnja samokontrole, omejevanja in pogosto tudi požrtvovalnosti, ki vplivajo na omejitve in kontrolo telesa. Za razumevanje japonske kulture telesnega gibanja je potrebno tudi vedenje, da so telesa in gibanje med pripadniki različnih skupnosti nekoliko različna od drugih.⁷ Pri tem lahko izpostavimo skladnost tudi med simboličnimi in družbenimi izkušnjami, ki so vedno preizkušene v danem družbenem okolju. Mary Douglas tako trdi, da bolj ko ljudje poudarjajo družbene omejitve, bolj vrednotijo tudi simbole telesne kontrole. Hkrati pa ugotavlja, da je problem sodobnosti tudi pomanjkanje predanosti skupnim simbolom. Po njenem mnenju je ritual dobil slabšalni pomen za izražanje pomembnosti prazne konformnosti, saj se na vseh življenjskih področjih srečujemo z upiranjem formalizmom. To je predvsem vidno na Japonskem, kjer je formalno vedênje del vsakdanjika, vendar je, kot opozarjajo številni raziskovalci, to velikokrat prazna formalnost. (Douglas 1996)

Proces socializacije poteka skozi nezavedno vtisnjenje kulturnih kod v telo. Telo tako postane spominsko sredstvo za komuniciranje in izražanje kulturnih kod (Rapport in Overing 2000: 2). Sposobnost utelešenja družbe je pripravljenost telesa, da prevzame performativnost družbenega: nastanejo motorične sheme in telesni

⁷ Japonska drža se vzdržuje z ravnotežjem in s kontrolo, ki prihaja skoraj v celoti iz zadnjega dela telesa (zadnjice) in zgornjega dela stegna, pri čemer je teža po vsej nogi razporejena z ohranjanjem ravnotežja z delom stopala malo pred peto. Ravnotežje je zelo pomembno in ohranja delitev med zgornjo in spodnjo polovico telesa. To se izraža tako pri borilnih veščinah (*sumō, judo*) kot tudi pri japonskem plesu (*nihon buyō, minbu* – glej Visočnik 2009a). Pomembna vloga spodnje polovice telesa in poznavanje telesne dinamike sta opazna tudi v izražanju.

avtomatizmi (Bourdieu 2002: 98). Preko učenja telesa ali telesni heksis je mogoče vtisniti v človeka celotno kozmologijo, etiko, metafiziko, politiko, itd., poleg tega pa vanj vpisati tudi temeljna načela kulturne arbitrarnosti in jih tako umestiti brez zavedanja in razlage (p.t. 118–120). Tako je habitus način delovanja ali »modes operandi« – bistveni del, ki opredeljuje praktične spretnosti telesa, prenaša pa se skozi prakso v svojem praktičnem stanju, ne da bi dosegel stopnjo diskurza. Pridobivanje habitusa zadeva zgolj vprašanje mehničnega učenja (posnemanja) s poskusi in z napakami (p.t. 126). Modernost je namreč telo disciplinirala, da je postalo kontrolirano, disciplinirano, preiskovano in narejeno, da izvaja aktivnosti z maksimalno učinkovitostjo, vendar brez agencije. Modernistično izobraževanje je vključevalo strukturiranje telesnih dejavnosti, potez, uniformiranosti in⁸ je ciljalo na demokratično homogenost.⁹

Podobno prakso omenja tudi japonski raziskovalec Akira Kurashima, ki prakso, kjer človek na telo pripenja najrazličnejše vidike vsakodnevnega življenja, imenuje *waza* 技 ali »tehnike« telesa (2007: 1–2). Na telo pripenjamo najrazličnejše tehnične veščine tako, da opravljamo neko delo, se učimo o medosebnih odnosih, komunikacijskih veščinah, družbenih manirah, ipd. Pri tem je pomembno, da razumemo namene učenja, kultiviranja jezikovnih sposobnosti, obvladanja učnih tehnik. Podobno se dogaja tudi v prostem času, v katerem se ukvarjamo s športom in plesom in z njima oblikujemo telo, z igranjem instrumentov treniramo roke, s poslušanjem glasbe ušesa, z gledanjem vzgajamo oči, s poskušanjem hrane oblikujemo okus za hrano, z branjem literature naš okus za kulturo, ipd.

Ideja učenja preko telesa je na Japonskem zelo močna, saj se vse telesne aktivnosti učijo preko telesa. Pravega znanja naj bi po Watsujijevem mnenju ne mogli obvladati skozi teoretično mišljenje, temveč le skozi »telesno prepoznavanje« (*tainin* 体認) ali »telesno realizacijo« ali (*taitoku* 体得), to je skozi rabo telesa in uma

⁸ Na Japonskem je uniformiranost med poklici zelo razširjena: vse od javnih uslužbencev do zasebnega sektorja, kjer podjetja uporabljajo uniformo za identifikacijo s podjetjem.

