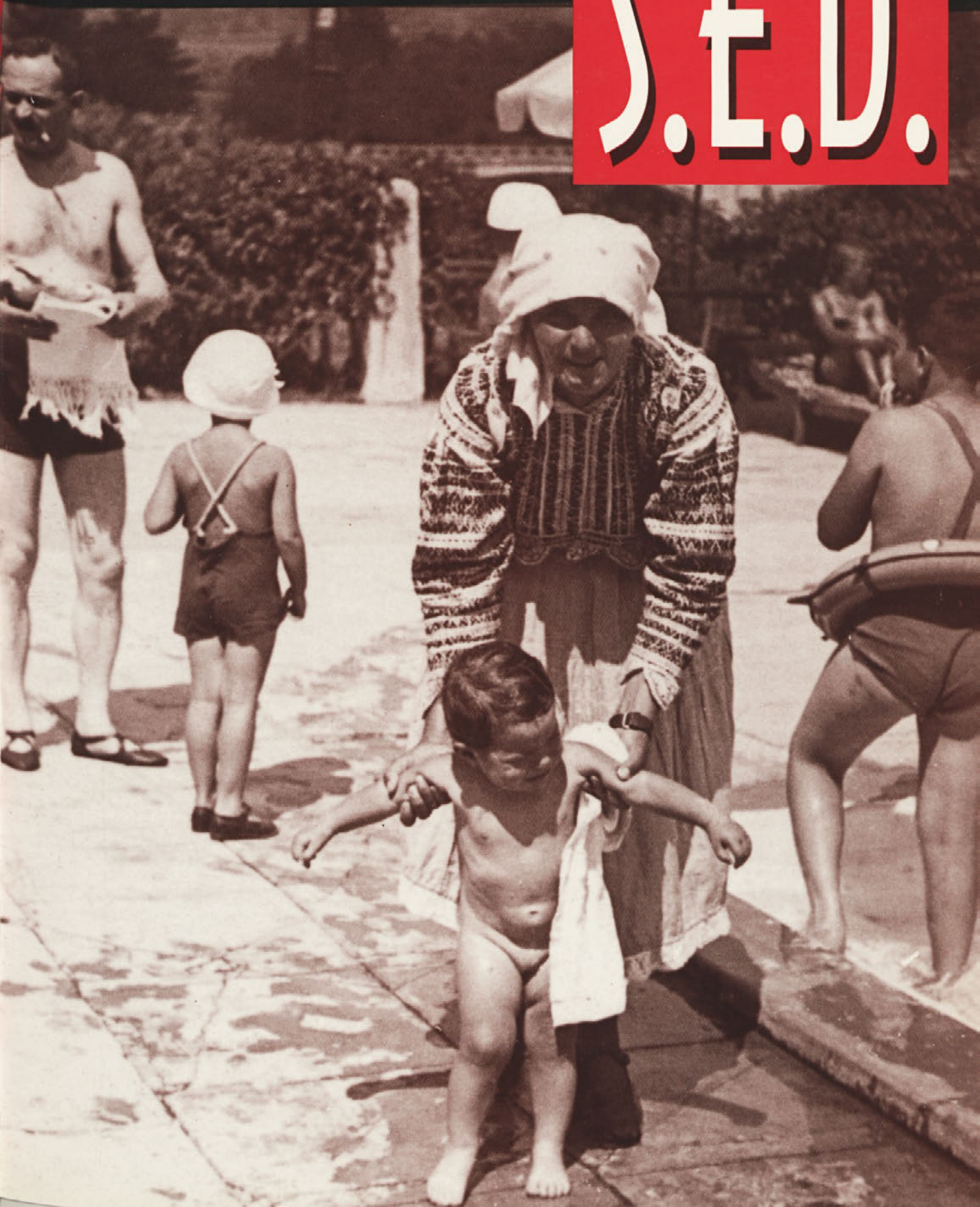


42/3 2002

glasnik slovenskega etnološkega društva

bulletin of the slovene ethnological society

S.E.D.





Glasnik slovenskega etnološkega društva 42/2002, št. 3
Bulletin of Slovene Ethnological Society 42/2002, no. 3

www.sed-drustvo.si

UDK 39/497.12
 ISSN 0351-2908

Izdajatelj / Publisher

Slovensko etnološko društvo / *Slovene Ethnological Society*,
 zanj dr. Breda Čebulj Sajko

Urednici / Editors

Tanja Rožembergar Šega (glavna urednica / *managing editor*)
 mag. Mateja Habinc (odgovorna urednica / *editor-in-chief*)

Uredniški odbor / Editorial board

dr. Breda Čebulj Sajko, mag. Polona Sketelj, Tanja Hohnec, dr. Aleš
 Gačnik, dr. Naško Križnar, dr. Zmago Šmitek, Mojca Račič Simončič,
 Bojana Rogelj Škafar (urednica društvenih strani)

Lektorica / Language editor

Tatjana Habinc

Prevodi teksta iz angleščine, prevodi in lektoriranje angleških povzetkov /
*Translation from English, Translation and language editing of English
 Summaries*

Nives Sulič Dular

Oblikovanje / Designer

Lilijana Praprotnik Zupančič

Fotografija na naslovnici / Cover photography

Poletje na bazenu v Rimskih Toplicah, foto: Josip Pelikan, 29. 7. 1935,
 fototeka MNZC

Računalniški stavek / Layout

Triartes

Tisk / Printed by

ČE-tisk

Naklada / Number printed

500 izvodov

Naslov uredništva / Address

Metelkova 2, 1000 Ljubljana, Slovenija
 telefon: (+386) 01 4325-403, telefax: (+386) 01 4325-377

Revija izide štirikrat letno. Letna naročnina znaša 2.500 SIT.

Za vsebino prispevkov odgovarjajo avtorji.

Glasnik SED je indeksiran v bazah podatkov:

Antropological Index Online (AIO RAI)

<http://rai.anthropology.org.uk>

ULRICH's International Periodicals Directory (I.P.D.)

<http://www.ulrichsweb.com>

RILM Abstract of Music Literature

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)

<http://www.ise.ac.uk/ibss/>

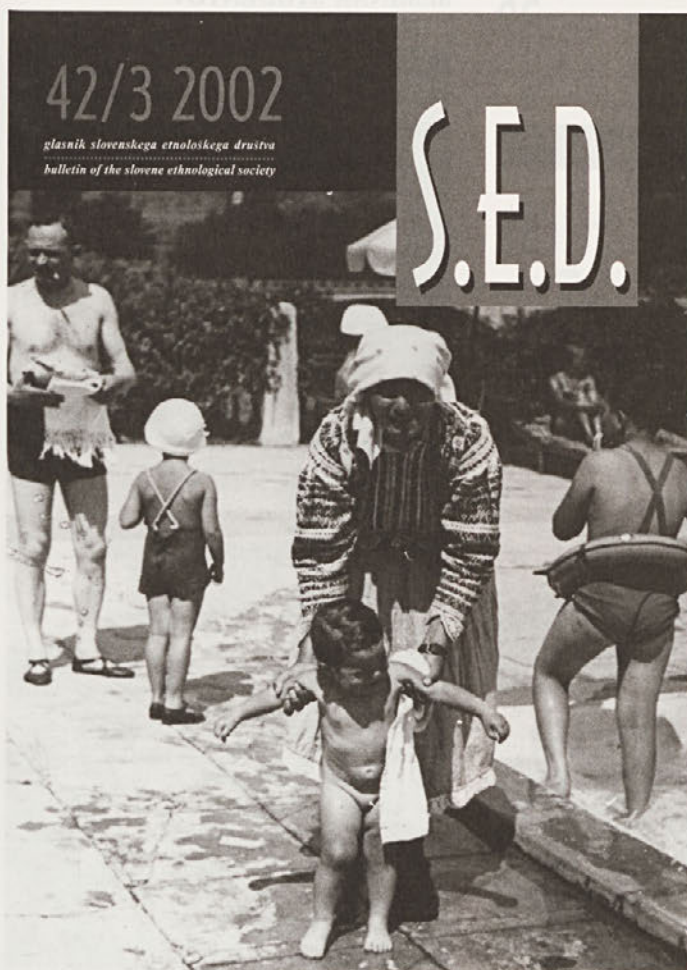
CAB Abstracts

<http://www.cabi.org>

Revijo subvencionirata Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport in
 Ministrstvo za kulturo. Prispevke svojih sodelavcev subvencionira tudi
 Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Julij 2002, Celje

Iz ozadja



Po dolgem času spet ena netematska številka Glasnika! Torej bera različnih prispevkov, tokrat nekoliko številčneje uvrščenih predvsem v rubriko Razglabljanja, med katerimi ni mogoče slediti neki rdeči niti. Toda tudi tokrat to ni čisto res. Skupna točka (vsaj) nekaterih prispevkov je v strokovnem besednjaku (vse bolj) pogosto uporabljan, a redko razložen, opredeljen pojem kulture. Pojem, ki sodi nekako v tisto vrsto samoumevnosti, kot so tradicija, dediščina, identiteta ..., o katerih dostikrat tudi etnologi govorimo in pišemo brez pomislov. Da pa gre za »velik problem v družboslovju«, nas opozarja (tokrat češko) gostujoče pero dr. Hane Novotne z Univerze Hradec Kralove, ki je svoje strokovno delo začela sicer na področju muzikologije, a ga v zadnjih letih (tudi v okviru raziskovanja afriških študij in socialne antropologije na Univerzi v Pardubicah) razširila na teorije kulture. Z njimi se spopada tudi dr. Rajko Muršič, ki skuša gordijski vozeli oziroma omenjeni »problem« (ne)uporabe pojma kultura v strokovnem besednjaku presekati, poleg svojega besedila pa je za objavo posredoval tudi pri kar nekaj drugih člankih tokratnega Glasnika, za kar se mu najlepše zahvaljujem. Iz tega razdelka naj opozorim le še na kulturi v sodobnosti skorajda vzporeden pojem globalizacije, ki se pojavlja če že ne v naslovih, pa zagotovo v kar nekaj besedilih – večinoma kot iztočnica za različna razmišljanja o odnosu med lokalnim in globalnim (ter posledičnih dejanjih) v času približevanja Evropski uniji.

Obzorja stroke tokrat poleg poročil in recenzij prinašajo novost, posebno podrubriko, namenjeno vprašanjem in odgovorom, povezanim z etičnimi zagatami etnološkega (raziskovalnega, muzejskega, konservatorskega ...) dela. Poleg kulture kot temeljnega pojma, ki ga pri svojem delu uporabljamo (tudi) etnologi, so ena najbolj osnovnih in dostikrat najbolj perečih tudi vprašanja v zvezi s profesionalno etiko: kaj je »fer« odnos do informatorjev, ali ni opazovanje kot ena temeljnih metod etnološkega raziskovalnega dela svojevrstno »delo pod krinko«, čemu naj dam prednost: etnologiji ali muzeju, v katerem sem zaposlen in me tudi plačuje za opravljeno delo ...? Z oblikovanjem etičnega kodeksa, ki bi pomenil kompas pri reševanju podobnih dilem, se ukvarjajo predvsem posamezne kolegice etnologinje, njihova najnovejša prizadevanja in predlogi pa so bili predstavljeni tudi na pomladnem etnovečerju (o čemer si lahko več preberete ne društvenih straneh, v jesenski številki pa lahko pričakujete tudi daljše prispevke referentk in prečiščeno ter dopolnjeno različico kodeksa). Tu je bila dana tudi pobuda, da bi napotke, predloge za razrešitev takšnih in drugačnih vprašanj, povezanih z etiko, iskali tudi s posredovanjem Glasnika. V uredništvu se bomo tako potrudili, da bomo vprašanja (oziroma da bomo najprej prišli do njih) posredovali kolegom strokovnjakom in jih naprosili, da nanje odgovorijo v pisni obliki, oboje (vprašanje in odgovor oziroma mnenje) pa objavili na etiki namenjenih straneh (seveda bi bilo idealno, če bi besedila kapljala kar sama od sebe ...). Nikakor pa s tem ne mislim, da bi z enim odgovorom odpravili »težavo«. Nasprotno, pobožna želja je, da bi podrubrika zaživela kot nekakšna pisma bralcev, s komentarji, pripombami k neki temi. Podobno kot to počnejo pri denimo American Anthropological Association (Ameriškem antropološkem združenju) – na kar je na omenjenem etnovečerju opozorila dr. Mojca Ramšak – na spletnih straneh katerega so na voljo tudi primeri etičnih dilem in odgovorov oziroma komentarjev nanje (naj samo spomnim, da ima tudi Slovensko etnološko društvo svoje spletne strani, v okviru katerih se ponuja podobna možnost). V Glasniku sezono odpirajo muzejska vprašanja, nadaljnje življenje podrubrike pa bo, kot pri večini drugih reči, odvisno predvsem od vas, bralcev Glasnika.

In še zadnja, a še zdaleč ne najmanj pomembna stvar, na katero želim v uvodniku posebej opozoriti – preden se dejansko lotite tega, kar vam ponuja kazalo – so natančnejša navodila za navajanje virov in literature. Gre za konkretizacijo napotkov, še pred nedavnim (v okviru sedanjega uredništva) bolj ohlapno povzetih po Slovenskem pravopisu, katerih namen pa ni, da bi vam in nam samo še zagrenili (beri: zakomplicirali) objavljane v Glasniku – ampak nasprotno. Težnja (prošnja) po poenotenju se namreč, vsaj kolikor je očitno tudi iz uvodnikov prejšnjega uredništva (gl. npr. Glasnik SED let. 53, št. 1), pojavlja stalno in občasno iztisne tudi na papir. Z navodili, kako prispevke tehnično urediti. Glasnik kot eno od štirih etnoloških publikacij na Slovenskem (poleg Traditions, Etnologa in Studie Mythologica Slavica) svet za humanistiko pri ministrstvu za šolstvo, znanost in šport namreč uvršča med revije prve kategorije oziroma tiste, ki so vključene v specializirane mednarodne bibliografske zbirke. To pa pomeni predvsem, da si je za njegovo kakovost treba nenehno in vse bolj prizadevati – ne le z vsebinsko kakovostnimi prispevki, ampak tudi z neko v temelju urejeno in poenoteno obliko, ki pa nazadnje, če sprejmemo pravila igre, za vse pomeni manj morda včasih tudi pikolovskega preigravanja (v slogu: »Prosim, če dopolnite še to in to stran, to in to založbo ...«) in več posvečanja najpomembnejšemu – vsebini.

In prijetno branje!

mag. Mateja Habinc

RAZGLABLJANJA

dr. Rajko Muršič 4
KULTURA V PRIMEŽU
GLOBALIZACIJSKIH PROCESOV
IN VSEPRISOTNE POPULARNE
KULTURE: IZLOČITEV POJMA IZ
STROKOVNEGA BESEDNJAKA?

dr. Hana Novotná 11
KULTURA: VELIK PROBLEM
ZA DRUŽBOSLOVJE

Petra Stefanovič 17
GLOBALIZACIJA

Darja Kranjc 23
O VLOGI MITOLOGIJ
DOBREGA IN ZLA V
BESEDILIH POWER EPIC
METALA - RHAPSODY

Jaka Repič 28
OBSTOJNOST ROMSKIH
ETNIČNIH SKUPIN KOT
POSLEDICA KONTINUITETE
ODNOSOV MED ROMI IN
OKOLIŠKIMI PREBIVALCI

mag. Polona Sketelj 35
SKUPINSKI SPOMIN
PREBIVALCEV OBČINE
BILČOVŠ

Peter Simonič 44
FRANCIJA
ZA VSAKDANJO RABO

dr. Aleš Gačnik 48
ETNOLOŠKA MUZEOLOGIJA
IN RAZVOJ / OD RAZISKOVANJA
PRETEKLOSTI K NAČRTOVANJU
RAZVOJA

OBZORJA STROKE

etika

*Magda Peršič, Jana Mlakar Adamič,
Janez Šter, Tita Porenta* 54
PROFESIONAL ETIKA V MUZEJU

polemika

Peter Simonič 56
POLNE IN ŠE BOLJ
POLNE POSODE

gradivo

Nuša Berce, Benjamin Bezek 59
ZGODBE VSAKDANA

poročila

mag. Vesna Moličnik 60
KAJ S PODOBAMI?
REFLEKSIJE IN MISLI OB
KONFERENCI WORKING
IMAGES, LIZBONA, 20. - 23.
SEPTEMBER 2001



Magda Peršič 62
POROČILO ETNOLOŠKEGA
ODDELKA NOTRANJSKEGA
MUZEJA POSTOJNA
ZA LETO 2001

Nina Žargi 63
ETNOLOŠKA
RAZISKOVALNA DELAVNICA
DOL PRI MEDVODAH



*Neža Mrevlje, Lidija Jularič,
Katarina Župevc, Sara Pistotnik,
Živa Bobek, Helena Dembsky* 66
SEMINAR ŠTUDENTOV
ETNOLOGIJE IN
ANTROPOLOGIJE
V BEOGRADU



Maja Korun 69
PRIJETNO S KORISTNIM ...
O SLOVAŠKEM
ETNOGRAFSKEM MUZEJU



dr. Marija Stanonik 73
RAZMIŠLJANJE OB
PODELITVI MURKOVE
NAGRADE IN PRIZNANJA
ZA LETO 2000

ocene knjig

Vito Hazler 75
PODRETI ALI OBNOVITI
(Barbara Mulej)

Marija Stanonik 78
TEORETIČNI ORIS
SLOVSTVENE FOLKLORE
(dr. Ingrid Slavec Gradišnik)

Dunja Rihtman - Auguštín 81
ETNOLOGIJA I ETNOMIT
(dr. Borut Brumen)

Georgina Boyes

THE IMAGINED VILLAGE

(Katarina Juvančič)

83

ETNOLOGIJA JE POVSOD

Anka Kolenc

ŽIVLJENJE NA VAČAH,
KAKRŠNEGA VEČ NI - O
KIMOVČEVI ZBIRKI STARIH
ORODIJ NA SLIVNI

86



DRUŠTVENE STRANI

89



SUMMARY

93

ETNOMANIJA

98



VSEBINA

Izvirni znanstveni članek / 1.01

dr. Rajko Muršič

KULTURA V PRIMEŽU GLOBALIZACIJSKIH PROCESOV IN VSEPRISOTNE POPULARNE KULTURE: IZLOČITEV POJMA IZ STROKOVNEGA BESEDNJAKA?

V času, ko so začeli zahodni ekonomisti in politiki na veliko vlagati v kulturo, ki jo prepoznajajo kot čarobno poindustrijsko ekonomsko kategorijo, so se nekateri antropologi lotili te zelo zapletene besede z vsemi topovi brezkompromisne znanstvene kritike in jo sklenili izločiti iz strokovnega besednjaka.

Neulovljiva sopotnica globalnih in transnacionalnih tokov postaja tabu v znanstvenem diskurzu, čeprav sodobna popularna kultura naša nepredvidljiv nemir v vsakdanje življenje na vseh koncih in krajih tega sveta.

Zaradi množične distribucije proizvodov popularne kulture je ta postala pomemben dejavnik sodobnih zgodovinskih procesov. Splošno mnenje je, da so čari potrošniške zahodne Indije Koromandije in njenega novodobnega mleka in medu najizdatneje pripomogli k padcu vzhodnoevropskih real-socialističnih sistemov. Čeprav je popularna kultura res v marsičem vseprisotna v celotni sodobni globalni ekumeni (o tem pojmu glej Hannerz 1989), pa še zdaleč ne nastopa kot osrednji vzvod tistih družbenih dogajanj, ki ob vstopanju v 21. stoletje tu in tam že kažejo prav grozečo podobo. Postmoderno dekadenci konec stoletja se je namreč prevesil v vsesplošno mobilizacijo sil in pravovernih idej pod praporjem naddoločenega spopada civilizacij. Nenadoma se zdi, da je kultura – ali njen dvojček, civilizacija, ki jo označuje neko doseženo stanje s pogoji organiziranega družbenega življenja (Williams 1988, 57) oziroma njen diskurzivni red (glej Foucault 2001) – postala pošast z lastno voljo, ki se ji moramo podrediti ali pa nas bo poteptala. Namesto splošnega vzajemnega priznanja enakovernosti vseh subjektov v liberalni politični in ekonomski igri ob »koncu zgodovine« (Fukuyama 1992) se v ringu svetovne zgodovine mikastita dve umišljeni pošasti (o umišljenih tradicijah glej Brumen 2001; o umišljenih, zamišljenih oziroma predstavniških skupnostih pa Anderson 1983), ki sta nadomestili »večni boj« do nedavnega enako močnih silakov komunizma in kapitalizma. Namesto smrtno resne in celo smrtno nevarne obrambe političnih idej, idealov in ideologij (da so tak-

šne tudi konstruirane identitete, ki niso zgolj preprosta igra in zabava, opozarja Johathan Friedman – glej 1996, 128) so zdaj na sceni vrednote »civilizacij«.

Kultura se je (pod blagovno znamko civilizacije) vrnila na družbeno prizorišče prav v trenutku, ko je bilo videti, da bo pavperizirana globalna popularna kultura spodjedla še zadnje trdovratne ostanke elitizma ali najkonservativnejših fundamentalizmov proustovskega »izgubljenega časa«. Ob padcu socializma in gibanja neuvršenih (karkoli je to že bilo) je bilo videti, da postaja zahodno pojmovanje individualizma in človekovih pravic svetovni standard. In prav v obdobju, ko so v zahodnih državah z vlaganjem v kulturo iskali nove velike prilžnosti za dobičkonosno vlaganje kapitala in plodno usmerjanje javnih financ (o vlaganjih držav Evropske unije v lokalne in regionalne kulturne dejavnosti, muzeje in galerije, kulturne centre, festivale in popularno kulturo od zgodnjih osemdesetih let glej Frith 1991; Brown, O'Connor in Cohen 1998; Terho 1998; Blake in Jeffery 2001), se je obudila tudi sovražnost, ki spremlja pojem kulture že vsaj od 19. stoletja. Kultura plačuje davek neizbrisnemu pečatu izključujočih se (beri: elitnih) vrednostnih sopomenk, ki jo spremljajo.

V ozadju nove aktualnosti kulture se skriva zgodovinski fantom »kultiviranosti« ali »rafiniranosti« kot radikalno nasprotje »divjastva« ali »nekulturnosti«. »Prava« kultura je še danes enako samovšečna, kot je bila v prejšnjih stoletjih. Kako je mogoče, da je transcendentalna danost zgodovine tako trdoživa? Jasno je, da je zgodovina zelo



kompleksen način fluktuacije ljudi, njihovih idej in materializiranih rezultatov njihovega delovanja, tako na vsakdanji ravni kot na ravni tistega, kar si predstavljamo pod »zgodovino«. Zvičajnost zgodovine je neuničljiva. Neopazne in z vidika zgodovine zanemarljive »vsakdanje« minljive življenjske poti posameznikov in posameznic so pravzaprav dejanski in nepogrešljivi temelji uresničitve »velikih« zgodovinskih dogodkov. Boj za vsakdanji ljubi kruhek, ki ga ves čas bojujejo preprosti anonimneži, omogoča uresničevanje projektov velikih oziroma »zgodovinskih« oseb in njihovih pritehlih ali patoloških muh. Da bo mera polna, so celo nepredvidljive in nenapovedljive inovativne ideje gorivo zgodovine in prej ali slej postanejo hrana norega heglovskega uma, ki se spoznava in prepoznavna v krvi svojih podložnikov. Tudi če vemo, da prav zaradi inovativnosti človeškega duha ne moremo napovedovati družbenih gibanj (zato zgodovinopisje ne more biti prava znanost – glej Popper 1991), dobro čutimo, da se kolo zgodovine vedno znova vrača na isto mesto (Nietzschejev Zaratustra govori o tem, a ga je tako težko poslušati). Zgodovina je tudi rezultanta nenačrtovane, ne(pre)mišljene, nediskurzivne in nenadejane fizične (telesne) udeležnosti ljudi v vsakdanjih performansah njihovega družbenega statusa – in onkraj njega. Če hočemo razumeti vseprisotno moč dispozicij, na katerih temeljijo posebnosti oblikovanja človeškega življenjskega sveta, moramo odgovoriti na vprašanja o tem, kako opredeliti in analizirati prelomne točke v zgodovini, ki se nam ponavadi kažejo kot dejanja »velikih« oziroma »zgodovinskih« oseb. V vseh posocialističnih državah – v državah, nastalih na območju nekdanje Jugoslavije morda še najbolj – so nas preplavili različna pričevanja in analize tistih, ki so tako ali drugače sodelovali v prelomnih obdobjih zadnjih dveh desetletij. Hkrati pa se zdi, da je individualna odgovornost za posamezna dejanja najmanj razvidna prav tam, kjer bi morala biti najbolj očitna: na haaškem sodišču. »Domačini« kot subjekt in objekt zgodovinskih sprememb naj bi bili v privilegirani položaju. Pri opisovanju tistega, kar se jim je zgodilo. Toda takšna ugotovitev se danes vse bolj kaže kot le še ena različica trivialnih in prepričljivih, toda zavajajočih trditev zdrave pameti. V resnici je v najboljšem primeru zgolj še ena izmed mnogoterih oblik paradoksa samonanašanja: »domačin«, ki sodeluje v zgodovinskem dogajanju, deluje prav tako, kot se od domačina pričakuje. Pozneje, ko opisuje svoje ravnanje, ga ka-

kopak opisuje prav tako, kot naj bi ga kot opisal (kot) domačin. Habitus pač ne dopušča zlahka skoka iz kože. Kaj pa so revolucije drugega kot izid dispozitivne in adaptacijske perfekcije »strukturirajočih struktur«, ki so tudi same strukturirane strukture (Bourdieu 1977)?

Ozrmo se okoli sebe in opazujemo, kako naše lastne spomine na osemdeseta leta, in še posebej na leti 1989 in 1991, vztrajno nadomeščajo poznejše vsiljene predstave o tej skupno doživeti preteklosti. Kolektivna, družbena amnezija se ne kaže kot praznina v spominu, temveč kot njegovo nadomeščanje. Vladajoča hegemonija celotni družbi ne vsiljuje zgolj svojih kulturnih vrednot, temveč z novimi interpretacijami vztrajno širi obzorja vednosti anonimnih posameznikov in posameznic, ki nato svoje parcialne spomine doživetega izkustva umeščajo v skupno interpretacijsko polje. Zakaj?

Posocialistično obdobje prilagajanja vzhodnoevropskih političnih in gospodarskih sistemov zahodnim »standardom« je prav nesramno podobno obdobju »izgradnje socializma«, katerega cilj je bila utemeljitev večno pravičnega komunizma. Pri tem so si tisti, ki so služili režimu »diktature proletariata« (beri: partije), drznili pletenčiti o odmiranju države. Mar so posocialistični pravičniki res bistveno drugačni?

Pri opisovanju »tranzicije« kot nedokončane transformacije ne moremo uporabiti niti metafore prehoda niti – v celoti – Van Gennepovega koncepta obredov prehoda, ki spremljajo pripisovanje novih socialnih statusov. Lahko pa uporabimo model ključne faze teh obredov, liminalnosti, ki jo je tematiziral Victor Turner (glej na primer 1969). Spremembe v dotlej socialističnih državah so se zgodile tako rekoč hipno, nenadejano in nepričakovano. Režimi so padali kot domine, drug za drugim. Pri tem ni bilo izrazitih pojavov revolucionarne liminalnosti – razen, kajpada, pri izjemi, ki potrjuje pravilo: pri desetletnem boju Solidarnosti na Poljskem.

Na območju nekdanje Jugoslavije se je zgodil niz preobratov, ki so se v liminalnosti prehoda manifestirali kot preoblikovana občestva narodov. Liminalna resnica ideološke utemeljitve »bratstva in enotnosti« je bilo »etnično čiščenje«, liminalni obrat delavskega samoupravljanja je bil plaz delavskih stavk, sprevrnjena resnica že tako ali tako v izhodišču liminalne dogovorne oziroma socialistične tržne ekonomije (v delavskem svetu sta si bila direktor in snažilka načeloma enaka) pa se je razkrila v »divji« privatizaciji in denacionalizaciji.

V vseh posocialističnih državah se je zgodilo nekaj navidez presenetljivega, značilno presežnega. Začela se je »tranzicija«, nedoločeno in v bistvu nedoločljivo dolgo liminalno stanje prehoda (ne proces!), v katerem se, kot nam poje dobro znani refren, ohranja staro, »zares« novega pa še ni. Družba v tranziciji ni nikoli dovolj demokratska, trg nikoli »svoboden«, ljudje pa nikakor dovolj »zreli« za samostojno odločanje. Namesto »normalizacije« so se začeli prepletati navidez nezdržljivi procesi sprememb. Ob vračanju predprejšnjih »nesočasnih struktur« (emigracije) so se ohranjale tudi »stare« (socialistične) družbene strukture (ne le v liku in delu trdoživih socialističnih aparatčikov). Hkratna prisotnost »starega« in »novega« – pri čemer je bilo »novo« za nameček največkrat precej starejše od »starega« – je kar klicala k očiščevalnim tranzicijskim akcijam. Te dvojnosti ni mogoče razložiti drugače kot z analizo globalnih procesov (na makro- ali celo megamakroravni) in odzivov nanje na najnižjih, najelementarnejših lokalnih ravneh. Še več kot desetletje po prvih opojnih dneh svobode čakajo vzhodnoevropske države, brezčasno liminalno separirane, na vstop v nebasa Evropske unije. Transnacionalni tokovi zahodnega kapitala pa že rutinsko žanjejo svoje letine ...

Krog je sklenjen. Kultura v teh procesih nastopa dvojno: najprej kot habitus, ki ponuja strategije vsakdanjega ravnanja, potem pa še kot kapital, ki opredeljuje ravnanje družbenih razredov (o prvem glej Bourdieu 1977, o drugem 1984 in 1998). Bistvena, a obenem najbolj spregledana poanta »žametne revolucije« je v tem, da je v vsakdanjem življenju blišč zahodnih dobrin in popularne kulture preplaval sivino dotedanjega socialističnega vsakdanjaka. Barve so se vrnile – ne le na pročelja dotlej pozabljenih domov, kot lahko še danes vidimo na primer na Poljskem. Ljudje so navidezno lojalnost socialističnemu režimu zamenjali s – pravzaprav enako navidezno – lojalnostjo potrošnji. Vključitev v svetovne tokove medijske in popularne kulture je učinkovito blažila sprotne bedo tranzicije in njihovega brezobzirnega razlaščanja.

Blebetanje elit, komentatorjev, novinarjev in intelektualcev o tranziciji je utemeljevalo ideološko prikrivanje in prekrivanje izkustvene resničnosti. Že Marx je vedel, da je ideologija sprevrnjena, napačna zavest, in je v tem seveda imel prav. Ljudi ni težko žejnih prepeljati čez vodo z milenarističnimi obljubami. V negotovem obdobju tukajšnje liminalnosti naj le potrpijo, saj jih ne-

koč, nekje, na koncu čaka gotov vstop v nebesa ... Zato je samoumevno, da se na začetku uvajanja novega sistema pač nadaljujejo nekatere nepravilnosti, ki se vlečejo še iz prejšnjega, potem pa gotovo sledi večno obdobje pravičnosti, sreče in zadovoljstva. Kako uspešno je takšno prepričevanje in samoprepričevanje, je bolj ali manj jasno, če se ozremo v družbeni konstrukt zgodovine, ki je rezultanta kakofonije ideologij.

Kako se kaže način delovanja postmodernih »globalnih« ideologij? Menim, da ni dovolj, če tako kot Althusser (1980) kovnico ideologij in njeno vcepljanje opazujemo zgolj po načinih funkcioniranja ideoloških aparatov države, ki učinkujejo v sozvočju z delovanjem njenih represivnih aparatov. Pri manj transparentnih procesih mehke preobrazbe sodobnih »regionalnih« in »lokalnih« kulturnih sistemov pod vplivi tehnološkega globaliziranja moramo opazovati tudi druge aparate, ki bi jih morebiti lahko imenovali kar »ideološki aparati kulture«. To je sicer pleonazem, saj kulturo tako ali tako dojemamo kot področje idej, zamisli in predstav, kot polje simbolnega (glej na primer Geertz 1973; Sahlins 1999), govora »za-misli«, toda občasno moramo opozoriti na trivialne samoumevnosti, da se nam pokažejo v manj »samorazumljivi« vlogi.

Pojmovanja kulture ne moremo zožiti zgolj na umetniško produkcijo (glej Williams 1988). Klasično antropološko pojmovanje kulture kot načina življenja, ki ga je po Herderjevem vplivu formuliral Edward B. Tylor, se bistveno razločuje od pojmovanja kulture kot vrhuške človeške ustvarjalnosti. Toda kakorkoli obrnemo, se nam popularna kultura v vsakem primeru kaže kot najznačilnejši in najvitalnejši del sodobne kulture. Ker pa umetnost, odkar je mogoče umetniška dela neskončno reproducirati, namesto v ritualu korenini v sferi politike, na kar je prepričljivo opozoril Walter Benjamin (1998), so analize transnacionalnih in globalnih tokov sodobne popularne kulture ključ za razumevanje tektonskih premikov sodobne družbe (o transnacionalnih raziskavah glej na primer Marcus 1995; Glick Schiller 1997 in Hannerz 1998).

Morda je ena bistvenih značilnosti popularne kulture – ne le, če jo povezujemo s tehnologijo njene produkcije in distribucije – njeno neizogibno širjenje onkraj kakršnihkoli meja in ločnic, bodisi upravnih bodisi kulturnih. Specifične lokalne, postmoderno večglasne pripovedi, ki namesto propadlih velikih pripovedi preteklega časa (o njih glej Lyotard 1988) govorijo o načinih

sprejemanja, adaptacije in apropiacije ter o poznejših načinih oblikovanja podomačenih produkcij popularne kulture, skušajo slediti različnim potem dinamičnega in spreminjajočega se odnosa med domačim in tujim, starim in novim, pristnim in umetnim, posamičnim in množičnim, raznolikim in uniformnim. Tako kot je bil za marsikaterega domačega dušebrižnika vdor angloameriške popularne glasbe zlo, ki ga je treba ustaviti, pa naj je šlo za jazz ali rock (glej na primer Tomc 1989), je bilo enako nevarno tudi nebrzdano uživanje iste glasbe pri angloameriški beli mladeži, ki je zapopadla črnske glasbene in plesne vzorce. V istem času je imel strah enako velike oči tostran in onstran Atlantika (glej na primer Martin in Segrave 1993; Cloonan 1996).

S procesi globalizacije in transnacionalnimi izmenjavami se je po osemdesetih letih pojavila še pošast »multikulture«, kot so multikulturalnost praviloma napačno razumeli domači nacionalni čistuni. Kaj je nacionalistom bolj neznosnega od nepredvidljivega mešanja vedenjskih vzorcev, sistemov vrednot, zamisli, izkušenj, simbolov in vizij? Pri tem jih je vsaka oblika multikulturalnosti opominjala na bolečo izkušnjo mobilizacije nacionalno opredeljenih kulturnih razlik v nekdanji državi, ki so se z navdušenjem dale na posodo pritlehnim političnim akcijam »očiščenja«. Toda tudi zahodni modeli multikulturalnosti imajo svojo temno stran (glej na primer Segal in Handler 1995). Ameriški, britanski in francoski modeli multikulturalnosti so komajda prikrivali getoiziranje populacij, ki naj pač živijo v svojih kulturnih bantustanih, vse dokler ne bi pomenili nevarnosti prevladujoči večini. Potem pa ... Lop po njih, saj vemo. Ker je bilo zagovarjanje kulturne razlikosti temelj politike apartheida v nekdanji Južnoafriški republiki, se je Adam Kuper (glej 1999) vehementno odpovedal konceptu kulture kot možnemu tehničnemu terminu antropološke vede.

Očitek je brez dvoma utemeljen, še posebno če ga podkrepimo s premiki strokovnega pojmovanja identitet od primordialističnih h konstruktivističnim razlagam (o tem glej Muršič 1997; sicer o kulturi na primer Jackson 1989; Brightman 1995; Wright 1998). Toda kaj nam (pre)ostane, če koncept zavrnamo? Simboli, s katerimi živimo. In naša dejanja. Kultura bo pač z nami, pa če jo bomo pojmovali tako ali drugače (glej Sahlins 1999).

V obdobju bliskovitih kulturnih sprememb, ki jih narekujejo globalne razmere sodobnega sveta, v katerem ni več »čezgeneracij-

ske stabilnosti znanja« (Appadurai 1990, 17), se kaže vse več potreb po stabilnosti vsaj nekaterih izmed temeljnih (kulturnih) identifikacij. Med njimi so se pokazali kot zlasti učinkoviti (etno)nacionalni projekti. Toda kam naj se usidrajo ti projekti, ko pa je naše življenje vpeto v komajda obvladljivo in predvidljivo mrežno strukturo, ki sta jo Gilles Deleuze in Felix Guattari (glej 1990) imenovala »rizom« ali micelij?

V popularni glasbi lahko sledimo takšnim razporednim strukturam, ki se na lokalnih ravneh oblikujejo na različne načine, pa naj se lokalni glasbeniki in glasbenice še tako trudijo posnemati prevladujoče svetovne popularnoglasbene smeri, sloge in modne muhe. Po nekaj desetletjih obravnavanja rocka in druge popularne glasbe kot kulturnoindustrijske produkcije (tipične so denimo vplivne zgodovine rocka, na primer Gillett 1996; z izjemo zadnjega poglavja tudi Barbarič 1996; enako velja za prve sociološke analize rocka, na primer Frith 1986) so poglobljene etnografske raziskave s preusmeritvijo pozornosti na krajevno dogajanje in lokalno glasbeno življenje, prežetost popularne glasbe z lokalnimi tradicijami in dediščino in tako naprej šele v zadnjem obdobju razkrile vso pestrost popularne glasbe (glej na primer Finnegan 1989; Campbell Robinson, Buck, Cuthbert et al. 1991; Slobin 1993; Cohen 1991, 1994; Shank 1994; Mitchell 1996; Berger 1999; Muršič 2000).

Etnografska metoda je sicer razkrivala svoje prednosti pri odstiranju življenja ustvarjalcev in uživalcev popularne glasbe ter dinamike urbanih kompleksnosti že prej (William Foote Whyte, *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, 1943; Howard Becker, *Outsiders*, 1963; Willis 1978), toda osrednji tok analize popularnokulturnih pojavov je vendarle sledil nastavkom leve in desne kritike te trivialne kulture (glej na primer Rosenberg in White 1965; Adorno 1986). Preučevalci podkulture so brali in analizirali tekste »množične« kulture, predmete, ki jih je producirala kulturna industrija, sporočilnost medijev, predvsem pa simbole podkulture, ki so zaposlovali analitike »kulturnih raziskav« do konca sedemdesetih let (glej Hall in Jefferson 1975; Hebdige 1980; Hall, Hobson, Lowe in Willis 1980; povzetek metodoloških pristopov kulturnih raziskav v Hall 1997; du Gay 1997).

Ključne teme kulturnih raziskav so vsakdanje izkušnje in soočanja posameznikov, družbenih skupin, družin, vrstniških skupin in lokalnih skupnosti s sodobnimi kulturnimi pojavi. Občinstvo ni zgolj konzument

potrošnih dobrin, temveč jih sprejema po svoje in z njimi manipulira. V ospredju so moški in ženske, fantje in dekleta, ki popularno kulturo »konzumirajo« različno (McRobbie 1994; Freccero 1999). Toda dogajanje na lokalnih scenah, v mikrokulturah in širših mrežah ni mogoče razumeti brez upoštevanja različnih tokov »globalnih« ali vsaj transnacionalnih izmenjav. Pojmovanje »globalnega« je brezupno slepo, če ne uvidimo, da globalni in transnacionalni kulturni tokovi ključno sooblikujejo današnje življenje na njegovi najbanalnejši vsakdanji ravni (Glick Schiller 1997).

Sodobni globalni kulturni tokovi nikakor niso istosmerni. Globalno kulturno ekonomijo označuje vse večje razhajanje med njenimi temeljnimi tokovi (Appadurai 1990), ki opredeljujejo vesoljno naseljeno območje globalne ekumene, ki kar kliče po nekakšni »makroantropologiji kulture« (Hannerz 1989, 66).

Arjun Appadurai si je za analizo sodobnih tokov globalne kulturne ekonomije izposodil učinkovito ost Marxove kritike in analize blagovnega fetišizma. Ta nam razkriva preprosto dejstvo, da se vrednost, ki jo pripisujemo predmetom, ne skriva v predmetih samih, ampak v ljudeh, ki jih ustvarjajo in uporabljajo. V današnjem svetu ljudje verjamejo v moč naslednikov klasičnega blagovnega fetišizma. To sta produkcijski fetišizem in fetišizem porabnika (Appadurai 1990, 15–16). Produkcijski fetišizem prikriva pravo naravo mednarodnega kapitala, ki se kaže z »vlaganji« na lokalni ravni kot nekakšna odrešitev za lokalno prebivalstvo. Kapital, ki prinese delo in skromne mezde, odnaša presežno vrednost. V dvojni odtujitvi delovne sile od produktov dela se skriva njegova perfidna globalna moč. Fetišizem porabnika pomeni, da se s pretokom dobrin sam porabnik spremeni v znak (Appadurai 1990, 16).

Sodobni svet je svet posnetka, podobe, nadomestka – *simulakra* (glej Baudrillard 1999). Ne le izkušnja umetnosti, celo izkušnja življenja največjega dela ljudi okoli nas temelji na neskončno reproduktivni in sinhrono prenosljivi informaciji. Sodobni družbeni red je estetiziran, vendar ne tako, kot je bil fašistični totalitarizem (glej Benjamin 1998), temveč z vseprisotnim estetiziranjem vsakdanjosti (tudi v zabavljaškem pomenu – o tem glej Boon 2000). Estetska fascinacija, ki je bila nekoč omejena le na elitne kroge, je danes dostopna vsem. V hiperrealnosti današnjega časa se neprestano mešata realno in imaginarno (Featherstone 1992, 271), zato vsi bedaki tulijo v mesec litanije o krizi vrednot.

Arjun Appadurai opozarja na kompleksen, disjunktiven red. Kljub občasnemu prekrivanju se kažejo mimobežni, »disjunktivni globalni tokovi« kot podobe spreminjanja, negotovosti, kaosa, ne pa reda, stabilnosti in sistematičnosti (Appadurai 1990, 6, 20). Trajen je samo še proces. Sodobni svet se nam kaže kot liminalni suspenz bahtinovske večglasne karnevalskeosti, vzdržuje pa se predvsem na posameznih prizoriščih »zaukazanega nereda«: na karnevalih, veseljah in plesiščih, v spektaklih, letoviščih, parkih, turizmu in tako naprej (Featherstone 1992, 287).

V tem cirkusu lahko sledimo mimobežnim oziroma (raz)ločujočim se sferam ekonomije, kulture in politike. Appadurai jih je poimenoval etnokrajine ali območja ljudstev (*ethnoscapes*); medijske krajine ali območja občil (*mediascapes*); tehnokrajine ali območja tehnike (*technoscapes*); finančne krajine ali območja denarja (*finanscapes*) in idejne krajine ali območja prepričanj (*ideoscapes*) (1990, 6–7). Ta območja so seveda konstrukti, ki se nam kažejo v odvisnosti od perspektive. Nanje vplivajo zgodovinski, jezikovni in politični položaj nacionalnih držav, multinacionalk, skupnosti v diaspori, pa tudi subnacionalnih skupin in gibanj ter celo intimnih lokaliziranih skupin »iz oči v oči« – vasi, soseske ali družine. Pravzaprav ti konstrukti v zadnji instanci temeljijo na individualnih nosilcih (1990, 7). Še več. Appadurai si te krajine zamišlja kot »mnogotere svetove, katerih oblikovanje utemljujejo zgodovinsko umeščene predstave oseb in skupin, raztresenih po svetu« (1990, 7). Ljudje, ki naseljujejo in oblikujejo spreminjajoči se svet, v katerem živimo danes, predstavljajo etnokrajine. V sodobnem vrvežu neposrednih in posrednih interakcij pa igrajo vse pomembnejšo vlogo različni turisti, migranti, begunci, pregnanci, gostujoči delavci in druge osebe in skupine, ki se gibljejo po svetu in bistveno zaznamujejo vsakdanje življenje na vseh koncih in krajih zemeljske oble. Seveda še vedno o(b)stajajo pomembne tudi razmeroma nespremenljive in trajne skupnosti ter bolj ali manj čvrsto povezane mreže, ki se oblikujejo na podlagi danih in pridobljenih sorodstvenih in prijateljskih vezi ter interakcij, v katere vstopajo posamezniki in posameznice ter skupine pri zaposlitvi ali v prostem času. Njihovo novo pomembnost spodbujajo sami globalizacijski procesi (glej Robins 1997, 28–32).

Sodobna družba je notranje zapletena in prepletena. Ko imamo pred očmi nastajanje takšnih nadnacionalnih skupnosti, kot je Evropska unija, se nacionalno lahko ka-

že kot preživeto. Toda resnica teh procesov je prav nasprotna. Globalizacija v političnem pomenu je mnogovrsten in kompleksen ter s tem nepredvidljiv proces (Robins 1997, 20, 44–45). Transnacionalne politične procese spremljajo nujni, a povsem nezaželeni in nenadejani stranski učinki: ljudje se vse bolj zatekajo k »izhodiščnim« identifikacijam, ki jim jih ponujajo dom(ovina), jezik, tradicije in nacional(izira)ne kulture. Separatizmi na vseh ravneh so nujni sopotniki globalizacijskih procesov. Enako velja tudi za idejne krajine. Ni naključje, da se ljudje v zadnjem času vse bolj naslanjajo na »transcendentalna« izhodišča, ki jih ponujajo religije, mitologije in duhovne alternative. Projekti duhovne odrešitve spremljajo vsako zgodovinsko dekadenco. Postmodernizem je pač tipično obdobje »aleksandrizma«, ki je zmožen zgolj obnavljanja starih, že obstoječih vzorcev in modelov (Greenberg 1965, 98). Ti seveda izhajajo iz modernizma.

Čeprav obdobje moderne še najbolj označuje neustavljiv vzpon potrošniške kulture oziroma kulture potrošnje, jo spremlja tudi nacionalizacija proizvodnje in kulture, ki temelji na splošnem opismenjevanju (Gellner 1983). Stari imperiji so razpadli na centralizirane nacionalne države, ki so se pospešeno industrializirale in urbanizirale. Tradicionalne oblike družbene organizacije, ki so temeljile na oblikovanju rodovnih korporativnih skupin, so nadomestile ekonomsko racionalne organizacije, »ki temeljijo na funkcionalnosti in učinkovitosti ter zagotavljajo univerzalno izobraževanje svojih državljanov« (Fukuyama 1992, xv). Tudi če je glavni dejavnik teh tektonskih premikov neustavljiva želja družbenih subjektov po vzajemnem priznanju (Fukuyama 1992, 206), se moderna kultura kaže predvsem kot prizorišče nasprotovanja in tekovanja, prostor, v katerem poteka spopad za hegemonijo (Traube 1996, 127). Eksplozivna rast moderne industrijske proizvodnje je temeljila na podjarmljenosti periferije. Kapital je koval dobičke tako na račun notranje periferije družbe, delovne sile, kot na račun njene zunanje periferije, kolonij. Sociologija je večinoma pridigala o dinamiki prve, antropologija pa se je slepila o brezčasnosti druge. Šele dekolonizacijski procesi so izsilili nov razmislek. »Divjaki« in »primitivci« so se vse bolj kazali kot »kompleksne kolektivnosti«, obdarjene z lastno zgodovino (Comaroff in Comaroff 1992, 33). Odgovor kapitala na spremenjene razmere poznamo kot sodobno globalizacijo. In prav ta je narekovala repatriacijo antropoloških raziskav v zahod-

ne družbe, če lahko uporabim posrečeno Marcusovo sintagmo (Marcus 1997, 165; o antropologiji doma glej na primer Brumen 2001a).

Hegemoni instrumenti neustavljive globalne (potrošniške) kulture so spodbudili najrazličnejše lokalne odgovore. Včasih lahko kot orodje boja proti takšni hegemoniji nastopi domača tradicija, drugič morebiti sama uvožena kulturna praksa. Naše etnografsko oko se mora naučiti ločevanja med konteksti teh bojev, to pa je mogoče le ob dosledni kritični drži (glej Marcus 1999). Zelo politiziran diskurz antropologije (Jackson 1989, 129) praviloma pomaga razbijati moč vladajočega diskurza z afirmacijo glasov marginaliziranih ali prezrtih skupnosti. Znanost – ne le tista, ki rabi samolegitimacijskim potrebam nacionalnih držav – je vedno politična. Znanje je moč. Družbeno moč še najbolj perfidno – a učinkovito – legitimira prav navidez »vrednostno« nevtiralno, »neideološko«, čisto, objektivno znanje.

Z vidika mrežnega internetnega komuniciranja metafora globalne vasi ni povsem napačna. Toda globalizacija kulture ne prinaša homogenizacije življenja v takšni »vasi«. Lokalne politične in kulturne ekonomije absorbirajo globalne tokove na različne načine (Appadurai 1990, 16). David Harvey je v prikazu postmoderne sveta opozoril na to, da sta kraj in brezkrainost ter partikularno in univerzalno dela istega procesa (o Harveyju in njegovem vplivu na antropološko pojmovanje postmoderne glej Tsing 2000). Globalizacijo kulturnih form spremlja lokalizacija kulturnih identitet, skupaj s pravim pravcatim zaklinjanjem avtentičnosti (Cohen 1994, 133). Globalizacija je po Rolandu Robertsonu dvosmeren proces, v katerem potekata tako univerzalizacija partikularnosti kot partikularizacija univerzalnosti (Friedman 1994, 198; o njegovih analizah glej še Waters 1995, 38–46), zato je skoval termin »globalno«.

Prav ta dvosmernost omogoča posameznikom in skupinam jemanje nekaterih zamisli in predstav iz njim zunanjega, globalnega diskurza, ki jih – skupaj z artefakti – »nekako« prevajajo v svoj lokalni kontekst (primerjaj Rottenburg 1996, 203). Polje napetosti med kulturno homogenizacijo in heterogenizacijo je osrednje prizorišče današnjih globalnih interakcij (Appadurai 1990, 5).

Procesi amerikanizacije oziroma vesternizacije in preporodnih gibanj v tretjem in »četrtm« svetu (pri manjših staroselskih skupnostih), brstenje takšnih in drugačnih

lokalnih šovinizmov in nacionalizmov so različne plati istega procesa, ki ga zaznamujejo najprej industrializacija, potem pa še medijske kulture in vse bolj globalno potrošništvo. Pri tem skupnosti, ki se upirajo, povsem legitimno uporabljajo orodja in orožja tistih, ki so jih spravili v podrejeni položaj – skupaj s konstruiranimi identitetami, ki na koncu niso zgolj nepristni izmisleki, temveč pomembne vrednote (Friedman 1996).

Sodobne lokalne prilagoditve so plod transkulturalizacijskih procesov. Starejša pojmovanja akulturalizacijskih procesov niso več uporabna. Vse vrste kultur so se znašle v vrstincu sprememb. Spreminjajo se načini življenja in ideologije. S predstavami o večnosti idej sta opravili tako znanost kot sodobna umetnost. Kaj pa je še lahko večnega v glasbi po Johnu Cagu, v likovni umetnosti po Marcelu Duchampu ali v literaturi po Jamesu Joyceu?

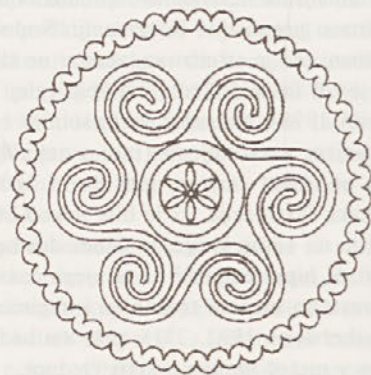
Naš planet – oziroma naša vrsta na njem – je očitno obsojen na babilonsko raznolikost. »Pozahodnjjenje« kultur tretjega in četrtega sveta ne pomeni nujno njihovega konca in utopitve v vsesplošnem uniformiranem potrošništvu, temveč prinaša tudi spodbude za revitalizacijo njihovih lokalnih habitusov. »Na terenu« prihaja do posvojitve, prilagoditev in ustvarjalnih samokreacij »globalnih« vzorcev: »Centralnoafričani v suknjičih, indonezijske solzavke (soap opere) in južnoazijsko blago niso več nepristne kopije, izdelane pri ljudstvih, ki so izgubila lastno kulturo, potem ko so jih preplavile stvari, ki bi jih 'moral' posedovati samo Severnoameričani in Evropejci« (Miller 1995, 144).

Človeštvo je kompleksen sistem, ki se prav skozi avtopoetično diverzifikacijo in procese shizmogenez (o njih glej Bateson 1987) ohranja na robovih svojih lastnih avtopoetik kot spačena heglovska enota narave in duha. Enotnost je različnost. Univerzalno shizmogenetično razcepljanje vsakega kulturnega podsistema pogojuje »fraktalno globalizacijo«. Zato je mogoče govoriti kvečjemu o »diverzifikacijski globalizaciji«. V obdobju neznansko povečane medsebojne izmenjave informacij prihaja tako do globalizacijskih učinkov kot do kulturnega sinkretizma, hibridnosti in kreolizacije (Mlinar in Postrak 1991; Hannerz 1992, 1996, 1998; Bhabha 1996; Rottenburg 1996).

V obdobju, ko se nacionalna kultura na Slovenskem prvič vzpostavlja tudi kot državnna, so čedalje glasnejši dušebrižniki, ki jih skrbi, da bomo Slovenci potonili v oceanu globalne komercialne popularne kulture.

Končno so nas res preplavili McDonald'si, računalniške mrežne komunikacije, satelitski programi in neskončne količine materialnih dobrin v obilju velikih trgovskih središč. Razmere ob prelomu stoletja so (bile) – še posebno po desetletju liminalnega prepletanja nesočasnih struktur – naravnost zrele za milenaristične kulte. Med njimi so značilni taki imenovani kargo kult. Ob koncu druge svetovne vojne so pri marsikaterem pacifiškem ljudstvu menili, da jim po naravni pravici pripadajo dobrine, s katerimi so Američani in zavezniki do takrat oskrbovali svoje vojaštvo. Vse, kar bi morali narediti, da bi tovari (= *cargo*) prihajali k njim, je bilo izvajanje določenih obredov. Potem bo božja *mana* gotovo pad(a)la z nebes. Kaj so simptomi »tranzicije« drugega kot tovrstno obredje?

Vsaka identiteta je krhek rezultat nasprotujočih si procesov prilagajanja in razlaščenja, inovativnosti ali prevzemanja novosti in ohranjanja tradicij. V vsakem primeru je konstrukt, lahko pa tudi izmislek (o razločevanju med konstruiranimi in izmišljenimi identitetami glej Mato 1996). Je rezultat vzajemnega vsakdanjega prilagajanja in pogajanja vseh udeleženih subjektov. Takšna je tudi ljudska kultura, ki pa jo mistificiramo in s katero se identificiramo šele takrat, ko je v resničnosti ni več (glej Gellner 1991, 243). Enako velja tudi za elitno kulturo. Mistificiramo jo takrat, ko v našem vsakdanjem življenju ne igra nobene pomembne vloge (več). Izločitev besede »kultura« iz našega strokovnega besednjaka bi bila bržkone v sozvočju s tabuji in čarobnimi besedami, ki spremljajo kargo kulte. Šele boljše teoretska alternativa, boljši razlagalni kompleks, univerzalnejši in bolj formalen koncept bi lahko nadomestil preseženi tehnični izraz. Do takrat bomo pač morali vztrajati pri njegovem nenehnem kritičnem pretresanju.



Literatura

ADORNO, Theodor W. 1986 [1962]: Uvod v sociologijo glasbe. Ljubljana, DZS.

ALTHUSSER, Louis 1980 [1970]: Ideologija in ideološki aparati države. (Opombe k raziskavi.) V: Zoja Skušek Močnik (ur.), Ideologija in estetski učinek. Ljubljana, Cankarjeva založba, 35-99.

ANDERSON, Benedict 1983: Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London in New York, Verso.

APPADURAI, Arjun 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. V: Public Culture let. 2, št. 2, 1-24.

BARBARIČ, Peter 1996: Okopi slave: Štiri desetletja rocka & popa. Ljubljana, Vitrum.

BAŠ, Angelos 1978: O »ljudstvu« in »ljudskem« v slovenski etnologiji. V: Pogledi na etnologijo. Ljubljana, Partizanska knjiga, 67-115.

BATESON, Gregory 1987 [1972]: Steps To an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. Northvale, New Jersey in London, Jason Aronson Inc.

BAUDRILLARD, Jean 1999: Simulaker in simulacija. Popoln zločin. Ljubljana, ŠOU - Študentska založba.

BENJAMIN, Walter 1998 [1935-1939]: Umetnina v času, ko jo je mogoče tehnično reproducirati. V: isti, Izbrani spisi. Ljubljana, Studia humanitatis, 145-176.

BERGER, Harris M. 1999: Metal, Rock and Jazz: Perception and the Phenomenology of Musical Experience. Hanover, NH, Wesleyan University Press.

BHABHA, Homi K. 1996: Culture's In-Between. V: Stuart Hall in Paul du Gay (ur.), Questions of Cultural Identity. London, Thousand Oaks in New Delhi, Sage Publications, 53-60.

BLAKE, Andrew in **Graham Jeffrey** 2001: »Community Music«: Whose Community, Which Music? Referat, predstavljen na 11. konferenci IASPM (International Association for the Study of Popular Music). Turku, Finska, 6.-10. julija 2001.

BOON, James A. 2000: Showbiz as a Cross-Cultural System: Circus and Song, Garland and Geertz, Rushdie, Mordechai, and More. V: Cultural Anthropology let. 15, št. 3, 424-456.

BOURDIEU, Pierre 1977 [1972]: Outline of a Theory of Practice. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne in Sydney, Cambridge University Press.

- - 1984 [1979]: Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. London, Routledge.

- - 1998: Practical Reason: On the Theory of Action. Cambridge, Polity.

BREDNICH, Rolf Wilhelm 1973: Pesem kot trgovsko blago. V: Traditiones 2, 243-251.

BRIGHTMAN, Robert 1995: Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. V: Cultural Anthropology let. 10, št. 4, 509-546.

BROWN, Adam, Justin O'Connor in **Sara Cohen** 1998: Local Music Policies Within a Global Music Industry: Cultural Quarters in Manchester and Sheffield. V: Tõru Mitsui (ur.), Popular Music: Intercultural Interpretations. Kanazawa, Kanazawa University, 246-260.

BRUMEN, Borut 2001: Umišljena tradicija »dobrih starih časov«. V: Zmagi Šmitek in Borut Brumen (ur.), Zemljevidi časa/Maps of Time: Zbornik ob 60. obletnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo. Ljubljana, Filozofska fakulteta, 193-207.

- - 2001a: »Refolucija« slovenske etnologije in kulturne antropologije. V: Glasnik SED let. 41, št. 1-2, 8-16.

CAMPBELL ROBINSON, Deanna, Elizabeth B. Buck in **Marlene Cuthbert** et al. 1991: Music at the Margins: Popular Music and Global Cultural Diversity. Newbury Park, London in New Delhi, Sage.

CLOONAN, Martin 1996: Banned! Censorship of Popular Music in Britain: 1976-92. Hants, Ashgate Publishing Ltd. (Arenna).

COHEN, Sara 1991: Rock Culture in Liverpool: Popular Music in the Making. Oxford, Clarendon Press.

- - 1994: Identity, Place and the »Liverpool Sound«. V: Martin Stokes (ur.), Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place. Oxford in Providence, Berg, 117-134.

COMAROFF, John in **Jean Comaroff** 1992: Ethnography and the Historical Imagination. Boulder, San Francisco in Oxford, Westview Press.

DELEUZE, Gilles in **Felix Guatari** 1990: Rizom. V: Književna kritika: Časopis za književna i estetička pitanja let. 21, št. 1, 7-26.

DU GAY, Paul (ur.) 1997: Production of Culture/Cultures of Production. London, Thousand Oaks in New Delhi, Sage in The Open University.

EADE, John (ur.) 1997: Living the Global City: Globalization as Local Process. London in New York, Routledge.

FEATHERSTONE, Mike 1992: Postmodernism and Aestheticization of Everyday Life. V: Scott Lash in Jonathan Friedman (ur.), Modernity and Identity. Oxford (UK) in Cambridge (USA), Blackwell, 265-290.

FINNEGAN, Ruth 1989: The Hidden Musicians: Music-Making in an English Town. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne in Sydney, Cambridge University Press.

FOUCAULT, Michel 2001 [1969]: Arheologija vednosti. Ljubljana, Studia humanitatis.

FRANKLIN, Sarah 1995: Science as Culture, Cultures of Science. Annual Review of Anthropology 24, 163-184.

FRECCERO, Carla 1999: Popular Culture: An Introduction. New York in London, New York University Press.

FRIEDMAN, Jonathan 1994 [reprint 1996]: Cultural Identity and Global Process. London, Thousand Oaks in New Delhi, Sage Publications.

- - 1996: The Politics of De-Authentication: Escaping from Identity, A Response to »Beyond Authenticity« by Mark Rogers. V: Identities let. 3, št. 1-2, 127-136.

FRITH, Simon 1986 (1978): Zvočni učinki: Mladina, brezdolje in politika rock'n'rolla. Ljubljana, UK ZSMS, RK ZSMS.

