

O MOLKU V ETNOGRAFIJI

OD SKRIVNOSTI DO TRAVME IN NESKLADNIH SPOMINOV

KATJA HROBAT VIRLOGET

Avtorica z vidika samorefleksije premišlja o problemu molka v etnografskem raziskovanju in v produkciji etnološkega znanja. Analizira različne vrste molka, na katere je postala pozorna pri svojih terenskih raziskavah folklore, verovanj in spominov na 2. svetovno vojno in čas po njej. Molk je lahko posledica tega, da sogovorniki namenoma obdržijo skrivnost, še posebej o verovanjskih praksah, ali pa travm in neskladnih spominov.

Ključne besede: molk, skrivnost, etnografija, terensko delo, spomini, trauma, verovanja

From a self-reflexive point of view the author questions the problem of silence in the ethnographic research and production of the ethnological knowledge. She analyses different types of silence which she has encountered during field research of folklore and beliefs and memories on the WW II and afterwards. The silence extends from intentionally keeping a secret, especially in the field of belief practices, to silence as consequences of traumas and incompatible memories.

Keywords: silence, secret, ethnography, fieldwork, memories, trauma, beliefs

Besedilo, ki je posvečeno obletnici velike slovenske raziskovalke slovstvene folklorne prof. ddr. Marije Stanonik, izredne članice SAZU, je namenjeno premisleku o temah, katere jedro je vprašanje metodološke narave. Na podlagi lastnih terenskih izkušenj pri zbiranju folklorne in spominov bom skušala podati nekaj izhodišč za premislek o problemu molka kot sestavnega dela etnografske metode.

Etnografijo tu mislim po klasični definiciji Clauda Lévi-Straussa, torej kot opazovanje in opisovanje (vse do monografije) (Slavec Gradišnik 2000: 76–78; Muršič 2011: 11–29) oziroma proces dokumentiranja in interpretacije človeških načinov življenja (Keesing 1981: 7); v osnovi je to etnološko oziroma kulturnoantropološko terensko raziskovalno delo.¹ Etnografijo lahko razumemo kot dialog med raziskovalcem in raziskovanim, z njo skušamo razumeti pomen socialnega življenja v času in prostoru (Reed 2012: 87) ali kot srečanje dveh zbir pomenov, etnografovega in preučevanih, katerih življenja raziskujemo (Benzecry 2017: 25; Reed 2010). Posebej postmoderna kritika je pokazala, da so naše samoumevnosti zgolj evropski kulturni konstrukti. Postavila je zahtevo po samokritiki in opozorila, da so vse resnice, tudi etnografske, parcialne (Clifford 1986: 5–25; Keesing 1993: 23; prim. Slavec Gradišnik 2008). Moč etnografske metode, po kateri se kulturna antropologija oziroma etnologija loči od drugih humanističnih in družboslovnih ved, je

¹ V članku uporabljam oznaki etnolog in antropolog (kulturni ali socialni), ker ju razumem kot različni poimenovanji profila raziskovalca in metod, ki jih uporablja (v sodobnosti). Razlike so bile v preteklosti večje, če upoštevamo specifična območja in njihove etnološke oziroma antropološke raziskovalne tradicije (gl. Keesing 1981: 4–6; 11; Eriksen 1995: 13–15; Slavec Gradišnik 2000: 105–110).

namreč hkrati njena slabost. Raziskovalec sam je namreč najpomembnejše znanstveno orodje: to pomeni, da hkrati vključuje njegovo lastno osebnost (zaradi tega raziskovalec preprašuje objektivno zaznavanje družbene realnosti) in njegova etična načela, kot so na primer, poseganje v družbeno, politično ali religiozno življenje skupnosti, problem »pravega« prijateljstva z informatorji, zastopanja interesov skupnosti, problem intelektualne lastnine itn. (Eriksen 1995: 25–28; Monaghan in Just 2000: 31–33; Keesing 1981: 9). Psihologinja in antropologinja Ellen Corin je poudarila pomen subjektivne izkušnje pri oblikovanju etnološkega znanja, pri čemer je vztrajala, da je objektivna realnost prividna; vsi naši opisi »drugega« so namreč posledica naših lastnih vizij, ki ležijo globoko v nas in se jih pogosto niti ne zavedamo (Corin 2007: 23). Ob vsem tem je ena izmed slabosti etnografske metode tudi problem molka, tema, ki je v sodobni etnologiji premalo reflektirana.

Molk se je v mojih terenskih raziskavah pokazal za povezovalno nit med raziskovalnimi temami, ki so na prvi pogled skrajno različne. To so folklor, mitologija in verovanja na eni strani in na drugi travmatični spomini na drugo svetovno vojno in njene posledice, torej teme med klasično folkloristiko in sodobno etnologijo. Prek samorefleksije se tako dotikam splošnejših vprašanj o produkciji etnološkega znanja. Kakor opozarjata Anette Leibing in Athena McLean, urednici knjige o senčnih straneh terenskega dela, je naloga etnologov, da se zazremo v svoje spreglede, v lastne senčne strani v procesu ustvarjanja znanja (Liebing in McLean 2007: 21).

SKRIVNOSTI ALI ZAMOLČANO PRI RAZISKAVAH VEROVANJ

V zadnjih letih je raziskovalce folklore in mitologije na Slovenskem vznemirilo spoznanje, da so pri raziskavah predkrščanskih izročil nekaj spregledali. Prelomna je bila objava knjige Pavla Medveščka *Let v lunino senco* (2006), sledile so objave predkrščanskih izročil Borisa Čoka (2010, 2012) in kot vrhunec Medveščkova knjižna uspešnica *Iz nevidne strani neba* (2015); tej so sledile kataloške objave muzejskih predmetov t. i. starovercev (Medvešček in Skrt 2014, 2016). Čok in Medvešček sta na podlagi lastnih izkušenj razkrila predkrščanska verovanja, šege in navade iz prve polovice 20. stoletja.² Zmago Šmitek je v recenziji Čokove knjige ugotovil, da so etnologi ob spoznanju, kakšen je v raziskovanju pomen »oddaljenega pogleda«, očitno preveč podcenjevali pomen »insajderske« metode (Šmitek 2013: 110). Omenjena avtorja sta namreč intimna verovanja zapisovala kot člana skupnosti: Boris Čok kot član vaške skupnosti, pravnuk ene zadnjih praktikantk teh verovanj, in Pavel Medvešček, kateremu se je del skupnosti, ki jo danes imenujemo staroverci (čeprav se sami niso tako imenovali), predal samo določene drobce izročila; tako se je odločil eden vodilnih članov te skupnosti (Medvešček 2015: 40–44).

² Zanimivo je, da vrednost takšnih pričevanj ni spoznal etnolog, temveč arheolog Andrej Pleterski z dobrim poslušom za etnološko tematiko.

Pred raziskovalci folklore in mitologije se je tako odprla nepričakovana zlata jama, vendar je, zanimivo, večina še vedno precej skeptična do virov zaradi neprimerljivosti oziroma zaradi razlik med izročilom in tistim, kar je doslej poznanega. Na vprašanje o verjetnosti, da bi kmečko prebivalstvo še v 20. stoletju ohranjalo tako specifična verovanja, ki so živila vzporedno s krščanstvom in bila z njim tudi v konfliktu, lahko najdemo posreden odgovor v sodobnih zgodovinskih raziskavah. Ekonomski zgodovinar Aleksander Panjek je nakazal, da so kmetje na Krasu in na Tolminskem v preteklosti živeli v t. i. vzporednih svetovih, saj so imeli zelo poseben odnos do obdelanega sveta, skupnega sveta in do uprave. Imeli so torej lastna pravila in razumevanja, ki se v ničemer niso ujemala s pravili lokalnega gospostva (za vzporedno uradno pravno-formalno stvarnost kmetov na Krasu do individualne lastnine gl. Panjek 2016: 306–7; za vzporeden odnos kmetov s Tolminskega do kolektivne posesti gl. Panjek 2015: 78, tabela. 4; gl. tudi študije t. i. mikrozdgovine, npr. Ginzburg 2010).³

Kakor koli, tudi zaradi skeptičnosti do vira, se večina etnologov s tem gradivom ne ukvarja (izjema je Darja Skrt iz Goriškega muzeja), temveč so raziskave v celoti bolj ali manj prepuščene zainteresiranim laikom, pri tem pa je zaradi pomanjkljivega strokovnega znanja vse več neprimernih interpretacij. Na drugi strani pa prav predkrščanske korenine danes najbolj privlačijo širšo javnost v iskanju oziroma redefiniranju svoje identitete in korenin, pri čemer ti raziskovalci mimo »uradne« znanosti (tako nas označujejo venetologi in drugi iskalci drugačnih, avtohtonih korenin), podajajo vsečnejše interpretacije v duhu avtohtonističnih popularističnih teorij (Matičetov 1990; Hrobat 2007).