⁹ Ravno to utopično in pozitivistično konstrukcijo projekta modernosti v vsakdanjem življenju lahko opazimo v delu *Techniques of the Body*, kjer Marcel Mauss (po Strathern 1996: 24–25) enači telesni trening s sestavljanjem stroja za »iskanje pridobivanja učinkovitosti«. Več njegovih točk nakazuje na nasprotja med družbenimi in kulturnimi, povsod navzočimi telesnimi navadami s strukturiranimi formalnostmi modernističnih institucij, kot so vojska, šole, bolnice in športne dvorane. Eden od motivov modernističnih voditeljev nacionalističnih držav 19. in 20. stoletja je bila ideja »zdrav duh v zdravem telesu«, ki je ciljalo k vzpodbujanju mladih generacij k športu in treningu, medtem ko je vsebovala predvidevanja, da sta telo in um ločeni entiteti in ne eno.

(Watsuji 1994). Tako je učenje ali »kultivacija« (*shugyō* 修業) praksa, ki poskuša doseči pravo znanje s popolno rabo uma in telesa. Takšno učenje je predvsem značilno za zen budizem, za umetnosti in borilne veščine, kjer se odražata tudi splošno mišljenje in filozofija, ki ju najdemo tudi v vsakdanjem življenju. (Yuasa 1987: 25)¹⁰

4.2 Simbolizem in ritualnost v bivalnem okolju

Mary Douglas tako kot tudi Pierre Bourdieu raziskuje, kako je telesni simbolizem prenesen v prostor znotraj doma. Pierre Bourdieu je razgrnil idejo telesa, da bi razvil bolj strukturalistični argument, ki razlaga, kako telesne navade rodijo kulturne poteze in družbene strukture. Skozi »habitus«¹¹ je označil način, kako so telo, duh in čustva simultano izurjeni, uporabil pa ga je tudi za razumevanje, kako se družbeni status in razredna pozicija utelešata v vsakodnevnem življenju. Tudi Mary Douglas teoretizira telo kot medij komunikacijske postavitve neposrednega odnosa prostorskih ureditev in družbene strukture in razpravlja o simbolizmu telesa in telesnih omejitev (Douglas 1996). Družbeno opredeljevati telesne lastnosti in gibe pomeni naturalizirati najbolj temeljne družbene izbire in hkrati preoblikovati telesa z njihovimi lastnostmi in premestitvami v analoški operator. S pomeni in z družbenimi vrednotami preobremeniti osnovna dejanja telesne vadbe pomeni privzgojiti čut za ekvivalence med telesnim in družbenim prostorom in med premikanjem v teh dveh prostorih in

¹⁰ Na Japonskem na primer izpopolnjevanje v eni od klasičnih umetniških oblik (ples, urejanje cvetja, kaligrafija, klasična glasba, čajni obred) izraža pripadnost srednjemu razredu, ki si lahko privoščijo takšne izdatke. Kot učenke umetniških disciplin naj bi hčerke razvile *seishin* 精神 ali »duhovno moč«, kvaliteto, ki jim bo pomagala pri soočanju z »zahtevami in realnostjo vsakodnevnega življenja«. Hkrati pa poskušajo doseči tudi *yūgen* 幽玄 ali »skrivnostno subtilnost«, ki poleg prikrivanja, zavijanja, zlaganja in povezovanja izraža estetiko japonske umetnosti. Poleg duhovne moči pa je pomembno tudi gibanje v prostoru, ki je prilagojeno na bivalno okolje v tradicionalnih hišah, od koder so se razvile tudi te umetnosti. (Visočnik 2009a)

¹¹ Pri povezovanju prostora, telesa in časa pa ne moremo mimo koncepta »habitusa«, ki deluje kot sistem struktur, ki tvorijo vrsto okolja, nastaja pa v razmerju z delovanjem ekonomije in družbenih odnosov. Izhaja iz najzgodnejše vzgoje in je prvi pogoj za koordinacijo praks ter za prakse koordinacije. Kot produkt zgodovine proizvede individualne in kolektivne prakse in s tem tudi zgodovino v skladu s shemami, ki jih spodbuja zgodovina. Habitus ali strukturirane strukture so tako trajno urejeni sistemi in temeljijo na simbolnem redu. Gre za načela ustvarjanja in strukturiranja praks in reprezentacije (predstavljanja in zastopanja), ki jih lahko objektivno »usmerjamo« in so »predpisane« na takšen način, da ne dajejo občutka vsiljevanja ali upoštevanja pravil. (Bourdieu 2002: 92–93)

prek tega ukoreniniti najbolj temeljne strukture neke skupine v izvirne telesne izkušnje (Bourdieu 2002: 122–123).