- - 1991: Knowing One's Place: The Culture of Cultural Industries. V: Cultural Studies (Birmingham) št. 1, 134-155.

FUKUYAMA, Francis 1992: The End of History and the Last Man. London, Penguin Books.

GEERTZ, Clifford 1973: The Interpretation of Cultures. New York, Basic Books.

GELLNER, Ernest 1983: Nations and Nationalism. Oxford, Basil Blackwell.

- - 1991 [1981]: Nacionalizem. V: Rudi Rizman (ur.), Študije o etnonacionalizmu. Ljubljana, Krt, 239-265.

GILLETT, Charlie 1996 [1970]: The Sound of the City: The Rise of Rock and Roll. London, Press.

GLICK SCHILLER, Nina 1997: The Situation of Transnational Studies. V: Identities let. 4, št. 2, 155-166.

GREENBERG, Clement 1965 [1957]: Avant-Garde and Kitsch. V: Bernard Rosenberg in David Manning White (ur.), Mass Culture: The Popular Arts in America. New York in London, The Free Press, Collier-Macmillan Limited, 98-111.

HALL, Stuart (ur.) 1997: Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London, Thousand Oaks in New Delhi, Sage in The Open University.

HALL, Stuart in **Tony Jefferson** (ur.) 1975 [reprint 1996]: Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain. London, Routledge.

HALL, Stuart, Dorothy Hobson, Andrew Lowe in **Paul Willis** (ur.) 1980 [reprint 1996]: Culture, Media, Language: Working

Papers in Cultural Studies, 1972-79. London in New York, Routledge.

HANNERZ, Ulf 1989: Notes on the Global Ecumene. V: Public Culture let. 1, št. 2, 66-75.

- - 1992: Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning. New York, Columbia University Press.

- - 1996: Transnational Connections: Culture, People, Places. London in New York, Routledge.

- - 1998: Transnational Research. V: H. Russell Bernard (ur.), Handbook of Methods in Cultural Anthropology. Walnut Creek, Lanham, New York in Oxford, Altamira Press, 235-256.

HEBDIGE, Dick 1980 [1979]: Potkultura: značenje stila. Beograd, Rad.

JACKSON, Jean 1989: Is There a Way to Talk About Making Culture Without Making Enemies? V: Dialectical Anthropology št. 14, 127-143.

KUPER, Adam 1999: Culture: The Anthropologists' Account. Cambridge, Massachusetts in London, Harvard University Press.

LYOTARD, Jean-François 1988 [1979]: Postmoderno stanje. Novi Sad, Bratstvo-Jedinstvo.

MARCUS, George E. 1995: Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. V: Annual Review of Anthropology let. 24, 95-117.

- - 1997: Art and Technology. (Recenzija knjige Georgine Born, Rationalizing Culture: IRCAM, Boulez and the Institutionalization of the Musical Avant-Garde.) V: Journal of the Royal Anthropological Institute (inc. Man) let. 3, št. 1, 165-166.

- - 1999: Critical Anthropology Now: An Introduction. V: isti (ur.), Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas. Santa Fe in New Mexico, School of American Research Press, 3-28.

MARTIN, Linda in **Kerry Segrave** 1993 [1988]: Anti-Rock: The Opposition to Rock'n'Roll. New York, Da Capo Press.

MATO, Daniel 1996: On the Theory, epistemology, and Politics of the Social Construction of »Cultural Identities« in the Age of Globalization: Introductory Remarks to Ongoing Debates. V: Identities let. 3, št. 1-2, 61-72.

MCROBBIE, Angela 1994: Postmodernism and Popular Culture. London in New York, Routledge.

MILLER, Daniel 1995: Consumption and Commodities. V: Annual Review of Anthropology let. 24, 141-161.

MITCHELL, Tony 1996: Popular Music and Local Identity: Rock, Pop and Rap in

Europe and Oceania. London in New York, Leicester University Press.

MLINAR, Zdravko in **Milko Postrak** 1991: Svetovna homogenizacija in/ali kulturni pluralizem: Rock glasba in narodno kulturno izročilo. V: Teorija in praksa let. 28, št. 12, 1363-1375.

MURŠIČ, Rajko 1997: »Razkritje krinke«: O lokalno-globalnih identifikacijah. V: Traditiones let. 26 (Marija Stanonik (ur.), Res slovenica - quo vadis?), 223-236.

- - 2000: Trate vaše in naše mladosti: zgodba o mladinskem in rock klubu. Ceršak, Subkulturni azil.

POPPER, Karl 1991 [1957]: The Poverty of Historicism. London in New York, Routledge.

ROBINS, Kevin 1997: What in the World's Going On? V: Stuart Hall (ur.), Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London, Thousand Oaks in New Delhi, Sage in The Open University, 11-47.

ROSENBERG, Bernard in **David Manning White** (ur.), 1965 [1957]: Mass Culture: The Popular Arts in America. New York in London, The Free Press, Collier-Macmillan Limited.

ROTTENBURG, Richard 1996: When Organization Travels: On Intercultural Translation. V: Barbara Czarniawska in Guje Sevón (ur.), Translating Organizational Change. Berlin in New York, Walter de Gruyter, 191-240.

SAHLINS, Marshall 1999: Two or Three Things that I Know about Culture. V: Journal of the Royal Anthropological Institute (inc. Man) let. 5, št. 3, 399-421.

SEGAL, Daniel A. in **Richard Handler** 1995: U. S. Multiculturalism and the Concept of Culture. V: Identities let. 1, št. 4, 391-407.

SHANK, Barry 1994: Dissonant Identities: The Rock'n'Roll Scene in Austin, Texas. Hanover in London, Wesleyan University Press.

SLOBIN, Mark 1993: Subcultural Sounds: Micromusics of the West. Hannover in London, Wesleyan University Press.

TERHO, Henri 1998: A Tale of Two Festivals: Music and Festivals in Manchester, England, and Turku, Finland. V: Tõru Mitsui (ur.), Popular Music: Intercultural Interpretations. Kanazawa, Kanazawa University, 240-245.

TOMC, Gregor 1989: Druga Slovenija: Zgodovina mladinskih gibanj na Slovenskem v 20. stoletju. Ljubljana, UK ZSMS.

TRAUBE, Elizabeth G. 1996: »The Popular« in American Culture. V: Annual Review of Anthropology let. 25, 127-151.

TSING, Anna 2000: The Global Situation. V: Cultural Anthropology let. 15, št. 3, 327-360.

TURNER, Victor W. 1969: The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Harmondsworth, Penguin (ponatis 1974).

WATERS, Malcolm 1995: Globalization. London in New York, Routledge.

WILLIAMS, Raymond 1988 [1976]: A Vocabulary of Culture and Society. London, Fontana Press.

WILLIS, Paul E. 1978: Profane Culture. London, Henley in Boston, Routledge & Kegan Paul.

WRIGHT, Susan 1998: The Politicization of »Culture«. V: Anthropology Today let. 14, št. 1, 7-15.

KULTURA: VELIK PROBLEM ZA DRUŽBOSLOVJE

Dandanes je kultura bolj priljubljena kot kdaj prej. Vsi uporabljajo ta termin in ga očitno razumejo. V družboslovju pa kulturna antropologija izgublja svoj primat v razpravah o kulturi in se srečuje z novo akademsko disciplino, s »kulturnimi študijami«. Avtorica se v svojem članku sprašuje o absolutnem položaju kulture v antropološki vedi in drugih družboslovnih disciplinah. Kritično analizira sodobno postmodernistično paradigmo kulture, še posebno z vidika politizacije kulture.

Uvod

Ideološko pogojene analize družbe se spreminjajo glede na nova dognanja v družboslovnih vedah. Z leti se je spremenilo tudi epistemološko ovrednotenje vloge dveh neodvisnih spremenljivk, kulture in narašanja, ki oblikujeta človeško misel in vedenje. Na prehodu iz drugega v tretje tisočletje kaže, da ena od spremenljivk, to je kultura, prevladuje ne samo v razpravah o družboslovju, ampak tudi v človeški družbi.

Literarni sociolog Raymond Williams v svoji knjigi *Keywords* (1976) pravi, da je izraz kultura ena od dveh ali treh najbolj zapletenih besed v angleškem jeziku. Koncept kulture je kompleksen in se glede na najrazličnejše rabe lahko tako razlikuje, da je samo ena oznaka preprosto nemogoča. O konceptu kulture razglabljajo znanstveniki različnih družbenih ved že stoletja. Ko se odzovejo na neke družbene zahteve, se spremeni tudi njihov pogled na kulturo. To

se zgodi vselej, ko neka kulturna teorija preneha biti koristna in v novih razmerah ni več uporabna. Trdovratni poskusi, da bi ta koncept kulture vendarle opredelili, očitno izražajo večno človeško hrepenenje, da bi pojasnili svoje bivanje na zemlji in z opisom resničnosti v svoje življenje vnesli red. Tako bi dobili zagotovilo, da imajo človeška dejanja neki pomen. Vendar pa kljub močnemu verovanju v obstoj resničnosti in njene organizacije končne teorije ali sinteze ni ali je celo ne more biti. V sodobnem svetu ne more obstajati nobena splošna teorija o kulturi. Dokončna resnica ni ne posemezen vidik znanja ne katerikoli koncept kulture (Lawless 1996, 7). Ker neko dokončno preverjanje preprosto ni mogoče, lahko obstajajo različne neodvisne oblike razmišljanja, ki pa lahko po drugi strani zagotavljajo pluralističen pogled na svet. Misel, da ne bo nihče nikoli poznal resničnosti ali resnice, je zelo neprijetna, zato bodo ljudje še vedno iskali odgovore na vprašanja, ki so si jih zastavljali že od začetka svojega obstoja.

Sodobno naraščanje zanimanja za kulturo na različnih ravneh družbenega življenja je v skladu s poskusi družboslovcev, da ustvarijo nov konceptualni pogled na kulturo.

Članek želi kritično ovrednotiti nekatere od zadnjih smeri in polemik o kulturi. Če je pojem kulture povezan z razvojem misli, bom poskušala ovrednotiti nekatere od zdajšnjih filozofskih in antropoloških konceptov o kulturi ter tako ugotoviti dinamiko v njihovem razvoju in možnosti, želje, zadrege in morebitne nevarnosti, ki jih lahko vsebujejo.

Izhodiščna točka te teoretične razprave o kulturi in njeni vlogi v družbi bosta knjigi svetovno znanega češko-britanskega filozofa in socialnega antropologa Ernesta Gellnerja *Reason and Culture* (1992) in *Nationalism* (1997). Pri analizi vnovičnega rojstva kulture v postmoderni dobi se bom pomudila pri idejah Adama Kuperja, so-

dobnega britanskega socialnega antropologa, ki so še posebno poudarjene v njegovem delu *Culture: The Anthropologists' Account* (1999).

Ernest Gellner in kultura

Gellner je odkril socialno antropologijo na London School of Economics v petdesetih letih 20. stoletja. Po zaslugi Bronislawa Malinowskega je ta ustanova postala rojstni kraj te vede. Ko je bil tam Gellner, se je funkcionalizem Malinowskega že umikal strukturalističnemu funkcionalizmu Radcliffea – Browna. Britanski antropologi so se še posebej posvečali preučevanju socialnih odnosov (tako družbenim organizacijam kot strukturi), zato je bila kultura zanje manj pomembna. Tako dvojnost, ki je postavila kulturo nasproti strukturi, družbi in družbeni organizaciji, so pozneje grajali mnogi britanski socialni antropologi. Zadnjih nekaj desetletij je bilo med njimi in ameriško kulturno antropologijo precejšnje razhajanje.

Gellner je to dvojnost vzel kot podlago, na kateri je grajal filozofski relativizem in iz katere je sčasoma izšla njegova vplivna teorija nacionalizma.

Izraz kultura je uporabljal tako edninsko kot množinsko. Kadar je hotel poudariti, kako se ljudje razlikujejo od drugih vrst, je uporabljal ednino. Množina, torej kulture, pa je pomenila kulturne enote, ki se med skupnostmi razlikujejo, različne pa so lahko tudi v eni sami skupnosti. Gellnerjev kulturni pluralizem spominja na Geertzov diferencirani svet, čeprav oba znanstvenika stojita na nasprotnih straneh barikad. Za Gellnerja je kulturni pluralizem, prav tako kot defetizacija ozemlja, edina pot za doseg ravnotežja v sodobnem svetu. Ker je skrajna rešitev etnično čiščenje, zveni njegov poziv h kulturnem pluralizmu zelo humano.

Gellner kot modernist upošteva kulturno nepretrganost in prekinitev. Tudi če je kul-

tura »stara toliko kot človeštvo«, je politična uporaba kulturne identifikacije in diferenciacije razmeroma nov pojav. Očitno je, da kulture vztrajajo in se spreminjajo obenem. Kar imamo za tradicijo, je pogosto izmišljeno ali pa potrjeno v politične, povsem profane namene.

Gellner je preučeval vlogo kulture v dobi poljedelstva, ko so bile lokalne kulture sicer podrejene političnim enotam, a z njimi drugače niso bile pomembne povezane. V industrijski dobi pa se je družba revolucionarno spremenila. Zaradi poroke med državo in kulturo se je pojavila potreba po visoki kulturi. To je določalo pravila igre v družbi. Kdor bi se znašel zunaj visoke kulture, bo izločen iz družbe. Na srečo ima visoka kultura zelo učinkovito sredstvo, ki človeku omogoča, da je preplavljen z njo že od malega: javno šolstvo in nekoliko tudi mediji.

Gellner je sicer racionalist, s svojim modelom homogenizacije visoke kulture – kulturna politika zagotavlja prepletenost kultur in stik z njimi – pa spodbija svojo teorijo. Kaže, da je odvisen od svoje predstave o kulturi, in njegov poziv h »kulturnemu pluralizmu« spominja na Geertzov »različni svet.« Tako niha med univerzalističnim in relativističnim konceptom, čeprav po pravih zanj ne bi smelo biti večjih sovražnikov, kot sta Geertzov relativizem ali Wittgensteinova hermenevtika.

Čeprav je Gellner preučeval vprašanja kulture in moči, kulture in misli ter kulture in družbene organizacije, ni nikoli poskušal izoblikovati teoretičnega koncepta kulture. Do koristi takega koncepta je bil vedno precej skeptičen. Spraševal se je, ali ga je antropologija sploh kdaj potrebovala, ali – če sploh – ga je mogoče splošiti in koliko. Vendar pa je življenje zdaj drugačno in sodobne razprave kulturo sklanjajo v vseh sklonih. Poleg tega postaja vse bolj modna in ne prevladuje zgolj v kulturni antropologiji, ampak se kot nadvse pomembna tema pojavlja tudi v drugih družboslovnih vedah, denimo v kulturologiji ali kulturnih študijah zadnjih let. Gellner je ob sledenju tem smericam vedno menil, da človek zaradi poudarjanja kulture zanemara raziskave o povezanosti med strukturalnimi in kulturnimi dejavniki. Zanj kultura ni cilj, ampak izhodišče za razlage in pojasnila.

Gellner je umrl leta 1995. Če bi še živel, bi morda prav on postavil bistveno vprašanje, ali so socialni in kulturni antropologi še vedno zmožni obvladovati kulturo in ali je sploh še smiselno nadaljevati akademске razprave o njej. Ker mnogi, ki so prepričani o tem, da bi pojem kulture moral

postati glavno izhodišče pri oblikovanju politike, iščejo podporo za svoje politično prepričanje v znanstveni literaturi, je to tehnen argument, ki take razprave vsekakor upravičuje.

Razum in kultura v Gellnerjevem razmišljanju

Gellner v svoji knjigi *Reason and Culture: Historical Role of Rationality and Rationalism* (Razum in kultura: zgodovinska vloga razumnosti in racionalizma) obravnava temeljno preoblikovanje evropske misli in racionalizma, medtem ko raziskuje spopad med razumom in naravo od Descartesa do sedanjosti. Renéja Descartesa ima za duhovnega očeta racionalizma, za sinova tega racionalizma, ki sta kodificirala kognitivne oblike novega evropskega družbenega in kulturnega sveta, pa Davida Huma in Adama Smitha.

Descartes je imel kot ustanovitelj filozofskega nauka po imenu kartezijanstvo, grajenega na podlagi dualizma in racionalizma, misel za nekaj najvišjega. Veroval je v neomejeno zmoglost človeške pameti, po njegovem znanja ni bilo mogoče pridobiti z izkušnjo ali njenim posploševanjem. Zato je bil skeptičen do kulture, ki je zanj pomenila družbeni nesporazum. Težnjo, da se človek otrese navad in zgledov, je tako postavil v središče svojega racionalizma. Odrešitev pa je po drugi strani izvirala iz uma vsakega posameznika (Gellner 1999, 13).

Descartesov izrek »Mislim, torej sem« je pomenil odločilno vodilo človeku v svetu, v katerem se je bilo treba osvoboditi od nečesa tako nezanesljivega ali naključnega, kot je kultura. Descartes se je otesel kulture, ne da bi jo celo poimenoval z imenom, kot skupka idej in navad, ki si ga deli določena skupnost. Svet je želel spoznati neodvisno od kulture. Ugotovil je, da poseduje tako samega sebe kot svet, oba pa se prilagata drug drugemu, se medsebojno ohranjata in potrjujeta (Gellner 1999, 22). Gellner meni, da je taka zmaga po svoje Pirova zmaga, saj prav kulture svojim članom zagotavljajo tako zadovoljstvo. Čeprav si je Descartes prizadeval oblikovati koncept sveta neodvisno od kulture, ga je po drugi strani opremil z atributi, ki jih lahko zagotovi samo kultura. V svojem poskusu, da se izogne kulturi in doseže čisti razum, je pripomogel h kodifikaciji kulture kot temelja civilizacije. Vprašanje je, ali je možno imeti obe stvari naenkrat. Gellner je dvomil, da bi lahko spoznali svet brez njegovih korenin v kulturi, obenem pa si

prizadevali za njeno potrditev. Ti cilji so videti nezdružljivi in človeštvo se bo moralo sprijazniti z dejstvom, da je mogoče imeti občutek ustaljene varnosti ali pa rastočega znanja.

Descartes in pozneje Kant sta oblikovala človeško identiteto in moralnost na podlagi razuma, razsvetljski strokovnjaki na čelu z Davidom Humom, ki je bil v 18. stoletju vodilna osebnost, pa so koncepte kot temelj znanja nadomestili z zaznavami (Gellner 1999, 18). Znanje je bilo rezervirano za občutke, temelj človekove moralnosti je izvirjal iz dejstva, da je človek čustveno bitje. Kant je poskušal nadomestiti veljavnost tega sveta, ki je bila prej zunaj, tako, da jo je prenesel neposredno v človekov um.

Humov in Kantov svet je bil povsem drugačen od Descartesovega, ki ga je bilo mogoče spoznati, ki je bil zanesljiv in urejen. Čeprav je bila razsvetljska etika individualistična, univerzalistična in egalitarna, takega sveta ni bilo mogoče dokazati, zaradi česar je kartezijanski program propadel. Prvič v zgodovini se je razum izkazal za nekaj problematičnega.

Ne glede na to, ali je vir naše identitete razum ali občutki, kaže, da je razsvetljska filozofska misel našla popoln ideološki dežnik za človeško univerzalnost. Vendar pa težnja po kulturni homogenosti še ni oblikovala neke univerzalne kulture, prav nasprotno: obstaja omejeno število na znotraj standardiziranih in na zunaj različnih »nacionalnih« kultur (Gellner 1997).

Prvi odgovori na racionalizem razsvetljskega obdobja so se pojavili v delih literarnih romantikov. Vendar pa romantične ideje niso bile omejene le na literaturo ali osebno življenje, ampak so se počasi začele pojavljati tudi v znanosti in politiki. Herder je menil, da človeštvo ni sestavljeno zgolj iz posameznikov, ampak iz narodov in kultur, katerih bogastvo je prav v njihovi posebnosti. Medtem ko je doba razsvetljenstva poudarjala razum in človeško univerzalnost, je romantika slavila čustva in različnost, še posebno kulturno različnost. To obdobje je vdahnilo nacionalizmu njegove posebnosti in slog. Izraz *Gleichschaltung* te dni zveni zaničevalno, čeprav je bil zgodnji herderjanski kult občestvene diferenciacije in ljudske kulture skromno usmerjen proti temu, da bi človeštvo omejili na en sam splošni model.

V tradicionalnih družbah je o človeku odločal njegov status. Razsvetljenstvo je po drugi strani zagovarjalo mnenje, da je za človeka odločilen razum. Romantika pa je učila, da ljudi oblikujejo njihove korenine, njihova kultura. V kulturno homogenem na-

rodu ali državi je bil izvor tisti, ki je posameznika umestil v družbo. Podlaga za identiteto vsakega posameznika so bile njegove korenine. Izkoreninjenje je tako logično pomenilo največjo tragedijo.

Spopad med razumom in naravo je rodil ne samo Kantov dualizem, ampak tudi najrazličnejše teorije o iracionalnosti. Schopenhauer je zavračal idejo o napredku in se posvetil kontemplaciji. Naravo je omejil na slepo poželenje in agresijo, ki jo je imenoval volja. Nietzsche je njegovo metafizično voljo povzdignil v voljo moči. V freudovski debati sta bili pamet in razumnost videti izumetničeno. Človekova prava identiteta je zakrita, lahko pa pride na površje z uporabo posebne terapevtske metode, psihoanalizo. Ta recept za odrešitev našega duha je Freudu zagotovil trden položaj med največjimi misleci 20. stoletja. Kot je ugotovil Gellner, razlog za to leži v nenehni želji človeštva, da išče osrednjo, avtoritativno in jasno vizijo sveta. To željo sproža sodobni, nestabilni, individualistični, mobilni in na atome razbiti svet, ki ustvarja razmere za tako odrešitev. Gellner je neracionalna dokazovanja Schopenhauerja, Nietzscheja in Freuda povzel v trditev: če naše vedenje in način razmišljanja res obvladuje neka temna sila, se torej ni mogoče vesti razumno. V nasprotju s prejšnjim kritiziranjem razuma sodobna iracionalnost ne propagira neke transcendentalne avtoritete, kot je bila religija, ampak drugačno silo tega sveta ali narave, na primer raso, stan, občestvo ali od nedavnega kulturo. Potem ko je razum ustvaril naravo, je postal njen del in tako izgubil prvotno avtoriteto. Gellner je to poimenoval degradacijo razuma, ki ustvarja najsplošnejšo obliko moderne nerazsodnosti. Nemogoče je dokazati racionalnost, kartezijansko hrepenenje po samoodkritju se je izjalovilo in naslednji povsem logični korak je zatekanje k iracionalizmu.

Drugo tako iracionalno teorijo o neenakosti kultur je predstavil Ludwig Wittgenstein, eden najvplivnejših filozofov 20. stoletja. Kulturna raznolikost je postala glavni element njegovega dela. Kot je kritično ocenil Gellner, je bila izhodiščna točka Wittgensteinovega nauka hipoteza, da je racionalistična težnja, da bi dokazali veljavnost sveta, spodletela. To je ugotovil z raziskovanjem univerzalistično liberalnega modela jezika, ki ga je pozneje zavrgel kot neverodostojnega. Edina alternativa je bila vizija družbe, ki se ovija v teorijo jezika kot *Gemeinschaft*, kot konceptualno suvereno, dokončno in samozadostno občestvo. Le s šegami in zgledi lahko upravičimo naš

postanek na tem svetu. Kulture so za racionalizacijo ali pojasnjevanje nepotrebne, lahko jih samo opišemo. Gellner je menil, da wittgensteinovska romantičnost temelji na suverenosti kultur (Gellner 1999, 118).

Kultura kot skupek idej, navad in praks presega racionalistične ideale. Jasna in razumljiva pravila ne obstajajo. Prav nasprotno, če je kdo zunaj neke kulture in želi postati del nje, je to izredno težko izvedljivo, za tujca celo nevarno, kajti tu ne obstaja noben sistem. Najbolj učinkovito družbeno vez pomenijo kontinuiteta, šege in zgledi, ki pa ne temeljijo na racionalnosti. Po Gellnerju ostaja kultura imuna za racionalnost industrijske družbe in nerazumnost se je še bolj trmasto ugneznila v kulturi. Po svoje je iracionalizacija kulture v popolnem nasprotju s korenito racionalizacijo znanja (Gellner 1999, 141).

Gellner zagovarja filozofski in življenjski racionalizem, ki ga ima sam za poskus bega pred relativnostjo kulture. Kot antropolog prav tako tudi priznava dejstvo, da se kulture ne moremo otrešiti, čeprav usoda človeštva leži v racionalnosti. Gellner poskuša ugotoviti sodobne grožnje razumu in njegove pomanjkljivosti, ki jih označi kot krizo racionalnosti v zahodnem svetu. Meni, da je v sodobnem svetu racionalnost ogrožena ne samo zaradi rastočega vpliva iracionalnih miselnih teorij. Nagle spremembe v družbi, velika mobilnost, spremembe v družbenem redu in silovita rast človeškega znanja posegajo v našo samozavest in identiteto (Musil 1999, 188).

Sodobna družba, katere glavna značilnost je kognitivna in gospodarska rast, se pravi nestabilnost in spreminjanje, ne more uporabiti resničnega kognitivnega prepričanja kot podlago za družbeni red. Kje torej lahko iščemo svojo identiteto? Ne glede na možne pomisleke nam Gellner svetuje, naj jo poiščemo na področju razuma, v načinu našega mišljenja. Pehanje za »kozmičnim izgnanstvom« je hkrati absurdno in neogibno, saj ni nobene možnosti, da bomo kdaj dosegli izpolnitev. Nismo zunaj kulture, temveč je »narava naše kulture v njeni vraščenosti v naša razumska prizadevanja« (Musil 1999, 181).

Postmodernizem o kulturi

Kaže, da je simptom sodobnega življenja čedalje večje soočanje s svetom »tistih drugih«. Prav tako je videti pomemben boj za ohranitev narodne identitete in kulturnega pluralizma. Že leta 1993 je Samuel Huntington napovedal, da najpomembnejši svetovni konflikt ne bo gospodarske ali

ideološke narave, ampak kulturne. Pričakuje titanski boj civilizacij, ki bo posledica tega, da bo želela vsaka zaščititi svojo – kot meni Huntington – prvobitno kulturno identiteto. Kulturo in kulturno identiteto je prištel k tistim dejavnikom, ki bodo v prihodnosti določali vzorce kohezivnosti v družbah. Po koncu hladne vojne bo kosaenje med dvema vesilama nadomestil spopad civilizacij – spopad med Civilizacijo in Barbarstvom (Kuper 1999, 229). Čeprav je znanstvena relevantnost te teorije doživela veliko kritik in so jo v akademskih krogih skoraj pozabili, so septembrski dogodki v ZDA leta 2001 sprožili novo serijo razprav o vlogi kulture v sodobnem svetu.

Zaradi različnih protivojnih ali osvobodilnih gibanj po drugi svetovni vojni se je pojavila prva omemba vredna kritika zahodnega establišmenta. Antropologija je bila obtožena sodelovanja s kolonialnimi silami in koncept kulture je v ZDA postal zmagovalna tema kulturne antropologije. Stara nesoglasja med subjektivističnimi in objektivističnimi teorijami kulture niso izginila, spremenil pa se je ton razprave. Privrženci evolucionizma poudarjajo prilagajanje kulture biološkim potrebam in pritiskom okolja. Humanisti gledajo na kulturo kot na obliko življenja, ki je ne poganjajo geni, temveč ideje.

S Cliffordom Geertzem se je pojavila nova generacija antropologov. Njegovo zagovarjanje literarne teorije je v ameriški antropologiji povzročilo nov preobrat k skrajnemu relativizmu in kulturalizmu. Manifest te »nove dobe« je prišel leta 1986 s knjigo *Writing Culture*. To delo, katerega avtorja sta James Clifford in George Marcus, je pomenilo začetek postmodernistične antropologije. Zavrnilo je do takrat veljaven koncept prevladujoče kulturne skupine in ga nadomestilo z odločitvijo, da je manjšinskim kulturam treba pomagati k večjemu uveljavljanju. Začeti bi se morala nova zgodovinska doba, v kateri bi zatirani morali zavreči način, na kakršnega so bili do zdaj predstavljeni, in aktivno sodelovati pri oblikovanju pristne podobe svoje družbe. Kultura in identiteta se spreminjata, zato prvotna etnografija nima več smisla. Pomembno je znova oblikovati teoretično podlago za moderen koncept kulture, ki je pluralistična in relativistična. Kultura ne sme biti več privilegirana last elite, ampak si jo morajo deliti vsi pripadniki družbe. Tradicionalni koncepti kulture niso več smiselni v svetu, v katerem so vse kulture hibridi in kjer so vse kulturne pregrade porušene. Drobljenje sodobnega sveta ne omogoča nikakršne kulturne integritete.

Po Cliffordu ima kulturna raznolikost moralno in politično vrednost, zato jo moramo gojiti. V tem postmodernem svetu gospodarska centralizacija in kulturna homogenizacija delujeta uničevalno. Ljudje so izkoreninjeni, medtem pa zaradi razbijanja iluzije o kulturni skladnosti izgubljajo svojo kulturno identiteto. Treba se je upirati globalizaciji v katerikoli preobleki – vesternizaciji ali modernizaciji. Naloga antropologov je, da kritizirajo Zahod tako, da razkrivajo pravo bistvo njegove vladajoče ideologije v umetnosti, literaturi, znanosti, medijih in tako naprej. Oblikovanje objektivne analize »drugih« ni več mogoče. Gojenje kulturne »drugačnosti« je moralna obveza, še posebno, če jo izpodjedajo globalni pritiski.

Kaj je novega v tej postmodernistični teoriji? Če se povrnemo k znanemu sporu med prosvetlenci in romantiki – sub sole nihil novum (nič ni novega pod soncem) –, lahko trdimo, da je po eni strani to že znani odpor proti vseobčim vrednotam in civilizacijski integriteti, po drugi pa favoriziranje lokalnih kultur. Gellner vidi korenine konfrontacije med postmodernisti in njihovimi nasprotniki v zopet pogretem sporu med klasicisti in romantiki. V nasprotju z germanskim romanticizmom pa so zdaj v privilegiranem položaju manjšine, in ne kulture. Splošno je znano, kakšne implikacije imajo taka priporočila za elito in nacionalne države, ki so bile ustanovljene v soglasju politične enote z nacionalno. Konflikti, ki iz tega izhajajo, se dovolj pogosto pojavljajo v medijih, in navadno je tako velikokrat prekleto moderni svet tisti, ki izdatno pomaga pri reševanju takih sporov.

Pozitivizem kot ideološko orodje kapitalizma je očitno zatajil in danes ga imajo za znamenje kolonialne nadvlade. Kaže, da subjektivizem zanesljivo rojeva medkulturno nepristranskost in spoštovanje. Gellner ugovarja mnenju, da se je svet spremenil v postmoderna. Če se je, bi morali o tem imeti objektivne dokaze. Če upoštevamo, da je tak dokaz le boj proti vesternizaciji, globalizaciji ali modernizaciji, na podlagi katerega objektivnega načela potem govorimo o spopadu civilizacij ali kultur? Ne glede na posledice, o katerih so postmodernisti prepričani, da bodo blage, so izbrali kulturni pluralizem. Vendar pa nekateri deli postkolonialnega sveta prav hlepijo po zahodnih vrednotah in tehnoloških novostih. Prav tako so v preteklosti kulturno »drugačnost« pogosto zlorabljali. Naj za ponazoritev navedem južnoafriški apartheid kot ideologijo segregacije, ki ni bila zasnovana na biološkem konceptu rase, marveč na ve-

rovanju v ločenost kultur, ki se morata razvijati vsaka posebej.

Je privilegirana vloga kulture v današnjem svetu upravičljiva ali pa obstajajo tudi druge alternative, ki bi lahko pojasnile nezadovoljivi razvoj človeštva k blaginji? Je smiselno nadaljevati akademska razpravljanja o kulturi, ko pa jo očitno vsak dobro razume? Nova paradigma v obliki kulturne renesanse, ki bo odrešila človeštvo, je očitno realnost. Koncept kulture pa je padel v novo epistemološko past. Ameriška kulturna antropologija je na primer povsem ujeta v kulturno razlago etničnosti ali identitete in antropologe preganja mora izgubljenih kultur. Kultura polagoma postaja mit in izmišljotina številnih kulturnih agentov. Posebno antropologi se zavedajo dejstva, da je tako imenovano izročilo kot ikona neke kulture pogosto izmišljeno, da se izrablja za vnovično pridobitev izgubljenega ozemlja ali pa za to, da se na novo napiše zgodovina prej koloniziranega naroda. Z drugimi besedami: to, čemur danes pravimo kultura ali izročilo, je strateško prilagojeno povsem pragmatičnim razmeram, ki ustrezajo interesu prilagojene elite. Domo-rodec z Nove Gvineje je pred nedavnim dejal: »Če ne bi imeli *kastom* (šeg), bi bili prav taki kot Belci.« Presenetljivo je, da si prav vsi želijo kulture, in celo tisti, ki so bili vrsto desetletij tihi, zdaj trdijo, da je njihova kultura nekaj posebnega, in zahtevajo prostor v sodobnem svetu. Svoje zahteve navadno podpirajo z značilnim izročilom in šegami, ki se močno razlikujejo od zahodnih kulturnih vrednot. Vendar pa je očitno, da ta kolektivna popačenost resničnosti ustreza interesom neke skupine ljudi v družbi. Na splošno je opazen premik k moralnosti in politiki, ki se pojavljata v javnih razpravah. Antropološka anamneza, ki se kaže kot izguba etnografskega spomina, hodi z roko v roki s to težnjo.

V tako imenovanih postraziskavah, kot so postmodernizem, poststrukturalizem ali postkolonializem, je razlika med normami in prakso, ideali in resničnostjo, kulturnimi vzorci in dejanskim vedenjem zabrisana, celo odstranjena. Le kako so lahko kulture tako enovite? Saj vendar znotraj njih obstajajo številne variante in protislovja. Poleg tega je bilo zdajšnje »posttarnanje« o kulturnem neskladju med ženskami in moškimi ali med bogatimi in revnimi slišati tudi že v preteklosti, v – kot to ironično imenuje Sahlins – antropološkem srednjem veku. To ponazorijo z navajanjem Herskovitsa iz leta 1938: »Če na določeno kulturo mislimo kot na en sam vzorec, s tem potvarjamo resničnost ... kajti nobena kultura ni

tako preprosta, da ne bi vsebovala različnih vzorcev. Nanje je moč gledati kot na sosledje prepletajočega se vedenja, miselnih in vrednostnih sistemov, od katerih so eni celo v nasprotju z drugimi. Vzorci osnovnih vrednot v neki družbi ... bodo vidni v vsej skupini, vendar pa bodo vidni tudi podvzorci, s pomočjo katerih moški urejajo svoje življenje drugače kot ženske, mladi in ljudje v srednjih letih drugače kot starejši, pripadniki nižjega socialnoekonomskega razreda drugače kot višjega ... Vse to je potrebno upoštevati, ko si zastavimo za cilj analizo kulturnih mutacij v spreminjanju se kulturi.« (Sahlins 1999, 405)

Kritika postmodernizma

Gellner govori o privlačnosti kultur. V modernem industrijskem svetu postane kulturna homogenost verjetna politična ločnica. Rezultat je visoka kultura z javnim sistemom izobraževanja za vsakogar, ki postane član neke družbe. Stranski proizvod visoke kulture je nacionalizem. Pri uresničevanju načel nacionalizma in etničnosti elita sodeluje s socialnimi in kulturnimi konstrukti, ki so pogosto videti nespametno ali absurdno.¹

Oznake, kot je kulturna/etnična skupina ali spopad, imajo lahko daljnosežne posledice. To so sodobne magične formule, ki naj bi zacelile vse rane v družbi, ki jih je težko pojasniti ali jih preprosto ni mogoče pojasniti preprosto. Nedvoumna narava etničnih oznak omogoča politično in ekonomsko manipulacijo. V kritičnih družbenih razmerah etnična retorika ali poziv k pristni kulturni identiteti očitno ne ponuja rešitev. Vendar pa bi bilo narobe, če bi podcenjevali te varljive podobe in naivno mislili, da nimajo dovolj moči, da bi vplivale na človeška dejanja in ravnanje – v njihovem ozadju so resnične krivice in ponižanja (primerjaj Skalniki 2001). Naloga družboslovcev in intelektualcev je »mobiliziranje« ideje, da cenena raba etnično-kulturnih oznak ni prava pot. Poleg tega bi morali izdelati resnične analize na področju politike, ekonomije in ideologije ter tako ločiti dejstva od vtisov in iluzij.

Kuperjeva kritika multikulturalizma in kulturnih študij

Poudarjanje in zlorabljanje kulture in kulturne identitete spominjata na razpravljanje o rasi, ki je že prišlo na slab glas. Ta dva

pojma sta neodvisni spremenljivki. Tako kot rase so različne kulture pravzaprav – in na srečo – hibridi: čeprav vtakana v splošno mentaliteto, se vsaka kultura spreminja. Radcliffe – Brown je prepoznal nevarnost umetnih kulturnih pregrad, Adam Kuper pa je nedavno od tega omenjal to vprašanje v svoji knjigi *Culture*. Skalník meni, da Kuperjev skepticizem glede kulture korenini v njegovi (deloma osebni) izkušnji pri izrabljanju kulturne teorije v Južni Afriki. Teorije o kulturi so politično naravnane, zato moramo biti pazljivi. Kuper trdi, da je skupna človeška kultura stvar idej in vrednot, skupek umov in simbolični sistem. To, kar je kulturno spremenljivo, ne sme preseči tega, kar je splošno (Skalník 2000, 78).

Logična posledica Kuperjevega doslednega pogleda na kulturo je njegova kritika razprav, ki prevladujejo v sodobnih kulturnih študijah. Njihova glavna misel je, da je kultura v službi moči in podvržena tekmovalnosti. Za kulturne produkte med preverjanjem velja eno samo merilo – ali so nameñeni za zatiranje ali osvobodjanje. Pri tem je glavno merilo politična pravilnost. Kuper meni, da jedro kulture za kulturne študije ustvarja tako imenovana pop kultura, ki je mešanica folklorne, proletarske kulture in športa, obenem pa je uradna elitna kultura sumljiva in jo povezujejo s privilegirano manjšino. Enako velja za množično kulturo, ki jo obsojajo kot »ersatz« (nadomestek) in jo imajo za pokvarjeno. Po Kuperju so te oblike kulture različno ovrednotene. Njegov glavni dokaz je, da je elitna kultura znamenje statusa in eden od elementov, ki opredeljujejo družbo. Fetišizacija elitne kulture večino utiša in jo napravi nemogočo (Kuper 1999). Kuper brani elitno kulturo pred zagovorniki kulturalizma. Popularno kulturo, ki je bila sprva žarišče in vroč predmet debate v kulturnih študijah, je treba ne samo podpirati, ampak se lahko z njo tudi upremo hegemoniji – kulturnemu in političnemu kritiziranju v študijah o filmu, televiziji, športu in tako naprej.

Kuper multikulturalizem enači s kritiko ideologije establišmenta: »talilni lonec« je treba nadomestiti z ideologijo antiasimilacije. Treba je izkoreniniti hegemonično kulturo, pa naj bo bela, moška, malomeščanska, heteroseksualna ... (Skalník 2000, 76). Multikulturalisti ne dopuščajo možnosti, da bi se izseljenec želel stopiti z večinskim narodom. Zanikajo celo obstoj uradnega, prevladujočega toka v ameriški družbi. Za multikulturaliste je Amerika kulturno razdrobljena, a zanje to ne pomeni kake posebne težave. Multikulturalisti so tu zato, da po-

magajo tistim, ki se ne znajo zavzeti za svoje pravice, priznavajo jim pravico, da so »tisti drugi«, in to zagovarjanje identitete prenašajo v svoj politični program. Kulturna politika zahteva enakopravnost pri zaposlovalni politiki in podobno mišljenje – izredno pomembno je žrtvovati individualnost za že etabliirano kulturno identiteto. Menim, da te zahteve zvenijo absurdno, še posebno v ZDA, kjer je individualizem eden od temeljev ameriške družbe.

V svoji osnovni aplikaciji vidi multikulturalizem manjšino kot kulturno skupino, ki svojo identiteto udejanja samo s sodelovanjem v kulturi. Vendar pa identiteta ni nekaj prvobitnega. Preveliko poudarjanje kulturne raznolikosti ali »drugačnosti« samo krepi javno mnenje, da so razlike nekaj naravnega in je podlaga kulturne identitete biološka identiteta. Kulturo pogosto izrabljajo za politično dopusten evfemizem za raso. Moderni koncept kulture po Bennu Michaelu ni kritika rasizma, ampak sodobna in prevladujoča oblika rasizma (Kuper 1999, 229). Največja dvoličnost teh sodobnih razpravljanj pa je v dejstvu, da je govorjenje o rasi dandanes tabu, razprave o kulturnih razlikah pa so politično korektne.

Sklep

Namesto zaželene integracije različnih kultur je rezultat prevelikega poudarjanja »drugačnosti« pogosto getoizacija. Koncept kulture, ki rešuje samo sebe, je problematičen. V raziskave je treba vključiti še druge družbeno-gospodarske in politične dejavnike, kot so jezik, religija, družbene ustanove, znanje, politične ideologije, obredi in tako naprej. Kulturna identiteta ni edini priročnik za življenje, saj je vsak posameznik povezan tudi s kolektivno obliko identitete (nacionalno, etnično, družbeno, razredno, politično, religiozno). Poziv k dekonstrukciji in demitologizaciji kulture spodbuja vse, ki izkoriščajo to sodobno magično formulo. To so lahko univerzalisti, ki so iskali poti, kako zmanjšati ali odpraviti razlike, ali pa so zanikali, da kakršnekoli večje razlike sploh obstajajo, in trdili, da je drugačnost le iluzija. Lahko so zagovorniki razvoja, ki razumejo srečanje različnih kultur kot civilizacijski proces ter s sodobnimi razpravami o univerzalnih človekovih pravicah in univerzalni uporabnosti demokratičnih ustanov znova oživljajo »breme belega moča«, ki naj bi povzdignil druge iz nevednosti (Smelser 2001, 3156). Vprašanja o korektnosti kulturnega koncepta se lotevajo tudi kulturni pluralisti, ki se bojujejo proti kulturnemu imperializmu in globalizaciji,

obenem pa obujajo koncept nacionalnega, se pravi kulturne identitete.

Družboslovci bi morali analizirati konceptualno prožnost razprav o kulturi. Pri tem bi jih lahko navdahnile Gellnerjeve in Kuperjeve misli. Oba imata podoben pogled na idealizem in relativizem sodobne teorije o kulturi. Oba se strinjata, da pomeni kultura problem za družboslovce. Po svoje sta oba spodbudila dragocena kritična razmišljanja o kulturi. Ker je nanju vplival Radcliffe – Brown s strukturalizmom in funkcionalizmom, v katerih so bile vse razprave o kulturi malce sumljive, se zdi njuna zahteva, naj se kultura vključi v širši politični in ekonomski kontekst, povsem logična. Danes se zdi še toliko bolj nujna, saj se po »kulturnem preobratu« kultura uporablja kot motivacija za politične ukrepe. Gellnerjev globoki vpogled v nacionalizem in Kuperjeve izkušnje z apartheidom v Južni Afriki so neposredno vplivali na njuno trdno prepričanje, da je politika, ki gradi na kulturnih razlikah, pogosto recept za katastrofo. Današnje številne razprave o kulturi, ki politizirajo kulturo in identiteto, ne upoštevajo kompleksnosti človeštva. Vendar pa je poskus, da bi razkrili pravi obraz kulture, obenem pa se izognili pastem kulturalizma, zelo zapleten. In v tem procesu bi dejstvo, da neki splošni model družboslovne analize ne obstaja, utegnilo zveneti kot slabost. Na srečo nas obstoj najrazličnejših šol mišljenja varuje pred dogmatizmom in shematizmom, obenem pa pomeni bogat virelec domišljije, ki je pri intelektualnem delu ključnega pomena.

Literatura

- CLIFFORD, James in Goerge E. Marcus 1986: *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- DRIEDGER, Leo 1996: *Multi-Ethnic Canada: Identities & Inequalities*. London, Oxford University Press.
- EDGAR, Andrew in Peter Sedgwick (ur.) 1999: *Key Concepts in Cultural Theory*. London, Routledge.
- GEERTZ, Clifford 2000: *Interpretace kultury*. Praha, Slon.
- GELLNER, Ernest 1993: *Národy a nacionalismus*. Praha, Hřibál.
- - 1997: *Nationalism*. London, Weidenfeld & Nicolson.

1 Tako kot na primer trud, da bi odkrili etnične značilnosti v narodovem značaju, jeziku, pokrajini, športu in tako naprej.

-- 1999: Rozum a kultura. Brno, CDK.

GIDDENS, Anthony 1999: Sociologie. Praha, Argo.

HANN, Chris 2000: Teach Yourself Social Anthropology. London, Hodder & Stoughton.

-- 2001: Gellner's Structural-Culturalism. V: Sociologický časopis let. 9, št. 2, 173-181.

HARRISON, Lawrence in **Samuel P. Huntington** 2000: Culture Matters: How Values Shape Human Progress. New York, Basic Books.

HENDRY, Joy 1999: An Introduction to Social Anthropology: Other People's Worlds. London, MacMillan Press.

HUNTINGTON, Samuel P. 2001: Sřet civilizací: Boj kultur a proměna světového řádu. Praha, Rybka Publishers.

JENKS, Chris 1995: Culture: Key Ideas. London, Routledge.

KLIMEŠ, Lumír (ur.) 1981: Slovník cizích slov. Praha, SPN.

KOTTAK, Conrad Phillip 1996: Anthropology: The exploration of Human Diversity. New York, McGraw-Hill, Inc.

KROEBER, Alfred L. in **Clyde Kluckhohn** 1952: Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Papers of Peabody Museum št. 47. Cambridge, Mass, Harvard University.

KUPER, Adam 1999: Culture: The Anthropologists' Account. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

LAWLESS, Robert 1996: Co je to kultura. Olomouc, Votobia.

LEVINSON, D. in **M. Ember** (ur.) 1996: Encyclopedia of Cultural Anthropology. New York, Henry Holt & Company.

MURPHY, Robert F. 1999: Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha, Slon.

MUSIL, Jiří 1999: Setkání s autorem. Dotslov. V: Rozum a kultura. Brno, CDK, 178-188.

NOVOTNÁ, Hana 2001: Jaké jsou šance nové jihoafrické kultury? V: Literární noviny XII, št. 22, 7.

POSPÍŠIL, Leopold 1993: Kultura. V: Český lid 80 (dodatek), 355-387.

SAHLINS, Marshall 1999: Two or three things that I know about culture. V: Journal of the Royal Anthropological Institute 5, 399-421.

SCHEFFEL, David Z. 2000: The Post-Anthropological Indian: Canada's New Images of Aboriginality in the Age of Repossession. V: Anthropologica XIII, 175-187.

SKALNÍK, Petr 2000: Dvojrecenze: Adam Kuper: Culture: The Anthropologists Account. Václav Soukup: Přehled antropologických teorií kultur. V: Cargo 1, 70-80.

-- 2001: What is behind the ethnic label, in southeast Europe as elsewhere? V: Dušan

Šimko in **Heiko Haumann** (ur.), Peace Perspectives for Southeast Europe. Prague, Academia, 97-103.

SMELSER, Neil J. in **Paul B. Baltes** (ur.) 2001: Culture: Contemporary Views. V: International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences. Amsterdam, Elsevier, 3151-3158.

SOUKUP, Václav 2000: Přehled antropologických teorií kultur. Praha, Portál.

WILLIAMS, Raymond 1976: Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. London, Croom Helm.

WILLIAMS, Brett (ur.) 1991: The Politics of Culture. Washington, The Smithsonian Institution Press.



GLOBALIZACIJA

Televizijske novice, prispevki v časopisih, aktualne teme, prijatelji z univerzitetno izobrazbo brez službe in podobne zadeve so vplivali na moje zanimanje za fenomen globalizacije. Ta izraz sicer malo uporabljamo v vsakdanjem življenju, vendar pa je posledice globalizacije čutiti na vsakem koraku.

Pred predavanji iz antropologije sodobnih družb, ki sem jih obiskovala med devetmesečnim študijem na Univerzi v Seville, tudi sama nisem vedela veliko o globalizaciji, vendar sem že kmalu po seznanitvi s tem izrazom lahko prepoznala, opazovala in tudi analizirala različne fenomene in procese, ki pred tem zame niso bili razločljivi in smiselni.¹ Menim, da je ne samo koristno, temveč tudi potrebno poznati mehanizme in posledice globalizacije, ker to na eni strani omogoča lažje razumevanje sodobnega sveta, na drugi pa pomaga posamezniku iskati nove poti in načine vključevanja v globalno okolje.

Proces globalizacije prinaša različne spremembe v gospodarski, politični in kulturni organizaciji sodobnih družb. Hkrati ko se krepijo globalni elementi, nastajajo tudi lokalna gibanja v obrambo kulturne in etnične raznolikosti. Te fenomene nameravam natančneje razložiti v naslednjih poglavjih, povzemajoč nekatere poglobitve ideje avtorjev, ki poznajo to tematiko.

Koncept globalizacije

S padcem berlinskega zidu novembra 1989 je simbolično padel tudi socializem. Vzklikala je »nova era«² neoliberalne ideologije, vzpostavil se je nov mednarodni red. Neoliberalna ideologija je le prilagoditev starejše liberalno-meščanske ideologije z *globalizacijo*³ kot njenim osrednjim elementom. Čeprav tudi globalizacija ni nič drugega kot aktualna faza *mundializacije*,⁴ ki ima svoje korenine že v 15. stoletju, v dobi velikih geografskih odkritij in na začetku evrop-

skega kolonializma. Posledica mundializacije je vse večja medsebojna odvisnost sveta zaradi velikih migracij s stare celine (Evrope) v novi svet (Ameriko). Medsebojna odvisnost se zdi danes še bolj neizogibna ob stopnjevanju finančnega spekulativnega kapitalizma in tehnološki revoluciji, zaradi katerih je svet vse manjši, vendar ne bolj enakopraven.

Globalizacija je sklop pojavov, ki so posledica tehnoloških inovacij, predvsem informatizacije, in se izražajo zelo konkretno, posledice pa je čutiti na gospodarskem, političnem in kulturnem področju. V zvezi z globalizacijo obstajata še dva pojma: *globaliteta* in *globalizem*. Ti pojavi se med sabo razlikujejo.

Globalizem je osrednja doktrina neoliberalizma in ideologije obvladovanja svetovnega trga. Predpostavlja, da bo globalizacija pripeljala do sveta z enotnim gospodarstvom, politikom in kulturo. Globaliteta pa pomeni zrcalno sliko resničnosti sveta: svetovno družbo. »Ne obstaja država in ne skupina ljudi, ki bi lahko živelja zunaj drugih.«⁴ Ulrich Beck našteva osem razlogov za nepovratnost globalitete:

1. razširitev geografskega območja in naraščajoča gostota mednarodne izmenjave, na primer globalna narava finančnih trgov in vse večja moč multinacionalk;
2. stalne revolucije na področju informacij in komunikacijske tehnologije;
3. univerzalno sprejeta zahteva po spoštovanju človekovih pravic – imajo jo tudi kot izhodišče demokracije;
4. tokovi podob globalne kulturne industrije;
5. postinternacionalna in policentristična svetovna politika: poleg vlad je vse več transnacionalnih akterjev s čedalje večjo močjo (multinacionalke, nevladne organizacije, Združeni narodi);
6. vprašanje globalne revščine;
7. vprašanje globalnega ekološkega onesnaževanja in prekrškov;
8. vprašanje transkulturnih konfliktov v nekem kraju.⁵

V primerjavi z globaliteto pomeni globalizacija proces, ki na kulturnem področju vzpostavlja transnacionalne družbene vezi in prostore, ob spreminjanju lokalne kul-

ture in vnašanju elementov različnih kultur. Na političnem področju pomeni denacionalizacijo – prenehanje enotnosti med nacionalno državo in nacionalno družbo – erozijo nacionalne države in njene suverenosti, ki je tudi posledica tretjega področja globalizacije: gospodarstva. Zaradi novih razmerij moči in konkurence med transnacionalnimi naddržavnimi organizacijami svetovnega trga brez pravil in nacionalno državo v zvezi s telekomunikacijsko povezanim trgov in informatizacijo postaja zemeljska obla manjša. Vpliv in nadzor nacionalne države na gospodarskem področju se zmanjšujeta.

V tem sosledju bi bila globalizacija končni rezultat modernizma,⁶ svetovnega sistema, ki so ga začeli oblikovati že v 18. in še posebno v 19. stoletju⁷ na podlagi dveh poglavitnih ideologij: *liberalno-meščanske* in *marksistično-socialistične*. Obe so izoblikovali na štirih glavnih stebrih, ki jih sestavljajo:

- 1 Besedilo je nastalo med mojim izobraževanjem na Univerzi v Seville, v študijskem letu 2000/2001. Seminarska naloga »La Globalización«¹ je bila pogoj za izpit pri seminarju iz antropologije sodobnih družb pod mentorstvom profesorja Isidora Morena.
- 2 Pri izrazu »globalizacija«² moram opozoriti, da v povezavi s samim pojavom in njegovo dinamiko obstajajo različna mnenja in teorije. Zato je predstavljeno besedilo le ena izmed možnih razlag procesa.
- 3 V Španiji izraz uporabljajo za pojav, ki se je začel razvijati že v 15. stoletju. Pomeni vse večjo povezavo in odvisnost med različnimi deli sveta. Od 15. stoletja je proces mundializacije potekal postopno. Današnja stopnja tega dogajanja je globalizacija.
- 4 Ulrich Beck, Qué es la globalización? Falcias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona 1998, 28.
- 5 Ibidem, 30.
- 6 »Modernizem – duh in običaji sodobnega časa; prilagajanje temu duhu, zlasti v umetnosti in znanosti; sodobna težnja, /.../«⁶ Glej: Franče Verbinc, Slovar tujk. Ljubljana 1989.
- 7 Isidoro Moreno meni, da se dinamika modernizma začne v 18. stoletju, z obdobjem razsvetljenstva.

- vera v napredek in človeka kot gospodarja narave, ki korenini v ideji evolucionizma;
- »proces odčaranja sveta« (Max Weber) – racionalizacija (birokratizacija in sekularizacija), oblikovana v 18. stoletju, v obdobju razsvetljenstva;
- težnja h kulturni homogenizaciji, ki se je pojavila v razmerah kolonialne in neokolonialne dominacije.⁸ Lahko jo tolmačimo kot poskus premagati biblijsko prekletstvo babilonskega stolpa. Raznovrstnost je danes poosebljena v Evropskem svetu kot kazen in konec za civiliziran moderni svet;
- edina zgodovinska dejavnika družbenih sprememb sta: posameznik v liberalno-meščanski ideologiji in družbeni razred v marksistično-socialistični.

Vendar ker je v naravi omejena količina virov za neskončno rast človeškega napredka, ker racionalizacija vključuje sakralizacijo⁹ osnovnih elementov obeh ideologij, ker poenotenje narekuje procese vnovične potrditve posameznih kultur in, nazadnje, ker noben od obeh dejavnikov družbenih sprememb ni pripeljal do bolj enakopravne in pravične družbe, so se štirje glavni stebri podrli in pripeljali do »drugega modernizma« (izraz je uvedel Ulrich Beck). Medtem ko je bilo temeljno izhodišče »prvega modernizma« predstava življenja in dejavnosti v omejenem prostoru, znotraj držav in njihovih nacionalnih družb, zdaj prevladuje občutek o »zaznavni izgubi mej vsakdanjih dejavnosti pri različnih dimenzijah ekonomije, informacij, ekologije, tehnike, transkulturnih konfliktov in civilne družbe /.../, ki dokaj nasilno spreminjajo vsa področja vsakdanjega življenja in prisiljujejo vse, da se prilagodijo in odgovorijo«.¹⁰ Zgodil se je preskok od narodnostne v prvem modernizmu do svetovne družbe, ki »presega in prekoračuje meje«, ¹¹ v drugi dobi. Začeli so se razločevati odnosi sodelovanja in nasprotovanja nacionalnih držav ter njihovih akterjev – dandanes so jih zamenjali delitev moči in vpliv nacionalnih držav v svetovni družbi ter mogočna nedržavna svetovna družba, sestavljena iz transnacionalnih akterjev vseh vrst, ki odpirajo nacionalne meje in ohranjajo lastno suverenost.

Proces mundializacije v svetu spodbuja neodvisnost, čeprav je razporejena zelo neenakomerno. Vendar avtorji zelo poudarjajo, da poleg procesa globalizacije, torej gibanja za enotni svet, sočasno poteka tudi proces reafirmacije identitete, tako imenovana dinamika lokalizacije.

»Dinamika upora in reafirmacije identitetnih kolektivov, ki so podjarmljeni, zatirani, v manj-

šini ali marginalizirani, še posebej narodi ali etno-nacije, ki so zaradi vse večje ekonomske, politične ali kulturne odvisnosti oživili svoj etnični potencial, reafirmirali svoje lastne kulturne identitete in politiko, so simbolično okrepi razločevalne vidike svojih kultur in jih spremenili v referente identitete.«¹²

V skladu z obema procesoma se je izoblikoval izraz *globalizacija*, ki ga je prvič uporabil Ronald Robertson. Pravi, da je svet vse bolj združen, vendar ne trdi, da postaja bolj enoten.¹³ Zanj se koncepta lokalno in globalno medsebojno ne izključujeta: »Prav nasprotno, lokalni pojav moramo razumeti kot vidik globalnega. Globalizacija pomeni tudi približevanje in medsebojno srečevanje lokalnih kultur, ki se morajo ponovno opredeliti v okviru pojava 'clash of localities'«.¹⁴

Dvojno dinamiko lahko razložimo z naravovarstvenimi nesrečami v naravnem okolju: posegi, porazdeljeni po vsem planetu, so posledica izkoriščanja in onesnaževanja narave bogatih držav sveta. Vendar imajo na drugi strani ekološke škode, ki jih povzročajo revne države, tudi sekundarne učinke za bogate in se predvsem vizualizirajo na določenem kraju. Lokalizacija je posledica, toda tudi potreba. Tako morajo podjetja, ki proizvajajo in prodajajo svoje izdelke v različnih državah, poznati lokalne kulture. Prav tako svetovni kapitalizem »potrebuje zlasti lokalne mnogovrstnosti in nasprotja, da bi s pomočjo potrebnih inovacij v sklopu produktov in marketinga elegantno izstopil iz svetovne konkurence«. Hkrati z razvojem nove informacijske tehnologije se oblikujejo nove in svojevrstne skupnosti (na primer hekerji). »Globalno pomeni, prevedeno in 'ozemljeno', 'na več mestih hkrati' in zatorej je sinonim translokalnemu.«¹⁵

Koncept globalizacije je razširil Arjun Appadurai z dodajanjem in razčlenjevanjem nekaterih elementov dvojne dinamike. Tako vpelje pet izrazov:

1. etnokrajina (ETHNOSCAPES): »pejsaži ljudi«, turistov, emigrantov, prebežnikov, beguncev, delavcev, tujcev in drugih, ki pomenijo stalno gibanje oseb in zato puščajo pomembno sled v svetu;
2. tehnokrajina (TECHNOSCAPES): gibanje tehnologije in informacij;
3. finančne krajine (FINANSCAPES): obtok velikanskih količin denarja z neverjetno hitrostjo, na primer na borzah;
4. medijske krajine (MEDIASCAPES): obtok elektronskih podob (televizija, internet);
5. idejne krajine (IDEOSCAPES): odnos med podobami in različnimi idejami ali ideologijami.¹⁶

Če povzamem, vseh pet konceptov globalne kulture ni več vezanih na noben kraj in čas. Nove ideje in nove oblike življenja zdaj izvirajo iz različnih kultur, družb in krajev.

Na splošno *globalizacija*, zdajšnja stopnja *mundializacije*, prinaša mnoge in različne spremembe v zasebno in javno življenje, na nacionalno, transnacionalno in nedržavno politično področje ter pri delu spreminja in izničuje kulture dela, način dela in odnose pri delu.

Gospodarska globalizacija¹⁷

Nove tehnologije, predvsem razvoj informacijske tehnologije, ki delujejo v »resničnem času« na planetarni ravni, so odprle nov prostor in nove gospodarske možnosti. Področje ekonomskega danes opredeljujeta dva koncepta: virtualna ekonomija in finančni mehurček (spekulativna ekonomija). Prva pomeni »ogromno stopnjevanje finančnih tokov, komercialnih z neposredno denarno naložbo, vedno bolj med seboj povezanih in združenih v mrežah trgovskih organizacij, z razširjenim obsegom delovanja razširjenih na globalnem tržišču, v katerem je iz dneva v dan težje prepoznati akterje ter njihove povezave«.¹⁸

Gotovo je, da večina pomnoženega kapitala nima nobene zveze z realno ekonomijo (produkcija-distribucija-prodaja), potem takem smo v spekulativni ekonomiji. Podjetniki ali podjetja ne potrebujejo več proizvodnje, da bi povečali svoje dohodke, temveč vlagajo svoj kapital v obtok na dejansko globalnem trgu, ki pomnoži njihov denar. Trg kapitala, večji del surovin in manufakturno blago so globalizirani, vendar so hkrati izključeni veliki predeli in države (na primer Južna Amerika). Še več, globalni trg kapitala izključuje akterje znotraj osrednjih držav tega sistema (na primer brezdomce).