Ob razkritjih še nedavno živih predkrščanskih izročil je Zmago Šmitek ugotovil, da smo trčili v »slepo pego« obravnav predkrščanskih svetih krajev, vendar »ne pri ljudeh, temveč v znanosti. Znanje o tem in še marsičem obstaja, le prelilo se ni vedno in popolno v arhive učenih institucij« (Šmitek 2013: 110). Raziskovalci se lahko vprašamo, zakaj nismo prej prišli do tega znanja. Gotovo je eden od vzrokov dejstvo, da je bilo vse, kar je bilo »ljudskega«, z njegovim prostorom vred, v zadnjih desetletjih izvrženo iz sodobnih akademskih usmeritev etnoloških raziskav (Kockel 2008), in vse, kar je povezano s preteklim, je tako nemodno in skoraj že brez smisla. Čeprav je bila etnologija rojena prav iz nacionalnih reševalnih akcije »ljudske« kulture (Löfgren 1990: 4), je pozneje podoživela »bolečo metamorfozo ob zavedanju, da se stvari, ki bi jih morali rešiti, ne da več rešiti« (1990: 7). Poleg tega so etnologi postali sumničavi do zgodovinskih rekonstrukcij in zanje je pošel vsakršen interes (1990: 10).

Kot pojasnjuje Michel Foucault, je vsako raziskovanje skladno s sodobnimi diskurzivnimi praksami, ki se skoz zgodovino razvijajo in spreminjajo (Foucault 2001: 177–227).

³ Aleksander Panjek je v letu 2016 na ARRS prijavil temeljni projekt z naslovom *Vzporedna resničnost na slovenskem podeželju*, katerega namen je bila obravnav razkorak med normo in prakso v preteklosti na Slovenskem, kakor se kaže, na primer, v odnosu kmečkega prebivalstva do obdelanega in do skupnega sveta ter v odnosu do narave (verovanski sistem). Temeljno vprašanje je bilo, ali je mogoče evidentirane pojave povezati v vzporeden sistem vrednot in praks na družbenem, gospodarskem in navsezadnje tudi na kulturnem področju.

Znanost ni tisto, kar mora biti doživeto, temveč tisto, »kar mora biti izrečeno, zato, da bi lahko obstajal diskurz, ki morebiti ustreza eksperimentalnim in formalnim kriterijem znanstvenosti« (Foucault 2001: 195), torej znanstvenemu diskurzu v danem trenutku.

Da etnologi nismo prej poznali tega gradiva, je povezano tudi s prevladujočim načinom dela, ki temelji na posamičnih intervjujih, raziskovalec se le redko vrne k istemu sogovorniku. Pridemo in odidemo kot tujci, enkrat, morda dvakrat, redko večkrat. Tudi sama sem pri zbiranju folklornega gradiva za svojo disertacijo (Hrobat 2010) odšla na teren (Kras) večkrat, vsakič v določeno vas k sogovorniku, ki so mi ga kot poznavalca, nekakšnega lokalnega zgodovinarja, vnaprej priporočili kateri od vaščanov sosednjih vasi ali kak drug raziskovalec. V resnici sem se zapletla v metodo tako zelo kritizirane historične etnografije 19. stoletja, ko so raziskovalci zbirali prav določene kulturne artefakte, sorodne »arhaičnemu« in »poganskemu«, ko so izbirali informatorje, domnevne poznavalce, »posebneže«, raziskovalce med domačini, ko so bili naučeni, kako razlikovati med »pravimi« in »nepravimi« informatorji ipd. (Frykman 1990; o narodopisju 19. stoletja na Slovenskem gl. Slavec Gradišnik 2000: 16). Sicer je v folkloristiki to bolj ali manj uveljavljen način, saj v iskanju znanja o folklornem gradivu navadno iščemo tiste redke posameznike, ki »imajo čut« za zgodbe in so poznani tudi kot dobri pripovedovalci (Ivančič Kutin 2001).

Orvar Löfgren (1990: 6) je priznal, da je danes lahko biti kritičen do preteklih procesov »reševanja ljudske kulture«, do izbiranja, poimenovanja, uvrščanja in razvrščanja. Vse to je ustvarilo konstrukte, težko pa si priznamo, da tudi naše sodobno delo temelji na podobnih mikroprocesih in bolj ali manj zavestnih načelih – tako pri izbiri trenutno modnih raziskovalnih interesov in perspektiv kakor pri odbiranju etnografskega gradiva.

Na past t. i. dobrih informatorjev v sodobnih antropoloških razstavah je opozoril tudi Mattijs van der Port (1999: 26): veliko antropološkega znanja temelji na majhnih skupinah nekaj kooperativnih »drugih«, to pa so v resnici tisti, ki sprejemajo tujce - raziskovalce, govorijo njihov jezik in niso tako zelo »drugi«, kakor si domišljamo. Kljub temu, da smo v 60. in 70. letih spoznali, da tudi pripovedi same ne po sebi dajejo odgovora (gre za reči, ki jih pripovedna oblika ne zmore neposredno in izključno uloviti), je Jonas Frykman opazil, da tudi s sodobno (izvirno kulturnoantropološko) metodo opazovanja z udeležbo nismo nič bližje spoznavnim ciljem, saj še vedno nismo (iz)našli primerne metode razumevanja tistega, kar je neubesedljivo in na čemer v resnici sloni vsa kultura. Etnolog se mora torej poleg poslušanja pripovedi udeleževati vsakdanjih praks preučevanih ljudi, da torej sledi temu, kar ljudje dejansko delajo, in pri tem misliti na celovito biografsko perspektivo (Frykman 1990).

Po več letih bivanja na raziskovanem območju, ko sem se zblížala z domačini v večkratnih (naključnih in nenaključnih) srečanjih, sem izvedela, da so me nekateri pri mojem terenskem delu zavajali. In to namerno. V Lokvi neznani študentki niso bili pripravljeni razkriti svojih predkrščanskih krajev, zato so se dogovorili, da mi bodo povedali nekaj vsakdanjih povedk o vasi. Nekaj let po mojem obisku je domačin izdal knjigo o predkrščanskih šegah in navadah in kulturnih mestih prav v tej vasi (Čok 2012). V Golcu v Čičariji,

kjer sem iskala kamnito Babo, obredni kamen iz Medveščkovih opisov (Medvešček 2015; gradivo za svojo knjigo sem imela že pred izdajo Medveščkove), so me ljudje sprehajali od hiše do hiše in še danes težko verjamem, da o tem niso vedeli ničesar. Vendar sem podobno doživela tudi po večletnem stalnem vračanju v isto vas. Ljudje mi preprosto niso povedali vsega, kar so vedeli. V Rodiku, kjer raziskujem že petnajst let, sem za kamen Babo iz vasi v bližini izvedela šele pred kratkim. Na vprašanje gospe, zakaj mi tega vendar ni povedala prej, je samo skomignila z rameni. Tudi tam še danes odkrivam doslej nepoznana izročila o krajini in svetih mestih, kar pa gre pripisati tudi vzajemnemu vplivu raziskovalca na raziskovane ljudi: ljudje so sami začeli na novo odkrivati stvari, ki se jim pred zanimanjem raziskovalca od zunaj niso zdele pomembne (npr. šele po odkritju mitskega pomena skale Babe so se Rodičani zavedeli pomena njene izgube; dvajset let prej je bila namreč razstreljena pri graditvi vodovoda).