Na tem mestu je potrebno omeniti raziskovalca Akitoshija Shimizaju, ki s podrobnim vpogledom v japonsko družino in odnose med družino, telesom in hišo, obravnava ključne koncepte družine in njenega odnosa do hiše. Družina, gospodinjstvo, morfologija in funkcija, spol, generacije in razred so v resničnem svetu medsebojno tesno prepleteni. (Shimizu 1988: 1–8) Skozi časovni, prostorski in kulturni kontekst se oblikujejo vzorci načina življenja, ki se med seboj razlikujejo glede na prejšnje kontekste. Na Japonskem je v začetku 20. stoletja prevladoval sistem *ie* (hišni sistem), definiran kot skupek nepovezanih procesov, ki obvladujejo dostop ljudi do hiše in rabo hiše, hišnega prostora, hišnih posesti in domače opreme skozi življenjski cikel in skozi različne generacije. Hišni sistem vključuje tako materialne kot simbolične dimenzije hiše, posesti in opreme (p.t. 45).

Nekateri prostori, kot so bolnice, zapori, muzeji, svetišča (Foucault 1991) zahtevajo drugačne telesne prakse od tistih, ki smo jih vajeni v vsakdanjem življenju: da vstopimo v te prostore, moramo odstopiti od vsakdanjih telesnih gibanj in gest in sprejeti telesna performativna pravila, ki veljajo v teh prostorih. Te prostore definirajo določene performance ali rituali, ki jih utelešajo, in s povsod navzočimi telesnimi dejanji, ki se zahtevajo znotraj določenega prostora. Te performance in telesne prakse pa po drugi strani konstituirajo družbeno imaginacijo kot materialnost takšnih prostorov.¹² Takšne posebne prostore, ki zahtevajo posebno vedenje in ritualnost v bivalnem okolju najdemo tudi v japonski hiši kot so npr. sobe, kjer se izvaja čaščenje bogov ali pa se sprejema in pozdravlja goste s prikloni v formalnem sedenju na petah (*seiza* 正座). Pomembni so tudi prehodi med sobami, kjer odpiranje drsnih vrat zahteva določeno gibanje. (glej Visočnik 2009b: 163–170) To se kaže tudi v prostorski orientaciji v tradicionalni japonski hiši¹³ v ritualnih praksah. Ritual se izvaja kot obredna predstava, fizično predpisana in transformativna v pomenu ali učinku. Pri tem ritual sproži rabo telesa, kontrolira prostor in odmerja čas dejanj.

¹² Tako vemo, da so vsi zbirni prostori, kot so gostilne, kavarne, cerkve, knjižnice, itd., prostori druženja, ki zahtevajo različno vedenje in moralo. Družbeni prostor je produkt različnih družbenih praks. Ta prostor imenujemo predeterminiran družbeni prostor, znotraj katerega posamezniki in družbene skupine predstavljajo sebe, in so del politike kolektivne reprezentacije. Reprezentativne prakse so nasičene s telesnim simbolizmom, spektaklom in performativnimi akcijami. (Foucault 1991)

¹³ V preteklosti se naj bi vsi rituali življenjskega ciklusa izvajali v hiši, zato se je tudi hiša temu prilagodila, kot je oblikovanje enega velikega prostora z odstranitvijo pregrad v času porok ali pogrebov.

Ritualizem je najbolj razvit tam, kjer so simbolična dejanja najučinkovitejša. Victor Turner (1970: 19) je ritual razložil:

kot predpisano vedénje ob določeni priložnosti brez tehnološke rutine, ki se nanaša na verovanje v mistične moči. Simbol pa je v tem okviru najmanjša enota, ki še vedno ohranja posebne lastnosti ritualnega vedénja; je ultimativna enota posebne strukture v ritualnem kontekstu.