Glokalizacija kapitala

Po vključitvi komunističnega bloka v svetovni trg, ko se je končala hladna vojna, so se pokazale nekatere značilnosti dinamike kapitalizma, ki so bile prej prikriti. Govorimo lahko o skladnosti transnacionalne integracije in nacionalne dezintegracije, kajti vse več je krajev, ki se vključujejo v svetovni trg in oddaljujejo od nacionalnega prostora. Obtok kapitala na globalni transnacionalni in naddržavni ravni pomeni, da poteka promet denarja brez kakršnegakoli pravilnika, da je avtonomna gospodarska politika zunaj nadzora nacionalnih dr-

žav. Države blaginje celinske Evrope so vstopile v pojemajočo spiralo. Ekonomski akterji se gibljejo v transnacionalnem prostoru, toda problemi in spremembe se udeležijo v nacionalnem državnem prostoru. Ker znanje in kapital izrivata delo, se povečuje število ljudi, ki se počutijo izključeni s trga dela, skupaj z naraščanjem socialnih razlik. Tako lahko v postindustrijskih državah govorimo o kapitalizmu brez dela (glej naslednje poglavje).

Drugi proces, ki ga lahko obravnavamo kot eno izmed posledic finančnih dejavnikov, je globalizacija bogatašev in lokalizacija revnih, med katerimi ni nobenega stika. Vendar pa je v »predalčku« revnih najti različne stopnje revščine, ki so zelo relativne. Tako bi se lahko na primer »brezdomci« iz Velike Britanije v Indiji (v primerjavi) uvrstili v srednji sloj. V nasprotju s prvim modernizmom nas v okoliščinah globalnega življenja revščina prav vse prizadene.

»Glokizacija je v svojih temeljih pravzaprav nova delitev tako privilegijev kot pomanjkanja pravic, bogastva in revščine, možnosti zmage in pomanjkanja perspektiv, moči in impotence, svobode in njenega omejevanja.«¹⁹

V zdajšnjem kapitalizmu večina ustvarjenega ekonomskega bogastva izvira iz transnacionalnih korporacij, in ne iz podjetij, ki delujejo na nacionalni ravni. S tem nacionalna država izgublja svojo moč, sočasno pa se zmanjšujejo možnosti odpiranja novih delovnih mest in zagotavljanja blaginje državljanov na nacionalni ravni.

V okviru teh gibanj moramo omeniti fenomene, ki sta del dinamike ekonomije: *deteritorializacija* in *reteritorializacija*. Velika podjetja, na primer Nike, ki proizvajajo izdelke na različnih koncih sveta, v proizvodnji delujejo deteritorializirano. Na drugi strani je reteritorializacija v tem, da so sedeži teh »svetovnih« podjetij v določenem kraju zaradi konkretnih razlogov. Nazoren primer je proizvodnja avtomobilov: različne dele lahko izdelujejo v kateremkoli kraju, vendar pa izdelek pridobiva kredibilnost glede na to, kje je sedež korporacije (na primer Rover ali Mercedes). S pojavom deteritorializacije raste možnost in verjetnost izkoriščanja delovne sile na različnih krajih sveta,²⁰ medtem ko se velika gospodarska središča Evrope, Amerike in Pacifika reteritorializirajo.

Glokizacija dela

Če povlečemo rdečo nit iz prejšnjega odstavka, lahko govorimo o teritorializaciji učinkov nove oblike proizvodnje. Delati manj in proizvajati več je nov zakon pro-

duktivnosti globalnega kapitalizma, in sicer tako, da gospodarska rast ne prinaša več odprave brezposelnosti, temveč prav nasprotno: vnaprej predvidi odpravo delovnih mest (»jobless growth«).²¹

Med učinki svetovnega kapitalizma so naslednji trije fenomeni:

A) DELOKALIZACIJA PRODUKCIJSKIH PROCESOV

Parcializacija proizvodnje nekega izdelka v različnih krajih, različnih podjetjih ne pomeni decentralizacije kapitala. Nova informatika ponuja možnost delokalizacije produkcijskih procesov in omogoča kopičenje glavnice v središču korporacije v nekem kraju. Enako velja za segmentacijo delovne sile.

B) SEGMENTACIJA DELOVNE SILE

»Ta segmentacija nastane z okrepitevijo teritorialnih, etničnih, spolnih in starostnih ovir, ki preprečujejo premestitev delavcev in njihovo vzdrževanje na osnovnem trgu dela.«²² Medtem ko je trg kapitala vse bolj globaliziran, so trgi delovne sile vse bolj zaprti in segmentirani. »Torej je ustrezno govoriti samo o mundializaciji eko-

nomije na neenakopravnih in etično nepravilnih temeljih, ni pa pravilno govoriti o celotni globalizaciji ekonomije.«²³

C) NEUREJENE DELOVNE RAZMERE

Delokalizacija in segmentacija delavcev ter tudi nove tehnologije onemogočajo regulacijo pravic delavcev, vse bolj pa tudi sindikate in delavske stranke. Sledijo odpuščanje iz službe, izkoriščanje, pomanjkanje stabilnosti, izgubljanje kultur dela²⁴ in naraščajoča brezposelnost.

Ob upoštevanju teh treh učinkov in njihovih posledic so »državljeni sveta« razpršeni, razdeljeni v tri skupine. V prvo, ki je v procesu upadanja, so vključeni tisti, ki »uživajo« dostop do družbenih dobrin ter imajo pravico zahtevati in uveljavljati svoje pravice. V srednjo skupino sodijo tisti negotovi – uslužbenci v negotovem položaju so rezultat »fleksibilizacije« trga, mali kmetje, samozaposleni, subvencionirani različnih tipov –²⁵ ki so izpadli iz prejšnje skupine. Stalno pa narašča skupina tistih, ki so ostali zunaj trga – izključeni. Vstop mednje mar-

vas y antropología, kajti menim, da vsebujejo vse vsebine pojava.

8 Isidoro Moreno, Quiebra de los modelos de modernidad, globalización e identidades. V: Revista Chilena de temas Sociológicos leto III, št. 5. Santiago-Chile 1999, 174.

9 V skladu s procesom racionalizacije svet upravlja razum, in ne več neracionalna verovanja. Vera izgubi osrednji položaj v družbi in zahodni svet začne svoj napredek proti profanemu. To je pojav sekularizacije. Toda ko je vera izrinjena, prepusti področje svetega drugim vrednotam in laičnim resnicam. Razum in njegove izpeljanke – znanosti – se sakralizirajo. Država ne izgubi svoje »svetosti«, nastanejo nove laične ideje, ki legitimirajo politično moč. V tem primeru so vero nadomestile ustave držav: demokracija je »družbena pogodba«, ki so jo zavestno sklenili posamezniki, da bi živeli v neki politični skupnosti. Politično področje postane nekakšna »dogma«. V kapitalizmu ta položaj zavzame trg, ki ima svojo notranjo, samouveljavljeno logiko.

10 Ulrich Beck, op. cit., 42.

11 Ibidem, 146.

12 Isidoro Moreno, Los nacionalismos: globalización y el crisis del estado – nación. V: Cuadernos de Derecho Judicial. Sevilla 1998, 18.

13 Malcom Waters, Globalization, Key Ideas. London 1998, 42.

14 Ulrich Beck, op. cit., 79.

15 Ibidem, 75.

16 Ibidem, 85. Pri teh izrazih moramo opozoriti, da različni avtorji uporabljajo še dodatne sklope krajin, na primer Waters omenja sakralne krajine (SACRISCAPE), krajine prostega časa (LEISURESCAPE) in tako naprej.

17 Izraze sem prevzela iz članka profesorja Isidora Morena *Globalización, identidades colectivas y antropología*, kajti menim, da vsebujejo vse vsebine pojava.

18 Isidoro Moreno, Globalización, identidades colectivas y antropología. V: VIII. Congreso de antropología – Las identidades y las tensiones culturales de la modernidad. Santiago de Compostela, 111 – citat Manuela Delgada.

19 Ulrich Beck, op. cit., 88.

20 Malcom Waters, op. cit., 71 – proizvodnja v manj razvitih državah zaradi nižjih plač in davkov, bolj liberalne zaščite delavcev in sistemov za varovanje okolja.

21 Ulrich Beck, op. cit., 96.

22 Isidoro Moreno, Globalización ..., 115.

23 Isidoro Moreno, Quiebra ..., 189.

24 Isidoro Moreno razpravlja o treh vrstah identitete, ki se medsebojno prepletajo: etnični, spolni (sex-gender) in družbeno-strokovni. Najmlajša je družbeno-strokovna, ki je posledica družbenih odnosov produkcije pri procesu dela. Družbeno-strokovne identitete se razlikujejo v nekaterih elementih, zato lahko govorimo o različnih kulturah dela. Kultura dela predpostavlja, da se posameznik doje ma na konkretnem položaju pri natanko določenem delu, ima vrsto znanj nekega tehničnega sistema in zato tudi svojevrsten pogled na stvari in svet. S pridobljenimi veščinami ima oblikovane družbene vrednote, ideje ..., ki so drugačne kot pri pripadnikih drugih delovnih procesov. Današnja nadgradnja kulture dela je japonski organizacijski postopek, ki ga opisuje Waters. Japonsko odkritje organizacije dela je razvoj vsega kulturnega okolja, ki daje delavcem občutek pripadnosti primarni socialni skupini in s tem rekonstruira podjetje kot navidezno družinsko skupnost.

sikje pomeni resnično »integracijo« v skupino formalno ali dejansko marginaliziranih v neki družbi. Sem sodijo na primer mladi brez dela ali upokojenci.

Kapitalizem, tak, kakršen je zdaj, uničuje delo. Brezposelnost ni več zgolj marginalna usoda: premik iz ene ekonomske skupine v drugo je vprašanje časa in povpraševanja na trgu.

Ideologija globalne ekonomije vsebuje dve predpostavki. Prva je samoregulacija trga in s tem izguba vplivnosti nacionalne države. V obdobju drugega modernizma deluje trg, ki se je preobrazil v nekaj sakralnega, z notranjo logiko, samolegitimno in samouravnavno v povezavi z mehanizmi ter izključno gospodarskimi ustanovami (Svetovna banka, Mednarodni denarni sklad in drugi), »kar vodi k zatrevanju, da je nepriemerna in moteča, celo svetoskruska kakršna koli politična intervencija na področju ekonomije«. ²⁶ Država ostane zunaj gospodarskega področja, večajo pa se družbene razlike in ozemeljska neuravnoteženost.

»Država je vedno bolj nemočna pri nadzorovanju monetarne politike in določitvi svojega proračuna, organizaciji proizvodnje in trgovine, izterjavi davkov v družbi in izpolnjevanju svojih socialnih obveznosti. Skratka, izgubila je večji del svoje ekonomske moči.« ²⁷

Demokratska država je nastala kot »demokracija dela«. Ko torej globalni kapitalizem uniči glavni živec družbe dela, se pretrga tudi zgodovinska vez med kapitalizmom, asistenčno državo in demokracijo. ²⁸

»Ekonomska globalizacija ni noben mehanizem niti avtomatizem, temveč je vedno bolj političen projekt, katerega transnacionalni zastopniki, institucije in skladnost diskurza /.../ pospešujejo in podpirajo neoliberalno ekonomsko politiko.« ²⁹

Globalizacija kulture: kulturna glokalizacija

Po petih stoletjih mundializacije in naraščajoče medsebojne odvisnosti planeta sta v zadnjih desetletjih, z intenzivno informatizacijo, postala – in še postajata – prostor vse manjši in čas vse manj pomemben (*»time-space compression«*) ³⁰. Ljudje iz različnih krajev, kultur in socialnih slojev lahko sodelujejo pri kakšnem dogodku, ki ga predvajajo po komunikacijskih in množičnih medijih. ³¹ Ti – nove tehnologije, internet in drugi – so v rokah globaliziranega finančnega kapitala. Zdi se, da prinašajo enotno kulturo ene družbe z eno modo, okusom, hrano, pijačo, jezikom in enotne vrednote ideologije globalnosti.

V preteklosti je bila kultura ozko povezana s konkretnim ozemljem, bila je rezultat izključno lokalnih procesov. Kultura »nove dobe« pa se izraža kot nekakšen človeški »softver«, kot proces večinoma translokalnega učenja, zato pomeni brezpogojno kulturo v množini. V povezavi z njim se govori o »globalizaciji biografije«: »/.../ nasprotja in protislovja sveta imajo svoje mesto ne samo tukaj zunaj, temveč tudi v središču samega življenja, v multikulturnih zakonih in družinah, na delu, v krogu prijateljev, v šoli, v kinu, pri nakupu v trgovini na vogalu, pri poslušanju glasbe, pri večerji, pri ljubljenju itd. Ne da bi se kdorkoli zavedal ali to iskal, je vedno bolj resnično načelo, da vsi živimo glokalno.« ³²

Za globalizacijo biografije so potrebni zunanja in notranja gibljivost. Možnost prekoračitve meja ločenih svetov – med celinami, mejami, kulturami ... – je zunanja plurilokalnost. Na drugi strani pa obstaja neka nova vsakdanost prihajanja in odhajanja, biti tukaj in tam, ki se mora opirati na mentalno in fizično gibljivost, da bi obvladali lastno življenje med različnimi svetovi. »Ti različni svetovi se mogoče nahajajo na enem samem kraju (s pomočjo informacije in potrošnje ali z družbenimi, kulturnimi in verskimi predmeti) in so odvisni od virov aktualnih informacij, množičnosti medkulturnih odnosov, izseljevanja, zakonov za tujce itd. Z drugimi besedami: pojem življenja v zaprtem prostoru in v prostoru, ki ga je mogoče zapreti, se povsod spremeni v očitno fiktivnega.« ³³

Notranja gibljivost je omejena z vsakdanjo težavnostjo usklajevanja in družbeno premočjo (denar), pa tudi s starostjo, boleznijo ali na primer bolehnostjo. Vendar pa obstoj transnacionalnega prostora odpravlja navezanost družbe na neki kraj in omogoča osebam, da živijo in delujejo hkrati tukaj in tam. Govorimo lahko o globalni civilni družbi v dobi homogenosti, kjer se zdi ideja ločenih svetov groteskna.

Nekateri avtorji govorijo o *»mcdonaldizaciji«* sveta, ki vodi h kulturno bolj istoličnemu svetu. Po svoje je to bil cilj modernizma s koreninami v krščanski veri in kolonializmu. Mit babilonskega stolpa je v mediteransko-evropsko-severnoameriških mislih zapisan kot božja kazen za človeške grehe in je za sabo pustil jasno nasprotje med negativnim – različnostjo, in pozitivnim – homogenostjo. V skladu s to ideologijo se je izoblikoval temelj evrocentričnega etnocentrizma kolonizacijskih držav, ki so sprva opravičevale svoje imperialne in kolonialistične ambicije s pokristjanjevanjem, pozneje pa s pretvezo civiliziranja vseh narodov sveta. ³⁴ Še več: države mešanih postkolonialnih kultur temeljijo na konfliktni

enotnosti gospodujočih Držav in podrejenih narodov, na enotnosti, ki izhaja iz skupnih političnih in kulturnih izkušenj, skupaj z izkušnjo podreditve.

V povezavi z *»mcdonaldizacijo«* sveta Malcom Waters govori o »globalni potrošniški kulturi«. ³⁵ Kulturna globalizacija s pojavom potrošništva se je začela v 19. stoletju s prodiranjem kapitalizma in elitne kulture njegovega vladajočega razreda. To tendenco predstavljajo izrazi, kot so »okus«, »moda« in »življenjski slog«, ki s precejšnjo pomočjo komunikacijskih medijev postanejo ključni elementi za družbeno razlikovanje, spodiranje sloja in politično zvezo. Predmeti porabe tako nimajo samo materialne, temveč privzamejo tudi simbolno vrednost. V skladu z eno izmed možnih razlag je potrošniška kultura nadaljevanje procesa zahodne racionalizacije. ³⁶ Tako naj bi *»mcdonaldizacija«* pomenila preureditev potrošnje in proizvodnje, racionalizacijo prej neformalnih in družinskih šeg, ki naj bi gnale svet v smeri vse večjega prilagajanja. Oglaševanje je tisto, ki da ljudem občutek možnosti izbire. ³⁷

Kljub vsem procesom oblikovanja ene »svetovne kulture« zdaj poteka proces naraščajoče reafirmacije kulturnih identitet na različnih področjih. Identitetna reafirmacija etnonacij je nastala kot orodje, toda ne samo upora, temveč tudi potrditve in obrambe lastne specifičnosti z uporabo lokalnih elementov. ³⁸ Je globalizaciji vzporeden proces, ki kot sredstvo uporablja določeno vrsto elementov tehnike, prava in vrednot, ki so del globaliziranega.

»Uporaba – s strani mnogih etnij in ljudstev narodov – mednarodnega prava, iskanje pomoči pri nevladnih organizacijah in naddržavnih instancah, ki so v skladu z etično-globalnimi načeli (s svetovnim dometom), /.../ so samo nekateri izmed mnogih možnih primerov vse večjega prekrivanja 'globalnega' z logiko reafirmacije identitet.« ³⁹

Aktualen primer so lahko Judje v Izraelu, ljudstvo, ki je bilo skozi zgodovino podrejeno v različnih državah in se zdaj z glavnim identifikacijskim elementom vere bori za svojo državo. Po komunikacijskih sredstvih in zaradi njih lahko ves svet »opazuje in sodeluje« pri tem boju: pri obvestilih na CNN, po internetu se razpošiljajo sporočila, da bi zbrali veliko elektronskih naslovov (namesto podpisov), kar sestavlja peticijo v pomoč Judom. Decembra 2000 so pod vodstvom nevladne organizacije pripravili prireditve v Seville, da bi izkazali svojo podporo Judom. Z drugimi besedami: ljudstvo, ki je bilo globalno podjarmljeno (na različnih krajih sveta), ki so ga vpregle v jarem globalne

sile (Združeni narodi z ustanovitvijo države Izrael), se zdaj predstavi z lokalnim konfliktom, ki je sicer lokalni fenomen, ima pa globalno odzivnost in posledice.

Kulturna globalizacija ne pomeni, da svet postaja zgolj kulturno bolj istovrsten, temveč gre za proces »globalizacije« z različnimi vsebinami in posledicami.

»Globalizirana kultura dopušča nepretrgan pretok idej, informacij, obvez, vrednot in okusov, posredovanih preko mobilnih posameznikov, simbolnih znakov ter elektronskih simulacij.«⁴⁰

Velike selitve ljudi so povzročile, da je – že od nekdaj obstoječa – plurikulturnost postala bolj očitna. Prav s tem pride na dan zavedanje o lastni etnični pripadnosti. Kajti vsaka etnična skupina se bolj zaveda svoje različnosti v stiku z drugimi skupinami. Tako se oblikujejo lokalni individualni elementi. Način opazovanja lokalnega kot posebnega primera globalnega se je spremenil – zdaj moramo globalne razmere opazovati v lokalnem primeru. To je hkratna lokalnost in globalnost – »glokalnost«.

Kulturna glokalizacija prinaša dva procesa, ki spreminjata način družbene organizacije. Na eni strani elementi globalne »nevarnosti« povzročijo, da počijo stebri tradicionalnega sistema varnosti. Toda na drugi strani elektronska sredstva postavijo pod pritisk početje svetovnih korporacij in nacionalnih vlad. Kljub temu moramo dodati, da oba pojava – multilokalnost in transnacionalnost biografije ter globalizacija lastnega življenja – prinašata nadaljnje motive za spodkopavanje suverenosti nacionalne države in zastaranje nacionalno-državne sociologije. Na koncu se pretrga medsebojna odvisnost med krajem in skupnostjo (ali družbo).⁴¹

Politična globalizacija

Dvojno pojemanje suverenosti držav

V procesu globalizacije je očitna naraščajoča prisotnost naddržavnih ustanov in organizacij, ki zadevajo področje avtoritete. Ta je bila prej izključno v rokah držav in sestavljala del koncepta »nacionalne suverenosti«. Hkrati se, protislovno, razvija tudi drugi pomemben fenomen – »razcvet narodov – ljudstev brez držav, ki svoji historični in kulturni identiteti danes dodajajo še (po)trditev politične identitete, zahtevajoč nazaj lastne institucije, da bi se razvili kot nacije in imeli neposreden in vodilni glas pri pogajanjih o novni izgradnji svetovnega 'reda'«.⁴²

Ti etnonacionalizmi se uvajajo kot posledica identitetne reafirmacije ljudstev v domnevno uninacionalnih državah in zaradi

procesov etnogeneze. Skozi zgodovino držav so opravljali genocid in etnocid z mehanizmi izobraževanja, obrambe in zakonodaje. To so orodja nacionalizma Države, ki se, čeprav izvaja represijo in včasih tudi teror, redko pojavi na prvih straneh časopisja ali v elektronskih medijih.

»Vse vrste družbenih praks – proizvodnja, kultura, jezik, delovni trg, kapital, izobrazba – so nadzorovane, izoblikovane, omejevale, racionalizirane in, vsaj, etiketirane z nacionalnega zornega kota (nacionalna ekonomija, jezik, literatura, javno mnenje, zgodovina itd.).«⁴³

Tako se nacionalna gibanja po stoletjih kolonialne socialne podreditve in abstinence političnih pravic pojavijo kot bistvena sestavina sedanje faze mundializacije.

Ob upoštevanju omenjenih pojavov je model nacionalne države v položaju dvojnega upadanja suverenosti. Na eni strani imamo – zaradi novih gospodarskih in političnih dejavnikov – naraščajoč in mogočen vpliv naddržavnih elementov, ki omejujejo suverenost države od »zgoraj«.⁴⁴ Na drugi strani so različni narodi (kulturni in politični) v procesu zavedanja identitete in v boju za gradnjo lastnih držav. Državno zikanje plurinacionalnosti v svojem prostoru je kot »ničeva namera želeli ustaviti veter«.⁴⁵ Ta gibanja slabijo in destabilizirajo avtoriteto Države od »spodaj«.

Po opisanih razmerah lahko ugotovimo: »Suverenost moramo pravzaprav danes razumeti in analizirati kot razdeljeno moč, ki jo opazamo kot nekaj razbitega zaradi cele vrste dejavnikov – nacionalnih, regionalnih in internacionalnih – in je omejena in nemočna natančno zaradi tega notranjega mnoštva.«⁴⁶

Toda skupaj z navedenima procesoma moramo upoštevati tudi velike migracije (predvsem naraščajočo emigracijo iz južnih in vzhodnih držav) in družbena gibanja (sekularna, verska in tako naprej), ki zavzemajo zelo pomemben položaj v dinamiki lokalizacije.

Sodeč po vsem tem, je model nacionalne države v globoki krizi, enako kot tudi demokratski režim in strankarski sistem.

Postinternacionalna politika

»Sedaj se je začelo obdobje post-internacionalne politike, v kateri morajo akterji nacionalnih držav deliti svetovni oder in moč z internacionalnimi organizacijami, tako kot transnacionalna podjetja in tudi transnacionalna socialna ter politična gibanja.«⁴⁷

Dinamiko lokalizacije spremljajo globalna vprašanja naravnega okolja, naraščajoče nasilje fundamentalistov, rasizem, ksenofobija, številni primeri korupcije ... Tem pojavom se mehanizmi države ne prilagajajo, zato nekatere temeljne prvine pojma nacionalne države nimajo več istega pomena. Tako se je na primer ideja državljanstva spremenila iz temeljne kategorije za uveljavljanje pravic v glavno orodje za družbeno izključitev tistih, ki jih opredeljujejo kot »druge«. Človekove pravice zagotavljajo ugodnosti samo državljanom, preostali so nedržavljeni: izključeni, deležni le tolerance ali pomoči, nikoli pa ne uživajo vseh »državljskih« pravic v državi, v kateri »gostujejo«.

Utopična vizija prihodnosti je večkulturna družba, ki temelji na samouveljavitvi in last-

25 Isidoro Moreno, Globalización ..., 112.

26 Isidoro Moreno, Quiebra ..., 189.

27 Isidoro Moreno, Los nacionalismos ..., 21.

28 Malcom Waters, op. cit., 91. Tudi razredni boj se je premaknil na mednarodno raven. Obstoj razreda je odvisen od pojemanja držav, trženja in globalizacije mednarodnega gospodarstva, ki lahko prikraja razrede za prizorišče boja.

29 Ulrich Beck, op. cit., 170.

30 Malcom Waters, op. cit., 46 – zgostitev časa in prostora, izraz, povzet po A. Giddensu.

31 Rajko Muršič, On Globalisation, Westernisation, Popular Music and Similar Issues in the Times of the Transition of post-socialist Countries. V: Etnološka stičišča št. 9. – Cultural Processes. Ljubljana 1999, 149: Med poslušanjem neke pesmi sodelujejo poslušalci pri »deteritorializiranem« dogodku. Posamezniki, ki poslušajo pesem na radiu, so usklajeni, in ne samo enakih čustev, ki jih sproži neka pesem, temveč vsi sprejemajo tudi nepogovorno sporočilo, skrito v pesmi. /.../ Ljudje

imajo mnogo skupnih enakih izkušenj, ne da bi to opazili.

32 Ulrich Beck, op. cit., 110.

33 Ibidem, 113.

34 Isidoro Moreno, Globalización ..., 129.

35 Malcom Waters, op. cit., 140 – »global consumer culture«.

36 Ibidem, 144 – teorija G. Ritzerja.

37 Ibidem, 145 – Avtor navaja teorijo, da je prav zaradi potrošniške kulture edini možni politični sistem liberalna demokracija, saj omogoča možnost izbire.

38 Isidoro Moreno, Quiebra ..., 193.

39 Isidoro Moreno, Los nacionalismos ..., 25.

40 Malcom Waters, op. cit., 125.

41 Ulrich Beck, op. cit., 111.

42 Isidoro Moreno, Globalización ..., 117.

43 Ulrich Beck, op. cit., 47.

44 Malcom Waters, op. cit., 111 – zgodovina nastanka mednarodnih organizacij.

45 Isidoro Moreno, Globalización ..., 123.

46 Ulrich Beck, op. cit., 65.

47 Ibidem, 61.

ni vprašljivosti⁴⁸ – enakosti pravic, priznanju etnonacionalnih identitet in pravici do svobodne samoodločbe, pa tudi na transnacionalnem sodelovanju. Po nekaterih avtorjih globalizacija pomeni denacionalizacijo, vendar tudi možno preobrazbo nacionalne Države v transnacionalno Državo nedržavne družbe, »družbeni konglomerat, za katerega teritorialno državni red ter tudi pravila javno zakonite politike izgubita svoj obvezujoči značaj«.⁴⁹

Cilj nove družbe je vnovična zasnova projekta modernizma, ki naj sloni na organizaciji medsebojno odvisnih, a enakopravnih medetničnih odnosih, ki temeljijo na priznanju in spoštovanju različnih kultur, pri tem pa naj se uporabijo prostovoljno sprejeta globalna orodja.

Evropska unija

Evropska unija je dober primer naddržavne mehanizma, ki se je pojavil kot odgovor nameram ZDA in Japonske, da bi se polastili svetovnega trga. Vendar pa razvoj institucionalne strukture, ki je sledil, pomeni nekaj več kot samo notranji trg. Izginotje mej med večino držav članic in uvedba evra sta odprla skupen prostor, vendar tudi povzročila politično-administrativni premik k vsak dan bolj skupni zakonodaji, vojaški in zunanji politiki. Pomen odločitev se premešča z državnega prostora na nadnacionalno-regionalno raven, kjer je pri sprejemanju odločitev evropski prostor bolj pomemben kot državni.

Po mnenju Ulricha Becka je Evropa alternativa globalizaciji: »/.../ demokratična in močna Evropska unija bi lahko slavila svojo pomembnost, ko bi bila največja trgovska sila sveta /.../«.⁵⁰ Toda oblikovanje Evropske unije (v nadaljevanju EU) poteka s kolonialističnega in evrocentrističnega položaja. Države na seznamu kandidatov za vstop v EU in članice se morajo prilagoditi organizaciji, ne da bi jim ta ponudila kakršnokoli priznanje raznovrstnosti politične, družbene in gospodarske organizacije celotnega državnega ozemlja.

Na drugi strani koncept Evrope pomeni nekakšen imaginaren prostor, kjer so vedno obstajale in še obstajajo nevidne meje. Tako na primer lahko govorimo o evrocentrični uporabi zgodovine: k zibelkam civilizacije vedno uvrščajo tudi Egipt, čeprav nikoli ne bo del EU. Enako si drznem trditi za nekatere balkanske države.

Države, ki si želijo vstopiti, se »bojujejo«, da bi si pridobile najboljši možen položaj v »mreži, kjer vozli ne bodo enakovredni, temveč hierarhični«.⁵¹

»V tem modelu mreže, v svojih glavnih vozlih izoblikovane iz držav v razkroju, nacionalnosti v vzponu in velikih ekonomskih nad-državnih globaliziranih korporacij, se bo z največjo predvidljivostjo utrdila struktura Evropske unije /.../«.⁵²

Vendar pa se v povezavi s tem transnacionalnim gibanjem vse bolj izražata zaskrbljenost in predstava o EU kot »o nečem iz Zahodne Evrope, anti-ekološkem, birokratičnem, delno pokvarjenem, ne preveč demokratičnem«.⁵³

»Namesto nove enotnosti po berlinskemu zidu in hladni vojni se Evropa sooča z novim obdobjem popolnega nesoglasja.«⁵⁴

Skupine, ki nasprotujejo EU, predlagajo podobne ideje in koncepte, kot so izoblikovani v prejšnjem poglavju. Ko predlagajo spremembo EU, predstavijo tri točke:

1. Širitev bi morala biti recipročen proces, ki naj bi upošteval izkušnje in dediščino držav kandidatov ter postopek, kjer se obe stranki prilagajata, da bi našli sintezo, in ne nasprotno, kot se dogaja zdaj, ko gre preprosto za aneksijo, ko morajo prisileki preurediti vse, EU pa ne spremeni niti enega samega stavka *acquis communautaires*.
2. Če naj bi na EU resnično gledali kot na korak proti integriranemu svetu, ne bi smela biti določena nobena »končna meja«.
3. Če se želi EU zares znebiti svojih predsodkov do Zahodne Evrope, mora narediti kakšen simboličen korak v povezavi s prvim širitvenim valom. Zakaj ne bi premaknili sedeža Evropskega parlamenta proti vzhodu, v Prago?⁵⁵

48 Ibidem, 117 – glej teorije F. Nietzscheja.

49 Ibidem, 146.

50 Ibidem, 216.

51 Isidoro Moreno, Plurinacionalidad del Estado, Construcción Europea y Mundialización. V: Revista de Estudios Regionales. Sevilla 1999, 164.

52 Ibidem, 164–165.

53 Pan-European Cooperation Instead Of German-French Eu-Doctorate!; European Futures Congress, Ljubljana 2000.

54 Ibidem.

55 Ibidem.

O VLOGI MITOLOGIJE DOBREGA IN ZLA V BESEDILIH POWER EPIC METALA – RHAPSODY

V prispevku, ki je nastal decembra 2001¹, ob primeru tržaške skupine Rhapsody razpravljam o kulturnem in družbenem pomenu sodobnega »pravljicarstva« power epic metala, to je podzvrsti popularne glasbe. Namen prispevka je zlasti problematizacija (današnje) »potrebe« po mitskem mišljenju med poslušalci te glasbe.

Kaj hitro se lahko zgodi, da vam v prodajni zgoščenki pride pod roke album s podobno zmagajočim ognjem leti skozi meglice in nosi v srebrni oklep odetega bojevnikarja z mečem v eni in ščitom v drugi roki. Če si pobliže ogledate priloženo knjižico, je velika verjetnost, da boste v njej našli pravljico pripoved.² Ob njenem prebiranju se utegnejo porajati vprašanja o vpletanju pravljice jezika in vrednot ter mitičnega mišljenja v predstave (sodobnega) poslušalca, pa tudi o tem, kakšno je sploh lahko sporočilo tovrstnih pripovedi danes – v kontekstu metala kot rockovske zvrsti, ki po večini poveljuje zmago zla nad dobrim – poslušalcem, ki niso več otroci, to je tisti, ki naj bi jim po mnenju psihoanalitičkov pravljice rabile kot sredstvo socializacije (Bettelheim 1999, 33) oziroma inkulturacije.

Mar res? Kaj sploh je »učenje« kulture, kako poteka in ali se res konča pri določeni starosti?

Berger pravi, da je kultura opis vzorcev podobnosti in razlik praks konkretnih akterjev. To pa pomeni, da reprodukcijo prete-

klih praks povzročajo konkretna pretekla dejanja drugih, ki jih v sedanost posredujejo s spominom, pričakovanji in materialnimi pogoji. In ta »pretekla dejanja drugih« so kljub morebitni enkratnosti vselej družbena (Berger 1999, 171–172).

Vzroke za reprodukcijo nekakšne sodobne »kulture pravljicarstva« je smiselno iskati v družbi. Pri tem ne smemo spregledati razmerja med dominantno kulturo in tako imenovano podkulturo. Dogajanja znotraj zvrsti in podzvrsti ne smemo vseprek posploševati, zavedati pa se moramo tudi, da je v našem primeru bistvenega pomena povezava besedil in glasbe (ki skupaj učinkujejo predvsem na individualnem področju čustvenega).

Moje razmišljanje o power epic metalu je polemično in zato tudi gotovo subjektivno. Pri interpretaciji temelji na analizi še nedokončane pravljice pripovedi zasedbe Rhapsody z naslovom Saga o smaragdnom meču ali Algalordska kronika ter poudarjeno skromni sondažni anketi njenih poslušalcev.

Vprašanje interpretacije besedil

Med avtorji, ki se ukvarjajo s preučevanjem popularne glasbe, se je uveljavila frithovska kritika analiz besedil, češ da se nanašajo zgolj na to, kar opisujejo besedila, in zanemarjajo dejstvo, da so »komadi« ljudem všeč zlasti zaradi njihove čustvene privlačnosti. Še več, večina poslušalcev naj sploh ne bi pozorno poslušala besedil, temveč zlasti melodijo in ritem, ter si večinoma samostojno ustvarjala svoj smisel »pesmi«. Od tod upravičeno mnenje, da pomena »ko-

mada« ni mogoče preprosto razbrati iz njegovega besedila. Tudi Roy Shuker predlaga besedilno analizo, ki naj posamezne »pesmi« umešča v zvrst, v osebno zgodovino določenega izvajalca in upošteva sprejem poslušalstva (Shuker 1994, 135–153).

Moj prispevek ni klasična analiza posameznih »pesmi«, temveč analitično razmišljanje ob pravljici pripovedi neke metalske zasedbe znotraj številnih kontekstov, ki jo določajo. Zato za jasnejšo interpretacijo najprej opredelim kontekst. Zavedam se tudi pomembnosti individualnega sprejemanja tovrstne kompozicije pri ugotavljanju njenega pomena, vendar po mojem mnenju v tem primeru to ni tako zapleteno, kot opisuje in opominja Frith. Zakaj ne? Ker menim, da kljub upoštevanju združenosti glasbe in besedila v organsko celoto, zaradi katere besedila učinkujejo le ob pomoči glasbe (Muršič 1995, 346), pravljica pripoved, katere bistvo je boj proti zlu, hipotetično lahko samostojno opravlja isto nalog kot glasba, če naj slednji pripišemo znamenito funkcijo »katarze« oziroma pripomočka za izživiljanje čustev. Še več, zdi se, da sta glasba in besedilo dovolj abstraktna, da dopuščata enako mnogo individualnih

1 Kot povzetek eseja, izdelanega pri predmetu Popolarna kultura (na OEiKA) pod mentorstvom doc. dr. Rajka Muršiča.

2 Termin pravljica pripoved uporabljam zato, ker sem se želela izogniti neposredni povezavi z ljudsko zvrstjo pravljice in hkrati poudariti pripovedno (»epsko«) naravo ubesedenega dela izbrane glasbene podzvrsti. S terminom pravljica pripoved torej poimenujem obliko ubesedene celote power epic metala s pravljico in junako tematiko, praviloma sestavljeno iz glasbenih besedil, in ne pete pripovedi, ki jo najdemo zgolj v spremni knjižici zgoščenki.

pomenov, zato ju lahko pomensko izenačimo, ne glede na to, ali so poslušalci dejansko bolj pozorni na eno ali drugo.

Metal, fantastika in power metal

Metal je glasba, ki naj bi, sledeč zanimivemu prispevku na spletu (Prozak 1988–2001), zrealila vedenje adolescentov med iskanjem samih sebe zunaj znanih meja in zunanjega nadzora. Poudariti pa je treba še eno pomembno značilnost adolescence, to je postavljanje meja lastnemu upanju v svet.³ Tako v razmislek. Naj dodam še dva Prozakova poudarka oziroma tezi, ki izčrpno kažeta za naše razmišljanje pomembne poteze sodobnih podkulturnih korenin metala, te sicer raznolike in široke zvrsti.

Prva govori o tem, da je heavy metal glasba, ki jo zelo očitno fascinirata smrt in trpljenje, druga pa, da je mogoče metal v sodobnosti enačiti z romantiko kot gibanjem 19. stoletja.

S tezo o »fascinaciji« s smrtjo kot napadom na temelje zahodne »civilizacije« in glavno značilnostjo »splošne« metalske ideologije je avtorju – tako se mi zdi – uspelo ujeti naravo problema. Ali pa bi bilo morda bolje reči strahu pred smrtjo?

Drugi Prozakov poudarek se nanaša na metal kot na vnovičnega ustvarjalca jezika glasbe, ki išče in izraža drugačne vrednote znotraj tehnološko vzdrževanega nihilizma. Temu ustrezno naj bi bila večina metalcev antikapitalistov, pa tudi antikomunistov in privržena »resnično novemu načinu delovanja« v svetu, ki naj bi obljubljal inovacije, a jih ponujal pod starimi pogoji (Hessian Studies Center 1994–2001, 51).

Od začetkov metala v drugi polovici šestdesetih let do danes so se razvile številne njegove podzvrsti, ki se tako razlikujejo, da velja za eno najbolj protislovnih rockovskih zvrsti. Gledano časovno in slogovno, je prva podzvrst heavy metal. Do danes naj bi se obdržala (v komercialnem pomenu) kot black metal, doom metal in power metal. Sicer pa so se prav iz heavy metala v osemdesetih in devetdesetih razvile druge podzvrsti (Hessian Studies Center 1994–2001, 19–25), od katerih je za nas zanimiv le speed metal.

Heavy metal se pojavi po razpadu psihedeličnega rocka in se od srede sedemdesetih let začne spajati z elementi progresivnega rocka. Zaradi tega nastanejo številne teme, katerih fantastične in »filozofske« sestavine po mnenju Willa Strawa kažejo na povezavo z ostanki psihedelije, ki so se

ohranili v progresivnem rocku. Od tod naj bi izhajale tendence, ki so pripeljale do oblikovanja značilne heavymetalske moškosti oziroma herojstvo poudarjajoče ikonografije, ki naj bi črpala iz fantastične in znanstvenofantastične literature ter ilustracije (glej Straw 1990, 97–109).

V okviru skupin poznih sedemdesetih NWOBHM³ pa naj bi se pod vplivom fantastične ikonografije naslovnice razvile še fantastične in srednjeveške predstave znotraj metalskih besedil (Prozak 1988–2001a). »Preprosto ljudstvo«, ki navdušeno oblikuje svoje spletne strani, pove, da se je *power metal*, ki ima glede na večinsko mnenje danes status podzvrsti, pojavil v poznih osemdesetih letih in se v devetdesetih prelevil v priljubljeno evropsko gibanje. Je bolj melodičen od zgodnejših oblik metala, bolj poudarja jasne in čiste (sopranske) glasove oziroma zvoke ter je pod različnim (klasičnim in ljudskim) glasbenim vplivom (Jason 2001). Gre za *happy metal*, ki naj bi izhajal neposredno iz zgodnjega heavy metala in katerega predmet zanimanja so pogosto fantastični svetovi brez vsakdanjih težav in skrbi (Sharp 2001). Nasprotno Prozak trdi, da naj bi šlo zgolj za slog v kontekstu *speed metala* kot izginjajoče podzvrsti. Po tem navedku je definicija power metala *speed metal riff*⁵ v epsko heavymetalskem ali psevdodeathmetalskem slogu.

Podobno *epic metal* med »ljudstvom« velja za tršo različico power metala ali za izraz, ki naj označi glasbo, katere besedila se zgledujejo po specifičnih motivih, ki se nanašajo zlasti na epsko poezijo, srednji vek in mitologijo (tako lahko govorimo o *black epic metalu*, *death epic metalu* in tako naprej) (Chaves 2001). Prozak izraz »epic« razlaga kot poimenovanje za speedmetal-ski slog, ki se zgleduje po fantastiki in delih NWOBHM ter ustvarja neoklasična dela (Prozak 1988–2001a).

Sklepamo lahko, da se je power epic metal porodil iz nekakšnega glasbenega križanja med heavy in speed metalom ter dobil ime zaradi upoštevanja celotnosti sloga. Menim, da je mogoče za naša vprašanja zanimive vsebinske poudarke iskati predvsem v heavy metalu in njegovih slogih. Pojavljajo se predvsem v NWOBHM, najti pa jih je morda tudi v »narratives«, ki uporabljajo glasbo kot pojasnjevalno kuliso za pripovedovanje o različnih izkušnjah, in v stadijskem heavymetalskem slogu. Za slednjega, pravi Prozak, je značilno, da naj bi se zgledoval po postprogresivnih rockovskih razpoloženskih skupinah, ki so uporabljale instrumentalizem in čisti pop pristop, da bi ustvarile sentimentalne, vendar

eksplozivne »pesmi«. Zanimivo, da je po mnenju nekaterih to najnižja razvojna stopnja metala (Prozak 1988–2001a).

»Tržaćani« in njihova skrivnost

Obravnavano zasedbo *Rhapsody* natančneje opredeljuje raba simfoničnih elementov, pomešana s posebnim pripovednim načinom, na čemer temelji njena unikatnost in po mnenju nekaterih celo začetki novega sloga (EvilG 2000).

Glasbene korenine ustanoviteljev in »piscev« skupine, kitarista Luche Turillija in aranžerja Alexa Staropolija, segajo globoko v klasično glasbo. To ljubezen sta v najstniških letih začinila z metalno glasbo osemdesetih⁶ in pozneje skupinami, kot sta Manowar (epic metal) in Blind Guardian (power epic metal). »Njun« slog je dokončno oblikovala hollywoodska filmska glasba (Hagström 2001).

Zasedba vse aranžmaje (ki jih Turilli in Staropoli pripravita sama) snema s pravimi orkestri, zbori in posameznimi glasbeniki. Jasno je, da gre za pravo (klasično) kompoziranje.

Analiza pravljíčne pripovedi

Saga o smaragdne meču pripoveduje o krvavih bojih med silami »Svete zveze« in peklenke vojske podleža, znanega kot Črni kralj. Slednji želi osvojiti Algalord, sveto trdnjavo Začaranih dežel, starodavnega varuha skrivnosti smaragdne meča, ki za »Sveto zvezo« pomeni edino rešitev. Štirje kralji, združeni v »Zvezo Začaranih dežel«, pošljejo svojega najpogumnejšega »vojščaka«, da bi spet poskušal priti do smaragdne meča. Po pripovedovanju starega modrece Aresiusa Elgarskega ga bojevniku po številnih podvigih uspe pridobiti, nakar prispe v Ancelot, trdnjavo na severu Začaranih dežel, od koder je sovražnik odpeljal kraljevo princeso. V zameno Črni kralj zahteva smaragdni meč. Kralj in Ledeni bojevnik se odpravita k njemu, a ju vklepe in vzame meč. Pred njima ukaže posiliti in umoriti princeso. Ob življenje je tudi ancelski kralj, a mu pred smrtjo uspe iz okovja osvoboditi Ledenega bojevnika, ki zbeži (Hagström 2001).

Zadnji del pripovedi naj bi predvidoma izšel februarja 2002, vendar po namigovanju avtorja vemo, da bo na koncu dobro vendarle premagalo zlo (Hagström 2001).

Opisana pravljična pripoved se kaže kot fantazijska – umetna pravljica (prim. Kordigel 1994, 30), ki je nastala na podlagi zgledovanja po fantastičnih filmih in se od drugih morda razlikuje predvsem po načinu ubeseditve. Opredelimo jo lahko kot pripoved o junaških dejanjih in doživetjih, v kateri se dogajajo samo v domišljiji mogoče stvari in v kateri navadno zmaga dobro. V delu *Fantastika in futurologija* poljski pisatelj in teoretik Stanislaw Lem pravi, da so vrednote v pravljicah najvišja instanca kavalnosti. Slabo v klasični pravljici nastopa le zato, da lahko dobro nad njim triumfira in tako dokaže svojo superiornost. Od tod funkcija pravljice kot utrjevalke vrednot, ki v njej vladajo (po Kordigel 1994, 29).

Funkcija pravljice naj bi bila preprosta identifikacija in s tem legitimacija (družbenih) vrednot s protipolom. S prebiranjem pravljic otroke vzgajamo (glej Bettelheim 1999) in jih postopno vključujemo v svet odraslih oziroma jim pomagamo razumeti svoje okolje (Šmitek 1977, 18), vendar si ne morem kaj, da ne bi posumila, da pri »že vzgojenih« poslušalcih naše skupine ne gre toliko za identifikacijo kot za iskanje legiti-

macije »povečevanih« vrednot. Pogledajmo si, katere bi lahko bile: svoboda, zvestoba, dobrota oziroma čistost srca, moč, mir, spoštovanje, pogum, moč ter druge bojevniske veščine in vrline, predvsem pa pozitivna sila, ki jo »pooseblja« smaragdni meč. Seveda je v naši pripovedi nosilec vseh naštetih vrednot glavni junak. Ta pa je preprosto poslušalec. Zakaj? Struktura pravljične pripovedi je zasnovana tako, da se, sledeč elementom epske konvencije (Kos 1991, 50), poigrava s (po večini v bojevnikova usta položeno) verzno kompozicijo po načelu »in medias res«, v prvi osebi sedanjika ter z nagovarjanjem bojevnika v sedanjiku in s proznim pripovedovanjem v pretekliku (po večini) morda bojevnikovega zaveznika Aresiusa. Tako se skozi vso pravljično pripoved pojavlja delitev na nas in njih. In ker nas Aresius hočeš nočeš nagovarja s svojimi prijatelji, smo tudi mi razglašeni za »dobre«, zlu upirajoče se poslušalce.

Zdi se, da je jezik metala in naše pravljične pripovedi lahko »metaforičen jezik osebne mitologije« (Hessian Studies Center 1994–2001, 33), ki pa je družbeno opredeljena. Po mojem mnenju je to »metaforičen jezik moške osebne mitologije«, saj je, ne glede na današnje razmere v družbi, ženska (ancelotska princesa), s katero se lahko identificira poslušalka Rhapsodijeve glasbe, tipična predstavnica »nežnejšega« spola v patriarhalni družbi, nemočna in pasivna priča.

Večina poslušalcev sicer ne hodi na koncerte, da bi pripomogla k patriarhalni družbeni ureditvi, vendar tovrstno poudarjanje nekaterih izrazito moških družbenih vrednot, ki jih pooseblja Ledeni bojevnik, lahko prispeva k temu, da bodo poslušalci v drugih kontekstih moške laže sprejemali kot aktivne, ženske pa kot pasivne (Berger 1999, 277). Naj si bo zgornja ugotovitev pravilna ali ne, se ve, da so izvajalci in poslušalci metala tako ali tako skoraj izključno moški (primerjaj Straw 1990, 105). Res? Sama si tega za Rhapsody in druge podobne »komercialne« metalske zasedbe ne bi upala suvereno trditi.

O dejanskem pomenu ideologije boja med dobrim in zlim pri skupini Rhapsody

Če lahko – glede na omenjeno identifikacijo – našega bojevnika kot epskega junaka štejemo kot zastopnika morebitne powermetalne podkulture in opredelimo podkulturo kot nasprotje dominantne kulture, potem bi lahko pri naši pravljični pripovedi šlo za politično protestno pripoved, to je »proklamacijo novega niza vrednot«, značilno zlasti za rockovsko ideologijo šestdesetih let. Tudi takrat naj bi poudarjali individualnost, poštenje, svobodo, samouresničitev, ustvarjalnost in tako naprej (Wicke 1995, 98–103), po večini enake vrednote kot pri našem bojevniku. Vzrok za današnji protest, ki naj bi (hipotetično), kot v šestdesetih, družbo silil v preverjanje veljavnih načel in prilagajanje potrebam novega časa, bi lahko iskali v »modernizaciji« (glej Šmitek 1977, 18). In res se omenjena razlaga zdi v kontekstu ideologije metala, kot je predstavljena na spletu, smiselna, čeprav je nekoliko specifična glede na bolj usmerjeno dojetje »modernizacije«. Vendar Wicke utegne imeti prav, ko dvomi o perspektivi družbene spremembe, ki naj bi jo prinašali današnji kulturni množični procesi (1995, 175), saj bi naš powermetalški upor lahko razumeli kot nekakšen pasiven »beg v pravljice«, romantičen beg iz »modernizirajočega« se sveta, v katerem nedanje norme in vrednote ne držijo več (primerjaj Hessian Studies Center 1994–2001, 36).

Končno pa Bettelheim pravi, da je najgloblji pomen pravljic za vsakogar drugačen in se razlikuje celo pri istem človeku v različnih življenjskih obdobjih (1999, 18–20). Tako lahko tudi mi ugotavljamo, da se najgloblji

»ideologija« in »politika« metala v vsaki podzvrsti, kaj šele pri vsaki zasedbi, (vsaj delno) razlikujeta. Ločujeta se celo pri istih poslušalcih te zasedbe glede na kontekst, ki jih opredeljuje.

In če že bi vsi poslušalci skupine Rhapsody v skladu s svojimi izkušnjami oziroma doživetji prisegali na enako obliko ideologije in politike metala, bi jo naša zasedba v svoji glasbi povzemala zgolj delno (glej Wicke 1995, 91–92).

Tako Turilli razlaga »koncept« (junakovega boja oziroma boja med dobrim in zlim) kot nanašajoč se na naše sodobno vsakdanje življenje, v katerem Ledeni bojevnik predstavlja vsakega izmed nas, iskanje smaragdne meče pa iskanje višje duhovne ravni. Kot zlo, s katerim se moramo v današnjem času spopadati, razume uboje, posilstva, tiste, ki ne spoštujejo matere Zemlje, tiste, ki povzročajo vojne, da bi z njimi zaslužili, tiste, ki pojejo hvalnico osvoboditvi nasilja v imenu napačnih idealov in tako naprej (glej Hagström 2001). Nekaj metalno »antiburžujskih« se potemtakem pojavlja tudi v rhapsodijski ideologiji.

Prihajajoč iz Trsta kot mirnega mesta z najmanjšim odstotkom nasilja v Italiji ga niso navajeni. In prav od tod, meni Turilli, izvira njihova želja, da bi bili ponosni bojevniki, ki se bojujejo za pozitivne ideale. »Vojna« skupine Rhapsody naj bi bila obrambna »vojna« za ohranjanje miru.

Ob teh besedah si ne morem kaj, da ne bi poudarila krvavosti pravljične pripovedi oziroma junakovega boja in boja Črnega kralja. Zadnje me spomni na Muršičeve ugotovitve v zvezi s krutostjo in nasiljem punkovskih besedil, ko pravi, da ne povzročajo nasilja, temveč gre za »ples katarze«, moč umetnosti, ki se ji reče »očiščenje skozi fiktivno izkušnjo drugega« (1995, 346–347). V zvezi z razumevanjem pravljične pripovedi skupine Rhapsody kot protesta predstavljam tezo o katarzični funkciji ideolo-

3 Osebnostno-socialni razvoj po Ericksonu. Povzeto po zapiskih predavanj prof. dr. Cvete Razdevšek – Pučko, Psihologija za učitelje, Pedagoška fakulteta v Ljubljani, študijsko leto 2000/2001.

4 New Wave Of British Heavy Metal je eden izmed slogov heavy metala, ki je po Black Sabbath povzel bolj punkovske riffe (Prozak 1988–2001a).

5 Muršič riff opredeli kot ponavljajoče se sledje akordov na električni kitari, ki največkrat sestavlja ogrodje za peto melodijo in »izhaja iz načina akordične spremljave petja pri bluesu« (Muršič 1995, 346/op. 28).

6 Še posebno poudarjata skupino Helloween Turilli Yngwieja Malmsteena (EvilG 2000).

gije boja med dobrim in zlim z zmago do brega na ravni kulturnega, kot ga definira Berger (1999, 171-172). To je katarza, ki temelji na prenesenih (konkretnih) izkušnjah drugih.

Enako lahko v bistvu opredelimo delovanje celotnega sistema podkultur.

Toda – ob upoštevanju dejstva, da so »ideologije« in »politike« metala vedno delno različne –, kaj sploh je dejanska »politika« in »ideologija metala« ter kakšno vlogo sploh igrajo čustva v metalu, katerega ideologija jih tako rada povezuje z romantiko? Dejstvo je, da se »preprosto ljudstvo« ne bo nikoli zadovoljilo zgolj z »estetiko«. Rhapsodijev poslušalec po vsej verjetnosti avtomatsko sprejme moralo bojevnika, ker je lik junaka zanj »funkcionalno« najbolj privlačen.⁷ Ko se vživi vanj, lahko v svoji domišljiji, na koncertu ali kako drugače doživi izkustvo Ledenega bojevnika, kar mu omogoči, da izživi svoja čustva, potem pa – posredno oziroma sekundarno – začne sprejemati tudi bojevnikovo moralo, ki jo pripoved utrjuje.

Kot pravi Berger, če želimo dejansko razumeti pomen kulturnih praks, moramo upoštevati njihovo družbenost, vse, kar dejavno pridobimo z izkušnjami (Berger 1999, 172-173). V družbenem kontekstu pa lahko na boj med dobrim in zlim pri skupini Rhapsody gledamo tudi z vidika zelenega ali neželenega legitimiranja družbe in dominantne kulture, kjer imajo primarno vlogo posameznik, njegovi (družbeni) konteksti in pomen, ki ga sam pripisuje glasbi.

Berger v delu *Metal, rock in jazz* veliko govori o glasbi (zlasti o death metalu) kot o množičnem mediju, ki sprošča razredne napetosti, omogoča posamezniku, da se spopade s težavami svojega življenja, izživilja frustracije, raziskuje čustva in premaguje njihove vplive (1999, 271-273 in 290-294). Sklepamo lahko, da poslušalca rhapsodijski boj morda rabi kot pomoč pri premagovanju »zla« v sebi.

Dovolite mi, da naštajem nekaj občutkov, ki naj bi jih rhapsodijanske pustolovščine (glasba skupaj z besedili) sproščale oziroma zbujele pri petih⁸ sondažno anketiranih poslušalcih: moč, neskončna energija, veličastnost, navdih, motivacija, jok, smeh in tako naprej. Anketiranci so zatrjevali, da se ob poslušanju preučevane zasedbe počutijo močnejše in boljše, pa tudi zlobne.

Po naštetem za omenjene poslušalce ni dvoma o katarzičnosti glasbe skupine Rhapsody, ki nastopi po primarnem vživljanju v junaka oziroma prehajanju v fantastični svet. Še več, zanimiva je dekletova izjava o njeni »motivacijski funkciji«, ki naj

bi bila tako močna, da ji je z njo uspelo izboljšati šolske ocene. Ob tem pomislim na morebiten izraz še ene izmed težav, s katerimi se spopada metal po Bergerjevem mnenju. To je apatija današnje postindustrialne mladine (1999, 273). Kljub vse večji sorodnosti (družbenih) kontekstov tam, kjer je vse bolj prisoten kapitalizem, pa seveda ne gre brezglavo posploševati.

V praksi se pokaže, če upoštevam odgovore omenjenih petih anketirancev, da se poslušalci zelo težko – ali pa se sploh ne – opredeljujejo za pomen boja med dobrim in zlim v vsakdanjem življenju, temveč jim ta oziroma pravljica pripoved precej več pomeni na čustveni osebni ravni.

Tako je eden izmed anketirancev (20-letni Bolgar) menil, da v vsakdanjem življenju ne obstajata dobro in zlo, drugi (romansko govoreči 22-letnik), da je človeško življenje nenehno boj zoper zlo, tretji (19-letni Šved) pa, da je v vsakdanjem življenju zelo težko opredeliti, kaj je zlo in dobro, saj ima lahko vsak drugačno mnenje. Zato se mu zdi ta boj nesmiseln. Pravi, da se sam glede na razmere v svetu mnogo bolj kot fantastičnosti boji stvarnosti.

Po drugi strani osemnajstletno dekle pravi, da lahko ob poslušanju skupine Rhapsody zbeži iz stvarnosti in odide na »epski boj«. Šestindvajsetletnik iz Peruja pove, da se ob poslušanju Rhapsody prelevi v najmočnejšega bojevnika v vesolju. Njihovo glasbo zato namesto azijske posluša tudi na treningu borilnih veščin. Devetnajstletni Šved primerja glasbo skupine Rhapsody z zelo dobrim filmom ali knjigo, v katero se sam preprosto potopi in postane del drugega, po njegovem mnenju bolj zanimivega sveta.

Če bi skušali v znanem bettelheimskem duhu razložiti primarno doživljanje in primarni pomen pravljice pripovedi in glasbe naših poslušalcev, bi lahko potrdili, da jim fantastični svet ponuja varno okolje, kamor se zatečejo za izživiljanje svojih tudi najbolj prikritih nasilnih čustev in morda tudi za metaforično razmišljanje o stvareh, o katerih sicer ni mogoče razmišljati.

Med anketiranimi ni nikogar, ki ne bi občudoval bojevnika. Nekateri občudujejo vse na njem, drugi njegovo moralo, tretji posebej poudarijo njegovo pogumno srce, ponos in zvestobo, četrti njegovo modrost oziroma moč sprejemanja vedno prave odločitve.

Dejansko so po Bergerju (kot zaprisežene-mu preučevalcu »zvočnih« in čustvenih učinkov metala) prav individualizem, kritično mišljenje in osebna motivacija tiste

vrednote, ki jih metal poudarja in tako daje »štartno pozicijo« za spopadanje z življenjskimi težavami (1999, 273-275). Torej vendarle tudi Berger priznava pomen – z našega in tudi njegovega zornega kota sekundarni – »ideologiji«, ki se zrcali povečini skozi besedila in v našem primeru tudi skozi pravljico pripoved.

Toda če na preučevano ideologijo boja med dobrim in zlim pogledamo z drugega gledišča, vidimo, da jo najdemo tudi v samem temelju primarnega, čustvenega in osebnega doživljanja poslušalcev skupine Rhapsody.

Seveda je jasno, da je naše ugotavljanje na podlagi sondažne ankete zelo »sondažno« in polemično-spekulativno. Kljub vsemu pa kaže še na to, da prav »osebni mythos« kot nosilec lika bojevnika, to je »nadčloveka«, ki zmaguje nad strahom, hkrati rabi tudi za izražanje sebe kot individuuma (glej Hessian Studies Center 1994-2001) v družbi z osebnim »vzdrževanjem«⁹ prevladujočih kulturnih praks. Povedano drugače: kljub osebnemu doživljanju glasbe in morebiti tudi pravljice pripovedi sta obe »politično aktivni«.

Sklepna teza

Ljudje smo del naravnega ravnotežja, ne le v biološkem pomenu, temveč se zdi, da ga »posnemamo« tudi v načinu našega doživetja, ki še vedno temelji na nasprotjih mitskega mišljenja.

Če razmišljam naprej, se mi celo zdi, da je preživetje človeka ali – bolje rečeno – njegove družbe še danes odvisno tudi od ne-negativnega lovljenja ustreznega ravnotežja med dobrim in zlim.¹⁰

Edino iz tega namreč lahko po mojem mnenju izpeljemo legitimacijo boja in zmage »dobrega« kot tistega, ki naj »osvobodi« posameznika in omogoči obstoj »svobodne« družbe, skupaj z njeno moralno ravno.

Mitična ideologija metala konkretizira podobne različice dobrega in zla, med katerimi je treba vzpostaviti (ustrezno) ravnotežje, ki bo omogočilo preživetje človeku. Šlo naj bi za boj med človekom in ekonomijo, med vrednotami človeškega dostojanstva oziroma življenja in moralo ekonomije. Ne nazadnje pa metal kot družbena praksa v primeru power epic metala skupine Rhapsody z »obrednim tekstom« (»katarzično« pravljico pripovedjo) in »obrednim dejanjem« (»katarzičnim« doživljanjem glasbe) ponuja posamezniku pomoč pri vzpostavljanju notranjega reda (oziroma ravnotežja) in izražanju sebe kot individuuma.

Kljub »obdobju znanstvene ideologije« obravnavana podkultura in zasedba kaže ta na (sicer združeni) »obredno« glasbo in »obredno« pravljico pripoved kot na različna medija istega izraza mitičnega v družbi, to je s katarzo. Tovrstna katarza pa posredno (s stališča podkulture) ali neposredno (s stališča posameznih poslušalcev) rabi še za legitimacijo in vzdrževanje ter – zakaj ne – tudi za spiralno razvijanje družbe in dominantne kulture. Jasno je, da so to lahko le funkcije (glasbene) katarze. Menim pa, da je za boljše razumevanje in umeščanje glasbe ter njenega konteksta skorajda nujno treba pokazati, kam vse lahko poseže onkraj vnovičnega vzpostavljanja poslušalčevega čustvenega ravnotežja in drugih oblik zdravnega očiščevanja. S tem se razkriva ves njen »kreativni potencial«.