Na skrivnost, ki mora skrivnost tudi ostati, sem postala pozorna v Boljuncu pri Trstu, kjer se v ritualih prehoda (sprejem mladih fantov v »fantovsko«) pojavlja simbolika spolnega uda. Avtor knjige o Boljuncu, ki je to v knjigi zgolj omenil (Slavec 2017: 89), mi je pojasnil, da to niti ni skrivnost vaše skupnosti, temveč izključno domače fantovske skupnosti. Ne le raziskovalcem od zunaj (gl. Ivančič Kutin 2001: 189–190), tudi domačinom ostaja nedostopna.

Poleg omejitve pogleda od zunaj se v vseh teh primerih postavlja vprašanje, kaj pomeni skrivnost v etnološkem raziskovanju. Anne M. Lovell se je vprašala, kako skrivnost, iz katere so namerno izključeni tako etnolog kot njegovi bralci, vpliva na produkcijo znanja? Skrivnost namreč implicira razmerja moči med antropologom in preučevanim. Težnjo po tem, da se skrivnost obdrži, je mogoče razumeti kot obliko odpora do moči ali antropologa ali nekoga drugega, lahko pa tudi priznanje njegove moči (Lovell 2007: 57). V tem primeru ne gre za intimne individualne skrivnosti, ki od raziskovalca kot sogovornika zahtevajo enako mero razkritja ali vsaj obljubo molčečnosti (Nav. delo: 72), temveč za skrivnosti določene družbene skupine. Ob tem je v ospredju etična drža etnologa, ki ljudem pusti pravico do njihovih intimnih znanj in sprejme, kakor pravi Claudio Benzercy (2017: 31), pomanjkljivo in omejeno etnografsko znanje in prizna, da je opis »drugega« nedokončen. Etnolog se mora pri poskusu verodostojne interpretacije sveta »drugih« v domači skupnosti zavedati svojih omejitev (Benzercy 2017: 31–32), pri čemer je »drugi« lahko tudi del »njegove« lastne skupnosti. Omejen dostop do »drugega« naj le ponazorim z raziskavo tradicionalnega zdravilstva: ko je moja študentka skušala raziskati metode tradicionalnega načina zdravljenja pri svoji babici zdravilki, je ta zavrnila sodelovanje pri opisu določenega obreda z besedami, »ko je enkrat izrečeno, izgubi moč.« Beseda ima torej moč in tisti, ki jim ni namenjena, do nje nimajo pravice.

Omejitev etnografske metode je veliko pri raziskavah verovanja. Peter Jordan je pri raziskavi s krajino povezanih verovanjskih praks pri Khantijih v Sibiriji navedel naslednje probleme pri pridobivanju podatkov: zaradi dolgotrajnega preganjanja religije so bili sogovorniki zadržani, še posebej do raziskovalcev od zunaj; ker obiski sveti krajev niso pogosti,

je bilo opazovanje težko izvedljivo; na vprašanja etnografov zakaj, kako, kdaj se nekaj dela, preprosto ni bilo odgovora – stvari so bile tako narejene od nekdaj, gre za del njihove kulture, ki se je ne odstira »drugim«; postavlja se vprašanje odgovornosti raziskovalca, ko vdira v tako intimne svetove, kot so verovanja (Jordan 2003: 152).

Pri vprašanju produkcije etnografskega znanja je treba premisliti vpliv raziskovalčevega položaja, tj. položaja avtoritativnega opazovalca (Lichterman 2017: 37). Claire Laurier Decoteau opozarja tudi na problem različnih pogledov na svet med raziskovalcem in preučevanim. Pri raziskovanju pripovedi o boleznih in razlagah njihovih vzrokov v Južni Afriki je opazila, da so njeni sogovorniki občutili navzočnost svojih prednikov ravno tako, kakor so se zavedali strukturnih neenakosti v neoliberalnem kapitalizmu in kakor so verjeli v sodobno medicino. »Čarovnice« so bile zanje le ena izmed družbenih sil med mnogimi drugimi, ki so delovale nanje. V vsakem primeru so svet videli na nekoliko drugačen način kakor raziskovalka. Če ontologijo razumemo kot stvar perspektive, je ena izmed etnografovih nalog, da se »nauči videti drugače«, in sicer tako, da se sam postavi v sisteme pomena preučevanih ljudi (Decoteau 2017: 68–69).

Dober primer različnih registrov percepcije oziroma etnocentričnega razumevanja sveta v antropologiji, ko »vse, kar je drugačno, organiziramo okrog tega, kar že poznamo« (Severi 2015: 12), je pokazal Carlo Severi na primeru »harfe« pri afriškem ljudstvu Zande. Medtem ko je v muzejih na zahodu kategorizirana kot glasbeni instrument z antropomorfno podobo, v izvirnem kulturnem kontekstu nastopa kot »ritualna podoba glasu«, objekt, prek katerega se oglašča nevidno bitje (prednik). Vsak, ki želi igrati nanjo, jo mora najprej ritualno usmrtiti, da lahko po tem oddaja glasove (Severi 2015: 9–12). Na podoben problem trka dveh različnih pogledov na svet opozarja Mattijs van de Port v etnografskem filmu *The Possibility of Spirits* (Možnost obstoja duhov) (van de Port 2014, 2017). Pri raziskovanju afriško-brazilskih verovanj *candomblé* se je raziskovalec zavedel omejenosti lastnega evrocentričnega prepričanja, da duhovi ne obstajajo, in pokazal na omejitve v raziskovanju, ko raziskovalčeva perspektiva oziroma pogled na svet vpliva na produkcijo znanja o »drugem« (van de Port 2014). V metodološki avtorefleksiji (van de Port 1998: 8) o odkrivanju »drugosti« je navedel nasvete antropologov, da je treba zmanjšati razdaljo med antropologom in preučevanim (Cohen 1994: 5) in opustiti apriorno superiornost antropološkega znanja ter »se resno poigrati z možnostjo resnice in avtoritete tuje kulture« (McGrane 1989: 127–128, po van de Port 1999: 8).

Pri raziskovanju verovanj torej ne gre le za vprašanje pogleda od zunaj in pogleda od znotraj in avtoritativnosti raziskovalca, temveč tudi za trke oziroma bližine pogledov na svet med raziskovalcem in raziskovanim. Kako se svet »drugega« lahko razpre že samo s tem, da etnolog ne nastopi avtoritativno, z razvidno drugačno perspektivo, sem doživela v Cavtatu na Hrvaškem, kjer smo raziskovali mitske krajine.⁴ Ko smo z etnologom - domačinom

⁴ Andrej Pleterski in Goran Pavel Šantek, 2016–2017. *Zgodbe in strukture mitične krajine*. Bilateralni projekt Slovenija–Hrvaška, 2016–2017. Podpora Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

razpravljali o povezavi med geomantijo in kulturnimi kraji, je na njegovo pobudo mama, hišna gospodinja, pokazala predmet, ki ga je imenovala *kućna moć*. Pojasnila nam je, da je to edina stvar, ki jo je njena družina uspela rešiti iz hiše, ko so bežali pred vojno v Bosni in Hercegovini. Prosila nas je, ali lahko preverimo, ali ima »kakšno moč« (zanimivo, tudi v izročilih t. i. starovercev ljudje govorijo o moči in ne o energiji; Medvešček 2015: 37, 42, 43, 48, 49 idr.). V tem dogodku je z metodološkega vidika zanimivo, da gospa gotovo tega ne bi razkrila, če bi jo kot etnografinja spraševala o verovanjih. Ker pa je razumela, da sem si blizu z njenimi domačimi in da teme pogovora ne jemljem vzvišeno kot vraževerje, saj se s svojim zanimanjem za geomantične metode približujem tradicionalnemu načinu gledanja, je pokazala predmet, ki velja za hišno skrivnost (podobno je pri t. i. starovercih znanje o hišnem tročanu skrivnost, ki jo preda gospodar samo svojemu nasledniku; Medvešček 2006: 55–58; Pleterski 2006). In kaj o tem predmetu lahko rečem kot etnologinja? Kot etnologinja nič, saj podobno kot van der Port (1999: 13) spoznavam, da nekateri pojavi preprosto niso izmerljivi z znanstvenim orodjem.