Skupnost odreja rituale glede na letne urnike festivalov in praznovanj. Skozi zgodovino Japonske so se razvili trije koledarski sistemi: primitivni agrarni koledar, star lunarno-sončni kitajski koledar in moderni gregorijanski koledar. Na Japonskem ni jasne meje med dvema velikima religijama, budizmom in šintoizmom, saj je v večini japonskih domov na podeželju, ponekod pa tudi v mestih, še vedno najti budistične (*butsudan* 仏壇) in šintoistične (*kamidana* 神棚) »oltarčke« kot središče vsakodnevnega življenja (kot primer glej Visočnik 2009b: 137–145). Šintoistično svetišče se osredotoča na neposredno dobrobit družine, hiše in skupnosti. Budistični oltarček pa na drugi strani opominja na linijo dolžnosti in odgovornosti *ie* (»hiše«) ter oživlja povezavo s pokojnimi. Skupaj varujeta živeče in tolažita umrle. Čaščenje božanstev tako zahteva določene rituale, kar pomeni določeno vedénje in gibanje telesa. To pomeni, da ob prinašanju darov in molitvi ljudje sedejo na kolena, se sklenejo roke, se poklonijo – potek rituala je odvisen od religije.

Vsi vzorci vedénja prostorsko in časovno koordinirajo temelje osebnih odnosov. Vključujejo temeljno dimenzijo izkušenj in so nujen pogoj psihološki zrelosti in družbenemu življenju. Brez kapacitete prostorskega dojetanja, prostorske orientacije in obvladanja prostorskih konceptov bi bil človek nezmožen učinkovitega gibanja, v družbenem življenju ne bi bil sposoben koordiniranja vidikov svojega vedénja z vedénji drugih. Vemo, da se med družbami pojavljajo variacije zaradi selektivnega poudarjanja prostorskih odnosov in poimenovanja stvari. Številni rituali v tem kompleksnem ritualnem letu pa se predvsem v agrarnih skupnostih izvajajo v hiši (Furuie 2003: 110–111).

5 Sklep

Ustvarjanje prostora je temeljna aktivnost, ki jo izvajajo vsi ljudje. S spoštovanjem in izvajanjem aktivnosti, ki so značilne za določen prostor, se podrejajo skupnosti, v

kateri živijo, kar je pomembno tudi za ustvarjanje občutkov pripadanja nekemu kraju. Od teh občutkov pa je odvisna tudi identiteta posameznika.

Hkrati v prostoru, ki mu pripada, posameznik izvaja določene aktivnosti, ki se jih je naučil od predhodnikov in ga povezujejo s preteklostjo. Identiteta je ustvarjena skozi znanje o posameznikovem vedênju med vsakodnevnimi reflektivnimi aktivnostmi. Vsi namreč spremljamo okoliščine naših aktivnosti kot del reflektivnega zavedanja. To zavedanje ima diskurzivne značilnosti, po katerih lahko tudi sprašujemo. Nekdo, ki izvaja določene aktivnosti, jih lahko tudi razloži. Vendar pa je naše udejstvovanje v vsakodnevnih aktivnostih »na stopnji praktične zavesti«, ne da bi od nje zahtevali, da nam razloži naše delovanje v določenem trenutku. Ta ideja reflektivnega vedênja je združena z okoliščinami, v katerih se znajde posameznik, in proizvaja institucionaliziran red glede na norme, določene v posameznem družbenem kontekstu. Tako je telo prilagojeno na bivalno okolje, kar se v japonski hiši kaže skozi gibanje v njej: sezuvanje čevljev pri vhodu, poklon v pozdrav, sedenje na tleh na *tatamijih*, odpiranje drsnih vrat in drugih pregrad. Takšno gibanje telesa v hiši zahteva pravila vedênja, povezana z njeno rabo in tako tudi rituali povezani z življenjskim ciklusom vplivajo na bivalno okolje.

Skozi znanje o posameznikovem vedênju v vsakodnevnih reflektivnih aktivnostih v bivalnem okolju se oblikuje zavest o sebi ali »samoidentiteta«. Vsi namreč spremljamo okoliščine naših aktivnosti kot del reflektivnega zavedanja znotraj bivalnega okolja. Z oblikovanjem bivališča posameznik ustvari v prostoru občutek domačnosti, ki se lahko razlikuje glede na kulturo in družbene razrede, nujno pa jo je treba konceptualizirati s pomenom, ki prehaja fizične meje zatočišča. Te definicije skupaj ustvarjajo dimenzijo vrednotenja pri raziskovanju bivališč in njihovih komponent, ki so pomembne v določanju oblikovnih praks in bivalnih posegov.

Literatura

- Barrie, Thomas (1996) *Spiritual Path, Sacred Place: Myth, Ritual and Meanings in Architecture*. Boston in London: Shambhala.
- Bechtel, Robert B. (1989) 'Behaviour in the House: A Cross-cultural Comparison Using Behaviour-setting Methodology.' V: *Housing, Culture, and Design: A Comparative Perspective*. Setha M. Low, Erve Chambers, Amos Rapoport, ur. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Str. 165–181.