Viri in literatura

- BERGER, Harris M.** 1999: Metal, Rock and Jazz. Perception and the Phenomenology of Musical Experience. Hanover & London, Wesleyan University Press.
- BETTELHEIM, Bruno** 1999: Rabe čudežnega. O pomenu pravljic. Ljubljana, Studia Humanitatis. Prevod Jana Unuk. (Naslov izvirnika: The Uses of Enchantment. New York, Knopf, 1976.)
- KORDIGEL, Metka** 1994: Znanstvena fantastika. Literarni leksikon. Študije, zv. 41. Ljubljana, DZS.
- KOS, Janko** 1991: Pregled svetovne književnosti. Ljubljana, DZS.
- LÉVI - STRAUSS, Claude** 1982: Struktura i forma. Razmišljanja o delu Vladimira Proppa. Dodatak. Morfologija bajke. Biblioteka XX. vek, zv. 52. Beograd, Prosveta.
- MURŠIČ, Rajko** 1995: Besedila punk rock skupin iz Slovenskih goric: legitimacijski odsev lokalne mladinske podkulture z globalnimi razsežnostmi. V: Traditiones, Zbornik ISN SAZU št. 24, 341–352.
- SHUKER, Roy** 1994: Understanding popular Music. London & New York, Routledge.
- STRAW, Will** 1999: Characterizing Rock Music Culture. The Case of Heavy Metal (1983). Simon Frith in Andrew Goodwin (ur.), On Record, Rock, Pop and the Written Word. London, Routledge.
- ŠMITEK, Zmago** 1977: Mitologija industrijske družbe. Ob knjigi Catherine in Ronald Berndt »The Barbarians«. V: Glasnik SED letnik 17, št. 2, 17–19.
- WICKE, Peter** 1995: Rock Music, Culture, Aesthetics and Sociology. 3. izdaja, Cambridge University Press. Prevod Rachel.

Spletne strani

- CHAVES, Christian T.** 2001: Epic Metal. V: Warrior Metal, web.zine. Internetni vir: <http://uk.internations.net/epicalmaster/epic.htm> (4. novembra 2001).
- EvilG** 2000: Interview With Rhapsody's Luca Turilli. V: Metal Rules!! Interviews. Internetni vir: <http://www.metal-rules.com/interviews/rhapsody.htm> (28. oktobra 2001)
- HESSIAN Studies Center** 1994-2001: Metal as Abstract Concept. V: Metal F. A. Q., FAQ for metal music, including section on usenet groups. Internetni vir: <http://www.anus.com/hsc/hcl/mfaq.html> (7. novembra 2001)
- HAGSTRÖM, Tobias** 2001: The Swedish Official Website of Rhapsody. Internetni vir: <http://hem.passagen.se/tobiasha/rhapsody/index.htm> (26. oktobra 2001)
- JASON** 2001: Jason's Music Page. Internetni vir: <http://members.telocity.com/~jasong/music.html> (25. oktobra 2001)
- PROZAK, Spinoza Ray** 1988-2001: Historical View of Metal: Overview. V: History of Heavy Metal Music and the Metal Subculture. Internetni vir: <http://www.anus.com/metal/about/history.html> (12. novembra 2001)
- PROZAK, Spinoza Ray** 1988-2001a: Metal Sounds and Local Styles (Glej pod Heavy Metal in Speed Metal.). V: »Sounds« and Local Styles in Metal. Internetni vir: <http://www.anus.com/metal/about/styles.htm> (23. novembra 2001)
- Sharp** 2001: Other Metal (Power Metal). V: Metal Page by »GorgoroXXXus Stromblade«. Internetni vir: <http://utenti.tripod.it/ColdMetal/power.htm> (4. novembra 2001)



- 7 Tudi Bettelheim pri razlagi moralnega vzgajanja otrok s pravljicami poudari, da poštenosti ne spodbuja prepričanje otrok o končni prevladi kreposti, ampak dejstvo, da je junak za otroka najprivlačnejši in se lahko z njim identificira v vseh njegovih bojih (Bettelheim 1999, 14–15). Ne vem, zakaj naj bi to v glasbenem kontekstu veljalo zgolj za otroke. Podobno na začetku prispevka omenjeni raziskovalci popularne glasbe trdijo, da se poslušalci nujno ne strinjajo z besedili, pa še vedno poslušajo neko glasbo. Najverjetneje pa tudi ti v nadaljevanju sprejmejo »moralo« iz besedil za svojo.
- 8 Sondažno anketo sem poslala na dvajset elektronskih naslovov, ki sem jih dobila v knjigi gostov švedske uradne spletne strani skupine Rhapsody. Odgovorili so mi štirje fantje (26

let – iz Peruja, 22 let, 20 let – iz Bolgarije, 19 let – iz Švedske) ter eno dekle (18 let – iz ZDA). Vsi so metalci, zlasti sledijo powermetalški podvrsti, in navdušeni nad znanstveno fantastiko, pa tudi nad fantastiko, računalniškimi igrkami in knjigami.

- 9 Slednje je lahko neposredno ali posredno v pomenu vzdrževanja prevladujočih kulturnih praks z definiranjem svojih praks kot diametralno nasprotnih.
- 10 Če sledimo Claudu Léviu – Straussu, ki pravljico primerja z mitom v malem in njena nasprotja opredeli za lokalna, družbena ali moralna, lahko tudi v pustolovščinah Ledenega bojevnika vidimo poskus obrednega dejanja vnovične vzpostavitve reda na družbeni ali moralni ravni (Lévi – Strauss 1982, 218–221).

OBSTOJNOST ROMSKIH ETNIČNIH SKUPIN KOT POSLEDICA KONTINUITETE ODNOSOV MED ROMI IN OKOLIŠKIMI PREBIVALCI

Romi živijo v majhnih ločenih skupnostih in kljubujejo pritiskom okoliškega prebivalstva. Zaradi marginalnega položaja v družbi se kljub močnim državnim integracijskim pritiskom niso vključili v širšo družbo, prav tako niso dosegli statusa priznanih etničnih manjšin. Zaradi konfliktnih odnosov z okolico živijo izobčeni na družbenem robu. Svojevrstna narava odnosov z okolico jim že od naselitve v Evropi omogoča obstoj in ohranjanje lastnih skupnosti v sovražnem okolju.

»Smo Romi, marsikateri nas ima za Cigane. Med nami in tabo je velika razlika. Oprosti, ne, ti nisi Cigan, mi smo Cigani, in kamor se obrnemo, tam nas bodo jebali. Rom sem in Rom bom, kaj češ.«¹

Pri spoznavanju življenja dolenskih Romov sem takoj opazil pomen njihovega statusa in odnosa z okoliškimi prebivalci, na kar so me med delom opozarjali pripovedovalci na obeh straneh. Teh dveh strani, romske in slovenske, si sprva nisem postavil za izhodišče raziskave, temveč sta se izkristalizirali ob vprašanju obstojnosti in ohranjanja romske etnične identitete. Pri preučevanju etničnosti je namreč nujno treba upoštevati konstrukcijo skupnosti in urejanje odnosov z drugimi skupnostmi, saj je etničnost kot kategorialno razlikovanje med skupinami »v osnovi vidik odnosov in ne svojstvo skupin« (Eriksen 1993, 11–12). Etničnost razumem kot »subjektivno kategorijo pripisovanja in identifikacije, ki ima funkcijo organiziranja interakcije med ljudmi« (Barth 1969, 10) oziroma kot »aspekt družbenih odnosov med agenci, ki sebe smatrajo za kulturno različne od pripadnikov drugih skupin, s katerimi imajo vsaj minimalno redno interakcijo« (Eriksen 1993, 12). Pri oblikovanju družbene identitete ima glavno vlogo pomen skupnosti, ki je tista entiteta, »kjer se ljudje učijo biti družbeni /.../ lahko bi rekli, kjer pridobijo 'kulturo'« (Cohen 1998, 15). Skupnost postane družbena realnost s tem, ko realnost razlik

med posamezniki nenehno preoblikuje v idejo podobnosti. Pripadnikov tako ne združi v skupni kulturi, temveč jih s konsenzom simbolov združi v skupnem prepoznavanju in priznavanju dihotomije med člani in nečlani oziroma oblikovanju meja. Barth je ugotovil, da se družbena realnost etničnih skupin izraža z oblikovanjem meja skupnosti. Za skupnost sta značilni notranja integracija in zamejenost navzven (primerjaj Cohen 1998; 1994). Notranja povezanost in interakcije² med pripadniki različnih skupin, ki so družbeno organizirane, omogočijo obstoj različnih identifikacij. Stopnja integracije posameznikov v romsko etnično skupino je lahko zelo močna. Pritiski se izražajo z »bratskimi odnosi«, kot je notranjo imperativno vzdrževanje povezanosti imenoval Stewart (glej 1997, 50–94). Romska skupnost od pripadnikov zahteva bivanje v njej, romsko življenje, vzdrževanje družbenih vezi in svojstveno naravo interakcij z Neromi. Ti pritiski so glavna ovira (in včasih razlog) pri morebitni odločitvi, da se odrečejo romski identiteti in vključijo v okoliško družbo. Etnična organizacija z urejanjem interakcije pomembno vpliva na način življenja posameznikov in delovanja družbe. Specifične odnose med Romi in Neromi je opaziti pri večini romskih skupin in se največkrat izražajo v tem, da imajo Romi status izobčene skupnosti v širši družbi. Meje izobčenih skupin posebno močno vzdržuje okoliška družba, ki skupino izloča (Barth 1969, 31). Od-



nosi z okoliškim prebivalstvom, ki jih je Stewart označil kot »stanje obsedenosti« (1997, 67), so torej ključni pri oblikovanju in vzdrževanju etnične skupnosti. Etnična identiteta ni nasledek preteklosti (Stewart 1997, 28), temveč se stalno (pre)oblikuje v sedanosti z odnosi z Neromi. Ne opira se na »korenine« oziroma zgodovino lastnega naroda, temveč je proces stalnega vzpostavljanja in vzdrževanja odnosov z drugimi romskimi skupinami in Neromi. Ne temelji na tradiciji, ampak na sedanjih odnosih v skupnosti in interakciji s pripadniki drugih skupnosti. Interakcije med različnimi skupinami omogočajo stalno ustvarjanje in ohranjanje ločenih skupnosti in kulturnih razlik, te pa znova porajajo in urejajo interakcije. Tako je skupinska identiteta proces, ki se ves čas obnavlja.

Pri specifičnih oblikah odnosov med Romi in Neromi, katere povzročajo in ohranjajo družbeno izobčenost in obrobni položaj romskih skupin, lahko ugotovimo zgodovinsko kontinuiteto vse od naselitve Romov v evropskih deželah. Zato na naslednjih straneh predstavljam zgodovino naselitve romskih skupin v Evropi s poudarkom na kontinuiteti odnosov med Romi in prebivalci evropskih dežel. Ti odnosi so bili zaznamovani z družbeno marginalizacijo romskih skupin, kar na žalost v večini evropskih dežel (tudi v Sloveniji) velja še zdaj.

Naselitev Romov v Evropi

Izvor potujočega ljudstva je bil dolgo neznan. Prvi raziskovalci so se opirali na romske legende o njihovi prvotni domovini, ki so vsebovale izročilo, da so njihovi predniki živeli v Egiptu in morali zapustiti to deželo zaradi velikega greha (Štrukelj 1964, 50). Zaradi teh zgodb so Romi³ v mnogih jezikih dobili ime Egipčani.⁴ Pogosto ime za Rome je tudi Cigan,⁵ ki na začetku ni pomenilo nekaj ponižujočega, pozneje pa je pridobilo žaljiv pomen. Njihov izvor pa ni bil v Egiptu, kot so pričale legende, temveč v današnji severni Indiji. Selitev romskih skupin iz severne Indije na zahod naj bi potekala po dveh glavnih poteh, in sicer čez Afganistan in Perzijo, kjer so se dlje časa zadržali. Pozneje so se selili čez ozemlja današnje Armenije, Turčije in naposled prišli v Grčijo. Druge nomadske skupine so iz Turčije potovale v Sirijo, Egipt, čez severno Afriko in od tod v Španijo.⁶ Prvi Romi so prišli v Evropo že v 12., množično pa v 15. stoletju, zlasti od leta 1417, ko so se številčne skupine čez Balkan preselevale proti drugim delom Evrope.

Dokler jih je bilo malo, so se lahko svobodno gibali in selili po evropskih deželah. V prvi polovici 15. stoletja so začeli prihajati v večjih skupinah. Potovali so kot romarji, zato so jih okoliški prebivalci sprva sprejemali in jim pomagali. Od vladarjev so dobili pokroviteljska pisma, s katerimi so si pomagali na potovanjih. »Takšno pokroviteljsko pismo (*littera promotoria*) je na primer vojvodi Ladislavu in njegovemu 'narodu' izdal madžarski kralj Sigismund« (Šiftar 1970, 15). Nekatere skupine so se izkazovale celo s pismom papeža Martina V. (Fraser 1995, 79). Mnoga pokroviteljska pisma so ponaredili, vsa so pa po nekaj letih zastarala, saj so dobili dovoljenje za romanje samo za sedem let (Đurić 1987, 42). Potovali so v večjih skupinah, vendar so se pozneje zaradi preganjanj in pobijanja razdelili na manjše skupine, ki so se hitreje umikale in bile manj opazne.

Evropski odnos do »tujcev«⁷

Odnos prebivalcev evropskih dežel do Romov, ki sta ga na začetku zaznamovala »ravednost in dobrohotno pomilovanje« (Šiftar 1970, 15), kasneje sumničavost, a tolerantnost, se je začel po letu 1430 zaostrovati in se spremenil v odkrit odpor. Nesprejemanje med naseljenim prebivalstvom je bil glavni razlog, zakaj se nikjer niso zares ustalili. Romi so se sicer prilagajali oko-

liški kulturi, a so ostajali na robu družbe. Kmalu so jih v večini evropskih dežel kljub glasbenim in obrtnim veščinam, kot so kovaštvo, obdelava lesa in zdravljenje živine (zlasti konj), začeli prezirati kot ljudi najnižjega sloja ter jih proti koncu 15. stoletja najbolj grobo in kruto preganjati. V svetem rimskem imperiju so v letih 1497, 1498 in 1500 sprejeli več odločb, po katerih so bili Romi obtoženi vohunjenja in jih je bilo treba kaznovati z izgnanstvom (Fraser 1995, 85). Protiromsko politiko so najhitreje zaostrili v nemških deželah. Leta 1500 so jim postavili rok za izselitev, po njem pa je bilo po zakonu »dovoljeno proti njim nastopiti nasilno« (Fraser 1995, 89). Pozneje so jih preganjali z grožnjo, da jih bodo obesili, če se vrnejo. Kljub zakonom in odredbam o izgonu so Romi v teh deželah ostajali in se zaradi groženj selili iz kraja v kraj. Obtožili so jih, da so turški ovaduhi in kriminalci, kar je med prebivalstvom povzročilo dodatno povečanje sovraštva. Pripisali so jim čarovništvo, jih izključili iz Katoliške cerkve in jih preganjali tudi v imenu Boga.

Iz mnogih dežel so Rome poskusili izgnati. Na Danskem so leta 1536 sprejeli predpis, po katerem bi se morali vsi Romi izseliti. Leta 1662 so oblasti odredile njihov izgon iz dežele (Šiftar 1970, 22). Podobne negostoljubnosti so bili deležni v Angliji in na Škotskem. Odredili so jim izgon ali pa jih privedli na sodišče in obesili. Z odlo-

1 Navajam M. B., 35-letnega Roma, ki živi v romskem naselju na Dolenjskem. Naselja ne navajam, imena pa le okrajšano, saj zaradi tematike ne želim izpostavljati pripovedovalcev med Romi in Slovenci, ki so mi zaupali svoje mnenje.

2 Goffman (1978, 26) je interakcijo (dejansko, fizično) opredelil kot »recipročno vplivanje na aktivnosti posameznikov, ko so si med seboj v neposredni fizični bližini«. To definicijo lahko razširimo na vsako vzajemno vplivanje med posamezniki, ki so kakorkoli (fizično, mentalno, čustveno ...) povezani. Družbena interakcija je odvisna od interpretacij in ima funkcijo prenosa pomenov.

3 *Comité International Tsigane* je na svetovnem kongresu leta 1979 sprejel splošno etnično poimenovanje *Rom*, ki v romskem jeziku pomeni človek, moški ali mož, *Romni* pa ženska ali žena. Romi drugim ljudem pravijo *gadžo* ali *das*. Na Dolenjskem rečejo Slovincem tudi *civilli*, enako pa se označujejo Slovenci, ko govorijo o odnosih z Romi.

4 Angl. *Gypsies*, šp. *Egyptanos* ali *Gitanos*, gr. *Ejiftos* ali *Giftoi*, nizozem. *Egitiers* ali *Gyptenaers*, alb. *Jevg* ali *Evgit*, mak. *Džupci* ali *Egipčani*, v Dalmaciji jim pravijo *Jedžupi*, v Črni gori *Medžupi*, romun. *Jiftu*, Madžari pa jim

pravijo *Faraó nemzetség*, kar pomeni faraonovo ljudstvo (glej Štrukelj 1980, 27–28; Šiftar 1970, 10–12; Fraser 1995, 48, 98–99, 300).

5 Beseda Cigan po vsej verjetnosti izvira iz popačenke imena heretične sekte Athinganoi, pripisane Romom, ker sta imeli obe skupini podoben sloves čarovništva in napovedovanja usode (Fraser 1995, 46). Slovenci uporabljamo *Cigan*, Srbi in Hrvatje *Ciganin*, Italijani *Zingaro*, Francozi *Tzigane*, Portugalci *Ciganos*, Nemci *Zigeuner*, Čehi *Cigán* ali *Cingán*, Poljaki *Cygan*, Rusi *Cygany*, Malorusi *Cyhan*, Madžari *Czigány* ali *Ciganyok*, Litovci *Ciganas*, Romuni *Tigan*, Bolgari *Tigan*, Acigany ali Aciganiny, Turki *Čingane* (Štrukelj 1980, 27; Šiftar 1970, 10; Fraser 1995). Nekatere druga imena za Rome so Bohemiani, Tartari, Saraceni, Asirci in Sinti (Geipl 1969, 53).

6 Etnogenezo Romov, ki temelji na lingvističnih preučevanjih, primerjaj pri Pottu 1844–45, Grellmanu 1783, Miklošiču 1872–80, Đuriću 1987, 1988, Štrukljevi 1980, Fraserju 1995 in Geiplu 1969.

7 Oznako tujci sem dal v narekovaje, ker so imeli Romi zaradi nomadskega življenja (navadno pa še dolgo po stalni naselitvi) dejansko status tujcev, čeprav so se rodili in vse življenje prebivali v neki deželi.

kom iz leta 1530 so jim odvzeli staro pravico *per mediatatem linguae*⁸ (Fraser 1995, 114). Vseh niso mogli izgnati, ker se jim v sosednjih deželah ni godilo nič bolje. Niso se mogli umakniti nikamor, kjer ne bi živeli s stalno grožnjo izgnanstva ali smrti. Svoje otroke so poskušali zavarovati s tem, da so jih krstili, jim priskrbeli krstne botre med okoliškim prebivalstvom, jih vpisovali v matične knjige in jim uredili državljanstvo. Vendar so oblastniki začeli preganjati in kaznovati tudi tiste, ki so se z Romi družili ali jim pomagali. S tem so v družbi dodatno spodbujali sovraštvo in nesprejemanje. »Leta 1577 so v Aylesburyju v Angliji nekaj oseb, po vsej verjetnosti v Angliji rojenih Romov, obtožili zločina družjenja z Romi ter prevzema njihovega jezika, načina oblačenja in obnašanja. Vsi so bili obsojeni in obešeni.« (Fraser 1995, 132) V Franciji, Španiji in na Portugalskem so jih pobijali ali pošiljali na galeje in prisilno delo v kolonije, kjer je primanjkovalo delovne sile in je bila umrljivost zelo velika. Portugalci so jih izganjali ali odpeljali v afriške kolonije, Brazilijo in svoje kolonije v Indiji. Zaradi represije so se mnoge romske skupine gibale blizu državnih meja, ki so jim zagotavljale neko varnost, saj so se lahko umaknile na drugo stran.

Iz Češke so Rome izseljevali, v Prusiji so moške obešali, ženskam in otrokom pa rezali ušesa, jih s tem zaznamovali in nato izgnali. Po letu 1725 so lahko obesili vse Rome, saj so bili ti obsojeni na smrt že samo zaradi etnične pripadnosti. Na Nizozemskem so jih najprej mučili, nato izgnali. Na Nizozemskem in v nemških deželah so v 18. stoletju kot grožnje ob cestah postavljali slike s prizori bičanja in obešanja ter z napisi *Kazen za Cigane*. Nanje so organizirali množične love, kjer je sodelovala tudi vojska. Nekatere odločbe so določale usmrtnost Romov brez sojenja, preprosto zaradi njihovega načina življenja. Kjer pa so jim sodili, so bile kazni zelo različne. Najmilejše, če jim niso dokazali kakšnega zločina, so bile bičanje, žigosanje in izgon, sicer so jih obešali.

V Romuniji so imeli Romi do leta 1856 status osebnih sužnjev in so pomenili precejšnje bogastvo. »Minister za finance Alek Sturza je za odplačilo svojih dolgov na dražbi med drugim prodal tudi 349 romskih sužnjev – moških, žensk in otrok« (Fraser 1995, 224). Vsa romska družina je bila odvisna od gospodarja, in le če jo je osvobodil, si je lahko zgradila hišo. Kot sužnji niso imeli pravic in niso bili zaščiteni pred gospodarji, ki so jih lahko umorili brez pravega razloga ali jih ostro in kruto kaznovali

za napake. »Osvoboditev so dosegli šele po krvavi vstaji leta 1856« (Šiftar 1970, 23). Fraser navaja romunskega reformista Mihaila Kogalniceanu, ki se je bojeval za emancipacijo Romov in bil v moldavskem glavnem mestu Iași priča krutim kaznovanjem sužnjev:

»Na rokah in nogah so imeli verige, na čelu ali okoli vratu pa železne obroče. Kruto so jih bičali, stradali, obešali nad ogenj, zapirali v samice ali pa jih gole vrgli v sneg ali ledeno reko. Norčevali so se iz svetih stvari, kot sta poroka in družinske vezi: ženo so ločili od moža, hčer od matere, otroke so odtrgali od prsi tistih, ki so jih prinesli na ta svet, ter jih kot živino prodajali različnim kupcem z vseh strani Romunije.« (Fraser 1995, 223)

V deželah pod otomanskim imperijem je bil odnos do Romov precej bolj strpen kot drugje v Evropi. Turška oblast je sicer izdala odlok o pregonu Romov, vendar ga niso izpolnjevali. Turki so na Balkanu spoštovali kulture in navade različnih etničnih in religioznih skupin. Pustili so jih razmeroma pri miru, če so sprejele njihovo oblast in jim plačevale davke. Romom so prepovedali zadrževanje na skritih krajih in samovoljno preseljevanje. Ciganke, ki so se v Istanbulu, Sofiji in drugih večjih krajih ukvarjale s prostitucijo, so morale plačevati poseben davek (Đurić 1987, 47). Svobodni Romi so se selili po vsem Balkanu in se nekoliko vključili v okoliško gospodarstvo z obrtni in veččinami, kot so »glasbeništvo, ples, izdelovanje metel, čiščenje dimnikov ter izdelovanje orožja in municije« (Fraser 1995, 176).

V avstro-ogrskih deželah so Rome sprva preganjali, pozneje pa začeli uresničevati močno integracijsko politiko. Marija Terezija je leta 1761 izdala odlok, po katerem je spremenila poimenovanje Romov v »nove naseljence, Neu-Bauern, Neu-Magyarens« (Štrukelj 1980, 28). Prepovedala jim je selitve ter posedovanje konj in vagonov. Druge oblasti so Rome obravnavale kot tatove in sleparje, avstro-ogrška pa jih je hotela spremeniti v produktivno prebivalstvo, ki mora plačevati davke in služiti vojsko. Vendar jih častniki niso sprejeli v vojsko, delavci pa jih niso želeli za vajence (Fraser 1995, 157). Oblast je obvezala zemljiške gospode, da morajo Romom dati zemljo in stavbne parcele, kar bi jim omogočilo stalno naselitev. Poleg tega naj bi jim na svojih posestvih priskrbeli službe in jim s tem pomagali, da se privadijo na nov način življenja. Prvi predpis Romov ni integriral, saj jih je prebivalstvo zavračalo, zato so jim prepovedali uporabljati svoj jezik,

potovati brez posebnih dovolilnic in se poročati med seboj. Vzeli so jim petletne otroke, jih krstili in dali v rejo skrbnikom, ki so za to dobivali denarno pomoč. Med sabo se niso smeli poročati, vendar se niso resno ozirali na prepovedi in se pač niso uradno poročali. Prav tedanja fevdalna družba je izoblikovala predstavo o »Ciganu, ki ni dostojen, da bi užival katerekoli državljanske pravice ali imel mesto v njihovi sredini« (Štrukelj 1964, 443). Kljub vsem integracijskim ukrepom Marija Terezija ni mogla odpraviti družbenega odpora do Romov, ki naj bi se stalno naselili med njimi. Jožef II. je sprva nadaljeval ostro politiko proti Romom. Prepovedal jim je uporabo njihovega jezika in bivanje v šotorih v gozdovih. Kršitve je odredil kaznovati z udarci. Odvzemali so jim že štiriletno otroke in jih dajali v rejo. Prepovedali so jim obrti, kot je kovaštvo, razen če je primanjkovalo kovačev. Kljub odredbi, ki jim je prepovedovala selitve, so bili Romi prisiljeni seliti se v kraje, kjer so še potrebovali njihove kovaške izdelke. Drugi prebivalci naj bi jih sprejemali v službe in jih z najstrožjimi sredstvi silili k delu. Ker jih niso zmogli integrirati, so jih po letu 1783 prepustili njihovi usodi oziroma upravno-policijskim organom. Mnogi, ki so se že naselili v hišah, so spet začeli potovati. Otroci, ki so jih vzeli od staršev, so se vračali med Rome. Ti so spet začeli živeti po starem ali vsaj po svoje. Le na Madžarskem so imeli boljši položaj in več svobode kot drugje po Evropi. Dopusčali so jim selitve in postavljanje šotorov. Zaposlovali so jih v manufakturah, Romi pa so zasloveli zlasti kot kovači in dobri glasbeniki (Fraser 1995, 109). Politiko integracije in asimilacije nomadskih skupin med stalno naseljeno prebivalstvo so v evropskih deželah uresničevali najbolj grobo in kruto, s preganjanjem ljudi in uničevanjem njihovega načina življenja. V Prusiji so naredili ločene vasi za Rome. To seveda ni povzročilo integracije v družbo, ampak osamitev. Na Poljskem so jih leta 1791 poskusili stalno naseliti na državnih zemljiščih. V Španiji so leta 1492 izdali odredbo, da »se morajo v šestdesetih dneh stalno naseliti ali pa zapustiti državo« (Šiftar 1970, 22). V 17. stoletju so vsem Romom v španskem kraljestvu ukazali, naj se izselijo in nikoli ne vrnejo, sicer jih bodo ubili. Ostali bi lahko le, »če bi se stalno naselili, odrekli svoji noši, imenu in jeziku« (Fraser 1995, 161). Prepovedali so jim zbiranje in naselitev v ločenih mestnih četrtih. Pomešali naj bi se z okoliškim prebivalstvom in živeli kot kristjani. Prepovedali so jim posedovanje konj, trgovanje, pre-

prodajanje orožja in opravljanje poklicev, ki niso bili povezani s poljedelstvom. Razen s posebnimi dovoljenji niso smeli potovati. V 18. stoletju so jim določili posebno območja bivanja v Barceloni, Granadi, Seville in drugih mestih, da bi razporedili eno romsko družino na sto prebivalcev v naselju. To jim je toliko uspelo, da so v Španiji le redki Romi ostali nomadi. Stalno naseljene so imele oblasti laže pod nadzorom. Ferdinand VI. je po nasvetu škofa Ovidia in guvernerja sveta Castille Gasparja Vasqueza Teblada julija 1749 odredil vsesplošni napad na Rome. S pomočjo vojske jih je poslal na prisilno delo in jim odvzel vse njihovo imetje. V tem napadu so ujeli in podjarmili od devet do dvanajst tisoč Romov (Fraser 1995, 164). V Španiji so oblasti velikokrat poskušale izpeljati integracijo Romov, vendar jih okoliško prebivalstvo ni sprejelo medse. Romi so ostajali družbena težava in marginalno prebivalstvo brez državljanskih in socialnih pravic. V Sloveniji je bil uradni odnos do Romov in njihove naselitve odvisen od avstro-ogrske politike. Vprašanje naselitve Romov so tako kot v mnogih drugih deželah reševali nenačrtno. S protiromskimi odloki in zakoni so oblasti zaostrele odnose med domačini ter priseljenimi in potujočimi Romi. Vse odredbe so bile izredno ostre in prisilne ter so »samo še povečevale revščino in osamljenost teh ljudi« (Štrukelj 1980, 90). Veliko romskih družin se je, zlasti v Prekmurju, stalno naselilo. Vendar ukrepi niso bili uspešni v spreminjanju romske kulture. »Ciganski družini so zgradili na primer hišo, v katero se je tudi vselila, na dvorišču pa je ta postavila šotor« (Štrukelj 1980, 91). Na Dolenjskem so imeli ukrepi manjši vpliv. Deželna vlada je ukazala izgon vseh tujih in nadziranje domačih Romov. Zaradi nadzora so uvedli prepoved potovanja brez osebnih izkaznic. V drugi polovici 19. stoletja je v Slovenijo prišlo veliko Romov, ki so popravljali kotle, njihove žene pa vedeževale. Začeli so se zaposlovati pri cestnih delih, mnogi pa so se ukvarjali z raznimi obrtni. Razmere so se nekoliko izboljšale. Lokalne oblasti niso izvajale ukrepov, s katerimi naj bi Rome integrirali, temveč so jih le popisovale in nadzirale. Po poročilih popisov so bili takrat Romi v Prekmurju že stalno naseljeni, na Dolenjskem pa so se še po prvi svetovni vojni selili iz kraja v kraj.

Cigani letijo v nebo

V drugi polovici 19. stoletja so se mnogi Romi selili z Balkana proti zahodni Evropi, delno zaradi odprave suženjstva v Ro-

muniji po letu 1856. V Evropi so takrat potekala velika preseljevanja in izseljevanja v Ameriko. V jeziku teh romskih skupin so se kazali močni vplivi romunščine. Razlikovali so se od Romov,⁹ ki so se v zahodno Evropo priselili že pred stoletji in se precej prilagodili evropskim prebivalcem. Selitve novih skupin so v zahodno Evropo spet prinesle »eksotiko«. Mnogi so prišlekom romantično pripisovali, da so varuhi starodavne kulture in tradicije. Vsekakor so zopet zbujali pozornost in radovednost. Kmalu so se razselili po vseh evropskih deželah in v kolonije, največ v Severno Ameriko. V omenjenem obdobju se je pojavila tudi doktrina biološkega determinizma, podlaga poznejši ideologiji »čistih ras«, ki se je sprevrgla v obsedenost, razlog za smrt milijonov Judov, Romov in drugih »nečistih ras«. Sovražstvo, usmerjeno proti Romom, se je v Evropi stopnjevalo in doseglo vrhunec med nacizmom. V času tretjega rajha so končni rešitvi judovskega vprašanja priključili še Rome, ki so po izvoru sicer čista »arijska rasa«. »Nemci, ki so se imeli za kulturne in civilizirane, so potrebovali nasprotje, da so se lahko prepoznavali in potrjevali kot takšni. Takšno nasprotje so med drugimi našli v Ciganih.« (Jezernik 1993, 168) Rome so obravnavali kot rasno vprašanje in ga tako tudi reševali. Judje, Romi, črnici in duševni bolniki so pomenili grožnjo nemški rasni čistosti. Romom so prepovedali poroke in jih začeli strogo nadzorovati. Zanje je bil pristojen Raziskovalni center za rasno higieno in biologijo populacije v Berlinu pod vodstvom psihiatra dr. Roberta Ritterja, ki je skupaj s svojo pomočnico Evo Justin vodil tudi Urad za znanstveno preučevanje porekla ter Kriminalistično-biološki inštitut pri Državnem zdravstvenem zavodu in Glavnem uradu za varnost rajha (Fraser 1995, 257; Šiftar 1970, 101). Raziskovali so povezave med dednostjo in kriminalom, opravljali antropometrične meritve in sestavljali genealoške karte. Heinrich Himmler je v delu *Boj proti ciganski kugi* zatrjeval, da so »tisti, ki imajo kri pomešano s cigansko, bolj nagnjeni h kriminalu« (Fraser 1995, 256). Nacisti so dognanja biologije in fizične antropologije zlorabili ter »znanstveno dokazali«, da imajo Romi kriminal v krvi.¹⁰ Ritter je prisegel na edino rešitev: da »Cigane zberejo skupaj v velikih delovnih taboriščih in jih tam obdržijo na prisilnem delu ter popolnoma in čimprej ustavijo njihovo nadaljnje razmnoževanje« (Fraser 1995, 259). Sestavljali so sezname Romov, mnoge med njimi sterilizirali in jih pošiljali na prisilno delo. Pozneje so jih začeli pošiljati v koncentra-

cijska taborišča – od leta 1933 v Dachau, po 29. januarju 1943 pa v Auschwitz in Birkenau, kjer so imeli zanje družinsko taborišče, ločeno od drugih internirancev (glej Jezernik 1993). Tam so »zdravniki« SS (*Schutz-Staffel* – zaščitnega oddelka) na njih izvajali nehumane medicinske poskuse, v katerih so ugotavljali učinke strupenih plinov in ekstremnih razmer na človeško telo. Množično so jih mučili, pobijali in sežigali v krematorijih. Ob črnem dimu, ki se je valil iz dimnikov krematorija, so preostali interniranci govorili: »Cigani letijo v nebo« (Jezernik 1993, 167). Do sredine leta 1944 so po Himmlerjevemu ukazu pobili vse, razen za delo sposobne Rome v taborišču (Đurić 1987, 189). Največ pomorjenih Romov je bilo iz Jugoslavije, Romunije, Poljske, Sovjetske zveze in Madžarske. Rome so pošiljali tudi v druga nacistična koncentracijska taborišča, Buchenwald, Dachau in Ravensbrück. Ocene števila Romov, ki so umrli v grozotah druge svetovne vojne, se gibljejo od petsto tisoč (Fraser 1995, 268; Stewart 1997, 5) do treh milijonov šeststo tisoč (Šiftar 1970, 103).

Uradna politika do Romov po drugi svetovni vojni

Po drugi svetovni vojni je iz Jugoslavije, Turčije, Grčije in Španije na tuje odšlo veliko delavcev. Med njimi je bilo mnogo Romov, ki »so se odločili zatreti svojo identiteto, se zaposliti v rednih službah in poslati svoje otroke v šole, tako kot drugi prebivalci« (Fraser 1995, 271). Odšli so v Italijo, Nemčijo, Francijo in na Nizozemsko. Precej jih je bilo nepismenih, opravljali so ne kvalificirana dela v začasnih in slabo plačanih službah ter s tem sprejeli nižji družbeni status. S priseljevanjem Romov v zahodnoevropske države sta se povečala sovražstvo in nestrpnost do njih. Večinsko prebivalstvo je nanje valilo krivdo za svoje družbene težave, kot so brezposelnost, revščina in kriminal. Najmočnejši izbruhi sovražstva

8 »Per mediatatem linguae je pravica tujcev, obtoženih zločinov, da jim sestavijo poroto z enakim številom Angležev in ljudi iste narodnosti kot obtoženi« (Fraser 1995, 114).

9 Označevali so se z lastnim imenom *Rom* (Fraser 1995, 226). Prejšnje skupine so se največkrat izdajale za Egipčane.

10 Cesar Lomborosa v delu *L'uomo delinquente* (*Zločinski človek*) opisuje Rome kot »brezspesne, razsipne, nesposobne, razgrajške, nasilne, razvratne ter ljubitelje mrhovine in kanibalizma« (Fraser 1995, 248).

in nasilja do Romov ter drugih etničnih in verskih skupin so se pojavljali v Nemčiji. Ukvarjanje z Romi je bilo omejeno na »romsko problematiko«, cilj pa je bil njihovo drugačnost asimilirati ali integrirati v družbo. Evropejci so jih še vedno obravnavali kot »ekstotiko«: »... po svojem načinu življenja [se] tako razlikujejo od Evropejcev, da se nam zdijo bližji preprostim ljudstvom drugih rasnih skupin« (Štrukelj 1964, 5). Na političnem področju so pomenili težavo, na znanstvenem pa eksotično nomadsko ljudstvo. Toda v Evropi je zmanjkalo prostora za nomade. Represivni državni aparati in nadzor so postali učinkovitejši. Kljub preganjanju nomadizma so se mnogi Romi v zahodni Evropi še vedno selili, kar je pomenilo, da so ostajali na obrobju družbe, brez rednih služb in z nizkim bivanjskim standardom. Marginalni status pa so obdržali tudi stalno naseljeni. V Nemčiji in Španiji so živeli v revnih in ločenih četrtih, v Angliji pa v prikolicah in barakah na neorganiziranih zemljiščih, od koder so jih lahko kadarkoli pregnali.

V deželah srednje in vzhodne Evrope so skoraj povsod, razen v Jugoslaviji, poskušali Rome čim bolj asimilirati. Priskrbeli so jim stanovanja in jih poskušali vključiti v »normalno« življenje. Ideologija, po kateri ima vsakdo pravico do dela in ga mora tudi opravljati, je zahtevala večjo stopnjo integracije vseh marginalnih skupin. V Sovjetski zvezi so že pred drugo svetovno vojno Rome priznali kot narodno manjšino, po vojni pa multikulturne politike niso nadaljevali. Skoraj enako politiko do Romov so imeli na Poljskem, Madžarskem, Čehoslovaškem in v Romuniji. Na Poljskem so jih želeli integrirati, omogočili so jim zaposlitev, nakup stanovanj ter jim prepovedali potovanja in zbiranja v skupinah. Rome so v Evropi obravnavali nesistematično, včasih celo rasistično. Eden od predlogov je bil, naj »jim država kupi enosmerno letalsko vozovnico do Indije« (Fraser 1995, 278). Spodbujali so sterilizacijo žensk, ki so že imele otroke. V Romuniji so poskušali razbiti skupnosti in jih stalno naseliti. Zanimali so celo obstoj Romov kot drugačne etnične skupine. V Bolgariji so jih poskusili asimilirati z večinskim prebivalstvom. Otroke so pošiljali v osnovne šole, kjer so jim prepovedali uporabljati materni jezik. Romi so se po svoje prilagodili sistemu. Prav marginalni položaj jim je omogočil ohranjanje in razvijanje svojevrstnega načina življenja. Zaradi nesprejemanja okoliškega prebivalstva se niso vključili v širšo družbo. Povsod se je ohranilo mnenje, da Romi živijo od dela drugih in so nestorilni zajedavci.

V Jugoslaviji je etnična in narodna pripadnost igrala močno vlogo, saj je bila država jezikovno, versko, kulturno in etnično izredno raznovrstna. Razvita je bila multikulturna politika, ki je živela tudi med ljudmi. Romi so se potrebam okoliškega prebivalstva prilagodili s storitvami, kot so kovaštvo, trgovina s konji in zlasti glasbeništvo (primerjaj Đurić 1987, 60; Pettan 1990, 1992). Nov vir dohodka je bila tudi socialna pomoč. Ženske so se ukvarjale z napovedovanjem prihodnosti in skupaj z otroki prosjačile. Večina Romov je še vedno živela v podpovprečnih življenjskih razmerah. Nizko socialno raven so imeli zlasti na Hrvaškem in v Sloveniji, kjer so prebivali v manjših naseljih na obrobju mest in vasi.

V osemdesetih letih 20. stoletja so se meje med evropskimi državami odprle, kar je sprožilo nove selitve. Gospodarske in politične spremembe držav na prehodu so bile vzrok za težje družbene razmere v vzhodni Evropi. Število zaposlenih Romov se je zmanjšalo. Na Madžarskem je bilo leta 1994 nezaposlenih 65 odstotkov Romov, na severu države, kjer je bil center proizvodnje jekla, pa se je ta delež povečal na 90 odstotkov (Stewart 1997, 3). Pojavili so se številni napadi na Rome. V Romuniji je bilo v prvih dveh letih po revoluciji požganih okoli dvesto romskih domov. V Nemčiji je iskalo zatočišče več kot 30 tisoč Romov (Stewart 1997, 3). V tej državi skrajneži napadajo Turke, Kurde, Rome in druge tujce. Tudi v vojnah na območju nekdanje Jugoslavije je bilo ubitih veliko Romov, a o tem mediji le redko poročajo. Podobno je bilo po drugi svetovni vojni, ko vprašanje holokavsta med Romi ni bilo posebej poudarjeno (glej Đurić 1987, 69–75, 184–190).

Odnos večinskega prebivalstva do Romov in stereotipi o njih

Odnos med stalno naseljenim prebivalstvom in Romi je bil v vsej zgodovini zaznamovan s predsodki, čeprav ni bil tako neizprosno, kot je zahtevala uradna politika. Tiho nasprotovanje okoliškega prebivalstva etno- in genocidnim dejanjem je bil eden od razlogov, da se protiromska politika vendarle ni povsem uresničevala. Tudi v Sloveniji je za večino romskih skupin značilen obrobni družbeni položaj. »Romi so predstavljali negacijo vseh osnovnih vrednot in določil, na katerih je temeljila dominantna morala« (Fraser 1995, 127), zato so jih okoliški prebivalci prezirali in obsojali za lopove, ogleduhe, lenuhe, zajedav-

ce in amoralneže, ki ne spoštujejo zakonov, za delomrzneže, nevernike in nadlego. Imeli so jih za potepuhe, ki se ukvarjajo s prosjačenjem, napovedovanjem prihodnosti, glasbeništvo in plesom, preprodajo konj, kovaštvom in zdravljenjem. V očeh družbe so bili Romi izenačeni s potepuhi in kriminalci. Cigan je bil na splošno sinonim za vse, kar je slabega, najslabšega, kar izključuje človeka iz količaja kulturnega okolja in kulturne družbe. Pogost petit zasebnih tožilcev v kaznivih dejanjih zoper čast in dobro ime je bil: »Črn, umazan in ušiv si, kradeš kot Cigan.« (Šiftar 1999, 141) Značilnosti Romov naj bi bile temna polt, bizarno oblačenje, kradljivost, prerokovanje iz dlani in življenje iz dneva v dan: »kot živali se selijo iz kraja v kraj« (Fraser 1995, 125). Rome so označevali z njihovimi dejavnostmi in načinom življenja. Odločba iz leta 1822 v Angliji je kaznovala »vse ljudi, ki se pretvarjajo, da so Cigani; napovedujejo prihodnost ali se selijo naokoli; živijo pod šotori, v vozovih in vagonih ...« (Fraser 1995, 136). Rome so označevali za lopove, brezbožneže, pogane, zarotnike in kradljivce otrok,¹¹ spolne razvratneže in celo kanibale¹² (Fraser 1995, 161). Janez Trdina¹³ je napisal, da se »Cigani ljudem tako gnusijo, da mnogim blizu njih ne gre dol ne jed ne pijača. Če se mude dolgo v kaki hiši, je treba za njimi vse dobro prezračiti, prekaditi, pobrisati, oprati, pomiti in očistiti, kajti zapuste nek poseben, težak in neprijeten duh, ki spominja nekatere na gnijočo mrhovino.« (Štrukelj 1980a, 62) S takšnimi oznakami so Rome stereotipizirali, jih obravnavali kot izobčence, jim dovoljevali zelo ozko področje dejavnosti in obenem potiskali na rob družbe. Razni poskusi integracije in asimilacije niso uspeli.

Družbeni status dolenjskih Romov

Današnje mnenje o Romih ni nič boljše. Na splošno prevladujeta dva pogleda. Prvi je romantičen in vključuje sanjaške predstave o nomadskem ljudstvu glasbenikov, prerokovalcev, akrobatov, krotilcev medvedov, o večnem popotovanju. Drugi pa jih postavlja v vlogo večnih problematikov, ki izsiljujejo in izkoriščajo večinsko prebivalstvo. Sosedom delajo škodo, jim kradejo, pobirajo poljščine, uničujejo gozdove, poleg tega so nasilni in se ukvarjajo s kriminalnimi dejanji. Nekoga imenovati Cigan pomeni hudo žalitev, »človeka, ki še ni povsem našel svojega mesta« (Šiftar 1970, 9). Vsako zlo dejanje je strahotnejše, če ga

povzroči Rom. Takšne sodbe ustvarjajo od-tujenost, Romi pa se še bolj privajajo k temu, da jim večinsko prebivalstvo dela krivico. Pavla Štrukelj je celo napisala, da je »tudi nagnjenje do kriminala in večjih ropov vzrok zunanje sugestije, katero so Cigani sprejeli v svojo družbo« (1964, 418). V slovenskem ljudskem izročilu nastopajo kot tatovi in premetenci, po drugi strani pa so simbol svobode (Štrukelj 1964, 434). Poleg tega imajo v Sloveniji prekmurski Romi vlogo dobrih, prilagojenih, stalno naseljenih in zaposlenih, dolenjski pa slabih in neprilagojenih ljudi.

Mediji, izraz in oblikovalec javnega mnenja, poročajo o Romih tako, da poudarijo stereotipne lastnosti, ki jim jih pripisuje družba. Romska drugačnost je negativno ovrednotena, saj mora njihova podoba, če naj se obdrži koncept medsebojne različnosti, nasprotovati podobi, ki jo ima o sebi večinsko prebivalstvo. Pogosto je to v medijskem poročanju predstavljeno kot žrtev, saj naj bi ga navzočnost Romov ogrožala na več ravneh: so tako grožnja družbenemu redu (kriminalci), gospodarski ureditvi (so leni in živijo od socialne podpore) ter kulturi večinske družbe (imajo drugačno mentaliteto) (primerjaj Erjavec, Hrvatini in Kelbl 2000, 7, 20–23). Mediji o Romih skoraj vedno poročajo v duhu »romskega vprašanja« ali »romske problematike«, ki dodatno izzove »sovražstvo, nestrpnost in zaničevanje« (Erjavec, Hrvatini in Kelbl 2000, 9). Največkrat ne poročajo o težavah, ki jih imajo Romi, temveč o težavah, ki jih ima z njimi okolica: o priseljevanju, vključevanju v okolico, kulturnih razlikah in družbenih težavah, kot sta kriminal in nasilje. Okolica ni nikoli zares dovolila enakopravne integracije Romov v družbo. Obravnavala jih je kot izobčence, Romi, ki pa »so se desetletja dolgo učili, da najlažje najdejo svoj prostor pod soncem tako, da se prilagodijo zahtevam okolja, so prevzeli podobo, ki so jim jo vsilili od zunaj« (Jezernik 1993, 169). »Dejstvo je, da Romi svoj način življenja prilagajajo okoliški družbi ter njenim potrebam in se poleg svojega naučijo še jezika okolice in pravil, ki tam veljajo« (Džurić 1988, 21). Njihovo prilagajanje pa je omejeno na nujne stike z okolico in tiste vidike, ki omogočajo blaginjo skupnosti. Romsko življenje se zato močno spreminja, vendar sprememb ne določajo kulturne norme večinskega prebivalstva. »Cigani bodo že živeli v hišah, ne bodo več potovali, tudi zaposleni bodo, toda v bistvu bodo ostali Cigani in razumevali civilizacijo na svojstven način« (Štrukelj 1964, 469). Značilnost romskih skupin je prav

to, da se prilagajajo okolici in hkrati zaradi družbene marginalizacije, ki je posledica medetničnih odnosov, ostajajo zunaj okoliške kulture.

Skupina oblikuje svojo identiteto s tem, da postavi simbolne meje med »nami« in »drugimi«. To nasprotje pa ne velja le za romske skupnosti, saj se z opozicijo do drugega oblikuje tudi nacionalna identiteta, in sicer z združevanjem in razločevanjem ter vključevanjem in izključevanjem (Lenkova 1998, 12). Pri teh procesih igrajo pomembno vlogo mediji, »saj pomagajo konstruirati in reproducirati predstavo o 'nas' kot pripadnikov večinskega naroda in o 'njih' kot pripadnikov manjšine« (Erjavec, Hrvatini in Kelbl 2000, 7). Ta trditev je rezultat analize »poročanja slovenskih medijev o Romih v jeseni leta 1997, ko so vaščani Malin z 'vaškimi stražami' preprečili naselitev romske družine, ki je tam kupila hišo« (Erjavec, Hrvatini in Kelbl 2000, 9). S takimi, dokaj pogostimi primeri se nazorno kaže položaj Romov. Družina B. iz romskega naselja na Dolenjskem je bila že dvakrat v podobnem položaju. Želeli so se preseliti iz romskega naselja v katero od okoliških vasi ali mest, a so jim tamkajšnji prebivalci to preprečili. Ko so v vasi M. izvedeli, da je parcelo kupila romska družina, so po hiši napisali grafito, jim razbili okna in grozili, naj se ne priselijo. Občinski svet je od Romov zahteval, naj hišo prodajo. Na koncu se je romska družina uklonila zahtevam, saj se ni počutila varno: »Nismo poskusili živeti v vasi. Bog ne daj, bi vaščani bombo vrgli.« Dokler Romi živijo v svojem naselju, jih *civili* še tolerirajo, nikakor pa si jih ne želijo za sosede: »Saj nam nič ne škodijo, ampak saj veste, Ciganov nihče ne mara.«¹⁴ Večina Slovencev Rome ignorira oziroma želi imeti z njimi čim manj opravkov: »Treba je obdržati meje med njimi in nami. Romi so plemenski, od te civilizacije so pobrali tri stvari: alkohol, cigarete in orožje.« Nekateri izražajo celo odkrito sovražstvo: »Včasih jih je bilo manj, pa so se razplodili, golažen.« Mnogi Romom očitajo, da dobivajo (pre)visoko socialno podporo zaradi velikega števila otrok v družinah, medtem ko Slovenci, ki so prav tako revni, ne dobijo zadostne podpore.

Takšni odnosi Romom močno otežujejo iskanje zaposlitve, saj jih večina noče zaposliti, ker naj bi bili nedelavni in nezanesljivi, poleg tega naj bi tudi kradli. Upokoje-nec I. je dejal, da so »leni, še za denar nekateri ne bi hoteli delati«. S. D., učiteljica, ki Rome zelo dobro pozna, pa se ne strinja: »Jaz garantiram za Ivico, da bi delala bolje kot drugi, pa vseeno ne more dobiti dela.« Mno-

gi Romi menijo, da se jim pri zaposlovanju dogaja krivica. M. B. je povedal: »Sem iskal delo po oglasih. Pa pokličem za vozit tovarnjak. Me je vprašal, kako se pišem. Ko sem mu povedal [ima slovenski priimek], je dejal, naj se oglasim na pogovor. Mnoge, ki se pišejo Brajdič, odslovijo takoj, ko slišijo njihov priimek. Ko pa sem prišel na pogovor, me je pogledal, pa takoj dejal, da že imajo nekoga in me ne potrebujejo.« Večina dolenjskih Romov ni zaposlena. Ukvarjajo se z različnimi dejavnostmi, na primer s pobiranjem starega železja, nabiranjem zdravilnih rastlin, prekupčevanjem s konji in avtomobili. Poleg tega mnogi dobivajo socialno podporo, kar jim omogoči preživljanje brez rednih služb. Tako Romi kot okoliški prebivalci se držijo vsaksebi. Le redki Slovenci kdaj pridejo v romsko naselje, tisti pa, ki jih obiščejo, pridejo zaradi kakšnega posla ali na zabavo.

V preteklosti so imeli Romi s *civili* več stikov, saj so bili od njih bolj odvisni. Zdaj imajo svoje naselje, svoj prostor, od koder jih ne preganjajo. Ni se jim treba seliti in taboriti v gozdovih blizu vasi. Čeprav se je po letu 1989 nezaposlenost med Romi močno povečala, so postali gospodarsko bolj neodvisni. Okoliški prebivalci jih ne potrebujejo in ne zaposlujejo. Z Romi imajo kar se da malo stikov, kar jih dodatno marginalizira. S tem, ko so postali manj odvisni od okolice, so se še močneje utrdile vezi v skupnosti. Skupnost se je še bolj izolirala od okoliškega prebivalstva, to pa je zaradi omejenih stikov dodatno izoliralo romsko skupnost.

Sklep

Velikokrat je izobčenost manjšin v širši družbi posledica zgodovinskih dogodkov (primerjaj Barth 1969, 30). Stalni marginaliza-

11 Tudi v slovenskih rekih najdemo primere zavraščanja otrok, ki zbuja predsodke: *Beži, Cigani gredo; Če ne boš tiho, pride po tebe Cigan in te pobere v malho; Cig Cigan, cig Cigan, Cigani gredo, v rjavih bisagah otroke neso.*

12 »Na koncu 18. stoletja so na Slovaškem ubili štirideset romskih moških in žensk zaradi kani-balske pojedine, za katero so kasneje dokazali, da se nikoli ni zgodila.« (Stewart 1997, 4)

13 Janez Trdina je Romom posvetil črtico Cigani Brajdiči, sicer pa jih je večkrat omenjal tudi v svojih drugih delih. Pisatelj je dobro poznal romske družine, saj je dolgo časa prebival v sosedstvu tabora nomadskih Brajdičev v Žabjeku pri Bršljinu (glej Štrukelj 1980a).

14 Mnenja, ki jih navajam dobesedno, a brez imen pripovedovalcev, so del gradiva, ki sem ga nabral med terenskim delom v treh romskih naseljih in bližnjih slovenskih vaseh.

ciji romskih skupin lahko sledimo skozi vso zgodovino naselitve Romov v Evropi. Okoliško prebivalstvo jih ni sprejemalo in jih še vedno potiska v obrobni družbeni položaj. Romi so v Sloveniji manjšina in »predstavljajo tuj element med slovenskim prebivalstvom« (Štrukelj 1964, 4). Dejanske stike med Romi in *civili* prevevajo idejne predstave, ki jih imajo eni o drugih, pri obojih pa rabijo stalni (re)konstrukciji identitete in utrjevanju skupnosti. Tako kot so Romi za *civile*, so tudi *civili* za Rome objekt, skozi katerega se potrjuje podoba o njih samih.

Čeprav so romske skupine družbeno izolirane, pa to ne pomeni, da se razvijajo kot ločena ljudstva s svojo kulturo, ki so neodvisno organizirana v izolirane družbe. Njihovo življenje in družba sta neločljivo povezana z okoliškim prebivalstvom, saj jih najbolj zaznamuje prav svojevrsten položaj v okviru širše družbe. Vzdrževanje odnosov in meja z okoliškim prebivalstvom še zdaleč ni neproblematično. Meje so kategorija razlikovanja med skupinami, ki je mogoče zaradi družbenih dejavnikov identitete, in ne javnih, objektivnih kulturnih razlik (glej Barth 1969; Eriksen 1993; Cohen 1998). Etnična skupina kot ločena skupnost obstaja prav zaradi tega, ker se opredeli do drugih skupin. To pomeni, da obstaja kontinuiteta obstoja etničnih skupin, dokler obstaja kontinuiteta delitve med njimi, kar lahko opazimo skozi zgodovino naselitve Romov v Evropi. Delitev med skupinami oziroma etnične meje o(b)stajajo kljub pogosti izmenjavi pripadnikov med različnimi skupinami in spremembam njihovih identifikacij. Pomemben mehanizem ohranjanja romskih skupnosti je torej družbena delitev na Rome in *civile*, medtem ko imajo kulturne značilnosti vlogo označevanja in sporočanja te delitve. Romske skupine obstajajo kljub spremembam identifikacij nekaterih posameznikov in dejstvu, da se njihov način življenja spreminja in prilagaja okoliškemu. »Skupine se med seboj ne izolirajo, temveč čez etnične meje ohranjajo družbene odnose, ki pogosto temeljijo ravno na različnosti etničnih statusov« (Barth 1969, 10). Pri Romih in Slovencih lahko opazimo, da ti statusi niso enakovredni. Slovenci imajo pri interakciji z Romi prevladujoč položaj, saj se Romi prilagajajo njihovim družbenim in kulturnim zahtevam in normam. Njihovo življenje se stalno (pre)oblikuje prav v razmerju s kulturo *civilov*. Obenem pa jim družbena marginalizacija omogoča vzdrževanje meja s *civili* ter s tem ohranjanje njihove skupnosti in identitete.

Literatura

BARTH, Fredrik 1969: Introduction. V: Fredrik Barth (ur.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Oslo, Universitets Forlaget, 9–38.

CLÉBERT, Jean-Paul 1967: *Cigani*. Zagreb, Stvarnost.

COHEN, Anthony Paul 1994: *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London in New York, Routledge.

- - 1998 [1985]: *The Symbolic Construction of Community*. London in New York, Routledge.

ĐURIĆ, Rajko 1987: *Seobe Roma: Krugovi pakla i venac sreće*. Beograd, BIGZ.

- - 1988: *Od legende do stvarnosti*. V: Rajko Bobot (ur.), *Cigani sveta*. Beograd, Jugoslovenska revija. 13–27.

ERIKSEN, Thomas Hylland 1993: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London, Pluto.

ERJAVEC, Karmen, Sandra B. Hrvatin in Barbara Kelbl 2000: *Mi o Romih: diskriminatorski diskurz v medijih v Sloveniji*. Ljubljana, Open Society Institute.

FRASER, Angus 1995: *The Gypsies*. Oxford, Blackwell.

GEIPL, John 1969: *The Europeans: An ethnohistorical survey*. London in Harlow, Longmans and Co. Ltd.

GOFFMAN, Erving 1978 [1959]: *The Presentation of Self in Everyday Life*. London, Penguin Books.

GRELLMANN, Heinrich Moritz Gotlieb 1783: *Die Zigeuner: Ein historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihrem Ursprunge*. Dessau in Leipzig.

JEZERNIK, Božidar 1993: *Spol in spolnost in ekstremis: Antropološka študija o nemških koncentracijskih taboriščih Dachau, Buchenwald, Mauthausen, Ravensbrück, Auschwitz 1933–1945*. Ljubljana, Borec, revija za zgodovino, literaturo in antropologijo 1–2.

LENKOVA, Mariana 1998: *Hate Speech in the Balkans*. International Helsinki Federation for Human Rights. internetni vir: <http://www.greekhelsinki.gr>

MIKLOSICH, Franz 1872–80: *Über die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europas. Die Denkschriften der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* vol. 21–31. Wien.

PETTAN, Svanibor Hubert 1990: *Between the tradition and stage: gypsy musical ensembles of Kosovo*. V: *Zbornik Matice srpske* let. 6/7, Novi Sad, 241–252.

- - 1992: *»Lambada« in Kosovo. A profile of Gypsy creativity*. V: *Journal of the Gypsy Lore Society* let. 2, št. 2. London, 117–130.

POTT, August Friedrich 1964 [1844–45]: *Die Zigeuner in Europa und Asien: ethnographisch-linguistische Untersuchung, vornemlich ihrer Herkunft und Sprache, nach gedruckten und ungedruckten Quellen*. Leipzig, Edition Leipzig.

STEWART, Michael 1997: *The Time of The Gypsies*. Boulder in Colorado, Westview Press.

ŠIFTAR, Vanek 1970: *Cigani: Minulost v sedanosti*. Murska Sobota, Pomurska založba.

ŠTRUKELJ, Pavla 1964: *Kultura Ciganov v Sloveniji in problem njihove asimilacije slovenskemu prebivalstvu*. Inauguralna disertacija. Ljubljana, Filozofska fakulteta. Oddelek za etnologijo.

- - 1980: *Romi na Slovenskem*. Ljubljana, Cankarjeva založba.

- - 1980a: *Dolenjski Romi v zbranem delu Janeza Trdine*. V: *Janez Trdina – Etnolog. Zbornik posvetovanja ob 150-letnici rojstva Janeza Trdine*. Ljubljana, Knjižnica Glasnika SED, 57–65.



SKUPINSKI SPOMIN PREBIVALCEV OBČINE BILČOVS

Osrednji pojem, ki ga obravnava članek, je skupinski spomin prebivalcev občine Bilčovs na južnem Koroškem v Avstriji, in sicer od srede 19. stoletja, ko je občina nastala, do konca 20. stoletja. Omenjeni so tudi nekateri pojmi, ki so tesno povezani s skupinskim spominom, na primer meje in občutki skupinske pripadnosti prebivalcev občine. Ker je članek nastal po magistrski nalogi z naslovom Etnološki ustroj občine Bilčovs – zagovor je bil decembra 2001 na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo –, so v njem prikazana tudi nekatera metodološka in metodična izhodišča magistrske naloge.