O ZAMOLČANEM V INDIVIDUALNIH IN KOLEKTIVNIH SPOMINIH NA DRUGO SVETOVNO VOJNO

»Ljudje komunicirajo v jeziku, z gibom in molkom« (Lichterman 2017: 39). Ustna zgodovinarica Luisa Passerini je spomin definirala kot »odnos med sedanjostjo in preteklostjo, molkom in besedo, med individualnim in kolektivnim«, je » naracija, ki jo strukturirajo individualne in kolektivne pozabe« (Passerini 2008: 224–225). Spominov zato ne moremo analizirati, ne da bi jih postavili v kontekst molka. Razumeti moramo njegove meje in reference, glede na to, na koga ali kaj se vzpostavlja (Nav. delo: 252–253). Z molkom sem se morala pogosto spoprijeti pri raziskavah spominov na drugo svetovno vojno: na eni strani pri raziskavi o t. i. eksodusu⁵ večinoma italijansko govorečega prebivalstva iz Istre po 2. svetovni vojni (gl. Hrobat Virloget, Gousseff in Corni 2015), na drugi strani pa pri raziskavi o spominih na heroje narodno-osvobodilne borbe (odslej NOB) v Brkinih (Hrobat Virloget in Čebon Lipovec 2017). V tem primeru gre za drugačno vrsto molka, tj. molk zaradi neskladnosti ali neujemanja z dominantnim spominom ali pa zaradi travme.

Za prvi primer je že Maurice Halbwachs ugotavljal, da individualni spomini težko obstanejo zunaj kolektivnega spomina. Individualni spomini lahko bogatijo, podpirajo

⁵ Besedo eksodus uporabljam namerno, da bi se ognila tako slovenskemu kakor italijanskemu nacionalnemu diskurzu. Pri obeh se namreč konfliktno videnje kaže v različnem poimenovanju demografskega gibanja (migracije vs. eksodus), migrantov (migranti ali optanti vs. esuli v pomenu begunci) in v različnem številu migrantov (gl. Hrobat Virloget 2015). Za termin eksodus sem se odločila, ker je to izraz, ki ga uporabljajo vsi Istrani in ker po mnenju zgodovinarke Catherine Gousseff (ustni vir) pomeni skoraj popolno izpraznitev določene populacije z nekega teritorija. Prebivalstvo etničnih Italijanov je z 90 % pred 2. svetovno vojno padlo po eksodusu leta 1957 na samo 7,7 % v Kopru/Capodistria, na 8,15 % v Izoli/Isola in na 15,7 % v Piranu/Pirano (Troha 1997: 59).

kolektivni spomin, če so cenjeni, po drugi strani pa so lahko zavrženi, stigmatizirani, če ne ustrezajo prevladujoči podobi o preteklosti (Halbwachs 1925; Candau 2005: 76).⁶ Pri raziskavi spominov na eksodus je eden izmed vzrokov za molk italijansko govorečih Istranov predvsem v tem, da se njihovo videnje bližnje preteklosti ne ujema z dominantnim, slovenskim in prej jugoslovanskim kolektivnim spominom. Medtem ko prevladujoči slovenski kolektivni spomin eksodus povezuje z zmago nad fašizmom, so individualni spomini italijansko govorečih Istranov bližje italijanskemu nacionalnemu diskurzu, ki eksodus razume kot posledico nasilja »barbarskih« Slovanov in komunističnega sistema nad Italijani (Ballinger 2003: 129–167; Fikfak 2009a: 358–359, 2009b: 374–375; Hrobat Virloget 2015a, b). Diskurz Italijanov, ki še danes sobivajo s slovenskim in hrvaškim prebivalstvom v Istri, je sicer nekoliko drugačen, milejši od italijanskega nacionalnega diskurza, saj se dobro zavedajo vzročno-posledične povezave s fašističnim nasiljem v Istri, kar je v italijanskem nacionalnem diskurzu večinoma spregledano.⁷

Kakor je opazila Aleida Assmann, so nacionalni spomini, ki so selektivni, generalizirajoči in instrumentalizirani, po 2. svetovni vojni prevzeli tematizacijo dveh vlog: žrtve in/ali upornika (Assmann 2007: 15, 23). Z nasprotujočimi si kolektivnimi spomini je Evropa zelo daleč od skupnega spomina, ki bo mogoč šele, ko se bo lahko vsak nacionalni spomin spoprijel tudi s svojimi temnimi stranmi in druge poslušal z empatijo ter ko bo vsak priznal tako svojo vlogo žrtve kot krvnika (Nav. delo: 22–23). Individualni spomini, ki se ne prilegajo kolektivni samopodobi oziroma ne ustrezajo kolektivnemu pogledu na preteklost, so cenzurirani oziroma izključeni iz kolektivnega (nacionalnega) diskurza (Halbwachs 1925; Candau 2005: 76; Assmann 2007: 16). Spomini v Istri živečih Italijanov zaradi neskladnosti tako s slovenskim kot italijanskim kolektivnim spominom ostajajo nemi, neslišni (Hrobat Virloget 2015a, b; Hrobat Virloget, Poljak Istenič, Čebren Lipovec in Habinc 2015). O njih Italijani (vsaj večina) ne želijo govoriti ne le z raziskovalci, posebej ne z mano, ker me sprejemajo kot pripadnico nasprotne etnične provenience, temveč tudi ne med seboj. Kakor mi je povedala italijansko govoreča Istranka, je eksodus odkrila šele dolgo po njem, med študijem italijanščine v Beogradu:

Spraševala sem doma, se spomnem, leta 54, 55, saj nas je bilo v prvem razredu 43 in vsak dan je nekdo zmanjkal. Sem se vračala domov in govorila, »mama, ni več tega, ni Viniciota, ni Luciota, ni Marie, kam so šli?« »Ah, bodo prišli nazaj, boš

⁶ Podobno kakor eksodus so zaradi politično občutljivega področja etničnih oziroma nacionalnih konfliktov Istri zamočlane tudi druge teme, npr. vprašanje ribiške tradicije na Slovenskem (Rogelja in Janko Spreizer 2017: 70–71).

⁷ Po analizi zgodovinarja Philippa Thera so bili etnična homogenizacija območja in s tem množični premiki prebivalstva po vsej vzhodni in srednji Evropi načelo zavezniških sil po 2. svetovni vojni, saj so verjeli, da se bodo na tak način izognili nadaljnjim medetničnim konfliktom (Ther 2001: 52–62). Pamela Ballinger istrski eksodus interpretira kot posledico post-imperialnih procesov razkroja italijanskega fašističnega imperija, ki je po vojni izgubilo novo pridobljena ozemlja ob Jadranu in v Afriki (Ballinger 2015).

videla,« je govorila. Sem bila majhna, smo živel v izolaciji. Ampak vam povem, jaz sem odkrila eksodus šele, ko sem brala knjige Tomizze. In to na univerzi v Beogradu. [...] O tem se ni govorilo.⁸

Po pripovedovanjih se še v 80. in 90. letih prejšnjega stoletja in pozneje o tem ni govorilo, tudi ne med Italijani, ki so ostali v Istri. Če je po naključju beseda nanesa na eksodus, so vsi utihnili. Vzrok molka, ne le v javnosti, temveč tudi v medosebnih odnosih, ni le v neskladju z dominantnim kolektivnim spominom, temveč tudi osebna travma. Z odseljivanjem in priseljevanjem ljudi iz Slovenije in nekdanje Jugoslavije se je povsem spremenila etnična, socialna in kulturna podoba Istre (Gombač 2005: 11). Zaradi spremenjenih okoliščin, izgube socialne mreže, spremembe jezika itn. so se po eksodusu Italijani počutili tujci, vendar v lastnem domu, povrh pa še stigmatizirani kot »fašisti« (Ballinger 2003: 207–244; Hrobat Virloget 2015a: 164–172). Kakor je povedala gospa iz Kopra/Capodistria:

Koper je bil kot ena raztegnjena družina. Zakaj? Jaz sem hodila, sem šla do moje tete, potem sem šla malo do babice, potem je bila sestra mojega očeta... [...] v Kopru se je živelo zunaj, na ulici. [...] In potem mi, ki smo bili doma, na svojem, naenkrat sem se znašla gostja v svetu, ki ni bil več moj, kjer so mi drugi ukazovali in sem morala jaz spraševati za dovoljenje. Kot ti, ki si v družini v neki hiši, gredo vsi proč, pridejo drugi in ti, ki si bil v svoji družini in vse ukazoval, naenkrat se znajdeš potisnjen v kot, kjer moraš vprašati celo za dovoljenje, da si lahko umiješ roke.