- Berque, Augustin (1994) 'Identification of the Self in Relation to the Environment.' V: *Japanese Sense of Self*. Nancy R. Rosenberg, ur. Cambridge: Cambridge University Press. Str. 93–105.
- Bourdieu, Pierre (2002) *Praktični čut I in Praktični čut II*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Douglas, Mary (1996 [1970]) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (With a New Introduction). London in New York: Routledge.
- Foucault, Michael (1991 [1971]) *Vednost - oblast - subjekt*. Ljubljana: Krt.
- Furuie, Shinpei (2003) 'Sumai. Sono atarashii mikata (Bivališče. Novi pogledi nanj).' V: *Kurashi no naka no minzokugaku. Ichi nichi (Etnologija vsakodnevnega življenja. En dan.)*. Takanori Shintani, Emiko Namihira, Yoji Yukawa, ur. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.
- Gupta, Akhil in Ferguson, James, ur. (2001 [1997]) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.
- Howell, Sandra C. in Tentokali, Vana (1989) 'Domestic Privacy: Gender, Culture, and Development Issues.' V: *Housing, Culture, and Design: A Comparative Perspective*. Setha M. Low, Erve Chambers, Amos Rapoport, ur. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Str. 281–297.
- Jeremy, Michael in Robinson, M. E. (1989) *Ceremony and Symbolism in the Japanese Home*. Oxford: Manchester University Press.
- Kurashima, Akira (2007) *Shintai gihō to shakaigakuteki ninshiki (Telesne tehnike in sociološka spoznanja)*. Tōkyō: Sekaishisōsha.
- Lawrence, Roderick J. (1989) 'Translating Anthropological Concepts into Architectural Practice.' V: *Housing, Culture, and Design: A Comparative Perspective*. Setha M. Low, Erve Chambers in Amos Rapoport, ur. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Str. 89–106.
- Lebra Sugiyama, Takie, ur. (1992) *Japanese Social Organization*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Low, Setha M. (2003) 'Embodied Space(s). Anthropological Theories of Body, Space, and Culture.' *Space & Culture* 6(1), str. 9–18.
- Low, Setha M. in Lawrence-Zúñiga, Denise, ur. (2003) 'Locating Culture.' V: *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Malden, Oxford, Victoria, Berlin: Blackwell Publishing. Str. 1–47.
- Lozanovska, Mirjana (2002) 'Architectural Frontier/Spatial Story. The Problematic of Representing the Everyday.' *Space & Culture* 5(2), str.140–151.
- Macphee, Marybeth (2004) 'The Weight of the Past in the Experience of Health: Time, Embodiment, and Cultural Change in Morocco.' *Ethos* 32(3), str. 374–396.
- Merleau-Ponty, Maurice (1978) *Fenomenologija percepcije*. Sarajevo: IP »Veselin Masleša«.

- Muršič, Rajko (2006) 'Nova paradigma antropologije prostora: prostorjenje in človeška tvornost.' *Glasnik SED* 46(3, 4), str. 48–54.
- Namihira, Emiko (2005) *Karada no bunkajinruigaku* (Kulturna antropologija telesa). Tōkyō: Taishukan.
- Ogita, Makoto (1974) 'Jūseikatsu mondai no kenkyū ni tsuite' (O raziskavi načinih bivanja). V: *Gendai no seikatsu kūkan ron (Teorije o sodobih bivalnih prostorih)*. Kazuo Tatsumi idr. ur. Tōkyō: Keiso shobo. Str. 95–108.
- Ōkawa, Naomi (1986) *Sumai no jinruigaku (Antropologija bivališč)*. Tōkyō: Heibonsha.
- Rapport, Nigel in Overing, Joanna (2000) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London in New York: Routledge.
- Shimizu, Akitoshi (1988) *Ie,shintai, shakai – Kazoku no shakai jinruigaku (Hiša, telo, družba – antropologija družinske skupnosti)*. Tōkyō: Kōbundō.
- Strathern, Andrew J. (1996) *Body Thoughts*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Turner, Victor (1970 [1969]) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- Visočnik, Nataša (2009a) 'Učitelji ali roboti?: proces poučevanja plesa na Japonskem.' *Glas. Slov. etnol. druš.* 49(1/2), str. 14–22.
- Visočnik, Nataša (2009b) *Hiša kot prostor identitete : oblikovanje bivalne kulture in percepcije telesnosti na Japonskem : primer mesto Kanazawa*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Watsuji, Tetsurō (1994 [1935]) *Fūdo. Ningengakuteki kōsatsu (Klima. Antropološki premislek)*. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- Yuasa, Yasuo (1987) *The Body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*. New York: State University of New York Press.