Uvod

V prispevku predstavljam nekaj ugotovitev o skupinskem spominu prebivalcev občine Bilčovs, ki ga obravnavam v magistrski nalogi z naslovom Etnološki ustroj občine Bilčovs.¹ Skupinski spomin se je že v prvih stikih z raziskovanjem območjem izkazal kot eden od temeljnih dejavnikov ohranjanja občine Bilčovs kot skupnosti oziroma strukture v zavesti njenih prebivalcev, ne pa kot edini.²

Opredelitev območja

Občina Bilčovs, nemško Ludmannsdorf, je ena od dvojezičnih občin na južnem Koroškem v Avstriji. Leži v Rožu, natančneje na pobočju Gur. Gure so najboljše ob-

močje širšega Roža. Raztezajo se med ožjim Rožem na jugu in zahodu, Vrbskim jezerom in Celovško kotlino na severu ter do Drave pri Mohličah/Möchling na vzhodu.

Občina sega na jugu do Drave, na severu do Gur, na vzhodu do sosednje občine Kotmara vas in na zahodu do občine Vrba. Neposredno meji na občine³ Kotmara vas/Köttmansdorf, Bistrica v Rožu/Feistritz, Št. Jakob v Rožu/St. Jakob i. R., Vrba/Velden, Hodiše/Keutschach in Škofiče/Schiefling. Od glavnega mesta Roža Celovca/Klagenfurta je občina oddaljena 18 kilometrov. Poleg Celovca sta glavni mestni središči v Rožu na jugovzhodu Borovlje/Ferlach in na zahodu Beljak/Villach.

Bilčovs je raztegnjena občina z osemnajstim vasi.⁴ V njej so katastrske občine Bilčovs, Spodnja vesca, Velinja vas, Zgornja vesca in Želuče. Upravno središče občine je vas Bilčovs. V njej so občinsko poslopje, štiriletna dvojezična ljudska šola, dvojezični otroški vrtec, pošta, slovenska banka-posojilnica, slovenska zadruga, sedež slovenskega kulturnega in športnega društva, trgovina ADEG in dve gostilni. Upravno-politično sodi občina Bilčovs v politični okraj Celovec – okolica, njene zdajšnje meje pa so bile začrtane leta 1958, ko sta se združili do takrat samostojni občini Zgornja vesca in Bilčovs.

Potek raziskovalnega dela

Raziskavo o občini Bilčovs sem opravljala od leta 1995 do 2000. Mesec dni po vpisu magistrskega študija sem se lotila terenskega dela, njegovo izhodišče pa je bilo opazovanje z udeležbo. Terensko delo, podkrepljeno z omenjeno metodo, lahko strnem v nekaj točkah:

1. V občini sem vsak mesec živela tri sobote in nedelje, ob praznikih in vsako leto nepretrgoma mesec dni. Poleg tega sem prihajala v občino občasno med tednom

za dan ali nekaj ur.⁵ Občasna »hitra« raziskovalna popotovanja je omogočala relativna bližina občine Bilčovs v primerjavi z nekaterimi drugimi, bolj oddaljenimi kraji, ki sem jih do tedaj raziskovala na južnem Koroškem.

2. Živela sem v vasi Bilnjovs, v neposredni bližini Bilčovsa in s tem v neposredni bližini upravnega in kulturnega središča občine, pri družini predsednika slovenskega kulturnega društva Bilka in v hiši zadnje bilčovske babice.
3. Čas bivanja v občini sem prilagodila utripu življenja v njej, tako da sem bila navzoča ob delavnikih, nedeljah, praznikih, v različnih delih dneva. To mi je omogočalo, da sem opazovala potek življenja in vedenje prebivalcev Bilčovsa ob različnih priložnostih.
4. Prizadevala sem si, da ne bi bila samo opazovalka in zapisovalka življenja prebivalcev občine Bilčovs, temveč ena od udeleženk v dogajanju. Pomagala sem pri nekaterih delih, povezanih s kmeč-

1 Magistrsko nalogo sem zagovarjala decembra 2001 na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Mentor je bil dr. Slavko Kremenšek.

2 Poleg skupinskega spomina obravnavam v magistrski nalogi: prostor, občina Bilčovs zaobjema natančno določen in opredeljen geografski oziroma kulturno-politični prostor, ki ga opredeljujejo meje, te pa hkrati zamejujejo skupnost prebivalcev občine Bilčovs.

3 Navajam od vzhoda proti zahodu.

4 Pod njeno upravo so vasi Bilčovs/Ludmannsdorf, Bilnjovs/Fellersdorf, Branča vas/Franzenndorf, Gora/Rupertiberg, Kajaze/Edling, Koviče/Lukowitz, Mala Gora/Großkleinberg, Moščenica/Moschenitzen, Muškava/Muschkau, Podgrad/Pugrad, Potok/Bach, Sodraževa/Zedras, Spodnja vesca/Niederndörfel, Stranje/Strein, Velinja vas/Wellersdorf, Zgornja vesca/Oberndörfel in Želuče/Selkach.

5 Zaradi službenih obveznosti nisem mogla biti stalno navzoča v kraju.

kim gospodarstvom, in se udeleževala vseh letnih prireditev slovenskega kulturnega društva, sklenila pa sem jih z drugimi udeleženci v eni od občinskih gostiln. Bila sem navzoča pri najpomembnejših šegah letnih časov, se udeleževala dogodkov, povezanih z življenjem v fari (na primer vsakoletnega farnega praznika, farnega izleta), in večine vaških praznikov. Glede na izhodišče magistrske naloge sem spremljala tudi dogajanje na občinski ravni.⁶ Ob odprtju poslopja slovenske posojilnice sem na svojo pobudo napisala besedilo o nastanku in razvoju slovenske posojilnice v Bilčovsu ter se udeležila slovesnosti, ki je bila poleg farnega praznika ob pridobitvi novih zvonov za farno cerkev ena od najbolj množičnih prireditev med mojim bivanjem v občini. Leta 1998 sem pripravila skupaj z nekaterimi prebivalci občine Bilčovs razstavo bilčovskih jaslí, ki smo jo vsak večer sklenili ob pomenkovanju o nekdanjih in današnjih božičnih šegah. Teh družabnih srečanj so se udeleževali tako mladi kot tudi starejši prebivalci Bilčovsa.

5. Poleg širšega družbenega dogajanja v občini sem spremljala tudi življenjski cikel posameznikov⁷ v njej. Bila sem povabljená na krst, udeleževala sem se porok in se žal poslovila od nekaterih svojih pripovedovalcev na pogrebi. Poleg teh treh življenjskih mejnikov sem opazovala vsakdanje in praznično življenje v nekaterih družinah, na primer praznovanje goda, rojstnega dneva, kolíne in semenj kot osrednji družinski in farni praznik.

6. Spremljala sem potek življenja prebivalcev občine Bilčovs, povezan z dogajanjem v njihovem širšem okolju, tako da sem se z njimi udeleževala kulturnih prireditev in plesov v krajih, ki jih sami redno obiskujejo in s prebivalci katerih imajo redne družabne stike. Tako sem se lahko prepričala o povezovanju občine navzven, ob tem pa tudi o preseganju občinskih meja.

7. Potek vsakega dneva v občini, tako vsakdanjega kot tudi prazničnega, sem sproti zapisovala v terenski dnevnik, ki je bil za raziskavo neprecenljiv vir podatkov. Pravzaprav so bili zapisi v dnevniku že nekakšna prva interpretacija življenja v občini.

8. Interpretacijo življenja v občini in zapise o njem sem sproti preverjala in kritično razmejevala svoje doživljanje okolja, ki sem ga opazovala kot raziskovalka, in doživljanje mojih sogovornikov,

ki jim pomeni to okolje življenjsko okolje, s katerim se identificirajo.

Zaradi takega bivanja v kraju raziskovanja sem se kmalu počutila ujeto v past: bila sem raziskovalka, hkrati pa sem začela kraj čutiti kot del okolja, ki mu tudi sama pripadam.

Po letih raziskovalnega dela v občini Bilčovs, kjer sem preživljala večino prostega časa, sem ugotovila, da prebivalci te občine zame niso samo pripovedovalci, ampak jih jemljem kot del svojega življenja. Tudi sama sem se začela počutiti »njihova«.

Življenje v občini sem spremljala skozi objektiv fotoaparata, s svinčnikom ali magnetofonom v roki ali pa sem se na moč trudila, da sem si ob pogovoru s prebivalci Bilčovsa čim več zapomnila in pozneje to zapisala. In to so tudi vedeli, saj so me neštokrat opozorili: »tole pa le zapiši«, čeprav nisem imela svinčnika v roki, ali pa »tole si pa zapomni«. Vsa ta opozorila so kazala, da sem bila tudi v »neformalnih« stikih s prebivalci Bilčovsa raziskovalka. Ob opazovanju njihovega življenja sem se začela zavedati drugačnosti svojega. Spoznala sem tudi, da me od njih loči tisto bistveno, kar od »znatraj« ustvarja občino Bilčovs kot skupnost in povezuje njene prebivalce – skupinski spomin.

Pripovedovalci so spremljali moje raziskovalno delo tako metodično kot tudi vsebinsko in me sproti opozarjali, katera področja njihovega življenja naj uvrstim v raziskavo. Iz takšnih opozoril sem lahko razbrala tiste dele duhovne, materialne in družbene kulture, ki so po njihovem mnenju zanje najbolj značilni. Pomembni so se jim zdeli tudi podatki, kot so imena in letnice.

Skupinski spomin

Skupinski spomin⁸ prebivalcev občine Bilčovs je neposredno povezan z ustvarjanjem občutka skupinske pripadnosti, je tisti del realnosti življenja, ki po eni strani zmanjšuje razlike, po drugi pa jih ustvarja. Ustvarja različne skupnosti v navzven jasno opredeljeni skupnosti, kot je skupnost prebivalcev občine Bilčovs, in hkrati potrjuje v zavesti prebivalcev Bilčovsa občino kot enovito skupnost. Ustavlja se torej na mejah občine Bilčovs. »Skupinski spomin je, kot kaže, govorica o drugačnosti, ki skupini daje identiteto, to, da ima zgodovino, ki je ne deli z nikomer.« (Zonabend 1993, 225) Skupinski spomin skupnosti se ustavi na mejah drugih skupnosti⁹ in ostaja zamejen v tistih bistvenih značilnostih, ki potrjujejo obstoj skupnosti kot individuum. »Bilčovs je živ organizem, ki se je rodil in

živi svoje posebno življenje.« (inf. Z)¹⁰ Po Halbwachsu je skupinski oziroma socialni spomin kontinuiran miselni tok, ki ohrani iz preteklosti vse, kar je v zavesti skupnosti živo, in se ujema z mejami skupnosti (Halbwachs 1991, 71).

V zavesti prebivalcev Bilčovsa je skupinski spomin stalno navzoč. Prenaša se z ustnim izročilom posameznikov, za skupnost pa je pomemben predvsem v procesu nenehnega obnavljanja občutka skupinske pripadnosti. Skupinski spomin ustvarja skupno preteklost in prav tako kakor je za posameznika pomembno prepoznavanje zanj značilne preteklosti, potrebuje tudi skupnost preteklost, s katero utemeljuje navzočnost v prostoru in času. Pripadniki skupnosti torej črpajo občutek skupinske pripadnosti iz skupne preteklosti. Kot pravi Zonabendova, pa se v procesu ustvarjanja skupne preteklosti skupinski spomin »vrti v krožnem gibanju, gibanju, ki skuša vse skozi najti stabilnost, znova ustvariti negibnost in večnost in si tako utemeljiti svoje trajanje« (Zonabend 1993, 153). Tradicija je »organizirani medij kolektivnega spomina« (Giddens 1996, 16), saj ustvarja občutek stalnosti in povezuje preteklost, sedanjost in prihodnost.

S skupinskim spominom je preteklo življenje neke skupnosti neposredno povezano s sedanjostjo oziroma je preteklost neposredno vpeta v sedanjost. Po Brumnu se »preteklost v socialnem spominu neprenehoma spreminja in rekonstruira glede na dano sedanjost. Proces te rekonstrukcije pa je, vsaj kar zadeva skupnost, kolektivne in s tem socialne narave.« (Brumen 1998, 16) Tako je skupinski spomin, ki sem ga raziskovala v občini Bilčovs od leta 1995 do 2001, drugačen, kot bi bil, če bi prišla v občino desetletja prej ali pozneje. Izhajala sem iz tega dejstva in prepustila prebivalcem občine Bilčovs, da so sami izbrali tiste dogodke iz preteklega življenja skupnosti, na katere jih veže največ socialnih spominov. Prav tako sem jim prepustila, da so sami strukturirali skupinske spomine v zanje pomembne sklope in jih povezali s tistimi dogodki širšega družbeno-zgodovinskega spomina, ki se po njihovem mnenju najjasneje prepletajo z njihovim skupinskim spominom.

Socialni oziroma skupinski spomin prebivalcev Bilčovsa je po eni strani neposredno povezan z dogodki, ki jih je skupnost doživela, po drugi pa tudi z njenim zgodovinskim spominom. Slednjega je »pospomnila« s pomočjo medijev, šole, knjig, političnih strank, ideologije ... »Socialni spomin si v zgodovinskem spominu sposoja

tiste elemente, ki mu zagotavljajo povezovalno različnih lokalnih dogodkov v smiselno celoto, vezano na skupino.» (Brumen 1998, 16)

Skupinski spomin je kot ustno izročilo pomemben za oblikovanje zgodovinske zavesti prebivalcev občine Bilčovs (primerjaj Makarovič 1995, 285). Makarovič razlikuje v vzratni časovni perspektivi tri odseke: »1. časovno določeno obdobje, ki seže nazaj toliko kot osebni spomin, 2. časovno določeno obdobje, ki zajema ustno sporočene osebne spomine pripovedovalcev, ki so jih ljudje še poznali, 3. časovno nedoločeno preteklost, ki enotno zajema ves čas pred tem. Za ustno izročilo prvega obdobja so značilne osebne interpretacije konkretnih dogodkov in stanj. Za izročilo drugega obdobja je značilno, da še pomni konkretne dogodke ali stanja, vendar je trikrat generacijsko ali osebno interpretirano. Za izročilo tretjega obdobja je v večji meri značilna mističnost.« (Ibid. 1995, 285) V pripovedih prebivalcev Bilčovsa navzven po načinu pripovedovanja ni bilo razlik med doživljenimi spomini, spomini, prevzetimi po pripovedovanju, in spomini, prepletenimi z zgodovinskimi spomini, prevzetimi s šolanjem, branjem, prek medijev in podobno. Skupinski spomin prebivalcev občine Bilčovs lahko razdelimo na tri ločene, a ne med sabo neodvisne dele:

1. spomine, ki so neposredno povezani z nastankom in razvojem skupnosti, ki jo zarisujejo meje občine Bilčovs, in pogosto izhajajo iz zgodovine širšega družbenega in političnega pomena. V širši družbeni zgodovini najdemo prebivalci Bilčovsa podlago za »svojo zgodovino«;¹¹
2. spomine, ki so neposredno povezani z življenjsko osjo posameznika oziroma njegovim biografskim časom;
3. spomine, ki so neposredno povezani z družino kot družbeno enoto med intimnim in zunanjim svetom;
4. spomine, ki izhajajo iz povezav posameznikov v širše družbene skupnosti in tako presegajo družino kot najmanjšo družbeno enoto.

K 1: Zgodovinski in osebni spomini se prepletajo, s tem pa tudi spomini, prevzeti z izobraževanjem, po literaturi, medijih in z ustnim izročilom. Oboje so prebivalci občine Bilčovs ponotranjili in združili v celoto spominov na nastanek in razvoj njihove občine.

K 2: Ta del skupinskega spomina zarisujejo življenjski mejniki začetka, vrhunca in konca posameznikovega življenja, njihovi prehodi so družbeno obredno potrjeva-

ni» (Makarovič 1995, 126) in se navezujejo na pojme, kot so otroštvo, zrelost in starost. Močno se navezujejo na življenje v družini kot temeljni družbeni celici, saj se življenje posameznika in z njim povezani spomini tam začnejo in končajo.

K 3: Sem uvrščajo spomine na življenje v družini, ki presegajo osrednje dogodke posameznikove življenjske osi.

K 4: Za prebivalce občine Bilčovs so prav tako pomembni spomini na povezovanje posameznikov v širše družbene skupnosti. Te spomine v grobem delijo na spomine na delo in spomine na čas, ki ga niso neposredno porabili za pridobivanje osnovnih virov za preživetje. Pri tem pogosto ne govorijo o prostem in delovnem času.

Vsi ti spomini so povezani z dihotomiziranjem časa. Nanj v besedilu sproti opozarjam. Prebivalci občine Bilčovs namreč na splošno kronološko delijo življenje skupnosti na obdobje pred letom 1950 in obdobje po letu 1950, ko hočejo čas skupnosti opredeliti s po njihovem mnenju osrednjo zgodovinsko prelomnico širše družbene narave, govorijo o obdobju pred drugo svetovno vojno in o obdobju po njej. Prvo obdobje v vsakem primeru dojemajo kot oddaljeno, drugo pa kot obdobje, ki je bližje sedanjosti oziroma se v sedanjost celo nadaljuje. Medtem ko doživljajo prvo obdobje kot razmérooma stabilno v vsakdanjem življenju, ne v širših družbenih spremembah, je drugo čas hitrih sprememb, čas, kot pravijo, ko se je vse »predjalo«. Prvo obdobje označujejo z besedami nekoč, nekdaj, včasih, drugo pa z besedo danes. Stalnica med preteklostjo in sedanjostjo v socialnem spominu je družbeni prostor. Socialni spomin se nanaša na natančno določen prostor in prav »prostor, vezan na spomin, je tako ustvarjal neke vrste most med preteklostjo in sedanjostjo« (Brumen 1998, 18).

Tako kot vse skupnosti razlikujejo tudi prebivalci Bilčovsa preteklost, sedanjost in prihodnost. Preteklost in prihodnost opredeljujejo glede na sedanjost. Pri opredeljevanju preteklosti si pomagajo z izhodiščnimi točkami, ki jih izberejo v času in prostoru. Neposredno ob raziskovanju spomina sem se torej srečala tudi z družbenim časom, s katerim uravnava skupnost svoje življenje in spominjanje. »Za človeka je silno pomembna časovna perspektiva ... z njeno pomočjo opažamo dogajanje v svetu. Časovna perspektiva je zelo različna glede na različne osebnosti, glede na starost in glede na situacije. Z njeno pomočjo se človek postavlja v časovni okvir.« (Makarovič 1995, 9) Čas je po Makaroviču »subjektiv-

no in družbeno izoblikovana lastnost zavesti, ki nima soodnosa v stvarnosti« (Makarovič 1995, 8).

V občini Bilčovs lahko načine asociativnega razmišljanja kot oporne točke spominjanja na daljša obdobja razdelimo na:

1. spominjanje po natančno določenih datumih širše družbene narave ali lokalne zgodovine (Ta način uporabljajo bolj moški kot ženske in predvsem tisti, ki so sodelovali v upravno-političnem in kulturnem življenju v občini.);
2. spominjanje po prelomnih dogodkih iz življenja skupnosti, ki pa jih časovno ne opredelijo, na primer ob začetku prve svetovne vojne, ob plebiscitu, ko se je začela druga svetovna vojna;¹²
3. spominjanje po posameznikovi življenjski osi, pogosto v povezavi z družinskimi spomini oziroma genealogijo. (Tako so se spominjale bolj ženske kot moški, za osrednja dogodka svojega življenja pa so največkrat izbrale poroko in rojstvo enega od otrok ter nanju vezale druge spomine: »Po poroki sva ...«, »Takrat Hanzija še ni bilo ...«, »Ko se je rodil Hanzij ...«, »Ko sem se poročila in prišla

6 Prebivalci Bilčovsa so me sproti neposredno, po telefonu ali pisno, obveščali o najpomembnejšem dogajanju na različnih ravneh občinskega življenja. Ena od pripovedovalk pa je shranjevala vsa vabila, ki jih je prejela, in me sproti opozarjala na podrobnosti, kot so dvojezičnost besedil in podobno.

7 Prav tako kot o dogajanju v širšem družbenem okolju so me neposredno, po telefonu ali pisno, z vabili obveščali o nekaterih pomembnih dogodkih.

8 »V kolektivnem spominu skupine ali skupnosti so v ospredju dogodki in izkušnje, ki se dotikajo večjega števila članov neke skupnosti ... S kolektivnim spominom si vsaka skupina pomaga ustvariti lastno podobo socialnega sveta, v katerem živi. Zaradi tega smemo kolektivnemu spominu pripisati nezamenljiv socialni pomen in ga tako brez zadržkov poimenujemo tudi socialni spomin.« (Brumen 1998, 15)

9 Maurice Halbwachs pravi, da se kolektivni spomin ustavi na mejah skupnosti in se ne prekriva s kolektivnim spominom drugih skupnosti (Halbwachs 1991, 68).

10 »Z« kot »zaupno«, informator ni želel biti imenovan.

11 Ko razmišljajo o Zgodovini kot eni sami, se približujejo Halbwachsu, ki pravi, da je zgodovina ena sama, skupinskih spominov pa je več (Halbwachs 1991, 71).

12 Pogosto so me nagovorili, naj jim pomagam časovno opredeliti zgodovinski dogodek, ki so ga uporabili za izhodišče spominjanja, na primer kdaj se je začela oziroma končala druga svetovna vojna.

v Želuče, še ni bilo ceste, zato smo hodili k maši večkrat z brodom čez Dravo.» (inf. Antonija Reichmann) Značilno za takšno spominjanje je, da kot izhodišče uporablja natančno določene časovno omejene točke ali pa daljše obdobje. Razlika med »ko sva se poročila« in »po poroki« je očitna.)

Posamezniki torej prenašajo skupinski spomin na različne načine. Povečini pa se je tudi v občini Bilčovs potrdila ugotovitev Zonabendove, da posameznikova »življenjska os oblikuje dogodkovno zgodovino, izbira spomine in ureja spominjanje« (Zonabend 1993, 218). »Natančno spominjanje življenjskih postaj: spominjanje datumov, ki urejajo čas, oblikujejo preteklost in spodbujajo druge spomine. Trajanje doživetega časa, absolutno trajanje življenjskega kroga, kjer točke prehodov in krizni trenutki za vekomaj zaznamujejo potek posameznikovega spomina. Okoli takih opornih datumov se urejajo trajanje, družinska in domača doživetja, dogodki iz posameznega življenja.« (Ibid. 218) Seveda pa tudi v tem okviru obstajajo razlike med spominjanjem posameznikov.

Takšne časovne opredelitve so v resnici oblike družbenega strukturiranja časa, ki nastaja s »povezovanjem dveh ali več različnih kontinuiranih in spreminjajočih se sekvenc, od katerih je ena časovno merilo druge« (Elias 1989, 42).

Prebivalci Bilčovsa so si posamezne pretekle dogodke svojega življenja zapomnili tako, da so jih povezali s sočasnimi naravnimi cikli menjavanja letnih časov ter z njimi povezanimi prazniki in pomembnimi opravili. Najprej so se na primer spomnili opravila ob nekem dogodku in šele nato njegove natančne letnice dogajanja. »Ko smo sušili seno, je prišel prvič k hiši hlapec Hanzl.« (inf. Z)

Neposredne izjave prebivalcev občine Bilčovs, ki jih navajam v magistrski nalogi, so v svojih zametkih njihovi osebni spomini, vendar se najpogosteje nanašajo na skupne zadeve življenja v občini in so kot taki v nalogi tudi predstavljeni. Posamezniki jih delijo z drugimi člani skupnosti in tako imajo naravno kolektivnega spomina.

V nalogi prikazujem tista področja materialne, družbene in duhovne kulture, ki so jih prebivalci občine Bilčovs vpletali v skupinski spomin in jih tako prepoznali kot najbolj značilne za njihov način življenja.¹³ Izbiro kulturnih elementov sem namenoma prepustila prebivalcem občine Bilčovs, ki živijo življenje, kakršno lahko sama le opazujem in skušam razumeti (primerjaj Sketelj 1996, 6).

Skupinski spomin in zgodovinski mejniki

Spomin, ki zbuja najintenzivnejše občutke pripadnosti skupnosti, je povezan z nastankom krajevnega imena – tako nemške kot tudi slovenske različice. Izročilo o nastanku krajevnega imena se prenaša ustno iz roda v rod.

Prva večja prelomnica v življenju skupnosti, neposredno povezana s širšim družbenozgodovinskim dogajanjem, je bila po mnenju pripovedovalcev prva svetovna vojna. Opredeljujejo jo predvsem s temi dogodki:

1. odhod moških na fronto;
2. ženske so samostojno upravljale gospodarstvo (»Za mamo je bilo to zelo težko obdobje njenega življenja. Ostala je doma sama z majhnimi otroki. Ni ji preostalo drugo kot prijeti za vsako delo, tudi najbolj težkega moškega dela se je lotila.« (inf. Z/);
3. prekinitev vsakršne kulturne dejavnosti v občini.

Naslednja prelomnica je bilo leto 1920, saj je po mnenju prebivalcev Bilčovsa prineslo korenite družbenopolitične spremembe. Kot potrjujejo podatki ljudskega štetja 10. oktobra 1920, se je večina prebivalcev¹⁴ občin Bilčovs in Zgornja vesca na plebiscitu zavzemala za pripojitev Avstrije k SHS. Še na začetku 21. stoletja je spomin na visok odstotek za priključitev k tedanji Jugoslaviji pomemben za ohranjanje občutkov skupinske pripadnosti, ki temeljijo na razlikovanju od »drugih«. »V Bilčovsu smo bili že takrat nekaj posebnega in smo se v tako visokem številu odločili za priključitev.« (inf. Z) Prebivalci Bilčovsa se vsako leto 10. oktobra udeležijo praznovanja ob obletnici plebiscita v Celovcu in ob tej priložnosti nosijo napise v slovenskem jeziku.

Druga svetovna vojna je bila po njihovem mnenju obdobje izrazitih notranjih razlikovanj. Na eni strani so bili prebivalci Bilčovsa, ki so se opredeljevali kot zvesti domovini, na drugi pa tisti, ki so se imeli za Slovence. Vojna je zaznamovala življenje v občini s tremi pomembnimi dogodki: odhodom moških na fronto, izseljevanjem slovenskih družin od leta 1942 in duhovnika ter zaprtjem nekaterih žensk v Celovcu, ker so sodelovale s partizani.

Potem ko so odšli moški na fronto,¹⁵ so ženske ostale doma same z otroki. Tako kot med prvo svetovno vojno so morale poprijeti za vsako delo. »V vojnem času so ženske sjale, orale. Je hudo blo. Do leta 1948 so hodili domov. Doma so ostali samo stari moški in otroci. Najhujše 1942–

43. Tudi starim ljudem so pomagali, čeprav so vedeli, da jim ne bodo mogli vrniti.« (inf. Marjana Bister)

Leta 1942 so prišli v občino Bilčovs vojni ujetniki iz Ukrajine in Poljske. Prav tako kot hranijo v spomin na prvo svetovno vojno osebne dokumente, imajo tudi iz druge svetovne vojne shranjene predvsem izkaznice iz taborišč, pisma in dnevnike, ki so jih pisali moški na fronti¹⁶ ali pa izseljenci v taboriščih.

Obdobje po drugi svetovni vojni delijo prebivalci Bilčovsa na drugo polovico štiridesetih let, ko je bilo v njihovem vsakdanjem življenju še zelo čutiti posledice vojne, in na obdobje od petdesetih let, ki ga uvrščajo k sodobnemu življenju. Vojaki, ki so se vračali iz nemške vojske, so skušali po vojni vpeljati v domače kmečko gospodarstvo novosti, tako nov način dela kot tudi novo orodje in naprave, ki so jih videli v Nemčiji. Spominjajo se, kolikšen je bil odpor drugih prebivalcev občine do njihovih predlogov.

Po drugi svetovni vojni se je začelo po mnenju prebivalcev Bilčovsa novo življenje v njihovi občini. »Vse se je 'predjalo'. Prej ni bilo cest. V Celovec so ljudje hodili peš, in še to največkrat samo, kadar so šli prodajati drva, jajca, mleko in maslo. Prej nismo imeli elektrike.« (inf. Marija Kapus)

Kot največje spremembe v tem obdobju navajajo: motorizacijo, mehanizacijo, elektrifikacijo, komunikacijsko povezanost občine z večjimi kraji in mesti (Beljak, Celovec), povečevanje možnosti izobraževanja, globalizacijo ter spremembe jezikovne in s tem etnične podobe občine. Med zanje pomembnimi dogodki širšega družbenega dogajanja naštevajo: šolske odloke, predvsem iz leta 1958, in odstranjevanje dvojezičnih krajevnih napisov v sedemdesetih letih 20. stoletja.

Skupinski spomin na življenjski cikel

Pomembni dogodki življenjskega cikla, na katere vežejo prebivalci Bilčovsa skupinski spomin, so:

1. rojstvo,
2. poroka,
3. smrt.

Že v evropskem srednjem veku so bila znana obredja ob posameznikovih življenjskih mejnikih, s katerimi so se potrjevali družbeni mejniki v biografskem času (Makarovič 1995, 26).

Navedene življenjske mejnike spremljajo poglobljena življenjska obdobja:

1. rojstvo – zgodnje otroštvo, ki se konča z vstopom v ljudsko šolo;
2. med vstopom v šolo in poroko je obdobje doraščanja (doraščajočim pravijo mladinci);¹⁷
3. poroki je sledilo obdobje življenja odraslih;
4. staranje in smrt.

Ob poteku življenjskega cikla lahko govorimo o osebnem času, ki je neposredno povezan z družbenimi konvencijami, saj prav družba predpisuje posameznikove socialne biografije. »V vsaki kulturi se tako čas razbije v posamezna obdobja, s katerimi si družba in kultura ustvarjata svoj lastni čas z urejenimi obdobji in starostmi.« (Brumen 1998, 28–29) To se najbolj nazorno kaže v konvencijah, kdaj in kako se začne življenjsko obdobje. Konvencije so se od petdesetih let, zlasti pa v zadnjih nekaj desetletjih, spremenile, saj poroka ni več neposreden pogoj za prehod iz obdobja mladosti v svet odraslih. Bolj kot na poroko danes vežejo ta prehod na posameznikovo starost.

Življenje, povezano z življenjsko osjo, je po mnenju nekaterih avtorjev linearno, po drugih pa ciklično. Sama se zavzemam tako za linearno kot ciklično obravnavo. Linearno je z zornega kota posameznika in ciklično z zornega kota skupnosti.

»Poleg ciklusov vsakdanjega življenja, predvsem vsakodnevnega ciklusa dejavnosti in dogodkov, uokvirja vsakdanje življenje še en proces, ki ni cikličen, temveč na neki način linearen. To je biografski razvoj, na predovanje življenjskega poteka skozi čas od rojstva do smrti posameznika in skozi različna življenjska obdobja.« (Ule 1993, 57)

Spomine na življenjski cikel posameznika ne sklenejo s smrtjo, ampak s spominom na ohranjanje stikov med živimi in mrtvimi člani skupnosti. Stik med mrtvimi in živimi sorodniki navezujejo večkrat na leto. V spomin na umrle molijo in prižigajo blagoslovljene sveče doma in na grobu. Ob delavnikih so se do petdesetih let 20. stoletja spomnili rajnih, ko so končali delo na polju. Mrtvih so se spomnili tudi ob večjih družinskih praznikih. Do sedemdesetih let 20. stoletja so na vse svete zvečer položili na mizo v hiši pod »buđhkov (k)ot« (bogkov kot) hlebec z zarisanim križem. Kruh je bil na mizi vso noč do drugega dne. Rekli so, da je na mizi za verne duše. Ob obletnici smrti pridejo k maši vsi sorodniki pokojnega. Na grobu mu prižgejo sveče, potem pa se najožji sorodniki zberejo na domu. Skupaj še doma zmolijo za rajnega.

Skupinski spomin na življenje v družini

Spomine prebivalcev Bilčovsa na življenje v družini lahko razdelimo na spomine na:

1. družino kot gospodarsko enoto,
2. družino kot družabno enoto,
3. prehranjevalne navade v družini,
4. družinske vrednote in njihovo ohranjanje.

K družini prištevajo prebivalci Bilčovsa starše, otroke in stare starše, k ožjemu sorodstvu tete in strice, bratrance in sestrične ter njihove otroke, k širšemu sorodstvu pa bratrance in sestrične staršev¹⁸ in njihove otroke. Nekateri štejejo k daljnemu sorodstvu celo sorodnike, rojene v sedmem kolenu. Do petdesetih let 20. stoletja so bili del družine vsi člani hišne skupnosti,¹⁹ tudi neporočeni bratje in sestre gospodarja ali gospodinje ter posli. V nekaterih družinah so družinsko skupnost sestavljali še občinski reveži, ki so stalno živeli pri družini, in vsi tisti, ki so prebivali v hiši pred njimi, čeprav z njimi v resnici niso bili v krvnem sorodstvu. Družino kot hišno skupnost je torej povezovalo opravljanje domačih del in/ali življenje pod skupno streho.²⁰ Z gospodarsko osamosvojitvijo družinskih članov so začeli prištevati k družini predvsem najbližje sorodnike (starše, otroke, včasih tudi stare starše). Opredelitev ni več nujno povezana s skupnim bivanjem. Od šestdesetih let 20. stoletja se je zmanj-

šalo število mladih družin, ki živijo s starši v skupnem gospodinjstvu. Bilčovske družine so bile do petdesetih let 20. stoletja številne. Čeprav so se s preužitkarstvom starši formalno ločili od mlade družine, so bili največkrat še vedno kot ena celica, kar se je pokazalo predvsem pri obedovanju za skupno mizo. Za mizo je imel vsak družinski član natančno določen prostor, ki je kazal njegov položaj v družinski skupnosti. Na čelu mize, kar je bilo častno mesto, so ponavadi sedeli najstarejši družinski člani ali gospodar. Najpogosteje so za družinsko mizo obedovali tudi posli, ki so imeli tudi sicer velik vpliv na življenje v bilčovskih družinah.

Pravila vedenja med generacijami so bila do petdesetih let 20. stoletja strogo določena. Otroci so starše vikali, stare starše pa onikali. Onikanje in vikanje sta bila izraz spoštovanja. Danes starše tikajo, stare starše pa vikajo. Družinski spomin sega dva, največ tri rodove nazaj.

Spomini na življenje v skupnosti

Tako kot prebivalci Bilčovsa delijo skupinski spomin, povezan s posameznikovim življenjskim ciklom oziroma življenjem v družini, na spomin na življenje med delovnim in prostim časom, tako delijo tudi skupinski spomin na življenje v skupnosti na dva dela: na življenje, povezano s pridobivanjem

13 Opredelitev načina življenja povzemam po A. Bašu. Način življenja pomeni »razmerje vseh družbenih skupin, ki sestavljajo kak narod, do danih kulturnih prvin, kakor tudi vplive, ki jih je imelo zadevno razmerje na življenje teh družbenih skupin« (Baš 1978, 84).

14 V občini Bilčovs kar 79,4 odstotka, v občini Zgornja vesca pa 68,8.

15 Večina prebivalcev Bilčovsa je odšla v nemško vojsko, kar pa ni bilo nujno povezano z njihovim odklanjanjem slovenskega jezika in kulture. »Dasi sva se zavedala, da sva Slovenca, vendar bila sva po mišljenju Avstrijca, in ko sva odhajala k vojakom, sva si že v duhu predstavljala zmagoviti povratek avstrijskih armad raz bojišče.« (Dnevnik Janka Ogrisa)

16 »Žalosten dan je bil ta devetnajsti dan v decembru leta enainštirideset, ko sem dobil poziv, da moram dvainštiridesetega januarja dvainštirideset k vojakom. Začeli so se žalostni dnevi za me in mojo ženo. Dan za dnem je prehitro minil, in te žalostno je šele blo, ko so prišli kundi in so začeli nositi pakle in štofe nazaj, ker jaz nisem mogel več gotovo narediti. Ja tega jaz ne želim več doživeti, ker to so čudni čuti. In tako je prišel ta dan te dvainajsti ja-

nuar, ker tega dne sem se moral v Celovcu mevdati. Tako sem imev tudi prijatelja Lesjakovega Hubija. Tako so nas peljali v Tesendorf. A srečen sem biv in od tega trenutka sem biv v srcu pokvarjen, ker sem moral pustiti ljubo drago ženko in otročičke same. Ljubi Bog nas zopet zdrave in čvrste srečno združi, in tako za vselej da se ne bomo več ločili do groba. Ljubi Jezus in mati Marija, daj nam še dolga, dolga leta srečno zakonsko življenje.« (Dnevnik Valentina Kapusa)

17 Ne glede na resnično starost se je to obdobje končalo s poroko. Mladi so s poroko pripadli družbeni skupini odraslih, ki je zahtevala natančno določen način vedenja v družini kot najmanjši družbeni celici in v širši skupnosti.

18 Bratrancem in sestričnam staršev pravijo male tete in strici.

19 Izraz »hišna skupnost« je prvič uporabil Vilfan leta 1954 (Vilfan 1954, 157–195).

20 Družino kot zvezo članov rodbine v ožjem pomenu (sorodniki, ki gospodarijo skupaj) in drugih oseb, ki niso sorodniki, a so udeleženi kot delovna sila ali sicer v rodbinsko gospodarstvo, je prvi opredelil Vilfan (Vilfan 1961, 248–250).

temeljnih sredstev za preživetje, kamor uvrščajo tudi izobraževanje in različna znanja,²¹ koristna za obstoj vse skupnosti, in na življenje, povezano s preživetjem prostega časa oziroma »formalnim« in »neformalnim« druženjem v prostem času.

Spomine na skupnosti kot gospodarsko enoto lahko vsebinsko razvrstimo na spomine:

1. povezane z družbeno sestavo in družbenim razlikovanjem v različnih obdobjih,²²

2. na potek dela,

3. na ljudi, ki so obvladali posebne spretnosti in znanje v korist vse skupnosti.

Večina skupinskih spominov prebivalcev Bilčovsa je povezana z delom oziroma s pridobivanjem temeljnih sredstev za preživetje, saj jih je delo zaposlovalo od jutra do večera ter določalo življenjski ritem družine kot najmanjše in lokalne skupnosti kot največje gospodarske enote.

Čeprav so bile možnosti za kmetovanje slabe, sta bili občina Bilčovs in Zgornja vesca do srede 20. stoletja večinoma agrarni. Med kmeti so v prvi polovici 20. stoletja prevladovali mali in srednji kmetje. Za malega kmeta so v Bilčovsu šteli posestnika, ki je imel do 20 hektarov obdelovalne zemlje in do petnajst glav živine, srednji kmet je imel od 20 do 45 hektarov zemlje in do petdeset glav živine, veliki kmet pa več kot 45 hektarov obdelovalne zemlje. Poglavitni dejavnosti kmečkega gospodarstva sta bili poljedelstvo in živinoreja. Glede na naravne danosti območja je razvitost poljedelstva in živinoreje povsem razumljiva. Najpomembnejše dopolnilne dejavnosti pa so bile gozdarstvo, sadjarstvo, čebelarstvo in nabiralništvo. Kmetije so bile samooskrbovalne, tako da so vse potrebno za preživetje pridelali doma. Tudi vsa skupnost kot gospodarska celica je bila avtarkična.

V začetku 20. stoletja je v Bilčovsu prevladovalo poljedelsko-gozdno gospodarstvo, ki so mu po številu sledila čista poljedelska gospodinjstva. Gozdovi so bili še v osemdesetih letih 20. stoletja za prebivalce občine najpomembnejši vir dohodka. Tretjina drv na celovškem trgu je bila prav s tega območja. Poljedelstvo, mlekarstvo in obrt jim niso mogli zagotoviti preživetja.

Precejšen delež prebivalcev so pomenili kajžarji. Imeli so od dva do pet hektarov zemlje, eno kravo, včasih tudi kakšnega prašiča, nekaj kur in drobnice. Izhajali so iz družin malih in srednjih kmetov.

Delež prebivalcev, ki so se ukvarjali z obrtjo, je bil razmeroma majhen. Tako je bilo v začetku prejšnjega stoletja, natančneje leta 1902, v mejah današnje občine Bilčovs

od 1206 prebivalcev le 29 obrtnikov, v sosednji občini Kotmara vas pa od 1407 prebivalcev kar 66 obrtnikov.

Statistični podatki kažejo postopen upad agrarnih dejavnosti od tridesetih let do konca 20. stoletja.²³ Število kmetov se je zmanjševalo predvsem v letih 1951 in 1971. Leta 1991 je bilo v Bilčovsu le še 76 kmetov. Upad kmetijskih dejavnosti je povezan že s tem, da geografska lega občine Bilčovs ne daje najboljših možnosti za poljedelsko obdelavo. Posebno na gričevnatih območjih primanjkuje vode za obdelavo tal, še bolj kot geografska lega pa zmanjšuje število zaposlenih v kmetijstvu dejstvo, da so se od petdesetih let 20. stoletja zelo povečale možnosti zaposlovanja v drugih večjih krajih in mestih, pa tudi možnosti izobraževanja. Zaposlovanje v nekmetijskih dejavnostih je omogočalo boljši zaslužek. Ker so prometne povezave občine z zaposlitvenimi središči v zadnjih tridesetih letih dobre, je razumljivo, da je število zaposlenih v kmetijstvu po letu 1951 zelo upadlo, izrazito pa po letu 1981.

Spomine na skupnost kot družabno enoto lahko razdelimo na spomine na:

1. družabno življenje zunaj organiziranih oblik preživljanja prostega časa,

2. organizirano preživljanje prostega časa v društvih in organizacijah,

3. šege letnih časov.

Za prebivalce občine Bilčovs je spomin na delovanje slovenskega kulturnega društva Bilka, ustanovljenega leta 1912 kot Katoliško slovensko izobraževalno društvo Bilka, bistvenega pomena za ohranjanje spomina na življenje v skupnosti, povezanega s časom, ki ga niso namenili pridobivanju temeljnih sredstev za preživetje. Slovensko kulturno društvo se je vse do začetka 21. stoletja obdržalo kot najbolj množična organizacija Slovencev v Bilčovsu.

Že ob ustanovitvi si je zastavilo jasne cilje, ki se takrat niso razlikovali od ciljev delovanja drugih slovenskih kulturnih društev na južnem Koroškem. Razlika je bila le v tem, kako so se ti splošni cilji neposredno pokazali v občini Bilčovs. Glede na zastavljene cilje lahko delovanje društva razdelimo na dve poglavitni obdobji:

1. od nastanka društva do prve svetovne vojne: cilji delovanja so bili ohranjanje slovenskega jezika, narodne zavesti, izobraževanje in skrb za ustrezno moralo njegovih članov (katoliško);

2. od druge svetovne vojne: društvo spremeni ime v prosvetno društvo, kot poglavitni cilj ohrani skrb za slovenski jezik, kulturo in narodno zavest ter skrb za izobraževanje, kar sicer ob narašča-

jočih možnostih izobraževanja v primerjavi s preteklostjo nekoliko izgubi pomen.

Ne kaže pa zanemariti tudi pomena društva v vseh obdobjih njegovega delovanja, in sicer za:

1. ohranjanje stikov med prebivalci občine Bilčovs, ob tem pa njihovo povezovanje v skupnost in ohranjanje zavesti o skupni pripadnosti. Čeprav geografsko oddaljeni, so se redno srečevali enkrat na teden ali mesec na društvenih vajah in prireditvah. Do petdesetih let 20. stoletja so bila takšna srečanja pomembna predvsem zaradi slabih prometnih povezav, ki sicer niso omogočale stikov med oddaljenimi prebivalci. Od šestdesetih let 20. stoletja pa je delovanje v društvu pomembno zaradi, kot pravijo prebivalci Bilčovsa, »hitrega življenja«, ki ljudem le redko omogoča redne stike;

2. ohranjanje stikov prebivalcev občine Bilčovs s člani drugih slovenskih kulturnih društev. Do petdesetih let 20. stoletja je bilo delovanje v društvu za prebivalce občine Bilčovs celo edina priložnost za »prestop« občinskih meja, seveda zunaj sorodstvenih, gospodarskih in drugih stikov;

3. ohranjanje stikov med ljudmi različnih generacij;

4. ohranjanje povezanosti z domačim krajem. Društvo so imenovali po bilki, od koder po mnenju prebivalcev izvira tudi slovenska različica krajevnega imena, kar potrjuje povezanost društva s krajem. Društvo ni pomembno le za ohranjanje etnične zavesti, ampak tudi krajevnega pripadnosti.

V kolektivnem spominu prebivalcev Bilčovsa se pojavljajo nekatere osrednje osebe, okoli katerih strukturirajo spomine. Te osebe, imenujem jih junaki skupnosti, so duhovniki,²⁴ učitelji (nadučitelji),²⁵ posamezniki, ki so se dejavno vključevali v družbeno-politično življenje v občini in tudi širše. Prav tako so postali junaki skupnosti tudi tisti, ki so se dejavno vključevali v njeno življenje, predvsem na področju kulture, in spoštovali nepisana moralna pravila skupnosti, ter tisti, ki so kakorkoli izstopali iz skupnosti z zavestnim kršenjem njenih pravil. »Tisti, ki so počeli tisto, kar so drugi želeli, a si niso upali.« (inf. Z) Med njimi je bila tudi bilčovska učiteljica Theresia Schellander – prva ženska, ki si je v petdesetih letih 20. stoletja pristrigla lase, prva, ki je začela zahajati v gostilne in tam kartati z moškimi, in ena od žensk, ki so najpogosteje hodile v mesto. Njen suvereni položaj

žaj v primerjavi z drugimi ženskami, ki so bile gospodinje in precej odvisne od moških ali celo moževe družine, ji je omogočal odstopanja od družbenih norm. Kljub temu je skupnost ni obsojala. Bila je namreč ena redkih učiteljic, ki je v okviru danih možnosti spoštovala pripadnike obeh jezikovnih skupnosti in tudi kultur.

Prebivalci Bilčovsa častijo te junake z ne-nehnim obnavljanjem spomina nanje z ustnim izročilom, s spominskimi prireditvami, kot so praznovanja ob obletnicah njihovega rojstva ali smrti, ali s postavitvijo spominskih plošč.

Z junaki ohranjajo zavest o pripadnosti skupnosti in razlikovanju od drugih, saj si jih ne delijo z nobeno drugo skupnostjo.

Sklep

Občina Bilčovs je ozemeljsko sklenjena celota, ki jo zarisujejo določene upravno-politične meje. To niso le meje ozemlja, temveč tudi meje družbene skupnosti, ki ji pripadajo. Glede na meje v občini Bilčovs pa ne moremo o njej govoriti kot o enoviti strukturi brez notranjih razlik in napetosti. Občina Bilčovs je ozemlje ozemelj in hkrati družbena skupnost družbenih skupnosti; njena meja zaobjema različne meje. Je torej sestavljena in raznolika tvorba, ki z vse veljavnimi zgodovinskimi vrednotami združuje prebivalce, hkrati pa jim s strpnimi odnosi omogoča, da premagujejo medsebojne napetosti in ohranjajo razlike, ki so značilne za ožje skupnosti v okviru občine ali za posameznike. Meje občine Bilčovs kot najširše družbene skupnosti lahko razvrstimo na: občinske meje, meje, ki določajo skupine vasi, vaške meje (po pomenu presegajo občinske meje na ravni medsebojne pomoči in sodelovanja), farne meje (fari Bilčovs in Št. Ilj v občini Bilčovs), nižje cerkvene meje (določene s parohijskimi), jezikovne meje, ki so hkrati tudi etnične, meje med spoloma (na katere vpliva vzgoja kot prenašalka vrednot in norm okolja), družbenogospodarske meje, meje sklenjenih geografskih območij (nižinski, gričevnati del) in naravne meje (Drava, gozd).

Vse zamejene skupnosti občine Bilčovs se oblikujejo okoli bolj ali manj močnega jedra - vasi, cerkve, ideologije, narodne zavesti in podobnega. Meje in z njimi povezane skupnosti niso vedno enako močno navzoče v zavesti njihovih pripadnikov. Njihov pomen lahko okrepijo zunanji dogodki ali pa notranje dogajanje. Nekatere meje se lahko sčasoma povsem zabrišejo in celo pozabijo.

Vsaka identifikacijska družbena skupina je določena z ustrežno mejo, vsak posameznik v občini pa pripada več družbenim skupinam hkrati, pri čemer praviloma daje prednost eni od identitet. Posameznikova zavest o pripadnosti družbeni skupini se sčasoma spreminja.

Močno središče, okoli katerega se je razvila občina Bilčovs, je vas Bilčovs. Središčni pomen ji dajejo vse za formalno življenje občine potrebne stavbe in infrastruktura, poleg tega pa tudi osrednje povezovalne točke in središča družabnega življenja. Kot je povedal eden od njenih prebivalcev, živi v vasi Bilčovs celo županja, ki najočitneje predstavlja občino kot ustanovo. Kraji občine Bilčovs so po oddaljenosti od vasi Bilčovs kot občinskega središča razdeljeni na bližnje in daljne. Z večanjem razdalje od vasi Bilčovs postaja zavest prebivalcev Bilčovsa o pripadnosti občinski skupnosti vse šibkejša. Ti so veliko bolj dovzetni za vsakdanje prestopne občinskih meja in povezovanje s širšim območjem²⁶ kot vaščani iz središča občine. Občina kot ustanova si ne-nehno prizadeva utrditi svoj pomen kot sklenjenega območja.

Glede na raznolikost območja občine Bilčovs se samo po sebi postavlja vprašanje, kaj jo določa kot družbeno skupnost oziroma kaj ohranja Bilčovs v zavesti ljudi kot sklenjeno ozemeljsko in družbeno enoto. Kot so povedali prebivalci Bilčovsa, je njihova občina objektivna danost, ki se ne začne in ne konča samo s krajevnimi napsi. Občino so opredelili kot živ organizem, ki mu pripadajo. Bilčovs je torej nekaj od

znotraj prepoznavnega in v zavesti ljudi, ki mu pripadajo, nekaj objektivno danega. Ob tem se postavlja vprašanje, kdo so prebivalci Bilčovsa. Bilčovšan, kot se imenujejo prebivalci občine Bilčovs, je, kdor:

- se rodi v občini Bilčovs,
- se priseli v občino in ima tam stalno prebivališče,²⁷
- ima v Bilčovsu sorodnike ali pa je tam imel prednike,
- govori krajevno različico slovenskega jezika ali (redkeje) krajevno različico nemškega jezika,
- ohranja tradicionalne kulturne prvine in vrednote okolja,
- se kulturno in družbeno socializira v skupnosti (merila vključenosti v skupnost so sodelovanje posameznikov v farni dejavnosti in kulturnem življenju, udeležba pri pomembnejših dejavnostih širšega družbenega pomena, obiskovanje vseh za skupnost pomembnejših kulturnih in drugih dogodkov),
- pozna in sprejema kot svoje preteklo življenje življenje v skupnosti (pozna in ohranja skupinski spomin),
- pozna in sprejema junake skupnosti.

Vsi prebivalci občine Bilčovs niso enako njeni člani. Praviloma določajo merila za pripadnost avtohtoni prebivalci, ki sodelujejo v življenju skupnosti. To pomeni biti dejaven v društvenem in farnem življenju ter v nekaterih redkih vaseh tudi sodelovati v vaški skupnosti. Torej je mogoče sklepati, da opredeljujejo kot pripadnike skupnosti bolj staroselce kot priseljence in bolj tiste, ki znajo govoriti slovensko narečje,

21 Poleg znanja, ki so ga pridobili s šolanjem, je bilo do konca 19. stoletja pomembno predvsem znanje, ki so ga pridobivali z ustnim izročilom in opazovanjem. Izročilo o posameznikih, ki so obvladali posebne veščine ali znanja, je prehajalo iz roda v rod. Znanje v skupnosti lahko razvrstimo na:

1. obvladanje posebnih veščin, povezanih z vsakdanjimi opravili in delom;
2. obvladanje nekaterih veščin v korist vse skupnosti (na primer zdravilstvo) - obvladali so jih le redki posamezniki;
3. znanje, pridobljeno s šolanjem.

22 Vsako področje dejavnosti, pri katerih je bil posameznik vsak dan udeležen, je imelo svoja pravila dela in vedenja. Določalo je posebno pričakovanja, norme in povezovalo ljudi s specifičnimi vrednotami.

23 V starejših ljudskih štetjih ni podatkov o poklicni pripadnosti.

24 Na primer Gradišnik, ki je prišel v Bilčovs leta 1855, je bil nedotakljiva avtoriteta. Tu je organiziral prvo slovensko šolo in se pozneje zavzemal, da bi bila tudi ljudska šola v Bilčo-

vsu dvojezična. Nasledil ga je Teul, ki je bil eden od ustanoviteljev slovenske posojilnice v Bilčovsu in eden od pobudnikov ustanovitve slovenskega kulturnega društva Bilka. Tudi njegov naslednik Jožef Stih, ki je prišel v Bilčovs iz sosednje občine Kotmara vas, je bil eden od dejavnih članov skupnosti. Prihajal je iz nacionalno zavedne slovenske družine. Že praznika ob njegovem prihodu v Bilčovs se je udeležilo veliko krajanov. Takoj po prihodu se je vključil v Slovensko izobraževalno društvo in v tridesetih letih postal celo njegov predsednik. Prav zaradi »slovenskega kulturnega delovanja« je bil leta 1942 tudi izseljen.

25 Večina spominov na učitelje je do zadnjih desetletij 20. stoletja povezana predvsem z vprašanjem ohranjanja slovenskega jezika in kulture ter s politiko.

26 V preteklosti je bilo tako predvsem v vaseh, ki jih od sosednjih območij niso ločile večje naravne pregrade in so bile komunikacijsko dobro povezane s sosednjimi občinami.

27 To je eden od pogojev, ni pa edini in zado-šten za članstvo v skupnosti.

kot tiste, ki govorijo samo nemško. To se jasno vidi že iz tega, da so izbrali za junake skupnosti samo slovensko govoreče prebivalce občine, ki so sodelovali v vseh pomembnih lokalnih društvih in organizacijah.

Prebivalci Bilčovsa opredeljujejo kot tujce priseljence, ki ne sodelujejo v življenju občine, turiste in obiskovalce, ki prihajajo v občino bolj ali manj redno, na primer uradnike ali vikendarje.

Ljudje, ki so se priselili v Bilčovs, vidijo občinsko skupnost kot zaprt krog ljudi, ki se oblikuje okoli pomembnih in že od »nekdanj« istih posameznikov in družin. Po njihovem mnenju te skupnost sprejme takrat, ko sprejmeš norme in vrednote okolja, začneš govoriti krajevno različico (po možnosti slovenskega jezika) in sodelovati v življenju skupnosti.

Prvi tujci, s katerimi so se srečali prebivalci Bilčovsa, so bili berači in Romi, pozneje tudi fotografi, ki so prihajali v občino iz njihove bližnje in daljne okolice. Čeprav niso bili prebivalci Bilčovsa, jih ti najpogosteje niso opredeljevali kot tujce. Za tujce so namreč imeli predvsem ljudi, ki so bili resnično tuji v okolju po svojih kulturnih prvinah, se niso vključili v skupnost oziroma niso sprejemali njenih kulturnih prvin in niso prispevali k povezovanju posameznikov v njej. Berači so pomagali pri raznih delih, tako da so gospodarsko sodelovali v skupnosti, Romi so skupnost družabno povezovali, saj so domačini pogosto zaplesali ob njihovem godenju, fotografi pa so s sliko ovekovečili vsakdanje in praznične dogodke njihovega življenja. Prebivalci občine Bilčovs tudi niso opredeljevali kot tujce Poljakov in Ukrajincev, ki so prišli v Bilčovs med drugo svetovno vojno kot vojni ujetniki in so sodelovali v skupnosti kot delovna sila. Prvi, ki so jih resnično imeli za tujce, so bili turisti, ki so začeli prihajati v občino v šestdesetih letih 20. stoletja. Slovensko govoreči prebivalci Bilčovsa jim pripisujejo jezikovni razkol skupnosti.

Meje Bilčovsa se odpirajo, neposredno življenjsko okolje njegovih prebivalcev se širi in Bilčovs se razvija kot del širših skupnosti, hkrati pa ostaja zamejen s skupnim spominom, drugačnim od spomina prebivalcev sosednjih območij.

Kot smo videli, so se prebivalci Bilčovsa spominjali iz sebe navzven, od posameznika, prek družine kot najožje družbene enote do celotne skupnosti, ki ji pripada. Za prenos poglobitvenih družinskih vrednot še vedno skrbijo predvsem ženske, matere, za prenos vrednot v skupnosti so v preteklosti skrbeli zlasti Cerkev in nekateri posamezniki, ki so imeli širši družbeni vpliv,

danes pa predvsem društva in organizacije, šola in vrtec. Posameznik je bil v preteklosti del zapletene mreže povezav, ki so se najpogosteje ustavile na mejah občinske skupnosti in bile utrjene s sorodstvenimi vezmi. Z odpiranjem skupnosti navzven so se začele notranje povezave med člani rahljati. V primerjavi s preteklostjo postaja zdaj čedalje pomembnejši posameznik zunaj družinskih okvirov, medtem ko se je prej socializiral v družbeno skupnost predvsem po družinskih povezavah (sorodstvenih, gospodarskih, družabnih), razen če ni sodeloval v kulturnem društvu.

Poglavitni nosilci temeljnih družbenih tradicionalnih vrednot in spominov so v Bilčovsu prvobitni slovensko govoreči prebivalci, bolj kmetje kot pripadniki drugih družbenih plasti, bolj tisti, ki živijo in delajo v Bilčovsu, kot tisti, ki so poklicno vezani na njegovo okolico, in seveda tisti, ki sodelujejo na kulturnem in farnem področju. V Bilčovsu se zelo prepletata družinska tradicija in tradicija družbene skupnosti. V družinah še vedno živijo v skladu z normami in pričakovanji okolja, in sicer zato, ker so tako živeli že njihovi pradedje.

Ob ohranjanju tradicionalnih vrednot jim je uspelo ohraniti tudi kulturno in družbeno kontinuiteto skupnosti. V posameznih obdobjih so uporabljali in izpostavljali poleg nekaterih kulturnih prvin, ki so samo še del spomina, tudi vse tiste, ki jih še vedno ohranjajo kot del tradicije.

Kaj je torej občina Bilčovs, zaprta v svoje meje in odprta proti širnemu svetu? Strpna do drugačnih, a v sebi nestrpna. Pet let sem bila tudi sama del zapletenega raznovrstnega organizma, ki mu pripadajo prebivalci občine Bilčovs. Nisem bila tujka, bila sem njihova, a nisem bila ena izmed njih. Nisem namreč poznala njihovega spomina, njihovih svetih časovnih postajališč, njihovih junakov in nisem gojila vrednot in tradicije okolja in govorila njihovega narečja. Preteklost, sedanjost in prihodnost so v zavesti prebivalcev Bilčovsa tri obdobja življenja v njihovi skupnosti, ki jih povezuje skupinski spomin (od življenjske osi posameznika, prek življenja v družini do skupnosti) in tradicija. Skupinski spomin bolj ali manj poznajo in ohranjajo prebivalci vseh rodov, vsak rod pa ga dopolni in obogati s svojim življenjem. »Slehera generacija rešuje svoje probleme, kakor ve in zna: naslednjim generacijam zapušča dediščino svojih spoznanj, toda zapušča ji tudi nove probleme in nove odgovornosti.« (Makarovič 1996, 491)

Prebivalcem Bilčovsa se zdi prihodnost življenja v občini negotova. Bijojo se namreč,

da se bo občina stopila z okolico in bodo s tem izginile njene temeljne vrednote in tradicija. Od občine kot ustanove pričakujejo, da bo razvila ustrezno infrastrukturo (želi jo si na primer sodoben kulturni dom), ki bo omogočala notranjo vitalnost območja za slovensko in nemško govoreče prebivalce. Le tako bo, kot pravijo, mogoče ugotoviti skupnost znotraj občinskih meja in preprečiti njeno stapljanje z okolico.

Literatura

ANDERSON, Benedict 1998: Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma. Ljubljana, SH Zavod za založniško dejavnost, Studia humanitatis.

BARTH, Fredrik 1969: Introduction. V: isti (ur.), *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Oslo, London, Universitets Forlaget, George Allen & Unwin, 9-38.

BARTH, Fredrik (ur.) 1969: *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Oslo, London, Universitets Forlaget, George Allen & Unwin.

BRUMEN, Borut 1998: Time, Space and Social Construction of Identity. V: Bojan Baskar in Borut Brumen (ur.), *MESS – Mediterranean Ethnological Summer School vol. 2*. Ljubljana, Institut za multikulturene raziskave, 71-84.

- - 2000: Sv. Peter in njegovi časi: socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter. Ljubljana, Založba /cf.

COHEN, P. Anthony (ur.) 1982: *Belonging-Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester, Manchester University Press.

COHEN, P. Anthony 1985: *The Symbolic Construction of Community*. London, New York, Tavistock Publications.

DVOJEZIČNA Koroška 1982: seznam dvojezičnih krajevnih imen južne Koroške = *Zweisprachiges Kärnten: zweisprachiges Ortsverzeichnis von Südkärnten*. Celovec, Mohorjeva založba.

ELIAS, Norbert 1989: *Über die Zeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

ERIKSEN, Thomas Hylland 1993: *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press.

FISTER, Majda 1985: Rož. Ljubljana, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete (Etnološka topografija slovenskega etničnege ozemlja; 20. stoletje).

GIDDENS, Anthony 1985: *The Nation-State and Violence: Volume Two of Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge, Polity Press.

- - 1996: *In Defence of Sociology: Essays, Interpretations & Rejoinders*. Cambridge, Oxford, Polity Press.