Raziskovalci transmisije ekstremnih travmatskih izkušenj preživelih taboriščnikov so opazili, da se v družinah o izkušnjah preganjanja ni govorilo, temveč se je o tem molčalo (Jurič Pahor 2004: 52). Vendar se tudi v molku »nekaj odsotnega podoživi kot množično prisotno. Ne-govorjenje torej nikakor ne pomeni ne-sporočanja; molk je lahko mogočna oblika komunikacije« (Nav. delo: 53). Žrtve ekstremnih travmatičnih izkušenj se samozaščitijo tako, da molčijo, in se izogibajo vsemu, kar spominja na travmo. V resnici molk ni le oblika samozaščite, temveč tudi oblika zaščite družinskih članov (Prav tam).

Molk pa je lahko tudi nasičen z besedami. Tak je primer italijanske sogovornice, ki je privolila v intervju bolj zaradi okoliščin kakor po lastni želji. Gospa se je pripravljala spregovoriti o tej temi teden prej in si je vse svoje misli zapisala; »pogovor« je potekal tako, da je brala svoje zapiske, ki so bili mešanica neosebne znanstvene - zgodovinske razlage dogodkov in nekaj osebnih vtisov. Ko je po eni uri prebrala zapisano, so jo premagala čustva in izbruhnila je v jok: *moja družina se je [takrat, po eksodusu] prepolovila na dva dela in se nikoli več združila [...]. To je rana, ki se ni nikoli zacelila.⁹*

⁸ Pri tako občutljivih temah ne podajam identitet sogovornikov in sogovornic. Govori italijansko govorečih Istranov so prevedeni iz italijansčine.

⁹ Gospa je kot otrok v eksodusu izgubila vso svojo širšo družino in ostala sama s starimi starši (starši so ji umrli), tako da je praktično izgubila skoraj vso družinsko oporo.

Pri obravnavi bolečih spominov je treba upoštevati, da so bili ljudje ob veliki spremembi, ki je razdirala družine in medosebne odnose, še otroci in so travmo ponotranjili in se niso nikoli zares sprijeli z njo. Podobno kot taboriščna travma, ki jo je opisala Marija Jurić Pahor, je travma že ob nastanku disocirana od osebe in potisnjena v podzavest, če je že spomin silil v zavest, ga je bilo treba ustaviti, da se travma ne bi izrazila s prvotno močjo (Jurić Pahor 2004: 38, 40–41). »Kdor je bil ranjen, pogosto potlači spomin, da ne bi še bolj bolelo« (Levi 2003: 18, po Jurić Pahor 2004: 40).

Če skušamo razumeti omenjeno vrsto molka, ki je zapolnjen z besedami (vendar deluje kot »znanstvena«, neosebna pripoved), ga lahko razumemo kot molk zaradi travmatične izkušnje in hkrati zaradi neskladja s prevladujočim spominom. Podoben molk je Andrea Smith (2006: 147–159) opazila pri t. i. *pied-noirs*, tj. pri spominih na francosko-alžirsko vojno. Ko so o njej govorili, so svoje spomine cenzurirali, disciplinirali, se jih skušali zave- stno izogibati ali pa so jih strukturirali na racionalen, neoseben način. Ljudje so se zatekali k tem taktikam, da bi ohranili nadzor nad čustveno obremenjenimi spomini, ki se niso ujemali s francoskim kolektivnim spominom o vojni, hkrati pa so jih spominjali na osebno udeležbo v neizgovorljivih in sramotnih krutostih, v nečem, kar je bilo blizu državljanski vojni, ki je bila v kolektivnem spominu priznana šele pred nedavnim.

Ob raziskovanju travmatičnih spominov, kakršni so spomini na holokavst, ko so raziskovalci vedno znova prisiljeni oživljati boleče spomine, se postavljata tudi vprašanje etnične odgovornosti raziskovalca do raziskovanih in zahteva, da je raziskovalec do njih prijazen ter skuša minimizirati njihovo bolečino (Goslinga in Frank 2007: 15; Waterston in Rylko-Bauer 2007).

Podoben molk sem opazila v raziskavi spominov na narodnega heroja Karla Masla, ki mu je domača občina odrekla postavitve spomenika¹⁰ in je bil zaradi tega leta 2010 postavljen v Koprju, kjer ga večina prebivalstva (osebno) ni poznala (spomenik je že leta 1981 oblikovala kiparka Vlasta (Vladimira) Zorko Tihec; več v Hrobat Virloget in Čebon Lipovec 2017). Kolektivni molk pa je vendarle imel tolikšno moč, da je preprečil postavitve spomenika narodnemu heroju v domačem kraju, in da sem se kot raziskovalka od zunaj (čeprav moja družina izvira iz Brkinov) težko dokopala do spominov na junaka. Ko sem si prizadevala pridobiti podatke o njem, sem dobila le drobce od tu in tam, npr. prek kolegice domačinke, ki ji je babica rekla: *Upam, da ji nisi povedala, da kdo iz vasi kaj ve o njem!* Ali opozoril v slogu »si na tanki liniji«. Prek osebnih stikov se mi je naposled le posrečilo nagovoriti nekaj starejših: nekateri niso želeli govoriti o njem, nekaj pa jih je le povedalo grozljive zgodbe, ki pričajo, da so se ga domačini spominjali kot posiljevalca, okrutnega ubijalca, človeka, zaradi katerega so med vojno nedolžni domačini izgubljali življenje in hiše, itn. (Hrobat Virloget in Čebon Lipovec 2017).¹¹ Zanimivo je, da so mi najgrozljivejše

¹⁰ Izpričano tako v ustnih virih kot v časopisju, gl. npr. http://www.primorski.it/stories/alpejadranski/49739_heroj_aka_na_spomenik/#WJxrS2_hDIV, 28. 3. 2017.

¹¹ Pričevanj na tem mestu zaradi občutljivosti teme natančno ne navajam, nekaj drobcov bo objavljenih v omenjenem delu, druge hranim v osebni arhivu. Zgodbe so resnično pretresljive in grozljive in so

zgodbe povedali otroci ljudi, ki so zdaj stari okrog 90 let; redno so jih poslušali v družini kot najintimnejšem okolju.

Z etnološkega zornega kota niti ni toliko pomembna resnica o heroju/anti-heroju, temveč tako trdoživ kolektivni molk o njem. Tako kot pri Italijanih iz Istre ga je mogoče po eni strani pojasniti z neskladnostjo med individualnimi oziroma skupinskimi spomini in dominantnim spominom, čeprav gre v tem primeru za kolektivne spomine v istem nacionalnem spominu. Položaj je primerljiv z razmerami na Hrvaškem, kjer je do 90. let prejšnjega stoletja veljal le en uradni spomin, ki je partizanske junake sakraliziral in ščitil pred vsakršno kritiko; problematizirati ga je bilo mogoče šele po koncu socialističnega sistema, v času demokratizacije (Cipek 2009; Čapo Žmegač 2015: 123–124). Na splošno so zatrti spomini po vsej Evropi izbruhnili po propadu dotakratnih političnih okvirov leta 1989. Veliko narodov nekdanjega vzhodnega bloka je še danes v procesu ponovnega oblikovanja nacionalnih mitov, ki temeljijo na prepletenih spominih na preganjanje in kolaboracijo, viktimizacijo in krivdo (Assmann 2007: 16). Če v omenjenem primeru spomina na narodnega heroja izvzamemo kolektivni molk, ki je preprečil postavitev spomenika, se je molk ohranjal še v desetletja po padcu »uradnega« spomina po demokratizaciji sistema. Zakaj? Najbrž gre iskati vzrok v tem, da slovenska identiteta še vedno temelji na »pravični borbi za osvoboditev«,¹² kar je pogosta oznaka za NOB, na junaškem uporuh proti fašističnemu nasilju in boju za etnično emancipacijo (Fikfak 2009a: 359; Hrobat Virloget 2015a: 161). Vsakršno blatenje je še vedno sprejeto ali kot neprimerno ali v okviru že 70 let trajajočega konfliktnega političnega diskurza, ki temelji na nasprotju med »belimi in rdečimi« (gl. Čapo Žmegač 2015).

Kolektivni molk spominja na opise Orlanda Figesa v knjigi *Šepetalci* (2009), ki opisuje način komuniciranja v stalinistični Rusiji, obremenjen s strahom pred tem, da bi bili ljudje slišani. Ljudje so se naučili živeti dvojno življenje: informacije, misli, religiozna verovanja, družinske vrednote, medosebni odnosi in vse, kar ni bilo skladno z normami sovjetskega sistema, je bilo skrito pred sosedi in celo pred lastnimi otroki. Ljudje so se naučili šepetati (Figes 2009: 13). Podobno je bilo slišati v Brkinih, saj so morali po besedah Ane Nekič, mlajše sogovornice, ki raziskuje spomine na drugo svetovno vojno s psiho-socialnega vidika, »zelo paziti, kaj govorijo, zmedeni so bili, ker niso vedeli, če lahko sploh s sosedom kaj spregovorijo, saj so bili zaprti za vsako napačno besedo« (Pisna komunikacija 2017).

Podobno so neizgovorjene reči ostajale v zraku pri pogovorih o eksodusu. Kakor je povedala ena izmed italijanskih sogovornic: *premikati zdaj stvari [o eksodusu] je kot postaviti mino, ki ne veš, kdaj bo eksplodirala*. Druga je dodala: *Bolje biti tiho... Je toliko ušes, kot hočeš*.

objavljene tudi v monografiji (Perme, Žitnik in Žitnik 2000) in na spletu, na primer v spletnem blogu Tatjane Malec, <http://www.pozitivke.net/article.php/OCrnihBratih>, 24. 8. 2017.

¹² Govor Milana Brgleza, predsednika Državnega zbora RS, na proslavi v Strunjanu/Strugnano, 20. 3. 2015 (Hrobat Virloget 2015: 161–162).

Molk nekateri ustni zgodovinarji pripisujejo napetim družbenim odnosom, ki nastajajo v uporniških gibanjih in ki s preobratom družbenega sistema in hierarhij zamolčujejo družbene konflikte, razmerja moči in državljanske vojne, in sicer v času, ko se nasilje dogaja med pripadniki istega naroda, skupnosti in celo družine (Pavone 1992; Portelli 1997; Van Boeschoten 2005: 39). Kot je bilo pokazano z zgledom iz slovenske vasi v Istri vzroke za molk o dogodkih med drugo svetovno vojno ne gre iskati le v samem sistemu, temveč tudi v razmerjih v vaški skupnosti in v boju za oblast (Rožac Darovec 2012: 700). Ne glede na družbene razmere pa s psiho-socialnega vidika Ana Nekič pri ljudeh, ki še danes molčijo o grozodejstvih druge svetovne vojne v Brkinih, ugotavlja, da je »molk postal njihov temelj, gradnik njihove osebnosti« (Pisna komunikacija 2017).

Molk, tako pogost v etnografiji, vendar tako malo reflektiran, nas tako usmerja k potrebnemu interdisciplinarnemu sodelovanju, v katerem bi z etnologijo sodelovale vede s področja psihologije človeka. Če hočemo razumeti meje ustvarjanja etnološkega znanja o »drugem«, ki je v resnici lahko del »nas«, je takšno sodelovanje neizogibno.

SKLEP: O MOLKU V ETNOGRAFIJI

Na podlagi samorefleksije sem v članku skušala analizirati nekatere omejitve v etnografski metodi, ki se kažejo v molku tistih, ki jih preučujemo. Ker je molk sestavni del spominjanja in ker etnološko znanje v veliki meri temelji prav na spominih, je ta problem pri samih raziskavah premalo reflektiran. Pri tem ne gre le za kritiko klasične etnografske metode intervjujev, temveč tudi za metodo opazovanja z udeležbo, za katero so etnologi mislili, da bo preseгла omejitve. Vendar jih ni. Večina kulture je še vedno neubesedljiva (Frykman 1990). Prav molk je eden izmed vzrokov za to, da se moramo etnologi sprijazniti s tem, da je znanje, ki ga proizvajamo o človeku in družbi, zgolj parcialno (Clifford 1986: 5–25; Keesing 1993: 23; Benzercy 2017: 31–32). Moč etnografske metode, zaradi katere se etnologija loči od drugih humanističnih in družboslovnih ved, je hkrati tudi njena slabost, saj je osnovno orodje raziskovalec sam (Keesing 1981: 9; Eriksen 1995: 25–28; Monaghan, Just 2000: 31–33). Tako na raziskovalca kot na raziskovanega vplivajo zavestni in nezavedni psihološki procesi (Corin 2007: 23), posledica nekaterih od teh je tudi molk.

Molk je ena redkih stičnih točk med raziskovalnimi temami, ki so na prvi pogled skrajno različne, med verovanji in folkloro in spomini na drugo svetovno vojno in njene posledice. Že samo v tej metodološki samorefleksiji so se pokazale različne vrste molka, ki so gotovo le primeri iz širokega spektra zamolčanega.

Zamolčano je lahko tudi spregledano. Marsikatera predkrščanska verovanja niso bila dokumentirana prav zaradi sodobnih akademskih etnoloških usmeritev v zadnjih desetletjih, iz katerih je bilo izločeno vse, kar je bilo »ljudskega«, z njegovim prostorom vred (Kockel 2008). Gotovo je pri produkciji znanja treba premisliti tudi vdor raziskovalca v preveč intimne svetove »drugih« in izbiro ustreznih informatorjev. Molk oziroma zamolčano je pri

raziskavah verovanj lahko posledica tega, da preučevana skupnost namerno obdrži skrivnost pred zunanjim raziskovalcem ali/in zaradi različnih pogledov na svet ali/in zaradi odpora pred raziskovalcem, ki predstavlja avtoriteto. Eden izmed načinov premostitve problema je zmanjšanje razdalje med antropologom in preučevanim, opustitev superiornosti raziskovalčevega razumevanja ter dopustitev resnice »drugih« (McGrane 1989: 127–28; Cohen 1994: 5; van de Port 1999: 8; Decoteau 2017: 68–69).

Težje pa je z molkom, ki nastane zaradi travme in neskladij med osebnimi s kolektivnimi spomini. Individualni spomini, ki niso primerni za kolektivno samopodobo oziroma ne ustrezajo kolektivnemu pogledu na preteklost, so cenzurirani oziroma izključeni iz kolektivnega (nacionalnega) diskurza (Halbwachs 1925; Candau 2005: 76; Assmann 2007: 16). Takšen je na primer molk italijansko govorečih o posledicah eksodusa iz Istre: ljudje so izgubili vso socialno mrežo in se znašli v vlogi tujcev v lastnem domu (Hrobat Virloget 2015a), in takšen je tudi molk o junaku NOB, ki se ne sklada z uradnim spominom (Hrobat Virloget in Čebren Lipovec 2017). V medosebnih stikih se tak molk lahko razpre v šepetanju, še posebej v avtoritativnih sistemih (Figes 2009), pa tudi še dolgo po njihovem razkroju. Zgodovinarji tak molk pripisujejo tudi napetim družbenim odnosom, ki nastajajo v uporniških gibanjih, ko se družbene hierarhije postavljajo povsem na novo in se v skupnosti odvija boj za moč (Pavone 1992; Portelli, 1997; Van Boeschoten 2005: 39; Rožac Darovec 2012: 700). V ta molk se lahko vpleta molk zaradi travmatične izkušnje, ki potlači spomin, da ne bi preveč bolel (Levi 2003: 18; Jurić Pahor 2004: 40). Izraža se lahko tudi z zasičenostjo z besedami, v bolj ali manj neosebne racionalnem pristopu, lahko je discipliniran, cenzuriran, da le prepreči bolečino (Smith 2006: 147–159). V tem primeru se molk ne vzpostavi zgolj do raziskovalca, temveč tudi med ljudmi, ki jih povezuje neizgovorljiv spomin. Ravno zaradi takih in drugih oblik molka, ki so pomembne pri ustvarjanju etnološkega znanja, se članek sklone z opozorilom na potrebo po interdisciplinarnem sodelovanju z vedami na področju psihologije človeka.