HALBWACHS, Maurice 1991: *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main, Fischer.

JENKINS, Richard 1996: *Social Identity*. London, New York, Routledge.

JUŽNIČ, Stane 1993: *Identiteta*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede. (Knjižna zbirka Teorija in praksa).

KREMENSEK, Slavko, Vilko Novak in Vilko Vodusek (ur.) 1976: *Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja: uvod, poročila*. Ljubljana, Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov.

MACCLANCY, Jeremy 1993: *At Play with Identity in the Basque Arena*. V: S. Macdonald (ur.), *Inside European Identities: Ethnography in Western Europe*. Providence, Oxford, Berg, 84-97.

MAKAROVIČ, Gorazd 1995: *Slovenci in čas: odnos do časa kot okvir in sestavina vsakdanjega življenja*. Ljubljana, Krtina (Knjižna zbirka Krt; 94).

MAKAROVIČ, Jan 1996: *Evropske korenine slovenske ustvarjalnosti*. Ljubljana, Obzorja.

MORITSCH, Andreas 1991: *Der nationale Differenzierungsprozess am Beispiel ländlicher Gemeinden Südkärntens*. V: A. Moritsch (ur.), *Vom Ethnos zur Nationalität: der nationale Differenzierungsprozess am Beispiel ausgewählter Orte in Kärnten und im Burgenland*. Wien, Verlag für Geschichte und Politik, München, R. Oldenbourg Verlag, 44-92.

NASTRAN Ule, Mirjana 1993: *Psihologija vsakdanjega življenja*. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.

RAVNIK, Mojca 1996: *Bratje, sestre, strniči, zermani: družina in sorodstvo v vaseh v slovenski Istri*. Ljubljana, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Koper, Lipa.

SKETELJ, Polona 1995: *Na stičišču dveh kultur: med delovnim in prostim časom*. Celovec, Krščanska kulturna zveza, Narodopisni inštitut Urban Jarnik.

VILFAN, Sergij 1954: *Ob nekaterih starih ženskih običajih obsoških in beneških Slovencev*. V: *Slovenski etnograf VI-VII*, 157-195.

- - 1961: *Pravna zgodovina Slovencev: od naselitve do zloma Jugoslavije*. Ljubljana, Slovenska matica.

VODOPIVEC, Peter 1968: *Commentary: the 1920 Carinthian Plebiscite*. V: *Slovene Studies* 8/1, 21-25.

WUTTE, Martin 1924: *Die sprachlichen Verhältnisse in Kärnten nach der Volkszählung von 1923*. V: *Carinthia I* 114, 98-99.

ZGODOVINA koroških Slovencev 1985: *od leta 1918 do danes z upoštevanjem vseslovenske zgodovine*. Celovec, Mohorjeva družba.

ZONABEND, François 1993: *Dolgi spomin: časi in zgodovine v vasi*. Ljubljana, Studia Humanitatis.



Predhodna objava / 1.03

Peter Simonič

FRANCIJA ZA VSAKDANJO RABO

Prispevek predstavlja bistvene spremembe, ki jih je v dvesto letih preživel francoski praznik državnosti. Francoska oblast, znanost in ljudje so si sicer vedno nekoliko drugače zamišljali pravo poslanstvo in zaznamovanje tega praznika, vendar v nobenem obdobju niso pozabili na velik vpliv, ki ga je rojstvo Francije imelo na (revolucionarne) množice po svetu. To pa je tradicija, ki jo kaže gojiti: revolucija kot blagovna znamka, revolucija kot blago.

Kot oče naroda je v francoski zgodovinski misli zapisan absolutistični kralj Ludvik XIV. (1643–1715) predvsem zaradi samovšečnega izreka: »L'etat, c'est moi!«¹ Kertzer (1991, 87) domneva, da je bila za francoske množice absolutistična država preveč abstraktna entiteta, da bi se mogli identificirati z njo, zato je bila kraljeva figura dobrodošla in potrebna za poenotenje »naroda«.

Po Ludvikovem prepričanju so imeli umetniki in znanstveniki dvojno vlogo – prvo bi lahko poimenovali »dokumentaristična« ali notranjepolitična (povečevanje dvornega življenja), drugo pa »imperialistična« ali zunanjepolitična (vplivanje čez meje) –, zato jih je tudi izdatno podpiral. Tako so bile vojna, umetnost in znanost kompatibilne metode za povečevanje monarhove moči. Gledališče, glasba in balet so bili uži-vaškemu sončnemu kralju še posebno pri srcu (Kossok 1990, 79–104).

Ludvik XIV. je bil menda zgled omike: z načinom govora, telesno držo, odnosom do žensk in pogumom je izražal samoobvladovanje in »dober okus«. Postavil je nove standarde dvornega življenja, diplomacije in vedenja v vsej deželi – »honnête homme«². Dvorni slog se je zgledoval po italijanski renesansi ter omiki španskega in celo angleškega dvora.³ Njegovi najtesnejši spremljevalci so morali poleg omikanosti dokazati še svojo plemiškost – vse tja

do 14. stoletja. Tudi prehranjevanje (kulinarika, postrežba, uživanje) in oblačenje se globoko priklonita umetnosti in izražata družbeni status njunih nosilcev.⁴ Sicer pa zasebnosti v današnjem pomenu besede Ludvik ni poznal. Še uživanje prve noči in rojstvo prvega otroka so morali (in želeli) spremljati številni dvorjani, da bi kralj s tem preprečil morebitne govorice o nezakon-skih otrocih. Ko je umiral Ludvikov sin, so si prizor na dvoru prišle ogledat tudi pariške branjevke (Kossok 1990, 135–143).

Tudi Ludvik XIV. je tako kot njegovi kraljevi predhodniki in nasledniki slavil večinoma sebe in s tem družbeno ureditev, ki jo je zastopal. Največje slavje je bilo leta 1664, ko je v Versailles povabil okrog 800 gostov. Praznovanje kraljeve osebe in »pirinejskega miru« s Španci je trajalo sedem dni, uprizorili pa so tudi Molierovo pred-stavo (Bois 1991).⁵

Spor med absolutističnim monarhom, aristokracijo in duhovščino se je v 18. stoletju izostril. Kmetje tako ali tako niso bili politični subjekt, čeprav je razsvetljenstvo razširilo pojmovanje politične svobode. Parlament je branil aristokratske privilegije, zato Ludvik XV. in Ludvik XVI. nista mogla izpeljati državnih reform, kakršne so potekale v večjem delu takratne Evrope. Dokončni udarec absolutizmu je zadala izguba imperialnih dohodkov: bitka za neodvisnost in združitve severnoameriških kolonij (1776) je Francijo potisnila v veliko finančno krizo. Koreniti reformni predlogi Ludvika XVI. in eksistenčni strah so sprožili negodovanje in plaz dogodkov, ki so slednjič pripeljali do francoske revolucije.⁶

Prvo francosko republiko takoj povežemo z revolucionarnimi vrenji, ki naj bi 14. julija 1789 pretresala Pariz. Tako je nastala in taka ostala v tiskanem spominu. Hkrati bemo, da je šlo za »močno in prepleteno verigo dogodkov, ki so jih doživljali njeni izvajalci in njene žrtve, (ta veriga, op. P. S.) je postala 'stvar', ki je dobila ime francoska revolucija« (Anderson 1998, 33).

Na odločanje in revolucionarno vedenje množic so od vsega začetka francoske republike močno vplivali mediji. Rader je v knjigi *The Journalists and the July Revolution in France* (1973) predstavil komplek-

snost povezav med elitami, mediji in množicami. Zanima ga sicer predvsem kontra-revolucija leta 1830, čas francoske restavracije med Napoleonovim odhodom in rojstvom evropskega nacionalizma, imperializma in razrednega boja.⁷ Za našo razpravo je pomembno troje: prvič, da mediji že od začetka svoje priljubljenosti (!) dejavno oblikujejo nacionalno javno mnenje (Habermas 1989; Anderson 1998), drugič, da vzdržujejo in iz rokava vedno znova potegnejo mite in simbole, s katerimi lahko podkrepijo politično opcijo, ki se jim zdi »pravilna«, in, tretjič, (nacionalna) metropola je ključnega pomena za novinarsko politično informiranje, reflektiranje in vplivanje – za nacionalno osmišljanje.⁹

V Franciji so zlasti v prvih petdesetih letih od revolucije 1789. pogosto obujali mit o revolucionarnem značaju pariškega prebivalstva (od zavzetja Bastilje), saj je politični prevrat v prestolnici pomenil prevrat v vsej republiki. Razjarjeno množico (»revolucionarni terorizem«) je bilo pač težko ustaviti s premišljenimi argumenti.

Bois piše, da je bila Bastilja v imaginariju Parižanov pomembna kot simbol despotizma. Za njenimi zidovi se ni tako kruto ravnalo z uporniki, kot je bilo slišati govorice. Med »osvoboditvijo« je bilo v njej sedem zapornikov (štirje so bili zaprti zaradi poneverb, dva sta bila psihična bolnika, eden pa je bil zaprt že od leta 1746 in premeščen v Bastiljo leta 1759). Uporna množica je 14. julija 1789 napadla zloglasno stavbo predvsem zato, ker je zahtevala smodnik za puške in topove, ki ga je bilo tam v izobilju.

Parižan Palloya, poslovnež, je takoj zaposlil 800 ljudi: Bastiljo so začeli uradno porušiti že 16. julija. Palloya je zbral nekaj kamnov nekdanje trdnjave, jih dal obdelati in jih pozneje prodajal kot spominke (Bois 1991).¹⁰

Že poleti 1789 se je Jean-Jacques Prieur lotil velike serije zgodovinskih slik, sledijo mu drugi umetniki: siva gmota Bastilje v ozadju, v prvem planu pa francoske garde, patrioti, topovi in dim. »Zadnji napad«, »aretacija poveljnika Bastilje«, »osvoboditev zapornikov« so postale legendarne teme. V pošteb pridejo tudi medalje in medaljo-

ni, makete v mavcu, porcelan, pahljače, čepice, uhani – vse je mogoče uporabiti za povečevanje padca Bastilje. Saint-Just je pesnil: »Na koščke so razbili vrata temnic, pokopali so ostanke skeletov, najdene v utrdbi, našli so verige, zapahe ... Nekateri niso videli luči 40 let, njihovo silno navdušenje je marsikoga privedlo do joka, znamenja sočutja ...«¹¹

Govorice so se hitro širile in ustvarile mit o Bastilji. V naslednjih dneh so po Franciji padale podobne stavbe. Nasilje po vaseh je bilo podobno onemu v mestih: usmrtitve s sekanjem glav in njihovim razkazovanjem. To je bila parada strahu in kmečkega besa zaradi nekdanjih aristokratskih privilegijev in vsega, kar je spominjalo na gradove.

Kako zapletena je bila francoska »tranzicija«, je v svojih spisih dokazoval tudi Marx. Po njegovem je francoska revolucija nihala med revolucionarnim terorizmom (Robespierre, Napoleon) in kontrarevolucijo (Burboni). Uradno velja, da se je dokončno pomeščanje francoske družbe začelo leta 1789; po Marxovem mnenju se leta 1830 ta proces nikakor še ni končal (Marx 1979, 512–513). Marx je v svojih spisih sicer podpiral idejo o revolucionarnem političnem

sodelovanju ljudskih množic, ki naj bi bilo potrebno za »dokončanje« evropske dialektične zgodovine, a je hkrati opozarjal na to, da ulična politika, kot bi morebiti lahko razumeli »spontane« politične akcije, najpogosteje daje krila družbenemu dnu – Marx ga je imenoval lumpenproletariat. Že leta 1790 so v Parizu in francoskih provincah 14. julij praznovali kot praznik federacije. Pariška mestna oblast je dosegla, da so v vseh francoskih mestih slovesno zaprisegli narodu – točno ob 11. uri. To je bila edina neogibna zahteva, mogoča pa le zaradi hitre poštne mreže in časopisov. Praznovanja v provincah so bila bolj »ljudska« kot v Parizu. Skupne so jim bile maša, zaprisega, tri barve – novi simboli narodne enotnosti: »Nacije, Zakona in Kralja«. Ognjemiti in sodi vina so povsod razveselili ljudi. Simbolika praznika je kljub temu nihala med zvestobo novi ustavi in kralju. Če bi Ludvik XVI. znal izkoristiti slabosti federacije, bi bila revolucija hitro izgubljena, saj bi si lahko kralj zaradi svoje priljubljenosti povrnil star položaj. Vendar Ludvik ni bil tak, raje je šel na lov in tudi sicer se je pod pritiskom papeža bolj ukvarjal z vprašanji religije in klera kot nacije (Bois 1991).

Od vsega začetka francoske republike sta praznovanja sestavljala dva dela: uradni oziroma ceremonialni in spremne ali poznejše ljudske zabave (Unfried 1996, 14).

Oktobra 1793 je nacionalna skupščina določila novo štetje časa. Nov republikanski koledar je določil – po zgledu »racionalnega« decimalnega sistema –, da ima teden deset dni, ki so se delili na deset ur. Dan »nič« je postal 22. september 1792, ko so razglasili republiko. Pomenil je začetek nove dobe in novega človeka.¹² »Religion civilique« in republikanski koledar naj bi nadomestila krščanske rituale in poudarke katoliškega življenja. Sveto se s področja religioznega premakne na področje profanega (Unfried 1996, 14–15).¹³

Lecointe – Puyraveau, poslanec francoske skupščine, je lahko leta 1797, ob prazniku padca Bastilje, že povsem brez zadržkov in podrobno analiziral skrivnosti kraljeve moči, »ko se prikaže obsijan s krono in obdan s stražami in dvorjani«. Angleški dvor se je bal razvoja dogodkov v Franciji, zato so kmalu dobili prevod:

»We are ready to think they can by no means be overcome or attacked; but the moment people dear to encounter them,

1 »Država sem jaz!«

2 Tudi »gentilhomme« = vljuden, uravnotežen človek. Kossok (1990, 135) pravi, da bi to omikanost prav tako lahko poimenovali trdnost ali celo hladnost.

3 Španija je bila takrat še kolonialna velesila, Anglija in Francija sta to postajali. Pomembno sredstvo za širitev vodenjskih in ritualnih vzorcev evropskih dvorov so bile dinastične poroke. Z njimi so seveda sklepali predvsem srednjeročna politična zaveznitva, vendar je kulturni dejavnik za historično antropologijo prav tako pomemben. Španski ceremonial je po tej zavezniki poti vplival tudi na habsburško dvorno kulturo.

4 Jedo s kitajskega porcelana ter kristalnih, zlatih in srebrnih posod. Kristal so uvedli tudi zato, ker je bilo mogoče hitro opaziti, ali je kdo prišel strup (Kossok 1990, 140). Ludvik je leta 1670 uvedel dolgo skodrano lasuljo kot obvezen del dvorne oprave. S tem so mnogi prikrili izpadanje las zaradi sifilisa, ni pa jasno, ali je Ludvikov ukaz posledica njegove plešavosti ali so bili še kateri drugi razlogi. Oblačila v naravnih barvah so veljala za plebejska oziroma kmečka (Kossok 1990, 144–146).

5 Bois (1991) omenja še nekaj velikih prazničnih dogodkov predrepublikanske Francije, ki so slavili kraljevo veličino in inkarnacijo preteklosti ter zagotavljali prihodnost domovine. Eden največjih pariških praznikov vseh časov je bilo kronanje kraljice leta 1549. Ženin, Henrik II., je poskrbel za slovesno odprtje, sledil pa je 15-dnevni viteški turnir. Zaba-va je trajala šest tednov, končali pa so jo s predstavo mučenja štirih luterancev.

6 Vzporednica s slovenskim osamosvajanjem: tudi francosko revolucijo je spodbudilo pešanje gospodarstva (in grozeča lakota). Meščanska skupščina bi sicer raje videla, da ne bi bil nihče oborožen, vendar bi v tem primeru ogrozila svoj obstoj; kralj je namreč zahteval njeno razpustitev. V prvih dneh julija so Parižani poskušali pridobiti na svojo stran vojske iz vseh mestnih vojašnic, vendar jim je to uspelo le deloma (Bois 1991).

7 Središče reformacije je bilo avstrijsko (habsburško) kraljestvo, ki je tako lovilo ravnotežje med srednjeveškim *Ancien Regime* in sodobnimi republikanskimi gibanji (nacionalizmi). Pri tem so se povezali s Prusijo in Rusijo.

8 Glej še Simonič, 2001.

9 Bois (1991) piše, da so tisti, ki niso mogli biti na prizorišču v času francoske revolucije, lahko o tem prebrali v številnih brošurah: pariška knjigarna Dessenne jih je v vrtincu dogodkov izdala celo od 10 do 20 na dan.

10 Podobno spominkarstvo že desetletje živi v bližini nekdanjega berlinskega zidu, simbola delitve na evropski vzhodni (socialistični) in zahodni (kapitalistični) politični blok.

11 Večina zapornikov je izkoristila zmedo in pobegnila, psihična bolnika pa se nista znašla in sta kmalu končala v zaporih Charentona (Bois 1991).

12 Tudi v nacistični Nemčiji in fašistični Italiji so uvedli novo štetje let.

13 Bois (1991) navaja več shem prazničnega leta francoske republike. Mirabeau leta 1791 predlaga: civilni prazniki ob solsticiju in enakonočju (praznik ustave, združenja in odprave redov, deklaracije, oborožitve), vojaški

prazniki (revolucije, koalicije, regeneracije, vojaške zaprisege), državni praznik 14. julij. Sistem praznikov po Lakanalu (26. junij 1793): v kantonih (kmečki prazniki: odprtje kmečkih del, konec kmečkih del; družbeni prazniki: mladosti, poroke, materinstva, starejših; državljanski prazniki: človekovih pravic, politične unije, vsakega kantona ...); na območjih (kmečki prazniki: prihod zelenja, prihod sadja, praznik žetve, trgatve ali kakšnega drugega lokalnega pobiranja pridelkov; državljanski prazniki: enakosti, svobode, pravice, dobrodelnosti, praznik posameznega območja); v departmajih (kmečki prazniki: pomladi, poletja, jeseni, zime; družbeni: poezije-književnosti-znanosti; državljanski: odprave redov in unije, odprave privilegijev, praznik vsakega departmaja); v skupščini v imenu vse republike (praznik bratstva, francoske revolucije, odprave kraljestva in ustanovitve republike, francoskega ljudstva). Sistem Lequinio (2. julij 1793): praznik poroke, človekovih pravic in bratstva, enakosti, svobode, tekmovalnosti, ostarelih. Projekt Mathieu: praznik padca Bastilje (14. julij), padca monarhije (10. avgust), kraljeve smrti (21. januar), padca Girondijev (31. maj), kraljeve vrnitve v Pariz (6. oktober). Robespierrov sistem (7. maj 1794): praznik višjega bitja in narave, človeške vrste, francoskega ljudstva, dobrodelnikov človeštva, mučnikov svobode, svobode in enakosti, republike, svobode sveta, ljubezni do domovine, junaštva, nezanimanja, stoicizma, ljubezni, zakonske ljubezni, očetovske ljubezni, materinske nežnosti, otroške ljubezni, otroštva.

all their ideal power vanishes away, and it becomes impossible to find men in those beings then regarded upon as superior to human nature, and now proved to be but phantoms, which disappear as soon as boldly encountered.

He will be plainly sensible of the weakness of kings, who knows by what means their power was reported: almost every one of them invented priests by whom he might be proclaimed in the name of divinity ... Let us deprive kings of the support of divinity; let no man ascribe to the author of nature the follies of men; let every one become the priest of one's worship; let the people be conscious of their own strengths, and soon kings shall be annihilated ... Voltaire, Rousseau, Raynal, and Mably shall break more scepters and crowns than Alexander and the most illustrious consuls. It was these writers, enemies to despotism, who attacked royalty among us, and royalty at last disappeared (...) Such are, legislators, the principal strokes of the 10th august, that glorious day, which, by destroying the French monarchy, shook the thronen of Europe. There is no event more instructive for the nations, more abundant in political consequences; let us then never forget those, who paid it with their blood (...) O generous men, the representatives of the people bow with respect and gratitude before your monument. Your blood was shed to found the republic; they are ready to follow your example, in order to preserve it (...) Learn from us the secret of the strength of kings; it is to be found in the ignorance and blindness of nations. The secret of the strength of nations is *daring*. Dare then, united Irishmen, Dare ye, English people; your rights have been violated! Do you forget you have given a great example? Open your eyes; *dare then*; let the 10th august shine for you, and you oppressors are no longer. *Liberty and republic for ever!* (Lecointe - Puyraveau 1797, 1-16)

Napoleon Bonaparte je leta 1799 postal prvi konzul Francije. Vsilil je novo ustavo, Code Napoleon, ki je združila revolucionarno idejo ter administrativno in cerkveno tradicijo starega reda (DTV Lexikon 1992/6, 79). Republikanski 14. julij se mu je zdel prenapet, zato je iskal »primernejši« datum. Vendar se je slednjič odločil za »spravni« model praznovanja 14. julija. Ob deseti obletnici revolucije se tako začne tradicija vojaških praznovanj francoske državnosti.¹⁴ Patriotizem in kult mrtvih prekrijeja notranjepolitična nasprotja.¹⁵

Praznični dan leta 1800 je uvedla topovska salva ob 5. uri zjutraj, nato pa so si izstrelki sledili še vsako uro - do večera. Narodna garda in pariška garnizija sta uredili Trg sloge. Ob 10. uri en odred od številnih navzočih vojnih invalidov prejme nekaj sto izbranih zastav. Ob 11. uri so po vsej Franciji postavili »temeljne kamne departmajev« - v spomin na umrle francoske vojake. Glavna vojaška ceremonija je potekala v templju (nekdanjega) Champ-sur-Mars: navzoči so bili diplomati in dva orkestra, vsak s 150 glasbeniki. Pet vojnih invalidov je na koncu prejelo odlikovanje od prvega konzula - Napoleona, ki je šel potem z njim na večerjo v Tuileries. Napoleon je Parizu podaril zabavo: ognjemete, osvetlitev javnih stavb, koncerte, ples. Že naslednje leto pa je cesar še odločneje zadržal republikanske konotacije, zato so pripravili le ljudski praznik v obliki sejma na prostem: gledališče, pantomimo in podobno (Bois 1991). To ni bil več praznik revolucije.

Leta 1802 uvedejo praznik svetega Napoleona, in sicer 15. avgusta (dan Napoleona novega rojstva in hkrati praznik Marijinega vnebovzetja). Poleg organiziranja vojaške parade je cesar zahteval poiskati 12 deklet, ki so jih poročili pred mestno hišo pariškega okrožja. Nazdravljali so zakonski sreči mladoporočencev in prvemu konzulu zaželeli dolgo življenje. Redki so govorili o Bastilji ali federaciji. Bois duhovito sklepe, da je več zanimanja tisti dan pritegnil izid državne loterije. Praznik je poniknil, ker je vse bolj postajal znamenje »sprave« s starim režimom (Bois 1991). Leta 14, to je 1806, je Napoleon odpravil še novo, leta 1793 vpeljano revolucionarno štetje let (Unfried 1996, 15).

Štirinajsti julij je kljub različnim tolmačenjem zgodovinskih dejanj in drugim aktualnim zapletom ostal edini praznik revolucionarnega koledarja. Potreboval pa je skoraj sto let, da ga je zakonodajno telo tretje republike 6. julija 1880 slednjič določilo kot nacionalni praznik. Stota obletnica revolucije leta 1889 se je ujela s svetovno razstavo, ki je bila tega leta v Parizu - takrat so tudi odprli Eifflov stolp, danes povsod znan simbol Francije.¹⁶

Leta 1918, ob koncu prve svetovne vojne, so v Parizu slavili tudi ameriški 4. julij, v New Yorku pa praznovali 14. julij. Francoski veleposlanik je takrat izjavil, da imata 4. in 14. julij enak pomen: emancipacijo. Tudi v Rimu so praznovali 14. julij in Francozom poslali poslanico s 400 tisoč podpisov. Državni praznik leta 1919, po zmagi v prvi svetovni vojni, je bil po Boisovih besedah največji praznik v francoski zgodovini: posvečen je

bil domovini, zemlji, očetom in otrokom. Povsod je bilo opaziti patriotski zanos. Strasbourg je zajel pravi delirij: po ulicah se je razlegala marseljeza, plapolale so francoske zastave, dekleta so bila oblečena v noše. Povod je dala mirovna pogodba (26. junij), ko so se v Versaillesu zbrali politiki, kaznovali Nemčijo ter začrtali meje novih in starih držav (Bois 1991).

»Dokončno« sprejetje 14. julija tudi v koledarju delavskega gibanja je spet spodbudila militantnost kulturnega okolja - grožnja druge svetovne vojne. Praznovanja v letih 1935-1937 so bila v znamenju »ljudske fronte«. Skozi Pariz je hodilo okoli pol milijona ljudi - od Place de la Bastille skozi Champs-Elysees do Place de la Nation. Poleg marseljeze so peli še internacionalo. Združevanje buržoaznega in proletarskega dela mesta ter himen je simboliziralo poenotenje skupnosti na pragu nove vojne. Praznik je moral okrepiti revolucionarno noto, zlasti ker se je delavska mitologija sklicevala na nekdanjo dejavnost jakobincev.

Četrta francoska republika (1944-1959) je bila ves čas v znamenju nasprotij med golizmom¹⁷ in komunizmom. Prvi je večnost Francije prikazoval s serijo herojev od Device Orleanske, prek Napoleona do de Gaulle, drugi pa je francosko zgodovino razumel kot serijo revolucionarnih ljudskih gibanj.¹⁸

»Bicentenaire«, praznovanje dvestote obletnice francoske revolucije (1989), je v ospredje postavilo vidik človekovih pravic, revolucionarnost je bila v ozadju. S človekovimi pravicami so se brez težav identificirali tudi šefi sedmih najmočnejših industrijskih držav, ki so si takrat ogledali parado in slovesnosti v Parizu. Socialistična stranka je za to priložnost precej pomnožila proračun prireditev glede na načrte njene vladajoče predhodnice, tako imenovane konservativne stranke. Vrhunec praznovanja je bila inscenacija pisanega karnevalskega prazničnega vlaka na Champs-Elysees (avtor: Jean-Paul Goude), s čimer so želeli poudariti univerzalno poslanstvo francoske revolucije. Nastopalo je sedem tisoč ljudi iz vseh držav, število gledalcev na prizorišču in pred televizijskimi zasloni pa je prav tako doseglo rekordne razsežnosti (Unfried 1996, 16-17).

Unfried sklone članek o osrednjem francoskem državnem prazniku z mislijo, da se veliki spominski dogodki na Zahodu danes nagibajo k »disneylandizaciji«: scene so spektakularne, kostumi maksimalno izdelani, preigravajo se zgodovinske epizode. Vse to je po njegovem del »industrije dediščine« (heritage industry). Poleg tega

postajajo turistični interesi, prodajne strategije in možnosti sponzorstva skorajda pomembnejši dejavniki inscenacije kot pa spor velikih ideologij: ta naj bi se konec dvajsetega stoletja izpel. Komemoracije so hkrati vse manj namenjene neposrednim gledalcem, veliko bolj pa televizijskemu občinstvu. Ljudje ne gredo na ulice, ampak sedijo pred televizorjem, kjer je mogoče videti vse veliko bolje (Unfried 1996, 18–19).¹⁹

Francija še vedno neguje tradicijo velikih inscenacij državnega praznika. Za to je na francoskem ministrstvu za kulturo pristojen poseben odbor (Délégation aux célébrations nationales).²⁰ Torej ni čudno, da se je zgodovinske kulture spomina (Geschichtsschreibung der Gedaechtniskultur) najbolj razvilo prav v Franciji. Predmet preučevanja povezuje znanost z zgodovino političnega boja in republikansko ideologijo države.

Zgodovinarji v drugih državah pogosto pozabljajo, da poleg pisanih virov obstajajo še ustne avtobiografije, spomeniki, poimenovanja ulic in praznično leto skupnosti, s katerimi je prav tako mogoče preučevati preteklost. Vse to so mediji predelovanja preteklosti za potrebe sodobnosti, za laične množice pa so pravzaprav edini mediji za prenašanje zgodovinske zavesti. Če zgodovinske sprejme tako stališče, se mora hkrati sprijazniti z dejstvom, da je samo le del ustvarjanja zgodovinskega spomina in identitete (Unfried 1996, 19).

Kulturna antropologija ima v tem pogledu velike možnosti, vendar moramo biti pozorni, da se nam bo z vztrajanjem pri primerjalnih študijah uspelo izogniti novi etnomitologizaciji.

Literatura in viri

- ANDERSON, Benedict** 1998: Zamišljene skupnosti. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- BOIS, Jean-Pierre** 1991: Histoire des 14 Juillet 1789–1919. Rennes, Editions Ouest-France.
- DTV LEXIKON** 1992: zvezka 6 in 10. München, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG.
- HABERMAS, Juergen** 1989: Strukturne spremembe javnosti. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- HANN, Chris** 1996: Political society and civil anthropology. Civil society – Challenging Western Models. London, Routledge.
- HAVILAND, William A.** 1999: Cultural Anthropology. Forth Worth, Harcourt Brace College Publishers.
- HOBBSBAWN, Eric in Terence Ranger** (ur.) 1983: The Invention of Tradition. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney, Cambridge University Press.
- KERTZER, David** 1991: The Role of Ritual in State-Formation. V: Eric R. Wolf (ur.), Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology. New York, State University.
- KOSSOK, Manfred** 1990: Am Hofe Ludwigs XIV. Stuttgart, Deutsche Verlag – Anstalt.
- LANE, Christel** 1981: The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press.
- LECOINTE-PUYRAVEAU, Michel Mathieu** 1797: Imprimerie de la Republique; Acts of Sovereigns and other Supreme Authorities, Sirestoire Exécutif (1795–1799) Ministere

de l'Interieur. Extrait des registres du Directoire executif, du 5 thermidor, an 5. etc (On the mode of celebration of the ...).

MARX, Karl 1799: Kritika kritične kritike. MEID I. Ljubljana, Cankarjeva založba.

MOČNIK, Rastko 1999: Ideologija, nacija, institucija. Ljubljana, *cf.

RADER, Daniel L. 1973: The Journalists and the July Revolution in France. Nijhoff, The Hague.

SIMONIČ, Peter 2001: Antropologija ritualov in medijev – Radio Maribor. V: Dialogi let. 37, št 5–6. Maribor, Založba Aristej, 77–97.

UNFRIED, Berthold 1996: Landschaften oeffentlicher Erinnerung in Frankreich. V: Beitrage zur historischen Sozialkunde let. 26, št. 1. Dunaj, 14–19.

¹⁴ Unfried (1996, 14) je, nasprotno, prepričan, da je že praznovanje leta 1790 kazalo militantno podobo.

¹⁵ Napoleonu je uspelo ustaviti napredovanje restavratorskih sil Avstrije in Prusije, pozneje pa je svoj vojaški vpliv razširil na vso Evropo.

¹⁶ Vendar je del delavskega gibanja še vedno menil, da je 14. julij dejansko postal praznik denarja in lepih besed buržoazije. V bojih zaradi pariške komune (1871) je menda umrlo kar 20 tisoč ljudi – sodni procesi, eksekucije in deportacije pa so trajali še več let (DTV Lexikon 1992/10, 56).

¹⁷ Charles de Gaulle, francoski general in politik, od junija 1944 do januarja 1946 državni in ministrski predsednik (DTV Lexikon 1992/6, 218).

¹⁸ Poleg vseh delavskih partij nekdanjega vzhodnega bloka sta bili francoska in italijanska komunistična stranka edini zahodnoevropski članici komunističnega informburoja (1947–

1956). Leta 1946 je bila komunistična stranka najmočnejša, leta 1958 pa tretja najmočnejša stranka v Franciji. Kljub temu od leta 1947 ni mogla sodelovati v francoski vladi, zato se je povezala s socialisti (DTV Lexikon 1992/10, 60–61).

¹⁹ Enako je ob pripravi na osrednjo prireditev ob dnevu slovenske državnosti, 25. junija, vsako leto na Trgu republike. Pri tem gre za dve načeli: da je režiser prireditve pravzaprav televizijski režiser (Drago Pečko 1991, Igor Šmid 1992) ali da režiser prireditve angažira športnega televizijskega režiserja, ki zna ustvariti ritualni prostor velikih razsežnosti (Matjaž Berger 1996, 2001). Med velikimi obletnicami (prva, peta, deseta) smo v Sloveniji dan državnosti proslavili v obliki sofisticiranih avtorskih (umetniških) projektov – akademij v Gallusovi dvorani Cankarjevega doma v Ljubljani. Kultura je v vseh primerih nosilna kategorija slovenske identitete in obvezno nadaljevanje protokolarnega uvoda (politič-

nega nagovora predsednika, pozdrava zastave in himne). Več o tem bo zapisano v nastajajoči magistrski nalogi avtorja tega članka.

²⁰ V Sloveniji deluje pri Uradu vlade Republike Slovenije za informiranje poseben koordinacijski odbor za izvedbo protokolarnih pravil. V njem sedijo zastopniki političnih strank in predstavniki komunalne, redarske, policijske, občinske in drugih služb. Protokolarna pravila je slovenski parlament potrdil leta 1994. Odbor bedi nad primerno pripravo in izvedbo glavnih državnih praznikov: poleg praznika državnosti (25. junij) še dneva samostojnosti (26. december), dneva upora proti okupatorju (27. april), kulturnega praznika (Prešernovega dneva: 8. februar), dneva reformacije (31. oktober) in dneva OZN (23. oktober). Primernost je subjektivna kategorija, je pragmatična in sproža interesna protislovja v odobru in njegovi komunikaciji z režiserji prireditve.

ETNOLOŠKA MUZEOLOGIJA IN RAZVOJ / OD RAZISKOVANJA PRETEKLOSTI K NAČRTOVANJU RAZVOJA

Avtor predstavlja metodološko usmeritev etnološke muzeologije znotraj sistema in strukture muzeologije kot znanstvene discipline. Etnološka muzeologija ni znanost o etnoloških muzejskih predmetih, zbirkah in muzejih, ampak o razmerjih med ljudmi in predmeti ter njihovih odnosih do dediščine, njenega varovanja, raziskovanja, komuniciranja in razvoja. Predmet etnološke muzeologije je povezan s preučevanjem opredmetenja našega življenja, s socializacijo predmetov oz. s preučevanjem razmerij med predmeti in ljudmi. Metodološka invencija napram vsem dosedanjim muzeološkim sistemom je v vzpostavitvi nove muzeološke funkcije: ob raziskovanju, varovanju in komuniciranju je tu še razvoj oz. razvojna funkcija etnološke muzeologije. Avtor ugotavlja, da moramo do tradicij vzpostaviti ne le zgodovinski, ampak tudi razvojni odnos, usmerjen v raziskovanje in vključevanje tradicij v različne oblike družbenega in ekonomskega razvoja, da bi dvignili kakovost življenja v sodobnih družbah.

Uvod

Muzeologija – kot znanstvena disciplina in ne kot veda o zgodovini muzejev – si na Slovenskem še vedno ni izborila ustreznega mesta v univerzitetnih študijskih programih in na različnih inštitutih. Že leta 1950¹ začne profesor Franjo Baš² predavati predmet muzeologija in varstvo spomenikov za umetnostne zgodovinarje na Filozofski fakulteti v Ljubljani, v učnem načrtu etnologije pa takrat prvič zasledimo predmet³ etnološka muzeologija in zaščita. Kljub relativno zgodnjim razmišljanjem o muzeologiji se je razkorak med slovensko in evropsko muzeološko vednostjo in znanjem pričel zmanjševati šele v zadnjem desetletju 20. stoletja, ko so predvsem muzealci spoznali pomembnost in neobhodnost muzeološkega znanja pri razvoju muzejev in muzejem podobnih institucij. Če smo bili nekateri muzeologi označeni še pred desetletjem za »muzeološke ali muzejske heretike«, postajajo danes tovrstna znanja del muzejskih standardov. Da danes muzeologija ni le teorija, nas prepričujejo številne odlične muzejske in galerijske razstave na Slovenskem, zlasti po letu 1990.

Definicije muzeologije

Različne metodološke usmeritve v muzeologiji se kažejo v različnih definicijah muzeologije, ki so svojevrstna in jedrnata zgodovina razvoja evropske muzeološke misli. Peter van Mensch⁴ jih prepozna v okviru petih različnih razumevanj (Mensch 1992, 39–52):

1. muzeologija kot študij vsebin in organiziranosti muzejev (muzejskocentrična me-

toda, ki opredeljuje muzeologijo kot znanost o muzejih),

2. muzeologija kot študij implementacije in integracije številnih temeljnih aktivnosti v navezavi na zaščito in uporabo kulturne in naravne dediščine (muzeologija kot znanstvena disciplina, ki preučuje zakonitosti obstoja in razvoja muzejev),
3. muzeologija kot študij muzejskih predmetov (ta metoda je močno povezana z zgodovino muzealstva in muzejev),
4. muzeologija kot študij muzealnosti (Z. Z. Stransky je že leta 1965 predstavil koncept muzealnosti v luči izjemnosti predmeta kot dokumenta; njegova razmišljanja prepoznavamo tudi v delih Iva Maroeviča),
5. muzeologija kot študij specifičnih razmerij med človeštvom in realnostjo (Z. Z. Stransky).

K navedenim dodajam še dve sodobnejši definiciji muzeologije:

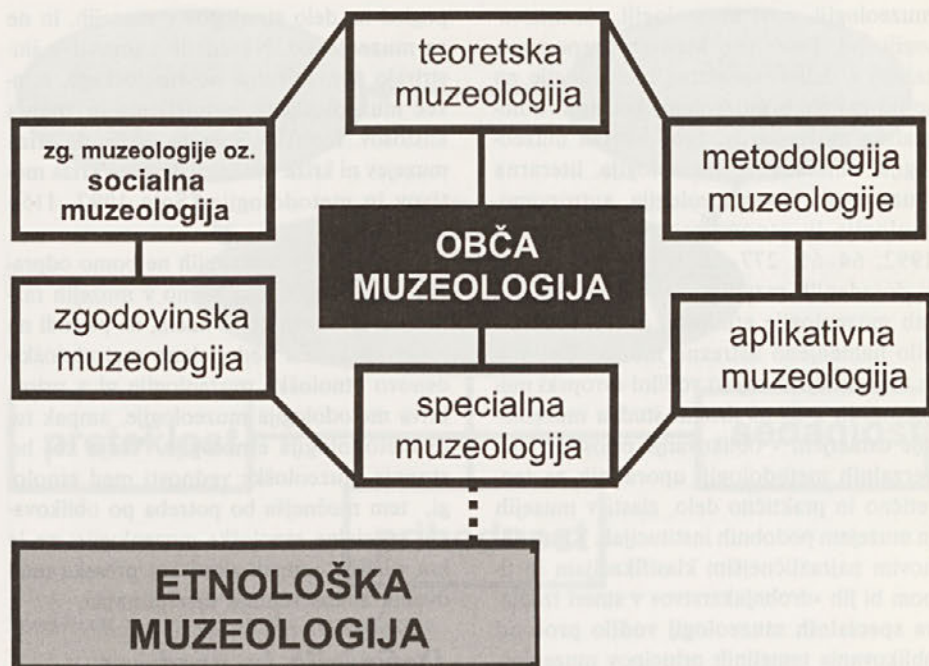
1. Muzeologija je znanost, ki se ukvarja z raziskovanjem selekcije, vzdrževanja in javne dostopnosti do materialnih pričevanj kulture in narave, ki se hranijo v inštitucijah (največ v muzejih) z namenom raziskovanja, vzgoje in rekreacije (Mensch 1989, 85).
2. Muzeologija je del informacijskih znanosti, ki se ukvarja s preučevanjem identifikacije, zaščite in komuniciranja muzealnosti materialnih pričevanj kulture in narave (v prvi vrsti muzealij) zavoljo zaščite ljudske dediščine in interpretacije ter prenosa njenih sporočil kot tudi oblik organiziranega in institucionalnega ljudskega delovanja (predvsem muzejev) za doseganje navedenih ciljev (Maroevič 1993, 92).⁵

Etnološka muzeologija v sistemu in strukturi muzeologije

Pot k etnološki muzeologiji nas vodi skozi različna razumevanja sistemov in struktur sodobne muzeologije. Različni avtorji jih razvijajo v različnih smereh, med katerimi lahko kot skupne elemente navedem naslednje: zgodovina muzeologije, obča muzeologija oz. teoretska muzeologija ter aplikativna muzeologija oz. muzeografija.

Bolj razširjen in uporabljen sistem muzeologije je izoblikoval eden vodilnih muzeoloških teoretikov v obdobju od 1960 do 1990, Zbynek Z. Stransky z Masarykove univerze v Brnu na Češkem. Model, ki je hkrati teoretska in sistemska osnova za študij muzeologije na priznani univerzi, je sestavljen iz petih sklopov, med katerimi se vsak deli na podsklope (Stransky 1995, 9):

1. **metamuzeologija** je usmerjena v utemeljevanje muzeologije kot znanstvene discipline v sistemu znanosti in znanja;
2. **historična muzeologija** preučuje zgodovino muzeoloških konceptov;
3. **socialna muzeologija** je usmerjena v preučevanje socialne vloge muzejev (tako bi se izrazil nestor sodobne evropske muzeologije Kenneth Hudson);
4. **teoretska muzeologija** razvija metodološke in sistemske osnove za delovanje muzeologije kot temeljne znanstvene discipline na treh ravneh:



Polje etnološke muzeologije v razvitih sistemih muzeologije: dopolnjen model (Mensch 1992, 66, 260)

- teorija selekcije,
- teorija tezavracije,
- teorija prezentacije.
- 5. **muzeografija** (aplikativna muzeologija) je usmerjena na naslednja področja:
 - muzejski menedžment,
 - muzejski marketing,
 - muzejsko arhitekturo,
 - muzejsko konservacijo,
 - muzejsko informatiko,

- muzejsko oblikovanje,
- muzejske stike z javnostjo (PR),
- muzejsko promocijo.

V uveljavljenih in razvitih sistemih muzeologije lahko umestimo področje etnološke muzeologije znotraj specialne muzeologije oz. med »druge muzeologije«, podobno kot se dogaja npr. pri kritični muzeologiji, eksperimentalni muzeologiji, primerjalni

1 Za podatek o začetku predavanj iz muzeologije se zahvaljujem prof. dr. Angelosu Bašu. Dr. Sergej Vrišer, dolgoletni profesor muzeologije na Filozofski fakulteti v Ljubljani, naveda kot začetek predavanj iz muzeologije leto 1970. Do podatka sem prišel v diskusijskem prispevku dr. Sergeja Vrišerja na posvetovanju etnologov in zgodovinarjev v Mariboru leta 1984 (objavljenem v Razmerjih med etnologijo in zgodovino leta 1986, 262). Podatek ni povsem točen, saj se muzeologija na različnih oddelkih Filozofske fakultete predava že od leta 1950. Iz seznamov predavanj Univerze v Ljubljani je razvidno, da prične dr. Sergej Vrišer, izredni profesor v pokoju, predavati muzeologijo in konservatorstvo v študijskem letu 1971/72, najverjetneje pa že leto dni prej, torej leta 1970, kar ni razvidno iz seznama predavanj v študijskem letu 1970/71 (predavatelj bo javljen kasneje), ampak iz Vrišerjevega diskusijskega prispevka na posvetovanju v Mariboru kot tudi iz naziva predmeta v študijskem letu 1970/71. Prof. dr. Sergej Vrišer, izjemen muzealec in muzeolog, je bil nedvomno največja avtoriteta v obdobju pospešenega uvajanja muzeološke misli na ljubljanski univerzi vse do danes.

2 Profesor Franjo Baš (1899–1967), honorarni strokovni sodelavec Univerze v Ljubljani, naj bi od novembra 1950 do bolezni v letu 1963 predaval muzeologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani (Enciklopedija Slovenije 1, 204; Teplý 1969, 111). Pravzaprav naj bi predaval muzeologijo in varstvo spomenikov po tri, zadnje leto pa po dve uri na teden. Bil je prvi predavatelj te stroke na Univerzi v Ljubljani (Glazer 1969, 28). V seznamih predavanj na Univerzi v Ljubljani je prof. Franjo Baš naveden kot predavatelj muzeologije in spomeniškega varstva oz. varstva spomenikov za študente umetnostne zgodovine, in sicer med študijskimi leti 1951/52 do 1964/65. Kot predavatelj za etnologe je naveden le v seznamih predavanj v študijskih letih 1962/63 in 1963/64.

3 V seznamu predavanj za študijsko leto 1950/51, zimski semester je v učni načrt študija etnologije uvrščen predmet etnološka muzeologija in zaščita, ki naj bi se predaval v VII. in VIII. semestru po 3 ure tedensko (Seznam ... 1950, 38). V nadaljevanju nas preseneti podatek, da niti med predavatelji na etnologiji niti v posebnem seznamu honorarnih predavateljev fakultete ni naveden nihče, ki bi ta

predmet v resnici tudi predaval (Seznam ... 1950, 30). V predmetniku za umetnostne zgodovinarje je zapisano, da naj bi bile 3 ure tedensko namenjene predavanjem iz muzeologije in varstva spomenikov, da pa bodo predavatelji javili pozneje (Seznam ... 1950, 48). Iz navedenega lahko sklepamo, da je tega leta pričel s predavanji prof. Franjo Baš, a le za umetnostne zgodovinarje ne pa tudi za etnologe.

4 Dolgoletni predsednik Mednarodnega komiteja za muzeologijo (ICOFOM / ICOM), profesor teoretske muzeologije na sloviti Reinwardt akademiji v Amsterdamu ter eden od vodilnih snovalcev sodobne metodologije muzeologije kot informacijske znanosti.

5 Obe definiciji sta s stališča kratkosti in jasnosti definiranja znanosti preobsežni in preveč zapleteni. Avtorja v svojih besedilih uporabljata tudi neprimerno jasnejše oznake za muzeologijo, kot npr. znanost, ki se ukvarja s preučevanjem muzealnosti kulturne in naravne dediščine, dejavnostjo muzejev in odnosom muzejske teorije in prakse (Maroevič 1993, 93).

muzeologiji, novi muzeologiji, ekomuzeologiji ipd. Peter van Mensch prepoznava težnjo k delitvi specialne muzeologije na serijo različnih muzeologij kot npr.: etnografska muzeologija, zgodovinska muzeologija, umetnostna muzeologija, literarna muzeologija, zoomuzeologija, antropomuzeologija in etnomuzeologija (Mensch 1992, 64–65, 277–281).

V dosedanjih razvitih sistemih in strukturah muzeologije etnološki muzeologiji ni bilo namenjeno ustrezno mesto.⁶ Deloma je to razumljivo, saj so vodilni evropski muzeologi in z njimi sistemi študija muzeologije usmerjeni v oblikovanje celostnih univerzalnih metodologij, uporabnih za teoretično in praktično delo, zlasti v muzejih in muzejem podobnih institucijah. Kljub njihovim najrazličnejšim klasifikacijam in tipom bi jih »drobnjakarstvo« v smeri izdelave specialnih muzeologij vodilo proč od oblikovanja temeljnih principov muzeološkega dela. V muzejski praksi bi se to kazalo v še večjem kaosu in nepoenotnih standardih in razumevanjih dokumentiranja, varovanja, raziskovanja in predstavljanja dediščine.

Muzeologija je skupna osnova vsem razvijajočim se specialnim muzeologijam, kot so temeljne zakonitosti marketinga v pretežni meri skupne vsem znanstvenim disciplinam, institucijam, gospodarskim in negospodarskim sistemom, ki se z njimi ukvarjajo.⁷

Pogled na etnološko muzeologijo je treba usmeriti tudi z druge perspektive, z gledišča etnologije, ki jo označujem kot znanost o zgodovini, sedanjosti in prihodnosti načina življenja in kulture. Le-ta je v glavnem osredinjena na t. i. muzejsko etnologijo, na stanje etnologije in ne etnološke muzeologije v muzejih. Temeljni problem, ki izvira iz tega je, da etnologi v muzejih razmišljajo predvsem kot etnologi in manj kot etnologi muzealci. Ne le za etnologijo, temveč tudi za številne druge temeljne znanstvene discipline v muzejih velja, da muzejski delavci preslabo poznajo naravo medija – muzeja ali galerije ter še zlasti (muzejske) razstave in (muzejskega) predmeta. Nekateri slovenski etnologi prepoznajo veliko praznino v etnološki muzeologiji⁸ in nekakšno etnološko krizo v muzejih. Ta po njihovem mnenju ne izhaja iz krize stroke, etnologije, temveč iz samih muzejev (Brumen 1987, 2); zakrivila je ni etnologija s svojimi teoretskimi premiki, temveč je to napaka etnologov muzealcev, ki jih postavitev tematike sodobnega načina življenja v muzejih niti ne zanima. Navedeno kritiko lahko označimo za etnološko kritiko in

pogled na delo etnologov v muzejih, in ne za muzeološko. Navedene ugotovitve ilustrirajo pomanjkanje ne etnološkega, temveč muzeološkega razmišljanja in znanja kustosov. Tomislav Šola ugotavlja, da kriza muzejev ni kriza institucij, temveč kriza motivov in metodologije (Šola 1992, 115–122).

Krize etnologije v muzejih ne bomo odpravili vse dotlej, dokler bomo v muzejih razmišljali le na etnološki način, ne pa tudi na muzeološki. Za nedodelano metodološko osnovo etnološke muzeologije ni a priori kriva metodologija muzeologije, ampak tudi metodologija etnologije. Večja kot bo stopnja muzeološke vednosti med etnologiji, tem močnejša bo potreba po oblikovanju specialne etnološke muzeologije; ne le kot stičišča, ampak zlasti kot preseka med dvema znanstvenima disciplinama.

Definicija in predmet etnološke muzeologije

Etnološka muzeologija ni znanost o etnoloških muzejskih predmetih, zbirkah in muzejih, ampak o razmerjih med ljudmi in predmeti ter njihovih odnosih do dediščine, njenega varovanja, raziskovanja, komuniciranja in razvoja (Gačnik 2000, 34).

Predmet etnološke muzeologije je povezan s preučevanjem opredmetenja našega življenja, s socializacijo predmetov oz. s preučevanjem razmerij med predmeti in ljudmi. Tem poimenovanjem so blizu misli antropologa in muzeologa Arjuna Appaduraia, ki razpravlja o »socialnem življenju predmetov« (Appadurai 1986, 3–63) in muzeologa Igorja Kopytoff, ki govori o »kulturni biografiji predmetov« (Kopytoff 1986, 64–91).

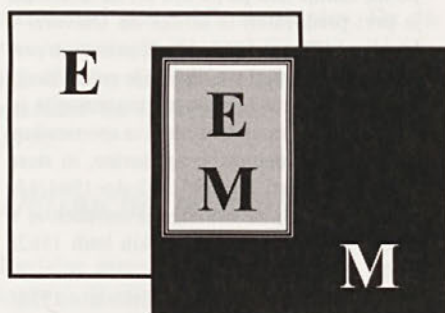
Vsak predmet ima svojo življenjsko zgodbo in zgodbo o tistih, ki so ga naredili, uporab-

ljali in z njim živeli. Te zgodbe so z gledišča etnološke muzeologije pripovedi o interaktivnih razmerjih med predmeti in ljudmi. Ker se etnološka muzeologija ne zamejuje z muzejsko realnostjo, potemtako njena metodologija ni usmerjena le k predmetom v muzejih, t. i. muzejskim predmetom oz. muzealijam, temveč k dokumentiranju, raziskovanju, varovanju in predstavljanju dediščine in sveta predmetov v vsej celovitosti. Tako tistih, ki pričajo o ruralni ali urbani kulturi, o preteklosti ali sedanjosti, o bogatih ali revnih, o obrednih ali posvetnih priložnostih, ki so umetniško dovršeni ali kičasti, kot tistih, ki ilustrirajo sodobni način življenja oz. označujejo potrošniško družbo. Predmeti predstavljajo ljudi, razmerja med ljudmi, preteklost in sedanjost.

Zgovoren je podatek, da ob številnih muzeoloških in muzejskih terminih v velikem Muzeološkem slovarju⁹ izraza etnološka muzeologija ne zasledimo.¹⁰ Sicer pa naloga sodobne etnološke muzeologije ni le skrb za varovanje in razstavljanje muzealij, temveč tudi skrb za zaščito tradicionalnih znanj in modrosti ter njihovo vključevanje v različne oblike družbenega in ekonomskega razvoja. Prehodu od temeljnega do aplikativnega raziskovanja mora slediti prehod od aplikacij k sistemskemu načrtovanju in vodenju razvoja, temelječega na bogastvu tradicij kot možnih alternativah za način življenja in prihodnosti.

Na področju (etnološke) muzeologije in dediščin je prehod od varovanja k razvoju novost, ki jo moramo nadgraditi v povsem konkretnih dopolnitvah metodologije in vsakodnevnne etnološko-muzeološke prakse.

Etnološka muzeologija, določena v sistemu, strukturi in metodologiji, je soodvisna od smeri razvoja obče etnologije in obče muzeologije ter stopnje njune povezanosti. V primerjavi z etnološkim muzealstvom, zagledanim v zgodovino, je etnološka muzeologija zazrta tudi v sedanjost in prihodnost. Velika odlika in strateška razvojna usmeritev etnološke muzeologije je v tem, da nakazuje razširjeno razumevanje koncepta muzeologije, na prehod od tradicionalne muzeološke usmerjenosti v materialno kulturo k oni s področja socialne in duhovne kulture. Če je muzealija srž tradicionalnega muzealstva in muzeologije, oblikujejo vsebino etnološke muzeologije ne le predmeti, temveč tudi ljudje, šege in navade, prostor in čas. Naloge etnološke muzeologije niso usmerjene le v zaščito materialnih pričevanj, zlasti premične dediščine, temveč tudi v zaščito ljudi, znanj, (tradicionalnega) časa in prostora.



E – ETNOLOGIJA

M – MUZEOLOGIJA

EM – ETNOLOŠKA MUZEOLOGIJA

Polje etnološke muzeologije kot presek etnologije in muzeologije (Gačnik 2000, 34).

Štiri temeljne funkcije etnološke muzeologije (EM):

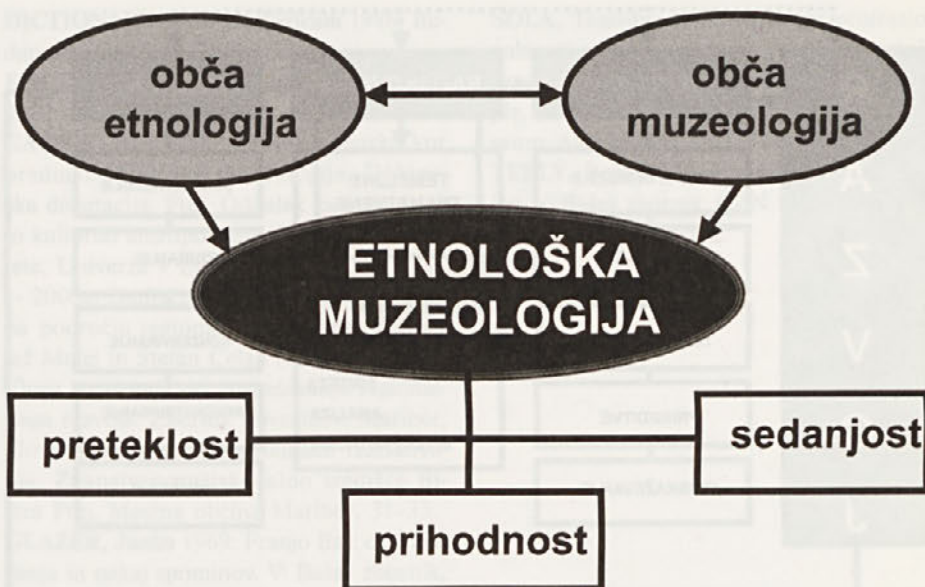
- **Raziskovanje** (etnološka in muzeološka funkcija): EM kot presek med etnologijo in muzeologijo predvideva preučevanje kulturnih pojavov tako na ravni temeljne znanstvene discipline (etnologije) kot tudi muzeologije; narava dela je usmerjena v izdelavo celostnih sintez, analiz in interpretacij.
- **Varovanje** (muzeološka funkcija EM): področje evidentiranja, dokumentiranja, konzerviranja, restavriranja in kopiranja.
- **Komuniciranje** (etnološka in muzeološka funkcija EM): v nekaterih muzeoloških sistemih se uporablja izraz razstavljanje; ker predmet EM niso le muzeji, temveč celovitost dediščine, je izraz preozek, saj k funkciji komuniciranja prištevam zbirke in muzeje, AV-medije, tiskane medije, prireditve, neformalne oblike izobraževanja itn.
- **Razvoj** (etnološkomuzeološka funkcija EM): inventivnost se kaže v aplikativni, strateško razvojni usmeritvi EM.

Razvojna funkcija etnološke muzeologije

V čem je bistvena razlika v odnosu do razvoja z vidika etnološke muzeologije in etnologije? V sistemu in strukturi etnološke muzeologije načrtujemo vizijo in strategijo razvoja na osnovi dediščin in kultur, naravnih in človeških potencialov; v etnologiji pa tudi znotraj sodobnih pojavov na ravni vsakdanjosti, očiščenih vsake zgodovinskeosti in tradicij.¹¹

Temeljna vprašanja, ki določajo (etnološko) muzeološki odnos do razvoja, so:

- Kako lahko vključujemo raznovrstne tradicije v različne oblike razvoja zlasti na lokalni in regionalni ravni?
- Kako lahko povezujemo tradicionalna znanja s sodobnimi tehnologijami?
- Kako lahko povezujemo zakonitosti v zgodovini načina življenja posameznih socialnih in starostnih struktur ljudi s »sodobnim« načinom življenja?
- Kakšni sta vloga in pomen lokalnih kultur v času globalizacije?
- Ali se alternative pri načrtovanju razvoja sodobnih družb skrivajo samo v visokih tehnologijah, novih materialih, v novem razumevanju in vrednotenju časa ali nemara tudi v tradicijah ter lokalnih in regionalnih kulturah?
- Ali alternative za družbo prihodnosti tičijo v tradicijah?



Soodvisen razvoj etnološke muzeologije.

- Dediščina za razvoj je strateška razvojna usmeritev etnološke muzeologije! Sistemski teoretiki navajajo dva temeljna pogoja, ki vplivata na razvoj sodobnih družb: prvi, ključni pogoj in temeljni gonilni element je dvig kakovosti življenja. Drugi pogoj je povezan z ugotavljanjem smisla – zakaj naj bi se s strateškim razvojem sploh ukvarjali? Pot od raziskovanja k razvoju nas vodi k razvojni odličnosti, kjer moramo iskati mesto (etnološke) muzeologije zlasti med invencijami in inovacijami na področju vsebinskega pospeševanja razvoja (Mulej 1996).

Dediščina za razvoj

Ali se ne sliši paradoksalno, če ne celo nemogoče, da lahko v različnih dediščinah, ki označujejo in pripadajo preteklosti in deloma sedanjosti, iščemo izzive za invencije in inovacije prihodnosti?

Odgovori tičijo v »novih« metodologijah različnih humanističnih znanstvenih disciplin ter v drugačnem razumevanju in vrednotenju tradicij, do katerih ne smemo vzpostavljati samo zgodovinski, ampak predvsem razvojni odnos. Dediščina je proces, kjer se identiteta posameznega kulturnega pojava kaže skozi njegovo lastno identiteto. Je prepoznavna razvojna kategorija, kjer se elementi tradicij prenašajo na najrazličnejše načine v obliki modifikacij, metamorfiz in inovacij iz generacije v generacijo. Ena izmed najpomembnejših nalog sodobne etnološke muzeologije mora postati tudi skrb za sistemsko vključevanje številnih tradicij oz. dediščin v različne oblike celostnega (in moralnega /Rusconi 2001/) razvoja družbe. Dediščina, ki se je ustalila v življenju

določene skupnosti s prenašanjem iz roda v rod, ni le zgodovinska kategorija, ampak predvsem razvojna, saj je ena od temeljnih značilnosti tradicij prav njeno (ne)kontrolirano spreminjanje, nenehno preverjanje in prilagajanje. V nasprotnem primeru so dediščine podvržene še intenzivnejši eroziji tradicionalnih pomenov in vrednot, neuporabnosti in naposled pozabi.

Čeprav številne tradicije potonejo v pozabo, ker ne opravljajo več svoje družbene funkcije, bo prihodnost globaliziranega sveta zaznamovana v veliki meri prav z njo. O tem pričajo strukturalni globalni megatrendi na prelomu tisočletja, kjer sta dva izmed desetih prav tesno povezana s tradicijami in z invencijami ter inovacijami na področju regionalnega razvoja: to je mega-

6 Nestor evropske muzeološke misli prof. dr. Zbynek Z. Stransky z Masarykove univerze v Brnu na Češkem nasprotuje nastajanju etnologije ali zgodovine za muzejske potrebe ali drugi skrajnosti – etnološki ali zgodovinski muzeologiji (Stransky 1970, 43).