REFERENCE

- Assmann, Aleida. 2007. Europe: A community of memory? *GHI Bulletin* 40 (Spring 2007): 11–25.
- Ballinger, Pamela. 2003. *History in Exile: Memory and Identity at the Borders of the Balkans*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- Ballinger, Pamela. 2015. Remapping the Istrian Exodus: New Interpretive Frameworks. V: Katja Hrobat Virloget, Catherine Gousseff in Gusto Corni (ur.), *At Home but Foreigners: Populations' Transfers in 20th Century Istria.*, Koper: Univerzitetna založba Annales, 71–94.
- Benzecri, Claudio E. 2017. What did we say they've said?: Four Encounters between Theory, Method and Production of Data. *Ethnography* 18 (1): 24–34. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/1466138115592423>

- Candau, Joël. 2005. *Anthropologie de le mémoire*. Paris: Armand Colin.
- Cipek, Tihomir. 2009. Sjećanje na 1945: Čuvanje i brisanje. O snazi obiteljskih narativa. V: Sulejman Bosto in Tihomir Cipek (ur.), *Kultura sjećanja: 1945. Povijesni lomovi i svladanje prošlosti*. Zagreb: Disp., 155–165.
- Clifford, James. 1986. Partial Truths. V: James Clifford and George Marcus (ur.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley, Los Angeles in London: University California Press, 1–26.
- Cohen, Anthony P. 1994. *Self-Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London: Routledge.
- Corin, Ellen 2007. Personal Travel through Otherness. V: Athena McLean in Annette Leibling (ur.), *The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Malden, Oxford in Victoria: Blackwell Publishing, 239–261.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2015. Prijepori oko naslijeđa prošlosti i memorije u Hrvatskoj: Znanstveno-popularna publikacija pod pritskom ideologija. *Studia ethnologica Croatica* 27: 105–129. DOI: <http://dx.doi.org/10.17234/SEC.27.3>
- Čok, Boris. 2010. Opis poganskega obreda v spodmolu Triglavca. *Studia mythologica Slavica* 13: 309–312. Dostopno na: <https://ojs.zrc-sazu.si/sms/article/view/1655/1400>
- Čok, Boris. 2012. *V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Studia Mythologica Slavica Supplementa; 5). Dostopno na: http://sms.zrc-sazu.si/pdf/Cok_Mesecina_2012.pdf.
- Decoteau, Claire Laurier. 2017. Learning to See Otherwise. *Ethnography* 18 (1): 68–75. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/1466138115592413>
- Eriksen, Thomas Hylland 1995. *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London in Sterling: Pluto Press.
- Fikfak, Jurij. 2009a. Cultural and Social Representations on the Border: From Disagreement to Coexistence. *Human Affairs* 19 (4): 350–362. DOI: <http://dx.doi.org/10.2478/v10023-009-0049-1>
- Fikfak, Jurij. 2009b. Simboli in ritualne prakse spora in sožitja: Nekateri italijansko-slovenski diskurzi. *Studia ethnologica Croatica* 21: 355–387. Dostopno na: <https://hrcak.srce.hr/file/69838>
- Figes, Orlando. 2009. *Šepetalci: Zasebno življenje v Stalinovi Rusiji*. Ljubljana: Modrijan.
- Foucault, Michel. 2001 (1969). *Arheologija vednosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Frykman, Jonas. 1990. What People Do But Seldom Say. *Ethnologia Scandinavica* 20: 50–62.
- Ginzburg, Carlo. 2010 (1976). *Sir in črvi: Svet nekega mlinarja iz 16. stoletja*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Gombač, Jure. 2005. *Ezuli ali optanti?: Zgodovinski primer v luči sodobne teorije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Goslinga, Gillian in Gelya Frank. 2007. Foreword. In the Shadows: Anthropological Encounters with Modernity. V: Athena McLean in Annette Leibling (ur.), *The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Malden, Oxford in Victoria: Blackwell Publishing, xi–xviii.
- Halbwachs, Maurice. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- Hrobat, Katja. 2007. Muzej kot vir mnogovrstnih glasov: Venetologija ali o manipulaciji nacionalnega kolektivnega spomina. *Arheo* 24: 5–13. Dostopno na: <http://www.arheologija.si/documents/arheo/ARHEO%2024-2007.pdf>.
- Hrobat, Katja. 2010. *Ko Baba dvigne krilo: Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Razprave FF).

- Hrobat Virloget, Katja. 2015a. The Burden of the Past: Silenced and Divided Memories of the Post-war Istrian Society. V: Katja Hrobat Virloget, Catherine Gousseff in Gustavo Corni (ur.), *At Home but Foreigners: Population Transfers in 20th Century Istria*. Koper: Univerzitetna založba Annales, 159–188.
- Hrobat Virloget, Katja. 2015b. Brema preteklosti: Spomini na sobivanje in migracije v slovenski Istri po drugi svetovni vojni. *Acta Histriae* 23 (3): 531–554. Dostopno na: http://zdj.si/wp-content/uploads/2015/12/Pages-from-Acta-Histriae-%C5%A1t.-3-letnik-23-2015_HROBAT-VIRLOGET_LOWRES.pdf.
- Hrobat Virloget, Katja, Catherine Gousseff in Gustavo Corni (ur.). 2015. *At Home but Foreigners. Population Transfers in 20th Century Istria*. Koper: Univerzitetna založba Annales.
- Hrobat Virloget, Katja, Saša Poljak Istenič, Neža Čebren Lipovec in Mateja Habinc. 2016. Abandoned Spaces, Mute Memories: On Marginalized Inhabitants in the Urban Centres of Slovenia. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 64 (1): 77–90. DOI: <http://dx.doi.org/10.2298/GEI1601077H>
- Hrobat Virloget, Katja in Neža Čebren Lipovec 2017. Heroes We Love?: Monuments of the National-Liberation Movement in Istria between Memories, Care, and Collective Silence. *Studia ethnologica Croatica* 29 (v tisku).
- Ivančič Kutin, Barbara. 2001. Dober pripovedovalec z zornega kota poslušalca in raziskovalca. *Traditiones* 30 (1): 183–191. Dostopno na: <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-ANPNOID0>
- Jordan, Peter. 2003. *Material Culture and Sacred Landscape: The Anthropology of the Siberian Khanty*. Walnut Creek (idr.): Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Jurić Pahor, Marija. 2004. Neizgubljivi čas. Travma fašizma in nacionalsocializma v luči nuje po »obdobju latence« in transgeneracijske transmisije. *Razprave in gradivo* 44: 38–64.
- Keesing, Roger M. 1981. *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. (2. izd.) Forth Worth (idr.): Harcourt Brace Jovanovic College Publishers.
- Keesing, Roger M. 1993 (1990). Ponovno o teorijah kulture. *Antropološki zvezki* 3: 23–32.
- Kockel, Ullrich. 2008. Putting the Folk in Their Place: Tradition, Ecology, and the Public Role of Ethnology. *Anthropological Journal of European Cultures* 17: 5–23. Dostopno na: <http://www.jstor.org/stable/43235371>
- Leibing, Anette in Athena McLean(ur.). 2007. *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Malden, Oxford in Victoria: Blackwell Publishing.
- Levi, Primo. 2003 (1986). *Potopljeni in rešeni*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Lichterman, Paul. 2017. Interpretive Reflexivity in Ethnography. *Ethnography* 18 (1): 35–45. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/1466138115592418>
- Lovell, Anne M. 2007. When Things Get Personal: Secrecy, Intimacy, and the Production of Experience in Fieldwork. V: Athena McLean in Annette Leibing (ur.), *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Malden, Oxford in Victoria: Blackwell Publishing, 56–80.
- Löfgren, Orvar. 1990. The Danger of Knowing What You Are Looking For: On Routinizing Research. *Ethnologia Scandinavica* 20: 3–15. Dostopno na: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.123.605&rep=rep1&type=pdf>.
- Matičev, Milko (ur.). 1990. *Venetovanje: Prispevki k razmerju Veneti – Slovani*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo (Arheo; 10).
- McGrane, Bernard. 1989. *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York: Columbia University Press.
- Medvešček, Pavel. 2006. *Let v lunino senco*. Nova Gorica: Taura.