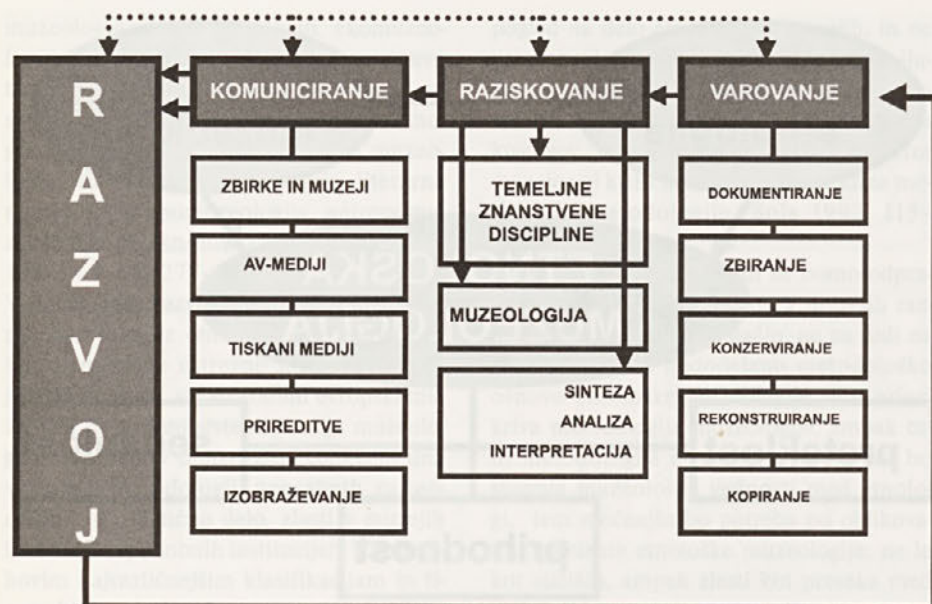
7 Podobne analogije bi lahko našli tudi v medicini, oglaševanju, računalništvu idr.

8 Čeplak opozori na pomanjkanje muzeoloških znanj med kustosi etnologi. Rešitev vidi v izdelavi argumentiranih načel etnološke muzeologije ter v organizaciji posebnega posvetovanja o vprašanih etnološke muzeologije, do katerega, žal, še ni prišlo (Čeplak 1986, 239–241).

9 Dictionarium museologicum 1986.

10 Navedeni so le izrazi etnograf, etnografija, etnografski muzej, etnografski park, etnografsko delo na terenu, etnolog, etnologija in etnološki muzej (Dictionarium ... 1986, 691).

11 Več o razvoju kot etnološko muzeološki kategoriji v: Gačnik 2000, 19–47.



Področja etnološke muzeologije znotraj štirih temeljnih muzeoloških funkcij: varovanje, raziskovanje, komuniciranje in razvoj.

trend renesansa umetnosti, znotraj katerega se izpostavlja tudi t. i. muzejski bum (Naisbitt, Aburden 1990), ko bodo lokalne in regionalne identitete ne le narodovo zgodovinsko ogledalo, ampak predvsem izhodišče za načrtovanje prihodnosti. Za vse raziskovalce in načrtovalce regionalnega razvoja je omemba vreden zlasti megatrend, ki bo kljub internacionalizaciji načina življenja usmerjen v vračanje k lokalnim tradicijam in kulturam. S tem pa posredno tudi k muzejem.

Dediščina ni muzealiziran družbeni fenomen, zaprašeno in pozabljeno zgodovinsko dejstvo ali pojav, ampak družbeni seizmograf, ki priča o invencijah in inovacijah iz naše preteklosti na ravni sedanjosti. Je zgodovinsko določljiv pomnik ustvarjalnemu načinu življenja, ne le na področju znanosti, tehnologij in t. i. visoke kulture, ampak tudi med raznovrstnimi oblikami t. i. ljudske ustvarjalnosti in načina življenja na ravni vsakdanjosti (Gačnik 2000a, 32).

POSPEŠEVANJE RAZVOJNE ODLIČNOSTI

INFRASTRUKTURNO POSPEŠEVANJE RAZVOJA

izgradnja
informacijske,
prometne,
komunalne,
okoljevarstvene,
itd.
infrastrukture

VSEBINSKO POSPEŠEVANJE RAZVOJA

nenehno zagotavljanje:

- upravljalških,
- metodijskih,
- programskih,
- tehnično-tehnoloških,
- organizacijskih,

invencij in inovacij

Pospeševanje razvojne odličnosti (Čelan 2000, 41-44).

Dedovano bogastvo nas nagovarja, da ni vse slabo, kar je staro, oziroma da ni vse slabo, kar je novo. In obratno: da ni vse dobro, kar je bodisi staro bodisi novo. Dediščina vsebuje elemente kakovosti, ki pa niso vsi »uporabni« za potrebe današnjega sodobnega načina življenja. To pa še ne pomeni, da je potrebno tradicije zavreči, saj se alternative ponujajo v možnih preobrazbah teh istih tradicij. Dediščina kot preverjena blagovna znamka, element kakovosti in prepoznavnosti (lokalne, regionalne, nacionalne ipd.) nam lahko služi kot alibi za ustvarjalno mednarodno primerljivo načrtovanje razvojnih projektov v sedanjosti in prihodnosti.

Če sprejmemo tezo, da je eno od dveh najpomembnejših gibal razvoja v sodobnih družbah prav dvig kakovosti življenja, potem je še toliko pomembnejše, da gradimo svojo prihodnost na razvoju tistih dediščin, ki so zgodovinsko preverjene in delujejo že desetletja ali stoletja. Skratka, na vzpostavljanju inventivnega in invencijskega iskanja tistih kulturnih, gospodarskih in vseh drugih sestavin v zgodovini načina življenja na Slovenskem in drugod po svetu, ki jih lahko s pridom uporabimo kot kakovostno alternativo pri oblikovanju vizije in strategije razvoja »sodobnih« družb.

Epilog

Usmeritve muzeološke metodologije

Muzeološka metodologija nas bi morala usposobiti za opisovanje in razumevanje muzeoloških pojavov, prav tako bi morala biti osnova za združevanje različnih posebnosti znotraj stroke, tako na področju metodologije konzervacije kot metodologije oblikovanja razstav (Mensch 1995, 7). Njena kompleksnost v teoretični in praktični funkciji je povezana z upravljanjem in gospodarjenjem s kulturno in naravno dediščino.¹² *Razvojna funkcija etnološke muzeologije* Paradigma prihodnosti (etnološke) muzeologije je paradigma razvoja, ki se navdihuje in oplaja v tradicijah. Vse več je zagovornikov, ki se zavzemajo za razširjeno razumevanje koncepta muzeologije, ki ni muzejskocentrično, temveč je usmerjeno v celovitost varovanja, raziskovanja in predstavljanja dediščine ter še zlasti v vključevanje le-te v razvoj.

Muzeji prihodnosti

Kako bo z muzeji in njim podobnim institucijam v prihodnosti? V sodobnih družbah bodo izzvani iz dveh strani: kot varuhi kulturne dediščine in kot transmittorji kulture. Pomembnost dobrega muzeja bo tem večja, čim bolj bo družbeno potreben. Za-

to je poslanstvo (etnološke) muzeologije povezano z metodološkimi principi, usmerjenimi v vzpostavljanje takšnih muzejev, ki zgodovino ne bodo le ilustrirali, ampak jo bodo ustvarjali in napovedovali.

Dober, tudi zgodovinski, muzej je usmerjen v prihodnost, je generator kulture, vednosti in znanja, v dobro splošnega družbenega in ekonomskega razvoja. Poslanstvo takšnih muzejev ni le v družbenem memoriranju, rekonstruiranju zgodovinske zavešnosti ipd., temveč tudi v ustvarjanju novega, podprtega z invencijami in inovacijami na področju tradicij.

Tradicija za razvoj in prihodnost

Raziskovalci tradicij morajo razmišljati razvojno, razvojniki oz. razvijalci pa tudi zgodovinsko. Vzpostavljajmo vezi med tradicionalnimi znanji in sodobnimi tehnologijami, načrtujmo regionalni razvoj na osnovi celostne, interdisciplinarne raziskavnosti regionalnih kultur. Oplemenitimo že preverjene tradicije naših prednikov, saj dediščina vsebuje elemente kakovosti in modrosti. Slogan »Tradicija za prihodnost« označuje temeljni metodološki postulat sodobne, razvojno usmerjene, etnološke muzeologije.

(lektorirala Stanka Gačnik)

Viri in literatura

APPADURAI, Arjun 1986: Introduction: commodities and the politics of value. V: isti (ur.), *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 3-63.

BRUMEN, Borut 1987: Razvoj etnološkega muzealstva na Slovenskem - zgodovina in možnosti razvoja etnološkega oddelka Pokrajinskega muzeja v Murski Soboti. Diplomski nalogi. Ljubljana, PZE za etnologijo, Filozofska fakulteta, Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani.

ČELAN, Štefan 2000: Vloga in pomen regionalnih razvojnih agencij pri pospeševanju tehnološkega razvoja. V: Edvard Kobal in Martina Vehovec (ur.), *Pospeševanje tehnološkega razvoja Slovenije*. Zbornik 5. letne konference. Ljubljana, Slovenska znanstvena fundacija, 41-44.

ČEPLAK, Ralf 1986: Smo kustosi etnologije le še »za v muzej«? V: *Razmerja med etnologijo in zgodovino*. Ljubljana, Knjižnica GSED 14, 239-241.

DICTIONARIUM Museologicum 1986: Budapest, ICOM / UNESCO.

ENCIKLOPEDIJA Slovenije 1 (A-Ca) 1987: Ljubljana.

GAČNIK, Aleš 2000: Človek z masko kot predmet etnološke muzeologije. Doktorska disertacija. Ptuj, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani.

- - 2000a: Dediščina kot izziv za inoviranje na področju regionalnega razvoja. V: Matjaž Mulej in Štefan Čelan (ur.), 21. Podim, Vloga inoviranja pri pospeševanju regionalnega razvoja. Zbornik povzetkov. Maribor, Slovensko društvo za sistemsko raziskovanje, Znanstvenoraziskovalno središče Bistra Ptuj, Mestna občina Maribor, 31-33.

GLAZER, Janko 1969: Franjo Baš: očet življenja in nekaj spominov. V: Bašev zbornik, ČZN 5, XL. Maribor, ZO Maribor, 5-35.

KOPYTOFF, Igor 1986: The cultural biography of things: commoditization as process. V: Arjun Appadurai (ur.), *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 64-91.

MAROEVIĆ, Ivo 1993: Uvod u muzeologiju. Zagreb, Zavod za informacijske studije.

MENSCH, Peter van 1989: Museology as a scientific basis for the museum profession. V: Peter van Mensch (ur.), *Professionalising the Muses*. Amsterdam, 85-95.

- - 1992: Towards a methodology of museology. Doctor's thesis. Zagreb, Faculty of Philosophy, University of Zagreb.

- - 1995: K metodologiji muzeologije. V: Borut Rovšnik (ur.), *Muzeoforum*. Zbornik muzeoloških predavanj (1993/94). Ljubljana, ZMS, 7-19.

MULEJ, Matjaž in soavtorji 1996: Teorije sistemov. Maribor, Ekonomsko-poslovna fakulteta, Univerza v Mariboru.

NAISBITT, John in **Patricia Aburdene** 1990: Megatrends 2000: the next ten years... major changes in your life and world. London. (First published in 1988 in the United States of America.)

RUSCONI, Norma 2001: Museology, social and economic development: provocative paper. Tipkopis. ICOFOM / ICOM, brez paginiranih strani.

SEZNAM predavanj za zimski semester 1950-51, 1950: Ljubljana, Univerza v Ljubljani.

STRANSKY, Zbynek Z. 1970: Temelji opće muzeologije. Zagreb, MDC, 40-73.

- - 1995: Introduction to the Study of the Theory of Presentation. International Summer School of museology, course C, Brno.

ŠOLA, Tomislav 1992: Museum professionals - the endangered species. V: Patrick J. Boylan (ur.), *Museums 2000: politics, people, professionals and profit*. London, Museum Association, 101-113.

TEPLÝ, Bogo 1969: Franjo Baš - muzealec. V: Bašev zbornik, ČZN 5, XL. Maribor, ZO Maribor, 108-112.

12 Razmišljanje Petra van Menscha o muzeologiji na razstavi Reinwardt Academie (Museology Department) iz Leidna/Amsterdama v okviru generalne konference ICOM, Haag 1989.

Strokovni članek / 1.04

Magda Peršič, Jana Mlakar Adamič, Janez Šter, Tita Porenta

PROFESIONALNA ETIKA V MUZEJU

Primer št. 1

Zasebni zbiralec pride v muzej s prošnjo, da mu kustos strokovno ovrednoti predmet, ki ga namerava kupiti od sovaščana za svojo zbirko. Kustos mora strokovno oceniti oziroma ovrednotiti predmet, saj sodi strokovno ovrednotenje predmetov premične kulturne dediščine med njegove delovne naloge v muzeju, ki ga določa Zakon o varstvu kulturne dediščine. Kustosovo strokovno mnenje je sestavni del prošnje, ki jo zasebni zbiralec potrebuje za pridobitev sredstev za odkup predmeta (razpis v okviru projekta CRP). Ta predmet namerava zasebni zbiralec postaviti v svojo zbirko, ki jo predstavlja javnosti. Kustos ugotovi, da je predmet ključnega pomena za njegovo (se pravi muzejsko) zbirko, in se za nasvet obrne na ministrstvo za kulturo (MK). Poučijo ga, da noben zakon javno ne prepoveduje nakupovanja oziroma ni nikakršne pravne podlage, ki bi kustosom dovoljevala preprečiti zbiralecove namene. Kaj lahko v tem primeru stori kustos? Teoretično lahko pripravi strokovne podlage za akt o razglasitvi spomenika državnega ali lokalnega pomena ali pa na MK vložijo prošnjo za odobritev sredstev za odkup istega predmeta. Kakšen bo najverjetnejši razplet med kustosom in zasebnim zbiralcem? V praksi to pomeni, da bi moral slednji kustos dati podatke o predmetu oziroma lastniku predmeta, česar pa ni pripravljen storiti, dokler ne bo predmet njegova last. V tem primeru bo zasebni zbiralec predmet premične dediščine najprej odkupil od lastnika in šele kot lastnik dal pobudo za razglasitev (pri tem se izogne odločbi v odločbi o varstvu spomenika, ki prepoveduje premeščanje oziroma prenašanje spomenika). Z lastninsko pravico si zasebni zbiralec pridobi možnost razglasitvenega akta za spomenik, na podlagi katerega izda minister ali pristojni organ lokalne skupnosti lastniku (zasebnemu zbiralcu) odločbo o varstvu spomenika. Po tej odločbi se spomenik lahko prepusti javni službi ali strokovni organizaciji (muzeju) največ za en mesec v letu do šestih mesecev v petih letih. V tem primeru muzej nima nikakršne pravice do spomenika, ki bi ga umestil v stalno razstavo, ker pač ni lastnik, razen če zasebni zbiralec predmet odstopi (proda, podari, zamena) muzeju, kar je seveda odvisno od nje-

gove strokovnosti, razgledanosti in ne nazadnje etičnosti. Torej, čeprav bi bila zasebni zbiralec in kustos v enakovrednem položaju, se pravi, da bi zasebni zbiralec dal kustosu podatke o lastniku predmeta, ki ga namerava kupiti, in bi kustos lahko pripravil strokovno podlago za akt o razglasitvi spomenika ter bi imela enake možnosti oziroma sredstva za odkup predmeta (zasebni zbiralec bi moral počakati kustos na morebitno odobritev njegovih sredstev za odkup in ne bi smel ponuditi več, kot znašajo kustosova sredstva), je odločitev o prodaji predmeta prepuščena osebi izbiri lastnika – prodajalca, pri čemer bo predmet najverjetneje raje prodal sorodniku, prijatelju, znancu (v tem primeru zbiralcu) kot muzeju. Kustosova pridobitev predmeta za muzejsko zbirko je torej prepuščena posameznikovi strokovnosti in etiki ter tako imenovani tržni etiki, saj posameznikom kot varuhom in skrbnikom dediščine ni treba spoštovati Icomovega kodeksa poklicne etike. Kako naj v tem primeru ravna kustos, da bo njegovo ravnanje etično? Kustos namreč krši etična načela Icomovega kodeksa proti lastni ustanovi oziroma deluje v nasprotju z interesi svoje ustanove, ko ji odtuji predmet, s tem ko s pristojnostmi muzejskega delavca pomaga zasebnemu zbiralcu z brezplačno strokovno oceno za nakup tega predmeta. Prav tako ravna neetično in v nasprotju z Zakonom o varstvu kulturne dediščine, če odkloni strokovno pomoč zasebnemu zbiralcu. Torej kustos v vsakem primeru krši etična pravila oziroma jih po zakonu celo mora kršiti, vprašanje je le, ali je bolj etično kršiti profesionalna etična ali zakonska pravila.

(Magda Peršič)

Mnenje

Poslanstvo muzejskega poklica temelji na skrbništvu, čuvanju in ohranjanju dediščine, česar bi se moral zavedati vsak kustos ali kustodinja. Skrbništvo nad muzejskim gradivom je materialno, moralno in pravno,¹ torej lahko poklicna vprašanja rešujemo po strokovni, etični ali/in pravni poti. Vse troje se med seboj prepleta. Kar je strokovno, je etično, etično je v skladu z zakonom, ki temelji na stroki. Komentar dileme, s katero se je sreča-

la kolegica, temelji zgolj na teoriji, orodju, ki ga bo strokovni delavec v posameznih primerih uporabil ustrezno okoliščinam in glede na pomen obravnavanega predmeta.

Interpretacija zakona: 51. člen Zakona o varstvu kulturne dediščine (v nadaljevanju ZVKD)² zagotavlja pravico do brezplačnih »pojasnil, nasvetov in navodil ustreznega javnega zavoda iz 20. člena tega zakona v zvezi z lastnostmi, pomenom, ohranjanjem in vzdrževanjem dediščine« le lastniku dediščine. Zasebni zbiralec je zaprosil za strokovno ovrednotenje predmeta zaradi odkupa, torej še ni lastnik dediščine in se na ta člen ne more sklicevati. Za cenovno ovrednotenje, ki je pri odkupu verjetno najpomembnejše, so pristojni zapriseženi cenilci dediščine.

Strokovne podlage: če zasebni zbiralec predstavlja zbirko javnosti, mora imeti dovoljenje ministra, da je za to usposobljen.³ Če kustos pozna zbiralca, lahko hitro ugotovi, ali gre za ozaveščenega in dobronamernega zbiralca, neznano osebo pa lahko »preberemo« že po tem, kako je zaprosila za nasvet: ali se je obrnila uradno (pisno) na muzej (predvidevamo, da za predmet več ljudi) ali na določenega kustos. Preden se kustos odloči za kakršnokoli strokovno ovrednotenje, ima pravico in dolžnost, da

- ob prihodu predmeta v muzej izpolni vhodni obrazec z vsemi razpoložljivimi podatki, ki mu jih mora dati zbiralec, če želi, da bo lahko opravil svoje delo;
- pripravi »ekspertizo« predmeta z vso dokumentacijo, ki mu rabi za nadaljnje ravnanje in sprejemanje odločitev v zvezi z zbiranjem (preveri prisotnost predmeta v lastni zbirki), ohranjanjem in shranjevanjem (ugotovi njegovo stanje in popolnost zaradi postopkov in možnosti konservacije ter vzpostavitev primernega konservatorskega okolja), dokumentiranjem (fotografiranje, zapis vsaj standardnih podatkov), raziskovanjem (ugotovi, da je predmet rariteta, o njem niso znani vsi želeni podatki in je za ovrednotenje potrebno več časa) in posredovanjem

(zagotoviti nadzor nad lociranjem predmeta).

Če je smiselno, ob strokovni oceni takoj pripravimo dokumentacijo za razglasitev za spomenik. Tako bo vpisan v register in pod posebnim varstvom, nadzorovan in dostopen za javnost;

- c) **zbiralcu nikakor ne sme izdati strokovnega mnenja, če obstaja kakršenkoli dvom o njegovih slabih namenih⁴ (etično načelo).** Pri tem se lahko uradno obrnemo na medije, obvestimo carinike, da poostrijo nadzor nad izvozom dediščine, ali pokličemo inšpektorat za kulturno dediščino. Če pa gre za ozaveščenega zbiralca, bomo z njim zlahka konstruktivno »poslovno-strokovno« sodelovali.

Če se muzej za neki predmet močno zani-
ma, so mu na voljo naslednje možnosti:

- da prepriča zasebnega zbiralca, da predmet odstopi muzeju (zelo malo možnosti!);
- da manjkajoči predmet v stalni zbirki nadomesti z repliko ali fotografijo in si predmet izposodi samo za občasno ali študijsko razstavo;
- da zlasti v lokalnem okolju poskrbi za pozitivno sodelovanje z zasebnim zbiralcem v duhu ohranjanja skupnega zgodovinskega spomina neke regije (po načelih ekomuzeja) in za medsebojno obveščanje ljudi za obisk zasebne zbirke, kjer si bodo lahko ogledali znameniti predmet v originalu.

Zasebni zbiralci ne spoštujejo Icomovega kodeksa, ker Icom združuje poklicne muzejske delavce za zagovarjanje interesov muzeologije in drugih disciplin, ki se ukvarjajo z upravljanjem in delovanjem muzejev,⁵ zasebne zbirke v Sloveniji pa nastajajo povečini kot ljubiteljska dejavnost z dodatnim virom dohodka njihovih lastnikov. Icom spodbuja oblikovanje tako imenovanih nacionalnih in strokovnih etičnih kodeksov, ki naj bi temeljili na posebnostih zakonodaje oziroma stroke. Ko bo tak kodeks oblikovan pri nas, ga bodo morali tudi v Sloveniji spoštovati tako »profesionalci« kot koncesionarji za opravljanje dejavnosti varstva kulturne dediščine.

(Jana Mlakar Adamič,
Janez Šter in Tita Porenta)

Primer št. 2

Zasebna zbiralka pride v muzej s prošnjo oziroma kar zahtevo, da ji pristojni kustos svetuje temo za raziskovalni projekt, za katerega je

*dobila državna namenska sredstva. Končni cilj raziskovalnega projekta naj bi bila razstava oziroma zasebna zbirka, ki bi jo zbiralka trži-
la. Zdi se ji samoumevno, da ji muzeološki scenarij za postavitev zasebne zbirke izdela pristojni kustos. Zbiralka je pravilno poučena, saj je med muzejskimi nalogami kustosa tudi strokovno sodelovanje pri urejanju in predstavljanju zasebnih muzejskih zbirk (ZVKD, 22. člen). Kustos in zasebna zbiralka skleneta dogovor o sodelovanju. Po tem dogovoru kustos prosi zbiralko, ali bi bila pripravljena nekaj fotografskih posnetkov s prireditve v okviru raziskovalnega projekta (kustos se je udeležil enake prireditve v drugem kraju) odstopiti za muzejsko dokumentacijo. Zasebna zbiralka zavrne njegovo prošnjo, češ da so njeni fotografski posnetki avtorsko delo. Kaj bi po vašem mnenju moral narediti kustos, da ne bi kršil kodeksa poklicne etike?*

(Magda Peršič)

Mnenje

Interpretacija zakona: 22. člen ZVKD opredeljuje dejavnosti muzejev, ki dopolnjujejo naloge javne službe po njegovem 19. členu takole: »(...) zbirajo, urejajo, hranijo premično dediščino (...), strokovno sodelujejo s fizičnimi in pravnimi osebami zasebnega prava, ki imajo zbirke premične dediščine (zasebne muzejske zbirke), pri urejanju in predstavljanju zbirk (...)« Če k temu dodamo že navedeni 51. člen istega zakona, ki govori o pravici do brezplačnih pojasnil, nasvetov in navodil v zvezi z dediščino, so »zahteve« po svetovanju teme za raziskovalni projekt upravičene, ker svetovanje še ne pomeni izdelavo scenarija. Pojavi pa se tudi vprašanje, na kakšni podlagi je zasebna zbiralka dobila državna namenska sredstva, če nima razvite vizije in muzeološkega konteksta svoje zbirke ...

Strokovne podlage: muzej in zbiralka vseeno skleneta pogodbo. V pogodbi, ki jo sestavi direktor, morajo biti jasno opredeljeni interesi obeh strank in način plačila za opravljeno storitev. Oblikovanje scenarija za razstavo je avtorsko delo, ker pa so muzeji nepridobitne strokovne ustanove v službi javnosti, bo v pogodbi večkrat zapisan dogovor o zamenjavi z gradivom za dopolnitev matične zbirke ali podobnih storitev (v našem primeru za fotografije, ki so prav tako avtorsko delo). Kustosom so pri tem v oporo notranji muzejski pravilniki in ceniki o posredovanju gradiva in storitev.

Etično načelo: če kustos ob podpori svoje ustanove, ki mora izdelati ustrezne notra-

ne akte, uporabi zgoraj opisane zakonske in strokovne možnosti, ne krši etičnega kodeksa, nasprotno, upošteva splošno etično načelo poklicnega vedenja, ko suvereno zagovarja enakopraven pomen storitve muzeja.⁶

Sklep

Tako torej pravijo zakon, strokovna teorija in etična načela. Kulturno sporazumevanje v okviru različnih interesov in razplet sporov v praksi pa žal nista tako preprosta in predvidljiva. Posebne dolžnosti, odgovornosti in priložnosti se lahko izrazijo le v obliki priporočil, ki jih bodo morda lažje upoštevali kolegi v »nacionalkah«. Ti se pri svojih odločitvah sklicujejo na višji nacionalni interes, medtem ko s(m)o »lokalci« eksistenčno in čustveno odvisni (obremenjeni) od precej ožjega okolja, tako ozemeljsko kot strokovno. Kakorkoli, vsak izmed nas se večkrat znajde v dilemah, za njihovo reševanje pa poleg poznavanja stroke potrebujemo tudi druge spretnosti in veščine, kot so diplomatstvo, pogajalske spretnosti, umetnost manipuliranja in obrambe pred njim ... Na srečo vsi, ki sodelujejo z zasebnimi zbiralci, največkrat poročajo o pozitivnih izkušnjah.

(Jana Mlakar Adamič,
Janez Šter in Tita Porenta)

- 1 Gorazd Makarovič, Tri načela, ki so kompas in merilo muzejskega dela. V: Glasnik SED 41/3, 4. Ljubljana 2001, 112.
- 2 Zakon o varstvu kulturne dediščine (ZVKD). V: Uradni list RS št. 7/99, 5. februarja 1999.
- 3 ZVKD, 27., 28. in 29. člen.
- 4 Člen 8.5. Dokazovanje pristnosti, vrednotenje in nedovoljeno gradivo, Statut Icoma; in Icomov kodeks poklicne etike, Ljubljana 1993, slovenski odbor Icoma, 46.
- 5 1. člen Statuta Icoma, Statut Icoma; in Icomov kodeks poklicne etike, Ljubljana 1993, slovenski odbor Icoma, 8.
- 6 Člen 7.1. Spoštovanje poklicnih meril, Statut Icoma; in Icomov kodeks poklicne etike, Ljubljana 1993, slovenski odbor Icoma, 43.

POLNE IN ŠE BOLJ POLNE POSODE

Odgovor na pismo dr. Mojce Ravnik

Spoštovana znanstvena sodelavka dr. Mojca Ravnik. V čast si štejem, da ste zadnjič kot poznavalka iz šopka zdravih konservatorskih besedil izbrali prav mojo »zel« in si vzeli trenutek, da jo podrobneje preučite. Pozornost vsaki rož'ci godi.

Naj na začetku tega odgovora na vaše pripombe (Ravnik 2002) k članku *Dediščina za prihodnost - Kozjansko 2000 (2001)* (Simonič 2001) povem, da v branju mojega pisanja kot »aktivistične puhlice« sprejemam le prvi del sintagme. Z drugim delom preprosto ne vem, kaj bi.

Morda naj bi bralec in bralka sklepala, da so na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo zaposlili puhloglavca. Glede na vse mogoče omejitve pri zaposlovanju novih pedagoških delavcev bi bilo to bržkone zelo kratkovidno početje. Toliko bolj, ker Oddelk pride do možnosti novih nastavitvev dosti težje od drugih etnoloških raziskovalnih ustanov.

Kar zadeva uvrstitev mojega besedila pod rubriko »izvirni znanstveni članek«, to ni moja odločitev, marveč odločitev uredništva. Ali je tudi uredništvo potemtakem puhloglavca? Kakorkoli obrnem, vaš izločitveni diskurz nikakor ne sodi v Glasnik, revijo naše velike strokovne družine.

Lahko pa predvidevam, da se puhloglavost nanaša le name. Predstavljam si, da to v akademskem jeziku označuje človeka brez trdnih tal pod nogami in tistega, ki teoretske praznine zapolnjuje z retoričnimi okraški. Proti temu vendar moram nekaj reči. Zakaj in kdaj etnologija ali antropologija? O tem je bilo popisanega že toliko papirja, da resnično nimam kaj dodati. Vaše vprašanje zato razumem bolj kot poskus spodnašanja mlajšega, manj izkušenega in s tem morebiti šibkega strukturnega člana OEiKA. Moji starejši oddelčni kolegi so svoje že zdavnaj in večkrat povedali (Muršič 1995; Jezernik - Šmitek 1995; Brumen 2000). Vem, da njihov »podmladek« je očitno dovolj kilav in pripraven za zdravljenje frustracij.

Ob pisanju članka sem imel - naivno - pred očmi bralstvo Glasnika: ker se eni opredeljujejo kot etnologi, drugi pa kot antropo-

logi, vljudnost nalaga, da nagovorim oboje. Molk bi tako lahko povedal več, kot sem nameraval. Če to ocenjujete kot znamenje nekonsistentnosti, se pač moram tu javno opredeliti za antropologijo. Ker mi, kakršna je trenutno na OEiKA, dejansko ponuja več teoretskih in komparativnih izzivov, kot mi jih je poprej lahko etnologija.¹ Sicer pa ne verjamem, da bo to inkvizicijsko priznanje še komu, razen recenzentki mojega članka in njenim navijačem, kaj olajšalo ali otežilo življenje. Vse skupaj me zelo spominja na polpreteklo zgodovino, ko so ideologi zahtevali »enotnost« za vsako ceno ter nas strašili z notranjimi in zunanjimi sovražniki. Zdaj pa se je pokazalo, da je lahko zmagovita le demokratična kombinacija.

Zakaj je potrebno posebno področje »aplikativne antropologije varovanih območij Slovenije«? Najprej zato, ker so raziskave kredibilne, če znajo dovolj natančno opredeljevati svoj predmet. Prav mogoče je, da je etnološko konservatorstvo opravilo že toliko parcialnih ali temeljnih raziskav, da je razvilo tudi neko splošno teorijo (Hazzler 1999). Toda na področju antropološke angažiranosti na varovanih območjih, ki naj bi v bližnji prihodnosti obsegala kar 30 odstotkov slovenske države, ni tako. Če se bo to zgodilo, jo bom z veseljem upošteval pri svojem raziskovalnem delu na varovanih območjih na Slovenskem. In naj vas mimogrede še opomnim, da se v strokovnih krogih ne uporablja oznaka »aplicirana« antropologija, ampak *aplikativna* antropologija. Ker svoje terminološke novosti niste utemeljili, sklepam, da je zgolj lapsus - in bom ostal raje pri že uveljavljeni rabi. Pravzaprav se sploh niste trudili razumeti bistva prispevka, ki ga kritizirate. Aplikativna antropologija varovanih območij Slovenije ni konservatorski projekt, ni muzej in ni osmica, čeprav lahko vse to vključuje, in torej ne more brez zdajšnjih specializiranih znanj. Akumulacija vednosti pa je vendar podlaga sleherne znanosti in ni potrebe, da jo vedno znova problematiziramo. »Pretakanje iz ene v drugo posodo« je po moje preveč obrtniška formulacija.

Naj vam povem bolj nazorno. Pokazalo se je, da parki redefinirajo bivalni prostor in vzpostavljajo drugačno hierarhijo identitet (družina - park - občina - regija, ne več le družina - občina - regija). Aplikativna antropologija varovanih območij Slovenije obravnava območje parka (regijo) kot specifičen kulturni sistem. Opažam, da bo treba za ta projekt na Oddelku okrepiti in pretestiti znanja iz zgodovine (slovenskega) fevdalnega gospodarstva in temeljev ekonomske antropologije. Poleg tega bomo morali vsaj okvirno spoznati sodobno biologijo in meteorologijo ter sploh bolj razmišljati o klasičnem razmerju med kulturo in naravo (»ekološka antropologija«). Aplikativna antropologija varovanih območij je torej posebna smer večinske antropologije, eden od njenih konceptualnih pripomočkov, da lahko mislimo *predmet in sama sebe v odnosu z njim* (Atkinson 1990, 40-41; Edwards 1997, 2-4; Tester 1992, 175).

Pristop je izrazito ekonomsko-antropološke narave, saj, prvič, različne oblike (kulturnih) akcij prej ko slej prevaja v jezik materialne menjave. Drugič, aplikativna antropologija varovanih območij obravnava izbrano območje kot specifičen (mikro)ekonomski sistem znotraj nacionalnega gospodarstva, kot za ekonomsko antropologijo ugotavlja Plattner (1989, 3) in Acheson (1989, 368). In, končno, varovana območja potrebujejo ekonomsko utemeljitev, drugače si družba znova naloži breme financiranja vizionarskega projekta - ker sam ni sposoben preživeti! Mit lahko dobesedno zajeda življenje.

Kdo je varuh tradicije? To je seveda retorično vprašanje. Zaradi naravnosti na mikroraziskave, monografske raziskave oziroma preučevanje konkretnih primerov ter teženj po poznejši generalizaciji znanja etnologija in antropologija hote ali nehotе varujeta in reproducirata različne identitete. Zadevo je spet treba zastaviti tudi v nacionalnem okviru. Antropolog ali etnolog s pogovori s ljudmi ozavešča njihovo bivanje, s tem pa neposredno krepi samozavest in sooblikuje identiteto. Dobro veste, da je večina informatorjev navadno naklo-

njena radovednosti raziskovalcev, da bi izvedeli to in ono iz njihovega življenja; da bi spoznali nekaj, kar so sami že zavili v samoumevnosti. Ozaveščanje je torej racionalizacija bivanja, to pa pelje k prepoznavanju aktualnih/potencialnih ovir/priložnosti posameznika/skupnosti kot nacionalnega in globalnega subjekta. Zato smo etnologi in antropologi varuhi tradicije – tudi izmišljene. Če si to priznamo, potem lažje reflektiramo svoje delo in zmanjšamo nevarnosti mitologiziranja – čeprav se mu ne moremo popolnoma ogniti.

Z odgovorom na vaše vprašanje, kdo koga sili na družbeno margino, bi lahko zapolnil celo številko Glasnika. Naj pomirim strasti. Nisem imel v mislih članov iz naših vrst. Opozarjam pa na nekaj primerov iz zgodovine. Takšni so bili denimo motivi avstrijskega absolutističnega cesarstva, ki so spodbudili nastanek etnografije in etnologije – služnostne vede. Potem opozarjam na sprege kolonializma in antropologije: slednja je pogosto prispevala k političnim in ekonomskim odločitvam evropskih central (Čolović 2000, 86–87). Opozarjam tudi na konstitutivno vlogo etnologije ob ustvarjanju nacionalnih držav v 19. in 20. stoletju (Anderson 1998: »ljudski nacionalizmi«) ali na proletarizacijo in urbanizacijo stroke v času socialistične republike (Kremenšek 1970). Najnovejši procesi v nizu se dogajajo v zadnjem desetletju na eni strani z internacionalizacijo in antropologizacijo naše stroke in na drugi pa z zapiranjem v nacionalne okvire. Vsa ta obdobja so različno vplivala na afirmacijo ali marginalizacijo stroke.

Identiteta družbe je proces in se zato nenehno spreminja (Južnič 1993). Slovenska kulturna identiteta je danes domnevno neizpodbitna (izumljenih je bilo že dovolj nacionalnih in državotvornih tradicij). Država kot nacionalno podjetje zdaj daje prednost ekonomskim in pravnim znanjem. S tem se torišče našega raziskovalnega delovanja prenaša z »iztrganja« kulturnih tradicij pred pozabo (ohranjanja dediščine) na preučevanje kulturnih dejavnikov, ki nastopajo na globalnih in lokalnih ravneh, kjer potekajo temeljni politični in ekonomski procesi.

Konservatorska stroka je potemtakem eno izmed komunikacijskih orodij družbenega diskurza: izbira in določa, kaj in kako je treba varovati. Umišljeni skupnosti je dobrodošlo, ker pomaga ohranjati mite (mitološke prostore), ki jih potrebuje nacionalna skupnost; »ljudski nacionalizem«, ki se je v 20. stoletju preoblikoval v državnega prav z delovanjem tovrstnih ustanov. Na-

cionalna skupnost tako utrjuje lastno avtohtonost.² Po drugi strani pa naj bi bilo konservatorstvo državotvorno še z ekonomičnostjo projektov/trženje restavriranih objektov: »revitalizacija«/).

»Etnografi« smo bili političnim skupnostim v zgodovini večkrat »potrebni«. Najprej kot popisovalci v 18. in 19. stoletju,³ potem kot sooblikovalci identitete v 19. stoletju, varuhi tradicije v 20. stoletju; zdaj smo bržkone še najbolj potrebni kot prevajalci in prenosniki tradicij v tržne produkte. Temu nekateri pravijo »etnologija razvoja« (Gačnik 2001), drugi »dediščina za prihodnost« (Simonič 2001), tretji pa z distanco govorijo o »marketinški vzročno-posledični logiki« (Rupnik 2000, 15–16). Nekateri kolegi so sicer ta zgodovinska poslanstva vede dobro razumeli že zdavnaj, vendar to ni nikakor zagotavljalo boljše afirmacije in razumevanja strokovnih usmeritev v javnosti (Kuret: obredje, Bogataj: rokodelstvo in spominkarstvo). Še kako se torej zavedam dolge poti, ki jo je slovenska etnologija (in z njo antropologija) prehodila do danes. Zato sem tudi kritičen. Nikakor pa za razmejitvene ekskurze ni primeren vsak »izvirni znanstveni članek«, v kar me silite, spoštovana kolegica.

Zaradi vsega naštetega se strinjam z vami, ko pišete, da je moje pisanje »aktivistično« – tak sem po naravi, tak sem po letih in tak sem po službeni dolžnosti. Najprej, država povečuje število študentov, zato se pedagoški kolegij sprašuje, kaj bo z diplomanti, če ne bodo znali najti služb zunaj kroga Glasnika SED. Znašli smo se pred istim problemom kot ameriška (zahodna) antropologija pred dvajsetimi, tridesetimi leti, ko je kadrovske presežke iskal možnosti preživetja z »medkulturnimi študijami« in »kulturo podjetništva«, z »aplikativno antropologijo«.⁴ Nekateri, draga kolegica Ravnik,

na dobro plačanih delovnih mestih težko razumejo stisko, ki jo čutijo diplomanti, ko se udinjajo na zavodu za zaposlovanje. No, sam sem tam že bil. Od tod tudi moj aktivizem.

Naj se vrnem h konservatorstvu in »aktivizmu«. Tretja temeljna razlika med konservatorstvom in aplikativno antropologijo je v tem, da antropološka analiza varovanih območij vpeljuje koncept civilne družbe. Četudi le konstrukt (Hann 1996), je civilna družba vendarle demokratično zasnovana. To je potem človek v vseh svojih materialnostih (Muršič 1995, 151–152). Zadeva je torej blizu celostnemu razvoju (podeželja). Navajam nekaj tematik raziskovalnih skupin v okviru projektov na varovanih območjih (Kozjansko, Ljubljansko barje, Pohorje): romanja, ustno slovstvo, družabno življenje, prehrana in gostinstvo, glasba in podobno. Opazili boste, da se te teme v bistvu ne razlikujejo od vsebin, ki smo jih že doslej preučevali na številnih etnoloških taborih. Ob njih pa se pojavljajo nove ali drugačni zorni koti: migracije, primerjalne analize samopodob in tržnih promocij, lokalna razmerja moči in njihov vpliv na oblikovanje mnenj, religiozno prostorsko obnašanje ipd. S tem, ko je eden izmed raziskovalnih projektov OEiKA pravzaprav zasnovan kot odziv na načrte naravovarstvenikov,⁵ je logično, da moramo zadevo zastaviti drugače.

Od tod izvira naslednja temeljna razlika: naši študentje se *usmerjeno urijo v pretvarjanju rezultatov (sondažnih) raziskav v »trajnostno« naravnane projekte*. Pri tem se vsi skupaj najdemo v precepu med »objektivno« in »angažirano« znanostjo: eno, ki opazuje in beleži, ter drugo, ki projektira in usmerja. Vendar menim, da lahko danes znanstvena disciplina preživi le, če razvija tako eno kot drugo plat.⁶

1 Zanimivo, ampak aktualnemu raziskovalnemu projektu na Pohorju sem dal povsem sponatano naslov Etnološki temelji regijskega parka Pohorje; ker vključuje raziskave, na temelju katerih bo mogoče izdelati konceptualni (teoretski) aparat antropologije varovanih območij. Brez primerjalnih – torej etnoloških – raziskav v nacionalnem in mednarodnem prostoru ne bo šlo.

2 V tem duhu je poučen intervju s slovensko ministrico za kulturo Andrejo Rihter, ki je bil objavljen prav v prejšnji številki Glasnika. V pogovoru z Božidarjem Jezernikom in Tanjo Rožnberger – Šega je omenila, da se etnologija ne bi smela ukvarjati samo s kmetstvom. Če tu vidi problem ministrice za kulturo skoraj štirideset let po Kremenškovem epistemološkem rezu (Kremenšek 1970), potem se lah-

ko odkrito vprašamo, kje smo – ali, morebiti, ste – prekratki in kaj stroko dejansko mrtvi.

3 Naj opozorim, da ne bo šlo v pozabo, da so se študentje etnologije in kulturne antropologije prednostno in aktivno pridružili popisu prebivalstva spomladi 2002.

4 Thomas Schippers, Univerza v Nici: predavanje na OEiKA, 17. aprila 2002.

5 Intelktualno jedro parkovne zasnove in redifinacija bivalnega prostora je na Biotehniški fakulteti v Ljubljani. Njihov politični partner je ministrstvo za okolje in prostor, upravna izpostava pa Urad RS za varstvo narave.

6 Ostre meje med omenjenima področjema ne moramo potegniti. Tudi študij, terensko delo in pisanje elaboratov in poročil so pravzaprav *usmerjanje pozornosti, osredotočanje*.

Literatura

ACHESON, James M. 1989: Management of Common-Property Resources. V: Stuart Plattner (ur.), *Economic Anthropology*. Stanford, Stanford University Press, 351-378.

ANDERSON, Benedict 1998: Zamišljene skupnosti. Ljubljana, Studia Humanitatis.

ATKINSON, Paul 1990: *The Ethnographic Imagination*. London, New York, Routledge.

BRUMEN, Borut 2001: »Refolucija« slovenske etnologije in kulturne antropologije. V: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* l. 41, št. 1-2. Ljubljana, Slovensko etnološko društvo, 8-16.

ČOLOVIĆ, Ivan 2000: *Bordel ratnika - Folklor, politika i rat*. Beograd, 20. vek.

EDWARDS, Derek 1997: *Discourse and Cognition*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage Publication.

GAČNIK, Aleš 2001: *Etnologija razvoja/etnologija, regionalne kulture in razvoj*. V: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* l. 41, št. 1-2. Ljubljana, Slovensko etnološko društvo, 44-51.

HANN, Chris in Elizabeth Dunn (ur.) 1996: *Political society and civil anthropology. Civil society - Challenging Western Models*. London, Routledge.

HAZLER, Vito 1999: *Podreti ali obnoviti? Zgodovinski razvoj, analiza in model etnološkega konservatorstva na Slovenskem*. Ljubljana, Rokus.

JEZERNIK, Božidar in Zmago Šmitek 1995: *The Anthropological Tradition in Slovenia*. V: H. Vermeulen idr. (ur.), *Fieldwork and Footnotes*. London, New York, Routledge, 171-183.

JUŽNIČ, Stane 1993: *Identiteta*. Ljubljana, Fakulteta za družbene vede.

KREMENŠEK, Slavko 1970: *Ljubljansko naselje Zelena jama kot etnološki problem*. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti.

MOČNIK, Rastko 1999: *Tri Teorije. Ideologija - Institucija - Nacija*. Ljubljana, *cf.

MURŠIČ, Rajko 1995: *Oddaljeni pogled na preplete etnološke samorefleksije: etnološki raziskovalni programi*. V: Rajko Muršič in Mojca Ramšak (ur.), *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Ljubljana, Slovensko etnološko društvo, 147-154.

PLATTNER, Stuart 1989: *Economic Anthropology*. Stanford, Stanford University Press.

RAVNIK, Mojca 2002: *Etnološko konservatorstvo in aplikativna antropologija v Glasniku* 41/3, 4. V: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* l. 42, št. 1-2. Ljubljana, SED, 74-75.

RUPNIK, Marko Ivan 2000: *Pogum za kritični dialog z današnjimi kulturami*. V: *Nova revija* l. 19, št. 219-220. Ljubljana, Nova revija, 1-27.

SIMONIČ, Peter 2001: *Dediščina za prihodnost - Kozjansko 2000 (2001)*. V: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* l. 41, št. 3-4. Ljubljana, Slovensko etnološko društvo, 116-128.

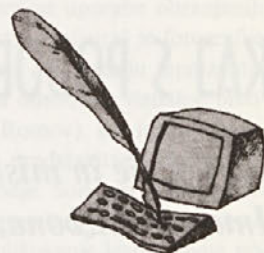
TESTER, Keith 1992: *Civil Society*. London, Routledge.



Nuša Berce, Benjamin Bezek

ZGODBE VSAKDANA

Risba: Nuša Berce



DUHUOVE U GRADE 1.

Puolaj sm pa enkrat uokna na grade pomi-
vala ...

Pomivam, ti, pa pride ena žjenska k mjene:
»Te naj nč' strah?... Klala so enkrat vidle
enga muoškega s pasjo glavuo, u frake pa
cilindre... Po štengah pa skuz nadstruopje
je šu!!!«

*Pripovedovala je Ivanka Širca, Kozarišče, fe-
bruar 1997*

DUHUOVE U GRADE 2.

Pa so tjeta, k' so zračle grad, kadar princa
naj blu čez lajtu, vsa vrata zaklenile, pa šle
šivat tačas.

Je čistu usa vrata zaklenila pa se kar naen-
krat odprejo vrata od jedilnce... Puol pa
zasliši korake, take tješke, u gozdarskh čeu-

lah, muoškh, čez vježo, mimu medvajda,
pa se na ploščicah ustavjo. Pa odpre ta vra-
ta od biljardcimra, tjeta pa kar za njim! »Kdu
je?!« pa nč'! samu korake so šle kar naprej
skuz biljardcimir u biblioteko! No, u biblio-
teke so se pa zgubile!

*Pripovedovala je Ivanka Širca, Kozarišče, fe-
bruar 1997*

DUHUOVE U GRADE 3.

Punce, k' so muogle čez nuč u grade pres-
pat, so hodile guore u grad, prou guore!!
Pa so praule, da so zmeraj k' so šle ke, duo-
le prbežale, k' jm najkaj naj pestilu, da be
majle svajčke pržgane in jm jih je skuze
ugašalu.

Puol, k' je bla pa tema, so začele pa pla-
majnčke okruog, po zrake pljesat.
So taku prtjekle duole,... duostkrat!

*Pripovedovala je Ivanka Širca, Kozarišče, fe-
bruar 1997*

GRAŠČAKINJA
POSTAVI KAPELICO PO
ODHODU FRANCOZOV

Na Črnučah so imeli Francozi tabor in oko-
pe. Na tem mestu so našli celo grobove in
drugo opremo. Blizu njihovega tabora je
stala graščina, v kateri je živela graščaki-
nja. Malo više pa je stala gozdarska hiša, v
kateri so občasno bivali gozdarji. Nekega
večera je šla mimo te kočje grajska dekla in
slišala jok. Takoj teče povedat graščakinji:
»Poslušajte, jaz sem slišala notri en jok.«
Graščakinja se je začudila: »Kako jok, saj
je kočja vendar prazna. Notri je samo opre-
ma, katero so skrili pred Francozi. Boš šla
z menoj in bova pogledali.« Prideta gor h
koči, vstopita in vidita, kako je bilo vse raz-
metano; obleke, lonci, vse je ležalo po tleh.
V kotu pa je ležal križ z Jezusom, ki je bil
moker pod očmi. Graščakinjo je tako pre-
treslo, da je dala sezidati kapelico in po-
stavila ta križ z Jezusom notri. Kapelica
stoji še danes nad železniško postajo v Čr-
nučah.

Pripovedovala je Olga Bezek iz Ankarana, 1998

Strokovni članek / 1.04 *mag. Vesna Moličnik*

KAJ S PODOBAMI?

Refleksije in misli ob konferenci Working Images, Lizbona, 20.-23. septembra 2001

Konferenca Working Images, ki so jo v sodelovanju z lizbonskim etnološkim muzejem organizirali TAN (Teaching Anthropology Network), VAN (Visual Anthropology Network) in EASA (European Association of Social Anthropologists), je bila namenjena temam, obravnavanim v sodobnosti, in možnostim, ki jih ponujajo podobe pri pedagoškem delu in raziskovanju ter pri načinih oblikovanja razstav in muzejskih postavitev. Ob vprašanju uporabe podob so se srečevali in prepletali različni pogledi, področja in usmeritve v antropologiji in vizualni antropologiji. V prispevku povzemam glavna vprašanja, problematiko in predlagane smernice, izoblikovane v diskusijah. Vizualno gradivo in predstavljene raziskave, ki si jih je mogoče ogledati na spletni strani <http://www.lboro.ac.uk/departments/ss/workingimages/menu.htm>, so bili namreč zastavljeni kot iztočnica za prevpraševanje o pomenu fotografije, ikonografije in multimedije v raziskovanju in reprezentaciji ter vloge podob v procesu učenja, prepoznavanja in zavedanja družbeno-kulturno pogojenega pogleda. Ob prikazovanju tem in pogledov, za katere se je na konferenci izkazalo, da usmerjajo sodobno ukvarjanje s podobami, bom opozorila še na sodobne študije slovenskih raziskovalcev kulture in načina življenja, ki ustrezajo tovrstnim smernicam.

Najprej bi opozorila na vprašanje razmerja med sliko in tekstom, ki je povezano z zgodovinskim razvojem odnosa antropologije do vizualnih podob. Predstavnici dveh nasprotujočih si pogledov sta Margaret Mead in Kirsten Hastrup. Medtem ko je bila Meadova prepričana, da vsebuje slika tisti presežek informacij, ki ga ni mogoče prevesti v tekstovno obliko, je Hastrupova zagovornica teze, da so podobe zgolj površinska raven pojava, zaradi česar ne

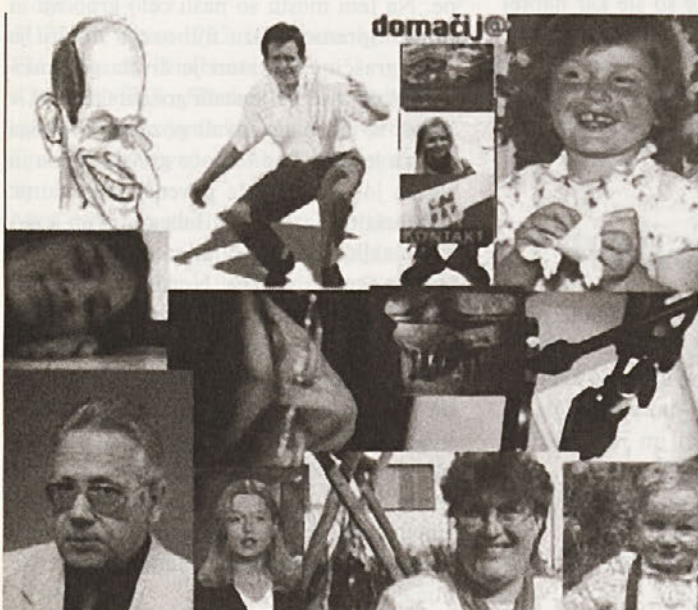
morejo govoriti same zase, temveč jih je treba osmisлити v tekstualnem kontekstu. Na konferenci se je pokazalo, da bo treba v vizualni antropologiji najpogosteje uporabljeno tehniko fotoelicitacije, pri kateri raziskovalec uporabi vizualno gradivo za pridobivanje in interpretacijo podatkov, prilagoditi sodobnim kulturnim zahtevam. Glen Bowman je v prispevku, naslovljenem Elicitation versus Illusion: A Perennial Problem in the Teaching of Visual Anthropology, predlagal povezavo »s spektakularizmom sodobnega postmoderne kulta avtonomnih podob«. Uporabnost predlaganega kreativnega vključevanja podob v hipertekstualni kontekst vidi v procesu učenja razmišljanja o vlogi podob v etnografskem terenskem delu. Metoda potujitve (ostranjenje), ki jo je na področju poezije in filmskega ustvarjanja razvil ruski formalist Victor Shklovskij, pomaga pri oddaljitvi od začetne interpretacije in omogoča ustvarjanje pogleda z drugega zornega kota. Iztrganje objekta opazovanja iz običajnega konteksta pomaga etnologom in antropologom, ki raziskujejo znotraj lastne kulture (home anthropology), pri razvijanju zavedanja lastnega, običajnega pogleda in pri oblikovanju novega pogleda na raziskovano tematiko. Prednost metode potujitve je v hkratnem prikazu raziskovanega družbenega okolja in pogledov nanj.

V našem prostoru sta se pod mentorstvom Boruta Brumna lotili tovrstne povezave Špela Ledinek in Nataša Rogelja. Fotografije, nastale ob njunem pohodu po poti jajčarice Marije Franca, sta inovativno združili z opisi svojega doživljanja in Marijinimi komentarji. Nastanek vizualnega gradiva, objavljenega v knjigi Potepanje po poteh Šavrinke Marije, je usmerjala pripoved informatork, raziskovalki pa sta ga dopolnili s svojim pogledom. Fotografije, iztrgane iz konteksta, postavljene v neko zaporedje in povezane z dvojnimi tekstom (njunim in Marijinim), pripovedujejo hkrati več zgodb. Delujejo kot hipertekst, ki združuje družbeno-zgodovinsko pogojeno življenjsko zgodbo Marije, njen pogled na drugost in drugačnost z zgodbo o ozaveščanju lastnega pogleda raziskovalk in njunem približevanju pogledu drugega.

Alternativno ozaveščanje lastnega pogleda je predstavil Ian Edgar v predavanju z naslovom Imagery Teaching: Using Imagework in Teaching. Metoda »Imagework«, ki jo je Naško Križnar poslovenil v slikovanje, razvita na podlagi Jungove aktivne imaginacijske tehnike in Assagiolijeve teorije psihosinteze, se danes uporablja predvsem za terapevtske namene, redko pa se preučuje kot način učenja. Edgar jo je prenesel na področje antropologije z namenom odkrivanja in preučevanja porajanja notranjih navideznih resničnosti. Uporabna je za povezovanje biografskih izkušenj, družbenih struktur in procesov ter za razvijanje avtorefleksivne osebne antropologije. Učenje s predstavami sestavljajo naslednje stopnje: pripoved zgodbe (verbalizacija predstave), analiza (same osebe, ki je pripovedovala), analiza kulturnih modelov in primerjava.

Odličen primer raziskave predstav v slovenskem prostoru je študija Marije Stanonik, ki postavlja vprašanje vizualizacije izkustveno nepreverljivih folklornih motivov in upodobitve tovrstnih predstav v likovni umetnosti. V članku je predstavila ubesedovanje predstave škopnika in hudiča v slovenski slovstveni folklori. Menim, da bi bila lahko njena študija iztočnica za raziskovanje predstav, ki ne posegajo zgolj na področje bajk, temveč se lotevajo notranjih predstav, ki vplivajo na oblikovanje posameznikove in družbene resničnosti.

Ločevanje teksta in podob je v zahodnoevropskem prostoru povezano z zgodovino ločevanja znanosti od umetnosti (oziroma religije), obremenjeno s protestantskim prepričanjem o varljivosti podob. Crawfordova ugotovitev, da sta film in tekst dva različna produkta istega antropološkega procesa raziskovanja, je le eden od poizkusov vnovičnega približevanja teksta in podob. Vpraša-



Kolaž spletnih strani slovenske manjšine na avstrijskem Koroškem. Avtorica: Vesna Moličnik.



Ob Splavarskem muzeju Javnik. Foto: Boža Grafenauer.

nje razumevanja in razlaganja podob se v antropologiji najpogosteje rešuje s tem, da postane tekst kontekst, v katerega so podobe položene. Predstavitvi Sarah Pink (*Conversing with Anthropology: Words, Images and Hypermedia Text*) in Rodericha Cooverja (*Issues of Representation of Cultures in Digital Media*) sta nakazali nove možnosti hipertekstualnega povezovanja govornih besed, teksta in podob. Opozorila sta na to, da ostaja večina zgodb, oblikovanih v digitalnem okolju, kljub možnostim interaktivnosti linearna. Pinkova je predstavila vključevanje interaktivnosti in multivokalnosti na podlagi poskusnega video-etnografskega projekta *Gender at Home* (CD-ROM), s katerim poskuša uresničiti predlog Marcusa Banksa o iskanju alternativnih oblik reprezentacije, ki bi omogočile analitično-konstruktiven dialog med podobami in tekstom, in ne le vzajemno-pasivnega podpiranja. Izziv združevanja vizualne raziskave in vizualne reprezentacije je v oblikovanju predstavitve, v kateri bodo podobe usmerjale branje, postavljale vprašanja in pritegnile uporabnikovo refleksijo k oblikovanju vedenja. Slovenski etnologi in kulturni antropologi morajo, na žalost – čeprav ustvarjalne možnosti, ki jih ponujata digitalno okolje in informacijska tehnologija, že dolgo niso novost – to področje še odkriti. Izjema je zastavljen, a za zdaj še ne končan multimedijški projekt *Velika Planina*, ki ga na ISN ZRC SAZU pripravlja Jurij Fikfak.

Barbara Hind je s prispevkom *Context, Perspective and the Process of Interpretation: a Case Study from Mongolia* opozorila na področje, ki je bilo v vizualnih študijah do srede devetdesetih let 20. stoletja povsem zanemarjeno – na vlogo gledalca. Podobe se z vstopom na javno področje premaknejo v različne družbene in zgodovinske kontekste, kjer so odprte za različne interpretacije, ki se pogosto oddaljuje od želene avtorjeve razlage podob. Njena študija osebnih turističnih fotografij je pokazala pogojenost odziva gledalcev in njihove interpretacije vizualnih podatkov s kontekstom prikaza in potrošnje podob. Postavitve v galerijah in muzejih, predstavitve v obliki knjižnih izdaj, spletnih strani in v oglaševalski industriji je raziskala s stališča kolonialne perspektive in interpretacije.

Reprezentacija ni zgolj proces prepoznavanja, temveč jo je treba obravnavati kot komunikacijski proces. Raziskave vizualne komunikacije so tesno povezane s filozofijo in estetiko. Wollheim je postavil temeljni vprašanje, ki usmerjata analizo reprezentacije: kaj je reprezentacija in kaj je predmet predstavitve. Njegova teorija reprezentacije se ukvarja z naravo podobnosti reprezentacije in resničnosti, pa tudi z namenom ustvarjalca in pristojnostjo gledalca. Vloga podob pri oblikovanju resničnosti in javne podobe je bila osrednja tema prispevkov Laszla Kurtija (*Picture Perfect: Community and Commemoration in Photographs*), Vesne Moličnik (*On-line Photographs and Self-concept*) in Alana Bickerja (*«We are All*

French Here»: The Dynamics of Appropriation, Incorporation and Exclusion in Contemporary France (or: One Strike, Two Meetings and a Funeral)). Kurti je opozoril na spornost uporabe ohranjenih družinskih fotografij in fotografij skupnosti (analiziral je fotografije iz družinskih zbirk, muzejev in arhivov) pri oblikovanju reprezentacije zgodovine mesta. Analiza je pokazala odsotnost vizualne predstavitve manjšinskih skupnosti (Judov in Romov), kar lahko zgodovinske fotografije (odvisno od konteksta predstavitve) spremeni v sporno vizualno metaforo in politično orodje. Sodobni razvoj informacijske tehnologije je omogočil lokalnim skupnostim, marginalnim skupinam in etničnim manjšinam oblikovanje lastne javne podobe. V svojem prispevku sem predstavila primer vizualne raziskave podobe, ki jo v sedanosti oblikuje o sebi slovenska etnična manjšina na avstrijskem Koroškem. Preučevanje vizualnega gradiva, objavljenega na spletnih straneh, omogoča v nasprotju z analiziranjem zgodovinskega vizualnega gradiva vključevanje razlag in pomenov, ki so jih z objavo vizualnega gradiva želeli oblikovati ljudje. Poleg tega raziskovalcu ni treba usmerjati vizualne samopredstavitve, saj jo raziskuje kot pojav, ki izvira iz želje in potrebe pripadnikov skupnosti. Ustvarjanje, utrjevanje in legitimiranje politične moči države je z raziskavo državnega prilagajanja ritualov predstavil Alan Bicker. Avtor ugotavlja, da so postali po drugi svetovni vojni preoblikovani civilni rituali področje razkazovanja politične moči. Ljudje jih sprejemajo in v njih sodelujejo kot v obliki rekreacije, brez zavedanja, ideološkega pomena lastne navzočnosti.