- Medvešček, Pavel. 2015. *Iz nevidne strani neba: Razkrite skrivnosti staroverstva*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Studia mythologica Slavica Supplementa; 12). Dostopno na: <http://iza2.zrc-sazu.si/sites/default/files/ISBN9789612548490.pdf>.
- Medvešček Pavel in Darja Skrt (ur.). 2014. *Staroverstvo in staroverci: Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka*. Nova Gorica: Goriški muzej.
- Medvešček Pavel in Darja Skrt (ur.). 2016. *Staroverstvo in staroverci: Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka*. Nova Gorica: Goriški muzej.
- Monaghan, John and Peter, Just. 2000. *Social & Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Muršič, Rajko. 2011. *Metodologija preučevanja načinov življenja: Temelji raziskovalnega dela v etnologiji ter socialni in kulturni antropologiji*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Panjek, Aleksander. 2016. Pravda o spornem hramu: Običaj ustne kupoprodaje nepremičnin med kmeti na Krasu (Tomaj, 1619-1620). *Zgodovinski časopis* 70 (3/4): 290–312. Dostopno na: http://www.zgodovinskicasopis.si/_pdf/zc-3-4-2016.pdf
- Panjek, Aleksander. 2015. Kmečki odpor na Tolminskem: Oris z opredelitvijo vsebinskih stebrov (1507–1713). V: Bianco Furio in Aleksander Panjek (ur.), *Upor, nasilje in preživetje: Slovenski in evropski primeri iz srednjega in novega veka*. Koper: Založba Univerze na Primorskem, 61–82.
- Passerini, Luisa. 2008 (1984). *Ustna zgodovina, spol in utopija: Izbrani spisi*. Ljubljana. Studia humanitatis.
- Pavone, Claudio. 1992. *Una guerra civile: Saggio sulla moralità nella Resistenza*. Milano: Bollati Boringhieri.
- Perme, Franc, Anton Žitnik in Davorin Žitnik (ur.). 2000. *Slovenija 1941-1948-1952: Tudi mi smo umrli za domovino: Zamolčani grobovi in njihove žrtve*. Ljubljana in Grosuplje: Društvo za ureditev zamolčanih grobov.
- Pleterski, Andrej. 2006. Poliški tročan. *Studia mythologica Slavica* 9: 41–58. Dostopno na: http://sms.zrc-sazu.si/pdf/09/SMS_09_Pleterski.pdf.
- Portelli, Alessandro. 1997. *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Reed, Isaac Ariail. 2010. Epistemology Contextualized: Social-scientific Knowledge in a Positivist Era. *Sociological Theory* 28 (1): 20–39. DOI: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9558.2009.01365.xl>
- Reed, Isaac Ariail. 2012. *Interpretation and Social Knowledge: On the Use of Theory in Human Sciences*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- Rogelja, Nataša in Alenka Janko Spreizer. 2017. *Fish on the Move: Fishing between Discourses and Borders in the Northern Adriatic*. Cham: Springer (Mare Publications Series; 11).
- Rožac Darovec, Vida. 2012. »Po svobodi je v vas pršu hudič!«: Pomen ustne zgodovine za razkrivanje mitoloških struktur v preteklosti na primeru spominjanja Rakitljanov. *Acta Histriae* 20 (4): 693–700. Dostopno na: http://zdpj.si/wp-content/uploads/2015/08/Acta-Histriae_20_2012_4_RO%C5%BDAC-DAROVEC.pdf.
- Severi, Carlo. 2015. *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*. Chicago: Hau Books.
- Slavec, Vojko. 2017. *Répalce, Boljunec – življenje in jezik nekdanj in danes*. Trst: Založništvo tržaškega tiska ZTT-EST.
- Slavec Gradišnik, Ingrid. 2000. *Etnologija na Slovenskem: Med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Slavec Gradišnik, Ingrid. 2008. Pogleli in podobe: K vprašanju o produkciji znanja I. *Traditiones* 37 (2): 217–250. DOI: <http://dx.doi.org/10.3986/Traditio2008370208>

- Smith, Andrea L. 2006. *Colonial Memory and Postcolonial Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Šmitek, Zmago. 2013. Čok, Boris (2012). *V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*. Studia Mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum 5. Ljubljana: ZRC SAZU. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 53 (1/2): 110–111.
- Ther, Philipp. 2001. A Century of Forced Migration: The Origins and Consequences of »Ethnic Cleansing«. V: Philippe Ther in Ana Siljak (ur.), *Redrawing Nations: Ethnic Cleansing in East-Central Europe, 1944-1948*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 43–74.
- Troha, Nevenka. 1997. STO – Svobodno tržaško ozemlje. V: Slobodan Valentinčič (ur.), *Zbornik Primorske – 50 let*. Koper: Primorske novice, 56–60.
- Van Boeschoten, Riki. 2005. "Little Moscow" and the Greek Civil War: Memories of Violence, Local Identities and Cultural Practices in a Greek Mountain Community. V: Francesca Cappelletto (ur.), *Memory and World War II*. Oxford in New York: Berg, 39–65.
- Van de Port, Mattijs. 1999. "It Takes a Serb to Know a Serb": Uncovering the Roots of Obstinate Otherness. *Critique of Anthropology* 19 (1): 7–30. DOI: <http://dx.doi.org/10.1177/0308275X9901900104>
- Van der Port, Mattijs. 2016. *The Possibility of Spirits*. Candomblé temples, sacred groves, Salvador da Bahia, Santo Amaro da Purificação, Brazilija. 71 min.
- Van de Port, Mattijs. 2017. The Possibility of Spirits. Film. 71 min. V: Miha Peče (ur.), *Dnevi etnografskega filma: 1.-4. marec 2017*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, 29.
- Waterston, Alisse and Barbara Rylko-Bauer. 2007. Out of the Shadows of History and Memory: Personal Family Narratives as Intimate Ethnography. V: Athena McLean in Annette Leibling (ur.), *The Shadow Side of Fieldwork: Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Malden, Oxford in Victoria: Blackwell Publishing, 31–55.

ON SILENCE IN ETHNOGRAPHY: FROM SECRET TO TRAUMA AND INCOMPATIBLE MEMORIES

From a self-reflexive point of view, the author questions the problem of silence in ethnographic research and the production of the ethnological knowledge. She analyzes the different types of silence she has encountered during her field research of folklore, beliefs and memories of WW II and its aftermath. Although silence is a constitutive part of remembering as has been defined in ethnological research, it has not yet been itself the object of extensive study. One of the things ethnologists must acknowledge is that they produce only partial knowledge – as has been argued in numerous post-modernist critiques. One of the reasons for this lies in silence.

Keeping a secret from a researcher can be a consequence of an outsider/insider relationship, of different worldviews or of resistance against an authoritative researcher. Partial ethnologic knowledge can also be ascribed to the intentional selection of informants and, especially in the field of folk belief, to the exclusion of "folk" from contemporary research trends.

In the field of memories, silences can be interpreted as the result of traumas, of incompatible individual/collective memories or of struggles for power in the community in the form of resistance

or the reversal of social systems. Silence can be saturated with words, when a person tries to rationalize or censure experiences or even suppress memories to prevent from being hurt.

The author concludes with the need for interdisciplinary collaboration between ethnology and psychology in order to understand the traps and limits of producing ethnological knowledge.

Doc. dr. Katja Hrobat Virloget, Univerza na Primorskem,
Fakulteta za humanistične študije, Titov trg 5, 6000 Koper/
Capodistria, katja.hrobat@fhs.upr.si