Na konferenci je bilo zaznati, da se vizualna semiotika (preučevanje znakov) kot metoda interpretacije reprezentacije vse bolj umika hermenevtiki podob (iskanje pomena). V prispevku *Sweet Paradox, Photography in the Anthropological Museum* je Roger Brown predstavil metodo hermenevtične interpretacije razstavljenih, v sodobnosti posnetih fotografij. Razstavo je opisal kot kraj preučevanja dialoga med kulturo in razstavljenimi podobami. Javnost z interpretacijami oblikuje pomen, ki razkrivajo sodobno družbeno izkušnjo in identiteto. Medtem ko se je Brown osredotočil na prikazovanje možnosti hermenevtike podob pri razlagi podob, nastalih v sedanosti, je Ulrich Hagele s prispevkom *On the Limits of Visual Anthropology: Remarks on Family Photos from the P.O.W. Camp in Wieselburg, Lower Austria (1914–1918)* opozoril na uporabnost metode pri razlagi arhivskih fotografij, ki so pomanjkljivo dokumentirane.

O vplivu arhivskih fotografij na oblikovanje koncepta in postavitve razstave oziroma muzejske postavitve sta spregovorili Mary Bouquet (*Making the «Little Glove» Appear: Tempo Doeloe as Photographic Image and as Museum Discourse*) in Boža Grafenauer Bratož (*The Role of Photographs in the Reconstruction of the Rafting Trade*). Njuna prispevka sta opozorila na generativno vlogo podob v muzejski praksi. V prvem primeru pri predstavitvi, v drugem pri rekonstruiranju načina življenja. Bouquetova je predstavila tehniko obrnjenega pogleda, ki obiskovalca pritegne k življenju v vlogo predstavljenih ljudi, Grafenauer Bratoževa pa vpliv podob na oblikovanje vsebin predstavitve.

Felicia Huges Freeland je v sklepnem govoru spregovorila o etičnem vprašanju objavljanja antropološkega gradiva v svetovnem spletu (kdo ima pravico do objavljanja podob), o premalo uporabljeni kreativni povezavi znakov in podob pri ustvarjanju konteksta razstave ter o odsotnosti raziskav risb, stripov in karikatur.

Konferenca *Working Images* je nakazala potrebo po tesnejšem povezovanju v praksi pogosto ločenih področij raziskovanja kulture in načina življenja ter njune predstavitve. Raziskovalci vizualne kulture še vedno stojijo pred izzivom produkcije etnografskih podob, ki se bodo od reprezentacije drugosti premaknile k evokaciji in refleksiji lastnega pogleda na drugost.

Drugi članki ali sestavki / 1.25

Magda Peršič

POROČILO ETNOLOŠKEGA ODDELKA NOTRANJSKEGA MUZEJA POSTOJNA ZA LETO 2001

Tudi leto 2001 ni prineslo rešitve prostorskega vprašanja Notranjskega muzeja. Če gre verjeti izrečenemu, se muzeju v bližnji prihodnosti obetajo novi prostori, obljubljeni že prejšnja leta.

Etnološki oddelek Notranjskega muzeja je lani pridobil 430 preslikav fotografij iz arhiva TD Postojna, TD Predjama, TD Parje, vaškega društva Čodr, arhiva Radia 94, družinskega arhiva ge. Hoenn, družine Smerdu in od drugih posameznikov. Diateka se je povečala za 363 enot predvsem s posnetki iz Postojne in njene okolice.

Raziskovalno in terensko delo: februarja, marca in aprila sem porabila 11 terenskih dni za raziskavo o pustni povorki v Postojni, maja in junija pa 12 terenskih dni za raziskavo šeg v Šmihelu pod Nanosom. V drugi polovici leta sem porabila še 16 dni za zbiranje gradiva o šegah na Pivškem. V arhivu Turističnega društva Postojna sem pregledala gradivo o pustovanju oziroma pustni povorki v Postojni od leta 1970 do 2001. Podatke o pustovanju in udeležbi na povorki sem poiskala še v TD Predjama in Parje ter jih uporabila za prispevek Pustna povorka v Postojni na mednarodnem simpoziju o maskah in maskiranju v Cerknem.

Za raziskavo o šegah v Šmihelu sem pripravila vprašalnik o šegah za raziskovalce – člane vaškega društva Čodr – in preostale vaščane. Raziskava oziroma terensko delo je potekalo v okviru etnološke delavnice, ki sem se je udeležila kot strokovna sodelavka oziroma mentorica etnološke skupine. Sodelujoče sem seznaniila z etnološkim pristopom v metodičnem in tematskem pomenu, usmerjala njihovo zanimanje na določene teme, preverjala podatke, spremljala posameznike pri informatorjih in zatem te sama obiskala ter preverila in dopolnila ustno gradivo o raziskovalni temi. Zaradi časovne stiske terenskega gradiva ni bilo mogoče kabineto obdelati v okviru etnološke delavnice, zato sem raziskavo sama dokončala in pripravila muzeološki scenarij.

Od avgusta do konca leta sem zbirala gradivo za raziskavo šeg na Pivškem, napisala del besedila in v okviru priprave monografije naredila delni izbor fotografij za skeniranje.

Razstavna dejavnost: v sodelovanju z vaškim društvom Čodr sem na podlagi raziskovalne naloge o šegah v Šmihelu pod Nanosom pripravila priložnostno razstavo V nedeljo popoldne; šege v Šmihelu, ki je bila sestavni del prireditve Jakobov dan v Šmihelu 29. junija. Tematsko so razstavo sestavljale šege življenjskega in letnega kroga ter delovne šege, ki so bile predstavljene s fotografijami na petih panojih (2,60 × 1 m). Panoji so tematsko zaokrožili eno izmed zgodovinskih obdobij: medvojni čas s prvo svetovno vojno, povojno obdobje z drugo svetovno vojno in devetdeseta leta. Tematsko koncipiran pano »V nedeljo popoldne« pa je predstavljal posebne navade Šmihelcev v vseh treh omenjenih obdobjih.

Fotografsko gradivo so dopolnjevali originalni predmeti oziroma njihove kopije, izdelane po predlogi. Osrednji predmet razstave je bila predstavitev ene izmed najbolj priljubljenih šeg v Šmihelu v vseh treh obdobjih – nabor. Nabor je bil prikazan v obliki okrašenega valja, ki je posnemal naborniški voz. Na valju so bili trije klobuki – za vsako zgodovinsko obdobje eden. Rdečo nit razstave so dopolnjevali naravni materiali (praprotni, cvetje, smrečje), ki so hkrati sestavni del večine raziskanih šeg v Šmihelu. Razstava je obiskovalce navdušila, saj si jo je v dveh dneh ogledalo vsaj šeststo.

Pedagoško delo: strokovno pomoč sem ponudila dvema študentoma etnologije in trem študentom Visoke šole za hotelirstvo in turizem v Portorožu ter obiskovalcem muzeja. Zgodovinskim krožkom na OŠ Prestranek in Knežak sem bila somentorica pri raziskovalni nalogi Prehrana na Slovenskem. Strokovno sem sodelovala z vaškim društvom Čodr in bila mentorica etnološke delavnice o šegah v Šmihelu. Za slušatelje tretje univerze sem imela v SEM predavanje o polharstvu na Notranjskem in v Sloveniji. Avtorju oddaje o polharstvu na Notranjskem v izvedbi Studia Proteus iz Postojne sem posredovala strokovne podatke.

Strokovno sodelovanje in izobraževanje: s TD Loška dolina, TD Postojna, TD »Podgura«, TD Parje, TD Predjama, vaškim društvom Čodr, Inštitutom za raziskovanje krasa, Ribiško družino Cerknica ter s posameznimi kustosi in etnologi.

V okviru muzejske sekcije SED sem pripravila vprašalnik Etični kodeks za slovenske etnologue v muzejih.

Obiskala sem muzeje v Sloveniji in tujini ter si ogledala kar nekaj razstav in etnološko-folklornih prireditev.

Udeležila sem se delavnic z etnološko tematiko na Postojnskem (izdelovanje adventnih vencev, miklavževanje, božične jaslice ...) in strokovnih srečanj (Biološko središče Ljubljana, Muzejska sekcija SED ...).

Udeležila sem se tudi zborovanja muzealcev v Velenju in strokovne ekskurzije v okviru posveta Muzejske zbirke Slovencev v Italiji.

Publicistično delo: avtorsko sem prispevala tri besedila (Notranjec, Bločan, Čufar) za Leksikon etnologije Slovencev, ki ga pripravlja Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, napisala povzetek referata o pustni povorki v Postojni in pripravila spremno besedilo za zloženko ob razstavi V nedeljo popoldne; šege v Šmihelu.

Razno: kot sindikalna zaupnica muzeja sem se udeležila treh sestankov Sviza na republiški ravni v Ljubljani in enega regionalnega v Postojni. Sodelovala sem na strokovnem seminarju za sindikalne zaupnike s področja znanstvenoraziskovalne in kulturne dejavnosti pri Svizu na Otočcu, in sicer od 13. do 14. marca. Pripravila sem pripombe k predlogu sistemizacije muzeja, o katerem smo se sodelavci in v. d. direktorja pogovarjali na sestanku, in štiri sestanke sindikata. Stalno spremljam Svizova obvestila in z njimi seznanjam sodelavce.

ETNOLOŠKA RAZISKOVALNA DELAVNICA DOL PRI MEDVODAH

Predstavitev delavnice in njenih ciljev



Območje, ki so ga raziskovale skupine. Označen je Dol, ki je bil center raziskovalnega dela (po karti občine Ljubljana Šiška).

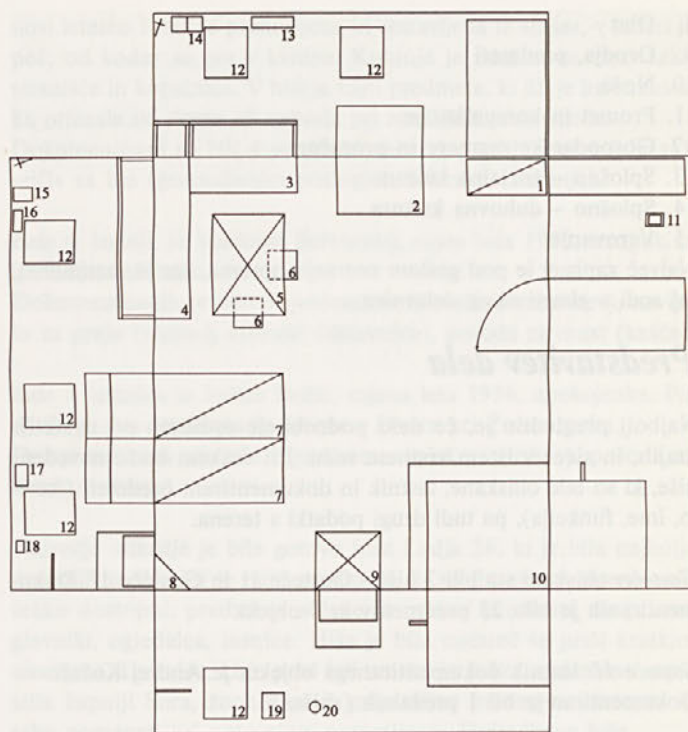
V Dolu pri Medvodah blizu vasi Sora je od petka, 11. maja 2001, do ponedeljka, 14. maja 2001, potekala etnološka raziskovalna delavnica, na kateri je sodelovalo enajst študentov Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Organizirana je bila v sodelovanju z ljubljanskim regionalnim zavodom za varovanje naravne in kulturne dediščine ter občino Medvode. Mentor delavnice je bil dr. Vito Hazler, idejni vodja pa Damjana Pediček – Terseglav, višja konservatorica na ljubljanskem zavodu za VNKD.

Glavni cilj je bil na terenu dokumentirati predmete, ki bi jih lahko pozneje uporabili pri notranjem opremljanju Dolinčkove hiše v Dolu pri Sori. Poleg evidentiranja so študentje s pomočjo informatorjev poskusili ugotoviti, kakšna je bila notranjost hiše, tik preden se je zadnja stanovalka Marija Šušteršič leta 1975 iz nje izselila. Izrisali so tudi tlorise prostorov in vanje vnesli notranjo opremo, kot jo je opisal informator Franc Šušteršič, sedanji lastnik hiše.

Dolinčkova hiša je že bila predstavljena v prispevku Damjane Pediček – Terseglav v Glasniku Slovenskega etnološkega društva (41/3, 4). Avtorica podrobno obravnava hišo in njeno obnovo, poročilo o delavnici pa je dodatek, ki lahko obnovo hiše še bolj osvetli.

Metode raziskovalnega dela

Glede na zastavljeno problematiko je bilo delo večinoma terensko. Prvi dan je potekalo v hiši. Študenti so s pomočjo informatorjev ugotovili, kakšna je bila njena notranjost, in na tej podlagi opredelili, kateri predmeti v hiši manjkajo. Nato so se oblikovale štiri skupine in raziskale okoliške vasi. Z informatorji so predmete



Oprema prostora: Dolinčkova hiša (spodnja hiša).

Avtorica skice: Nina Žargi.

- | | |
|---------------|--|
| 1. Omara | 10. Peč |
| 2. Skrinja | 11. Niša in prtiček |
| 3., 4. Klop | 12. Okno |
| 5. Miza | 13.-16. Nabožne slike |
| 6. Stol | 17., 18. Stensko okrasje (slike Bleda) |
| 7. Postelja | 19. Nabožna slika |
| 8. Bogkov kot | 20. Kropilnica |
| 9. Mentrga | |

evidentirale, fotografirale in podrobno opisale. Zvečer so študenti urejali in vpisovali podatke na kartone za terenske zapiske. Podobno so uredili tudi fotografije.

V okviru delavnice je bilo raziskanih 10 krajev (od severa proti jugu):

- Gosteče
- Spodnja Senica
- Dol
- Draga
- Ladja
- Sora
- Osolnik
- Brezovica
- Topol
- Belo

Dokumentiranih je bilo 251 predmetov in narejenih 282 fotografij. Predmeti so bili razvrščeni pod 15 gesel:

1. Splošno - materialna kultura
2. Stavbarstvo
3. Notranja oprema
4. Poljedelstvo
5. Sadjarstvo
6. Nabiralništvo
7. Čebelarstvo

8. Obrt
9. Orodja, predmeti
10. Noša
11. Promet in komunikacije
12. Gospodarske razmere in proračun
13. Splošno – socialna kultura
14. Splošno – duhovna kultura
15. Verovanje

Največ zapisov je pod geslom notranja oprema, kar je razumljivo, saj sodi v glavni okvir delavnice.

Predstavitev dela

Najbolj pregledno je, če delo podrobneje opišemo po naštetih krajih, in sicer v istem vrstnem redu. Pri vsakem bodo navedeni hiše, ki so bile obiskane, lastnik in dokumentirani predmeti (števil, ime, funkcija), pa tudi drugi podatki s terena.

Gosteče: obiskani sta bili 2 hiši – Gosteče 11 in Gosteče 17. Dokumentiranih je bilo 23 predmetov in 1 objekt.

Gosteče 11: lastnik dokumentiranega objekta je Andrej Kožuh. Dokumentiran je bil 1 predalnik (»hiša«).

Gosteče 17, vulgo pr Jamnk: lastnik je Anton Kalan, rojen leta 1950. Hiša nosi letnico 1863, iz nje pa so se preselili pred 15 leti, ko so ob njej zgradili novo. Kmetija je bila srednje velika.

Dokumentiranih je bilo 22 predmetov: skleda, pletenke, pehar, mernik, sod, lopar za peč, možnar, ključ, miza (kuhinja), slika, utež za lestene, šivalni stroj, omara, skrinja (»hiša«), žaga, kladi-vo za cepljenje drv (gospodarsko poslopje) in s področja stavbarstva še Kalanova kašča.

Spodnja Senica: obiskana je bila 1 hiša – Spodnja Senica 1. Dokumentiran je bil 1 predmet.

Spodnja Senica 1, vulgo pr Mark: lastnika sta Andrej Veber, rojen leta 1915, in Zorka Veber, rojena leta 1925, oba kmeta. Zdaj dajejo zemljo v najem.

Dokumentirana je bila 1 pinja za izdelovanje masla (kuhinja).

Dol: obiskana je bila 1 hiša – Dol 3. Dokumentiranih je bilo 42 predmetov.

Dol 3, vulgo pr Tonc: lastnik je Peter Jamnik, rojen leta 1926, kmet. Hiša je stara in v njej nihče več ne živi.

Dokumentirani predmeti: posteljne stranice, 2 klopi, 2 skledi, stikalnica za sadje, strgalnik, skrinja, mlinček, stojalo za pokrovec (kuhinja), škornji, 2 sliki, hlačne naramnice (»hiša«, spalnica), stolček za meh, 2 mernika, miza za klanje, pletena košara, srp, komat, oselnik, ogledalo, tnalo, klešče, omara, tehtnica, 2 perilnika (gospodarsko poslopje).

Draga: obiskane so bile 3 hiše – Draga 1a, Draga 3, Draga 5. Dokumentiranih je bilo 56 predmetov.

Draga 1a: lastnik je Franc Jenko, rojen leta 1939, lesni delovodja. Dokumentiranih je bilo 13 predmetov: steklenička (»hiša«), butara (podstrešje), žaga, burkle, lonec (kuhinja), okenska mreža, sekira, oselnik, plug, podkev, motika, rezalni stroj, klepec (gospodarsko poslopje).

Draga 3: lastnica je Irena Svoljšak.

Dokumentiranih je bilo 39 predmetov: obtežilnik, 2 prta, ura, razpelo, slika, šivalni stroj, likalnik, kredenca (»hiša«), prt za pokrivanje blagoslovljenih jedi, razpelo, ogledalo, fotografija v okvirju, poročna slika, kipec, svečnik (spalnica), lopar za perilo, tolkač »šprudla« za žvrkljanje hrane, zajemalka, kuhalnica, model za potico, lopar za peč, »širakl« (grebljica za čiščenje peči), burkle, pehar, skodelica, model za maslo, lonec, mlinček za kavo (kuhinja), jerbas, 2 steklenici, pletenka (shramba).

Draga 5, vulgo pr Čik: lastnica je Pavla Gaber, rojena leta 1932. Dokumentirani so bili 4 predmeti: »pajkl« za odstranjevanje plev pri žitu (vejalnik), 2 brani, plug (gospodarsko poslopje).

Ladja: obiskana je bila 1 hiša – Ladja 26. Dokumentiranih je bilo 41 predmetov.

Ladja 26: v hiši nihče več ne živi. Lastnica Slavka Jamnik je umrla pred nekaj leti in zapustila kmetijo župniji Sora. Ključ hrani Albin Gaber. V hiši je še povsem ohranjena notranja oprema, veliko je drobne inventarja.

Dokumentirani predmeti: žepna ura, denarnica, očala, garnitura za otroško posteljo, rute in šali, rjuhe, kombineže, ženske spodnje hlače, prevleke za blazino, 2 skrinji, prt, 2 postelji (soba, »hiša«), model za potico, nož, lij, kozarci, zavesa, skodelice, skledi, brisača, predpasnik, krozniki, ponev, grebljica za peč, mlinček za kavo, »vevnica« za zajemanje moke, jedilni noži, male žlice, jedilne vilice, velike vilice, golida, stenski prt (kuhinja), 2 skrinji (podstreha).

Sora: obiskanih je bilo 5 hiš – Sora 10, Sora 14, Sora 35, Sora 39 in Sora 42. Dokumentiranih je bilo 33 predmetov.

Sora 10, vulgo pr Šternovih: lastnica je Ana Dremota, rojena leta 1940, upokojenka.

Dokumentirani so bili 4 predmeti: »pajkl« za odstranjevanje plev pri žitu, slamoreznica, sejalnica za žito (gospodarsko poslopje), stol (»hiša«).

Sora 14, vulgo pr Kodran: lastnica Ana Rozman, rojena leta 1921, upokojenka, v hiši živi sama. Gre za večjo kmetijo. Stanovanjski del in gospodarsko poslopje sta povezana v obliki črke U. V hiši je bilo predvsem poljedelsko orodje.

Dokumentiranih je bilo 19 predmetov: likalnik, stol, knjige, kovček, čevlji, 2 skrinji, slika, svetilka (»hiša«), model za šarkelj, burkle, uteži, »vevnica«, merica, 3 kanglice za mleko (kuhinja), glavnik, »reja«, žaga (gospodarsko poslopje).

Sora 35, vulgo pr Plešč: lastnica je Marija Plešec, upokojenka. Dokumentiranih je bilo 6 predmetov: lasnica, molitvenik, rožni venec (»hiša«), skleda, 2 mlinčka za kavo (kuhinja).

Sora 39, vulgo pr mazgarij: lastnik je Štefan Križaj, rojen leta 1939, upokojenec. Pri pospravljanju podstrešja je nekatere predmete zbral in jih razstavil na pročelju hiše.

Dokumentirani so bili 3 predmeti: likalnik, »kampl« (glavnik) (»hiša«), strgalnik (kuhinja).

Sora 42, vulgo pr mlinarji: lastnica Kristina Pepelinger, rojena leta 1925, gospodinja. Živi na majhni kmetiji, ki je pred drugo svetovno vojno imela tudi mlin. Ker so hišo pred leti obnovili, v njej ni več starih predmetov.

Dokumentiran je bil 1 predmet: burkle (kuhinja).

Osolnik: obiskani sta bili 2 hiši – Osolnik 2 in Osolnik 3. Dokumentiranih je bilo 15 predmetov.

Osolnik 2, vulgo pr Rožnik: lastnik je Stanko Bukovec, rojen leta 1936, kmet. Domačijo sestavljajo stanovanjska in preužitkarska hiša ter gospodarsko poslopje. V preužitkarski hiši je še danes črna kuhinja. Starši sedanjega lastnika so ves čas živeli na kmetiji, veliki 78 hektarjev.

Dokumentirani so bili 4 predmeti: motovilo, kolovrat (»hiša«), zibelka, platnene rjuhe (spalnica).

Osolnik 3: lastnik je Janez Čarman, hiša pa se imenuje Anžetova hiša. V njej ne živijo več, saj so se preselili v novo, ki so jo zgradili ob stari. V stari hiši je na podstrešju še vedno del pohištva, ki so ga uporabljali. Na podstrehi sta dva prostora.

Dokumentiranih je bilo 11 predmetov: omara, predalnik, zibelka (spalnica), posoda, skleda (kuhinja), kolovrat, skrinja, svitek, smetišnica (»hiša«).

Brezovica: obiskani sta bili 2 hiši – Brezovica 2 in Brezovica 3a. Dokumentiranih je bilo 17 predmetov.

Brezovica 2: to je zapuščena kmetija, katere lastniki so Pustovrhi, ki živijo na Topolu 21. Domačijo sestavljata hiša in gospodarsko poslopje.

Dokumentiranih je bilo 10 predmetov: lojtrnik, plug, brana, koš z dvema ročajema, bat, palica za mesenje kruha, 2 košari, gepelj za mlatenje žita (gospodarsko poslopje).

Brezovica 3a, vulgo pr Urh: lastnika sta Jože Plešec, rojen leta 1927, upokojenec, in Marta Plešec, rojena leta 1930, upokojenka. Domačijo sestavljajo stara in nova hiša ter drvarnica. Stara hiša nosi letnico 1868, vendar je še starejša.

Dokumentiranih je bilo 7 predmetov: »pina«, tehtnica, vrč, pekač, ribežen za perilo (kuhinja), slika (»hiša«), »prikla« za pokrivanje slamnatih streh (gospodarsko poslopje).

Topol: Obiskana je bila 1 hiša – Topol 25. Dokumentirani so bili 4 predmeti.

Topol 25, vulgo v Dobju: lastnik je Mirko Dobnikar, rojen leta 1940, kmet. Hiša nosi na portalu letnico 1825. K domačiji sodijo še hlev, gospodarsko poslopje, sušilnica in čebelnjak.

Dokumentirani predmeti: kolovrat (»hiša«), deščica za trenje orehov, pečica (kuhinja), čebelnjak.

Belo: obiskane so bile 4 hiše – Belo 1, Belo 2, Belo 6 in Belo 7. Dokumentiranih je bilo 29 predmetov.

Belo 1, vulgo pr Lenart: lastnik je Ivan Belec, rojen leta 1944, šofer. Hišo je podedoval od strica. Na kmetiji so izdelovali kolarske, tesarske in kovaške izdelke. Vsa živila so pridelali doma.

Dokumentiranih je bilo 18 predmetov: »pina«, škaf za vodo, strgal-ka, sklednik, mlinček za kavo, ribežen, posnemalnik za smetano, posoda za točenje meda (kuhinja), petrolejka, kolovrat, šivalni stroj, 2 skrinji, svitek (»hiša«), jarem (hlev).

Belo 2, vulgo pr tasrednovmu: lastnica je Helena Bohinc, rojena leta 1937, upokojena stomatologinja. Hišo je kupila leta 1975. Hiša

nosi letnico 1780, je prenovljena in sestavljena iz »hiše«, v kateri je peč, od koder se gre v kamro. Kuhinja je zdaj nova, prav tako stranišče in kopalnica. V hiši je najti predmete, ki jih je informator-ka prinesla od doma ali nabrala pri okoliških prebivalcih.

Dokumentirani so bili 4 predmeti: mentrga, jedilna miza (»hiša«), »rifl« za lan (gospodarsko poslopje), tehtnica (kuhinja).

Belo 6: lastnik je Vladimir Bertoncelj, rojen leta 1932, strojnik in ljubiteljski zbiralec.

Dokumentiranih je bilo 5 predmetov: likalnik, šivalni stroj, navija-
lo za prejo (»hiša«), zvončki (delavnica), posoda za mast (kašča).

Belo 7: lastnica je Jožica Božič, rojena leta 1936, upokojenka. Po-
darila je dva predmeta iz livarne z Dvora pri Žužemberku.

Dokumentirana sta bila 2 predmeta: »pisker« (lonec), posoda za cvrtje (kuhinja).

Največje odkritje je bila gotovo hiša Ladja 26, ki je bila najbolj opremljena. V njej je najti predmete, ki so drugje na terenu zelo težko dostopni: predvsem obleke in osebni predmeti, na primer glavniki, ogledalca, lasnice. Hiša je bila namreč še pred kratkim naseljena. Lastnica, ki je pred leti umrla, jo je kot nadarbino zapu-
stila župniji Sora, župnik pa je pripravljen predmete odstopiti in tako pomagati pri notranjem opremljanju Dolinčkove hiše.

Sklep

Namen delavnice je bil evidentirati predmete, ki bi jih lahko upora-
bili za opremljanje Dolinčkove hiše. Ko smo jo organizirali in se spraševali, ali je smiselno predmete iskati na terenu, so nas vedno svarili. Ljudje, ki poznajo okoliške kraje, so nas prepričevali, da na terenu ni več predmetov, ki bi nas zanimali. To so sklepali iz last-
nih izkušenj. Na tem območju so namreč zbiratelji pogosto obi-
skovali hiše in iskali stvari, ki bi jih lahko kupili. Zanje so ponujali
denar, ki je prebivalcem, ki se niso zavedali prave vrednosti pred-
metov, veliko pomenil. Z njim so si namreč lahko kupili nov kos
opreme in se tako znebili starega predmeta. Zaradi tega je tudi v
Dolinčkovi hiši ohranjenih tako malo predmetov. Lastnica jih je v
finančni stiski prodala.

Vseeno smo se odločili za delavnico. Na terenu je še veliko pred-
metov, ki so pritegnili našo pozornost. To dokazuje tudi več kot
200 predmetov, ki smo jih evidentirali v treh dneh in s katerimi bi
si lahko pomagali pri opremljanju hiše. Naslednji korak je njihova
pridobitev. Nekateri informatorji so jih bili pripravljeni odstopiti,
toda večina bi jih prodala. Na srečo bo največ predmetov prispe-
vala kar hiša Ladja 26, toda najprej je treba urediti lastništvo.

*Neža Mrevlje, Lidija Jularić,
Katarina Župevc, Sara Pistotnik,
Živa Bobek, Helena Dembsky*

SEMINAR ŠTUDENTOV ETNOLOGIJE IN ANTROPOLOGIJE V BEOGRADU

Roaming Anthropology seminar I, ki je potekal med 22. in 26. februarjem 2002 v Beogradu, je seminar študentov etnologije in kulturne antropologije iz držav nekdanje Jugoslavije: Hrvaške, Makedonije, Zvezne republike Jugoslavije in Slovenije. Takšen mednarodni dogodek po desetletju pretrganih strokovnih poti pomeni novo obdobje sodelovanja – če lahko tako rečemo – »od spodaj navzgor«. S tem je mišljeno, da se stiki znova navežejo, tokrat na pobudo študentov.

Zamisel o študentski oziroma **strokovni povezavi na območju nekdanje Jugoslavije** je lahko nekakšna »manifestacija«, saj na strokovni ravni prebija meje, zgodovino in politiko. Namen je vzpostaviti »državo v malem«, na etnološko-antropološkem področju, razvijati strokovne povezave, raziskovati in primerjati »skupne pojave«, ki nas vežejo ter določajo – kulturološko, zgodovinsko in politično. Prav tako je namen opazovati njihovo preobrazbo v različnih in podobnih razvojih.

Na letošnjem seminarju, ki je bil prvi tovrsten in teži k svojemu nadaljevanju, saj ne bi bil »pravi etnološko-antropološki seminar«, če ne bi imel vizije »ustvariti tradicijo«, smo se zbrali študentje iz kluba študentov etnologije in antropologije iz Beograda, kluba študentov etnologije Domači iz Zagreba, makedonskega študentskega etnološkega društva iz Skopja in 10 študentov, večinoma 3. in 4. letnika (ena študentka), oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo iz Ljubljane, ki smo predstavljali na novo oživiljeni ŠEG (Študentsko etnološko gibanje). Seminarja smo se udeležili »pod lastnim okriljem«.

Pobudniki in organizatorji dogodka so bili beograjski kolegi, ki so pravzaprav zastavili ves projekt »potujočega« seminarja, to je organizacije tovrstnih seminarjev v drugih državah nekdanje Jugoslavije. Na žalost je pri tem izvzeta Bosna in Hercegovina, ki še nima svojega oddelka za etnologijo in (kulturno) antropologijo, čeprav obstaja možnost povezave s študenti sorodnih strok. Naslednji seminar o **subkulturalah** bo predvidoma v Makedoniji.

Ozadje

Sodelovanje se je začelo lani med 13. in 15. majem, ko je nekaj študentov v okviru seminarja **Etnologije Balkana** obiskalo oddelek za etnologijo in antropologijo v Beogradu. Tu smo navezali tesnejše stike in tako ustvarili podlago za nadaljnje sodelovanje. Obisk je potekal pod mentorstvom asistenta Petra Simoniča in mladega raziskovalca Boštjana Kravanje.

To je bil prvi tovrsten obisk po »jugoslovanski vojni« in zaradi tega toliko bolj zanimiv. Seznanili smo se z najpomembnejšima etnološkima ustanovama v Srbiji – Etnografskim inštitutom SANU ter Etnografskim muzejem, pa tudi s kulturno-političnima ustanovama, ki sta prispevali pomemben delež k razvoju političnih dogodkov v Srbiji v zadnjih desetih letih – z Odporom in radiem B-92.

Obisk je spodbudil zamisel o **skupnem terenskem delu slovenskih in srbskih študentov**. Tako je nastal projekt Etnološki temelji regijskega parka Pohorje, katerega glavna naloga je mednarodno povezovanje študentov na skupnem strokovnem in izobraževalnem področju. V najširšem pomenu gre za seznanjanje srbskih študentov s slovensko kulturo, predvsem pa so pomembni skupno terensko delo, spoznavanje metodologije, izmenjava izkušenj in skupno iskanje možnosti oblikovanja končnega izdelka.

Da bi gostje čim bolje spoznali usmeritve sodobne slovenske etnologije in družbe, je osrednji del tega projekta delo na zavarovanem območju, kjer bo pozornost posvečena možnostim turističnega razvoja v prihodnjem Regijskem parku Pohorje.

Vsebina seminarja

O enotni vsebini letošnjega seminarja sicer ne moremo govoriti, saj so bili **predavanja in delavnice** zaokrožene enote, ki se med sabo niso povezovale. Bojan Žikić je imel predavanje *K antropologiji drugačnosti – subkulture*, Saša Nedeljković *Problem konstrukcije nacionalne identitete v Črni gori*, Miloš Milenković je vodil *delavnico o transformaciji visokega šolstva*, Vesna Vučinić *o mešanih zakonih*,¹ Ildiko Erdei *delavnico »Pioniri maleni« – otroštvo v socializmu*, Lidija Radulović pa *delavnico »Religija in rod. Senka Kovač je predstavila znanstvene raziskave na koncu 20. stoletja na primeru evalvacije del Marsela Griola, Gordana Gorunovića pa je vodila razpravo o študentskih protestih v Beogradu med letoma 1996 in 1997 ter pisanju zbornika »O studentima i drugim demonima«*. Program je vseboval še ogled Etnografskega inštituta SANU in Etnografskega muzeja.

Teme zadnje delavnice so bile nadaljnje sodelovanje, organizacija »potujočega« seminarja, skupna terenska praksa in postavitve skupne spletne strani, katere glavni namen bo komunikacija in predstavitev del študentov etnologije in antropologije iz nekdanje Jugoslavije. Vsebina prihodnjih seminarjev v okviru »potujočega« seminarja naj bi bila poenotena, zato je bilo odločeno, da bo naslednji seminar predvidoma konec avgusta ali v začetku septembra na Ohridu na temo subkultur.

Za **vizualno antropologijo** obstaja veliko zanimanje. Študentje iz Makedonije so nam prikazali videokasete s terenskega dela (svatba, bogoslužje in zdravlilka urokov), slovenski študentje smo zavrtili predstavitveni film našega oddelka, Bojan Matjašič pa še film o trenju lanu. Nameravali smo prikazati še nekatere druge filme iz dokumentacije našega oddelka, toda na žalost nam je zmanjkalo časa.

Seminar je bil predstavljen na Radioteleviziji Srbija in radiu B-92, katerega prispevek so 3. marca 2002 lahko slišali tudi slovenski poslušalci Radia Študent v oddaji Crossradio. Večina seminarja je **dokumentirana** na fotografijah in videokaseti, ki so trenutno še v zasebni lasti udeležencev.²

Vizija

Cilj je ustvariti trajno mednarodno sodelovanje, ki bo temeljilo na skupnih seminarjih in terenskem delu, ukvarjati se z enakimi tematikami in na njihovi podlagi v različnih državah primerjati ponavljajoče se fenomene.

Vemo, da zgodovinski, kulturni in politični prostor »ustvarja« fenomene, jih opredeljuje, je njihov del, lahko posledica ali odgovor. Prav zato in sploh zato so pomembni takšna povezovanja in raziskovalne primerjave. Predvsem zaradi lažjega umeščanja in raziskovanja lastnega prostora, pa tudi sosednjega in bolj oddaljenega.

ga. To bo pripomoglo h krepitvi stroke in raziskav na tem območju, čeprav ga ne moremo terminološko povsem ustrezno opredeliti niti z Balkanom niti jugovzhodno Evropo.

(Neža Mrevlje in Lidija Jularić)



Delavnica o mešanih zakonih. Foto: Helena Dembsky.

V predavanju z naslovom K antropologiji drugačnosti – subkulture se je dr. Bojan Žikić, asistent na Filozofski fakulteti v Beogradu, dotaknil vprašanja, ali obstaja razlika med predmetom preučevanja etnologije in predmetom preučevanja antropologije ter ali nasprotje med nacionalnim in obćim upravičuje te razlike in odnos etabilirane kulture globalne družbe do subkultur, ki pripadajo istemu kontekstu.

Predstavljen je bil model študije subkultur iz osemdesetih let 20. stoletja v Beogradu in takratnih posredno določenih »slogov« popularne glasbe. S preučevanjem takšnih družbenih fenomenov se je ukvarjala antropologija, saj je bilo njeno področje delovanja »drugi« skupine, medtem ko se je etnologija osredotočala na preučevanje »mi« skupine.

Dr. Žikić je naštel pet glavnih subkultur v Beogradu, ki so temeljile na alternativnosti: **punkerji, hipiji, heavymetalci, šminkerji, darkerji in novoromantiki.**

Punkerji, darkerji, heavymetalci in novoromantiki poslušajo natančno določeno zvrst glasbe, ki je opredeljena kot *punk, dark, heavy-metal* ali *pop*. V nasprotju z njimi šminkerji in hipiji nimajo posebne glasbene zvrsti, ki bi jih opredeljevala in bi jo določili. Vse omenjene subkulture so imele tudi svoj slog oblačenja, po katerem so bile prepoznavne že na zunaj, brez osebnega stika, kar je bilo velikokrat želja pripadnikov neke skupine. S tem, da so pokazali svojo pripadnost, so se izognili občutku izključenosti iz družbe, v kateri so živeli, čeprav so bili izobčeni kot družbena skupina.

Po predavanju smo si bili vsi edini, da je fenomen subkultur širok in izredno zanimiv za raziskovanje. V vsaki družbi je veliko subkultur

in mnogo jih je še povsem neraziskanih, zato odpirajo nove možnosti in pomenijo izziv za raziskovalce tovrstnih družbenih pojavov.

(Katarina Župevc)

Za predavanje z naslovom Problem konstrukcije nacionalne identitete v Črni gori je asistent oddelka etnologije in antropologije iz Beograda Saša Nedeljković izbral zelo aktualno temo, ki se posredno nanaša na vse države nekdanje Jugoslavije. Govoril je o različnih vidikih nacionalne identitete, ki (kljub problematičnosti izraza) omogočajo raznovrstna preučevanja etničnosti in nacionalizma, katerega izbruh v zadnjih letih je hvaležno težišče raziskav različnih strokovnjakov.

»Identiteta oziroma identifikacija je rezultat zapletene mreže odnosov do drugih. Med nami in drugimi so naše predstave o drugih in nas samih, pa tudi predstave drugih o nas: naše znanje je zasnovano na operacionalizaciji in sistematizaciji predstav, ki temeljijo na omejenem številu informacij,« je poudaril Nedeljković. To pomeni, da za svojo identifikacijo obvezno potrebuješ nekaj, s čimer se identificiraš v odnosu do nečesa. Za identifikacijo mora vedno obstajati nasprotje, ker pa je vsaka identifikacija večstoletni projekt, je spremenljivost njenega notranjega pomena, bistva, jasna sama po sebi. Vsi odnosi so namreč prej ali slej predmet redefiniranja, povzročenega z novimi vprašanji bodisi »zaradi sprememb v okolju bodisi zaradi sprememb v domeni ciljev, spoznanj, potreb in možnosti eksistence, ki gradijo določen odnos«. V ospredje tako pridejo vprašanja, kdaj se začne dojemanje naroda kot posebne enote, kako poteka identifikacija v njej glede na politično usmerjenost, dinastijo, kaj se zgodi z narodnostno pripadnostjo ob širitvi oziroma okupaciji države in kako se zmanjšuje oziroma povečuje pomen identificiranja s soplemenjaki ali sodržavljanji. Hkrati je treba poudariti paradoks – vsaj navidezno trdnost identifikacije v nekem trenutku. Zahteva namreč popolno prepričanost posameznika o nečem. Ta je nujno potrebna, saj identifikacija pomeni neko usmeritev v življenju, ki se ujema s človekovo potrebo po stabilnosti oziroma varnosti. Naštete so le glavne značilnosti, ki so tu le nakazane, nacionalizem zadnjih let pa je ob njih vsekakor jasnejši ...

(Sara Pistotnik)

Gordana Gorunović je vodila razpravo o študentskih protestih v Beogradu med letoma 1996 in 1997 ter pisanju zbornika »O studentima i drugim demonima«, ki govori prav o tej temi. Zbornik je uredila skupaj z Ildiko Erdei, sestavljen pa je iz dvanajstih krajših raziskav in slikovne priloge. Diskutantka je povedala, da so v študentskih protestih videli priložnost za terensko raziskovanje po načelu »ethnology at home« (etnologije domačega terena), kar pomeni raziskovanje znanih stvari in pogled od znotraj. Protesti so potekali zlasti na ploščadi pred Filozofsko fakulteto, na kraju, kjer se študenti zadržujejo vsak dan in ki ga dobro poznajo. Informacije so zbirali med pogovori z demonstranti, z opazovanjem z udeležbo, krajšimi anketami in nestrukturiranimi intervjuji. Analizirali so propagandno gradivo in transparente, fotografirali in tudi sami sodelovali pri organizaciji protesta. Ta je izbruhnil pozimi 1996, ko je Milošević ukradel lokalne volitve in za rektorja beo-

1 »Mešoviti brak, mešoviti brakovi izmedju igre i realnosti.«

2 Nekatero fotografije s seminarja so dostopne na spletni strani <http://www2.arnes.si/guest/bmatja>.

grajske univerze postavil svojega sodelavca. To je v ljudeh, ki so pričakovali zmago opozicije in s tem spremembe, prebudilo odpor. Protestirali so začeli privrženci opozicijskih strank, že četrty dan pa so se jim pridružili študenti. Prvi teden se je število protestnikov z deset tisoč povečalo na dvesto tisoč, vztrajali pa so 84 dni, od novembra 1996 do marca 1997. Študenti so trdili, da njihovi protesti niso niti v najmanjši povezavi s strankarskimi, le potekali so vzporedno. Na njihovih transparentih so bili junaki iz risank, slike Boba Marleyja, besedila skupine Rage against machine, Georgea Orwella, Franza Kafke ... Protestirali so tako, da so se v kolonah z napisi sprehajali po mestu, po vnaprej določeni poti in ob spremljavi zvoka iz piščalk in drugega hrupa. Miloševića so kmalu začeli motiti, zato se je vpletla policija. Napravila je kordone, da bi preprečila »sprehode«, a ljudje so se vseeno množično zbirali. Imeli so široko podporo tudi tistih, ki se niso udeleževali protestov, ampak so vsak večer med glavnim televizijskim dnevnikom na balkonih ropotali z lonci, da bi preglasili lažno propagando RTS. Ščasoma je oblast protestnikom prepovedala sprehajanje po Dedinjah, kjer stanujejo vplivne osebe, kot sta (bila) Milošević in Arkan. Srbska skupščina je februarja 1997 sprejela zakon, po katerem je priznala opozicijski koaliciji Skupaj zmago na volitvah. Čeprav je to osrečilo veliko študentov, so se nekateri počutili tudi izdane: na začetku so se odločili, da protesti ne bodo povezani s strankarsko politiko, potem pa se je nekaj ljudi, ki so imeli veliko vlogo v protestih, včlanilo v stranke. Kljub nasprotnemu mnenju politikov ljudje niso šli na ulice zaradi njih, ampak splošnega nezadovoljstva, zaradi želje po spremembah in življenju v normalni državi. Po protestih je zavladalo splošno razočaranje, saj so ljudje opazili, da se pravzaprav ni nič spremenilo kljub zmagi opozicije.

(Živa Bobek)

Delavnica z naslovom »Mešoviti brak, mešoviti brakovi izmedju igre i realnosti« (Mešani zakon, mešani zakoni med igro in realnostjo), ki jo je vodila Vesna Vučinić, je bila zelo zanimiva že zaradi narave in pomena prvega Roaming Anthropology seminarja ter hkrati zelo dinamično izpeljana, kar je seveda ustrezalo vsem udeležencem.

Tema mešani zakon je bila in je še vedno zelo aktualna zaradi nas, udeležencev samih, saj mnogo ljudi iz Slovenije in vse nekdanje Jugoslavije izhaja prav iz takega zakona, hkrati pa ponuja številna izhodišča za zanimive raziskave.



Delavnica »Pioniri maleni« - otroštvo v socializmu.

Foto: Bojan Matjašič.



Spremstvo ob odhodu slovenskih študentov.

Foto: Helena Dembsky.

Po uvodnem predavanju nam je Vučinićeva dala nalogo, da si izberemo namišljenega prihodnjega življenjskega sopotnika iz ene izmed treh držav nekdanje Jugoslavije in izpolnimo vprašalnik. Vprašanja so se nanašala na zdajšnjo in možno prihodnjo veroizpoved, število in imena prihodnjih otrok, potek in kraj poročnega obreda, vzgojo otrok, kraj bivališča in praznike, ki jih par namerava praznovati na skupni poti. Zastavljena so bila zelo resno, sam način dela, ki je bil bolj podoben igri, pa je popestril sicer zelo delovno ozračje v beograjskem Etnografskem muzeju.

Udeleženci seminarja smo bili hitro presenečeni, saj kot mladostniki še vedno živimo z nekim idealističnim pogledom na zakon, ki temelji izključno na ljubezni in zaupanju, ter se morda še zmeraj ne zavedamo prav dobro, kakšna odrekovanja in prilagajanja so potrebna za uspešno skupno pot. Kmalu smo se namreč znašli zagati glede števila in imen otrok, prebivališča in predvsem prihodnje veroizpovedi. Morda sta bili edini področji, na katerih smo se strinjali, vzgoja otrok in praznovanje nekaterih praznikov. Zdi se nam namreč - tako kot že zamisel o mešanem zakonu in nekakšnem združevanju ljudi, ki izhajajo iz različnih etničnih in kulturnih okolij - nadvse pomembno in pošteno, da pustimo vsaj našim otrokom prosto pot pri sprejemanju odločitev in jih ne posiljujemo s svojimi idejami o narodnosti in veroizpovedi ter poskušamo zblížati vsaj prihodnje generacije.

(Helena Dembsky)



Strokovni članek / 1.04

Maja Korun

PRIJETNO S KORISTNIM ... O SLOVAŠKEM ETNOGRAFSKEM MUZEJU

Drugi semester drugega letnika študija sem se odločila preživeti v Bratislavi v okviru programa za izmenjavo študentov CEEPUS. Predavanja sem poslušala na Oddelku za etnologijo na Filozofski fakulteti Univerze Komenskega. Del programa je namenjen predvsem seznanjanju s krajem in drugačnim študijem, v njegovem okviru pa sem si želela ogledati tudi druge dosegljive etnološke zanimivosti na Slovaškem.

Moj splošni vtis je, da so razmere na področju etnologije na Slovaškem precej drugačne kot v Slovenji. Etnologija je usidrana v življenju in zavesti ljudi veliko globlje, kar se pozna tako pri spominkarstvu, folklornih skupinah kot pri mnogih tečajih za otroke in odrasle, ki ponujajo učenje tako imenovanih ljudskih obrti ali le izdelovanje predmetov na tradicionalen način (iz lesa, protja, slame in žice, vezenje, tkanje, klekljanje, izdelovanje pisanic). Poleg tega se je etnologija v preteklosti močno izražala v umetnosti, saj so najbolj znani slovaški slikarji (L. Fulla, M. Benku) upodabljali utrinke iz kmečkega življenja. Na Slovaškem je mogoče najti številne muzeje na prostem, vendar so odprti večinoma le poleti in po dogovoru.

Želela sem si ogledati tudi etnografski muzej. Pričakovala sem, da ga bom našla v Bratislavi (morda tudi zato, ker je SEM v Ljubljani). Izvedela pa sem, da je muzej, ki obsega vse slovaško ozemlje, v mestu Martin, etnografske zbirke pa po vseh muzejih na Slovaškem, le da so regionalne. Tako je v Bratislavi regionalni muzej za zgodovino, umetnostno zgodovino, arheologijo, etnologijo in druga področja, a zajema le območje Bratislave z okolico.

Ker je etnografski muzej v Martinu, je bilo treba načrtovati izlet. Doc. Marta Botiková, ki je bila na Slovaškem moj tutor, mi je pomagala pri navezovanju stika z muzejem. Osebuje je napovedala moj prihod, kar se je pozneje izkazalo za zelo koristno, saj so se muzejski delavci zelo potrudili in mi namenili zelo veliko časa. Prišel je konec tedna, določen za mojo malo pustolovščino. Z vlakom sem se odpeljala v kraj Vrutky, od tod pa z avtobusom nadaljevala precej dolgo, a lepo in ne preveč naporno pot do Martina.

Mesto Martin leži na severu Slovaške, 220 kilometrov od Bratislave. Pred 150 leti je igralo pomembno vlogo pri prebujanju slovaške narodne zavesti. Leta 1861 je tu, na tako imenovanem martin-skem memorandumu, potekalo srečanje intelektualcev, ki so hoteli spodbuditi uporabo slovaškega jezika na takrat madžarskem ozemlju. Oblast se ni odzvala, toda čez dve leti je bila ustanovljena kulturno-izobraževalna organizacija Marica Slovenská. Zavzemala se je za slovaščino v šolah in tudi muzejih ter objavljanje v slovaškem jeziku. Tako je Martin postal središče kulturnega življenja na Slovaškem. Tridesetega oktobra 1918 je bila v Martinu podpisana martinska deklaracija. Sestali so se slovaški intelektualci in soglašali s tem, da je Slovaška formalno postala del prve češko-slovaške države. (Dan prej so se uresničila prizadevanja slovaških

zdomcev za njuno združitve.) Toda po združitvi je Martin izgubil svoj pomen, ker se je središče gospodarskega in kulturnega dogajanja preneslo v Bratislavo. Zdaj je Martin majhno mesto z največjo knjižnico na Slovaškem, saj tam še vedno deluje Maticá Slovenská z gledališčem in največjim etnografskim muzejem na Slovaškem: Slovenské národné múzeum – Etnografické múzeum ali SNM – EM (Slovaški narodni muzej – Etnografski muzej).

Ko sem prispela v mesto, sem se najprej odpravila v muzej. Ni ga bilo težko najti, saj je zgradba velikanska, a tega se dodobra zavešele v njeni bližini. Središče mesta prepredajo prečne ulice, muzej pa je na koncu ene od njih, na griču.



Glavna zgradba SNM – EM v Martinu. Foto: Maja Korun.

Ob prihodu so me odpeljali k dr. Máriji Halmovi, direktorici muzeja. Bila je tako prijazna, da mi je osebno predstavila zgodovino muzeja in njegovo delovanje ter me opremila z različnim propagandnim gradivom, ki mi je dogajanje v muzeju še bolj približalo. Etnografski muzej je najstarejši in največji del Slovaškega narodnega muzeja (to je le ime združenja nekaterih muzejev v eni ustanovi). Njegov razvoj in začetki zbirateljstva so v tesni povezavi s pomembnimi osebnostmi slovaške nacionalne zgodovine in od vsega začetka nosijo domoznanstven pečat. V okvir SNM – EM sodijo etnografska, arheološka, zgodovinska, numizmatična, umetnostnozgodovinska in umetnostna zbirka, arhiv ter knjižnica, ki zajemajo vse slovaške pokrajine. Zgradbo, v kateri je danes muzej, je zasnoval M. M. Hermica v funkcionalističnem slogu, postavljena pa je bila med letoma 1933 in 1938 na 4620 kvadratnih metrih površine. Posebnost njegovega načrta je, da je bil že od začetka namenjen muzeju (enako je bilo s stavbo Prirodovedckého múzeuma ali Prirodoslovného muzeja¹ v Bratislavi). Tako je postal muzej v Martinu eden najsodobnejših (po zgradbi, razumevanju estetskih rešitev, opremljenosti) in največjih muzejev tistega časa. Do leta 1948 je pripadal Spolkovému múzeom Múzealne slovenský spoločnosti (Slovaško muzejsko društvo), to je organizaciji prostovoljcev, po letu 1948 pa je bil nacionaliziran kot ustanova. Leta 1961 je bil priključen Slovenské múzeom (Slovaškemu muzeju) v Bratislavi in s tem izgubil samostojnost. Nastal je etnografski muzej za vse slovaško ozemlje, specializiran za dokumentiranje in predstavljanje ljudske materialne in duhovne kulture. V depozih hrani okrog 150 tisoč predmetov, od teh je 94 tisoč etnografskih. To je največja etnografska zbirka ljudske kulture iz obdobja od 18. do 20. stoletja na Slovaškem.

Poleg glavne stavbe, v kateri je izključno etnografska razstava, ima SNM – EM še pet podružnic: Múzeum slovenský dediny v Ja-

1 Prevodi niso uradni (poimenovanja sem poskusila prevesti po pomenu).

hodničkih hájoch (Muzej slovaške vasi – muzej na prostem), Múzeum Martina Benka, Múzeum Karola Plicka v Blatnici, Dokumentačné centrum českej kultúry na Slovensku (Center za dokumentacijo češke kulture na Slovaškem) in novi oddelok Dokumentačné centrum rómskej kultúre na Slovensku (Center za dokumentacijo romske kulture na Slovaškem).

Muzej slovaške vasi prikazuje ljudsko arhitekturo in življenjski slog kmečkih skupnosti na Slovaškem v 19. in začetku 20. stoletja. Zamisel za tak muzej sega v leto 1930. Prvi objekti so bili preneseni na izbrani kraj leta 1940, toda razstava v zdajšnji podobi je začela nastajati leta 1967 in bila prvič odprta za javnost 1972. Razstava, ki je zdaj na ogled, prikazuje oravsko regijo, Kysuce – Javorníky, Liptov, prizadevajo pa si še za predstavitev turiecke regije. Sicer pa je tam mogoče kupiti spominke, si ogledati prireditve oziroma predstavitve ljudskih šeg, izdelke ljudske obrti in folklorne dogodke. Obiskovalci se lahko osvežijo v krčmi z območja Oravská Polhora. Muzej je odprt le od maja do oktobra in za večje skupine, po dogovoru tudi zunaj sezone. Zaradi tega si razstave nisem mogla ogledati.

Stalna postavitev, namenjena predstavitvi slikarja Martina Benka (1888–1971), njegovega življenja in dela, je prav tako v Martinu, v hiši, v kateri je ustvarjal od leta 1958 do 1971. To razstavo sem si ogledala naslednji dan. V hiši je zbirka njegovih slik, dva prostora sta namenjena galerijski postavitvi, trije pa predstavitvi prostorov, v katerih naj bi Martin Benka živel in ustvarjal. Prvi je jedilnica, drugi atelje in tretji spalnica. Tudi tu so razstavljene njegove slike, toda na žalost tako, da si jih skorajda ni mogoče dobro ogledati, saj so obešene previsoko (kakšen meter nad glavo obiskovalca) in zelo skupaj.

V okviru SNM – EM sodi tudi Múzeum Karola Plicka (1894–1987) v Blatnici, 20 kilometrov od Martina. V njem sta predstavljena delo in življenje fotografa, filmskega producenta, etnografa, folklorista in učitelja. Zapustil je veliko posnetkov (fotografij, negativov), ki prikazujejo življenje ljudi, oblačilno kulturo, naravo in arhitekturo.

Ko sem se seznanila z glavnimi informacijami o muzeju (SNM – EM), so me popeljali na ogled depojev. Šele tu sem ugotovila, kako velik je v resnici muzej in kako veliko predmetov ljudske kulture skriva. Najprej sem si ogledala depoje oblačilne kulture in tekstilnih izdelkov. Prostor, v katerem so predmeti, zloženi v omaro ali lepo obešeni, je velikanski. Razložili so mi sistem dokumentiranja, označevanja in shranjevanja: kako mora biti vse na svojem kraju – sicer se v taki množici neoznačen predmet izgubi. Potem so mi dovolili pobrskati po omarah. Tako sem si natančneje ogledala zbirko čipk, na roko tkanega platna, zbirko gumbov in razdelek z vrhnjimi oblačili: suknje, krila, hlače. Tistim, ki pravijo, da so depoji najzanimivejši del muzejev, moram pritrditi.

Potem so me odpeljali še na ogled depojev igrač, lesenih izdelkov in pisanic. Ti niso tako veliki, vendar nič manj zanimivi. Na hitro so mi pojasnili tehnike in načine pri izdelavi značilnih slovaških pirhov. Nekatere poznamo tudi na Slovenskem, na primer praskanje. Najbolj me je zanimalo lepljenje neke močvirske rastline (trave) na jajca, ker za to tehniko še nikoli nisem slišala. Na žalost pa mi je niso mogli pokazati, ker trava še ni rasla, čeprav je bila velika noč tik pred vrati.

Potem so me popeljali na ogled stalne razstave. Zdajšnja je bila postavljena leta 1975, muzej pa namerava v petih letih pripraviti novo stalno postavitev. Stalna razstava je razdeljena na tri oddelke: človek in zemlja, človek in material ter človek in obleka. Začne se z arheološko zbirko, zgodovino slovaškega ozemlja in pesmimi Pavla Kozša. Na žalost so vsi napisi in razlage v slovaščini.

V prvem oddelku so razstavljeni poljedelski predmeti. Postavljeni so v vitrine in osvetljeni z umetno svetlobo, ki se prižge na senzor, ko vstopiš v prostor, in če miruješ, se izklopi. Tu se napisi tako rekoč nehajo ali pa so vsaj zelo nedosledni. V tem prostoru me ni ničesar zelo pritegnilo, zato sem ga dokaj hitro zapustila. Veliko bolj všeč sta mi bila drugi in tretji del razstave, čeprav sta po mojem mnenju prav tako preveč enolična in pomanjkljivo opremljena z informacijami.

Ogled sem nadaljevala v drugem nadstropju, v oddelku, kjer je predstavljena povezava med človekom in materialom. Ko sem stopila v velikanski prostor, v katerem je razstavljen prvi material – les, sem bila dokaj očarana. Mislim, da predvsem zaradi ambienta: stene so preplepljene s fotografijami gozda na eni strani, na drugi pa je poleg stene ogromna vitrina z izdelki iz lesa.

Tudi tu je namen razstave obiskovalca seznaniti z lesenimi izdelki za vsakdanje življenje, žal pa spet ni napisov. Prostor je tih in za



Pogled v drugi del stalne razstave, prvi prostor – les.

Foto: Maja Korun.

»gozd« neverjetno snažen, zato morda prav to nasprotje preseneča. Sledijo materiali: slama, glina, kovina, steklo in kamen. Vsak je postavljen v svoj prostor, ki pa še zdaleč ni tako velik kot prostor, namenjen lesu.

Zadnji del stalne razstave je namenjen človeku in obleki. Menim, da so temu področju posvetili še največ pozornosti. Tako kot je depo za tovrstno materialno kulturo najboljše, je tudi ta del razstave najtemeljitejši. V prostoru so vitrine in v njih oblečene lutke (brez obraza). Vitrine so opremljene tudi z angleškimi napisi, v slovaščini pa si je mogoče prebrati razlago o posameznem kosu oblačila. Vitrine ponujajo primerjavo oblačilne kulture. Na začetku so predstavljene noše: vsakdanje, delovne in praznične obleke. Sledi jim predstavitev noš po pokrajinah, veri, premoženju in generacijah neke družine, ogledati si je mogoče tudi, kakšna oblačila so nosili sorodniki priseljencev, ki so jim domači pošiljali blago in obleke. Vsa oblačila sodijo na prelom 19. in 20. stoletja.

Hotela sem videti še začasno razstavo Turiec v ľudovej kultúre (Ljudska kultura v turiecki regiji).² To območje so raziskovali zadnji dve leti, plod njihovega dela pa so omenjena razstava in dve številki zbornika, ki ga izdaja muzej in navadno ni tematski. Razstava je povsem statična. V vitrinah (kot pri stalni razstavi) je mogoče videti opremo otroške in dnevne sobe ter jedilnice. Pred-

2 Druga začasna razstava v muzeju je bila razstava moderne keramike z naslovom Keramická tvorba.

stavljani so nekatere igrače in delo, na primer zdravilstvo in paša. Toda razstava je povsem brez napisov in razlag, niti v slovaškem jeziku, kar me je precej motilo. Resda so zelo natančni podatki o tej regiji na voljo v dveh številkah zbornika (ki ga ni mogoče kupiti pri vratarju, kjer prodajajo spominke, razglednice in brošure), toda kaj naj naredi naključni, laični obiskovalec? Tako so denimo predstavljene notranjščine prebivališč različno religioznih družin, toda tega ne bi vedela, če mi ne bi povedala vodnica dr. Eva Pančuhová. Bila je pripravljena odgovoriti na vsa vprašanja, zato sem muzej zapustila, tik preden so ga ob petih popoldne zaprli. Tudi sicer mi je dala vse informacije, drugače pa jih ni mogoče dobiti zaradi pomanjkanja napisov.

Po obisku in ob načrtu, da si ogledam še edino dosegljivo podružnico Múzeuma Martina Benka, so bili vtisi različni. Glede na možnosti, ki jih ima muzej kot ustanova in zgradba, se mi zdi, da vse ni dovolj izkoriščeno. Med mojim obiskom ni prišel v muzej niti en obiskovalec. Kaže, kot da bi bila ustanova bolj sama sebi namen, morda za raziskovanje in zbiranje, kot pa obiskovalcem, kaj šele mlajšim, in za splošno izobraževanje.

Muzej si predstavljam kot odprto ustanovo, namenjeno ljudem. V njej se stalno nekaj dogaja – torej ne gre samo za golo postavitev, temveč se v okviru razstave vrstijo tudi kulturni dogodki: projekcije filmov in diapozitivov, okrogle mize, predavanja, delavnice. Obiskovalec iz muzeja ne odide dolgočasen in utrujen od preveč informacij, ki so mu jih dali med vodenjem po razstavi (ali premalo, če razstave ne spremljajo niti napisi). Morda bi bilo zanimivo, če bi v razdelku s slamo obiskovalec imel priložnost poizkusiti, kako se plete koš, v razdelku z glino pa bi se prikazovala izdelava vrča ... Obenem se zdi, da je Martin majhno mesto s premalo prebivalci, ki bi skrbeli za dogajanje v muzeju (sicer bi se morali vsi ljubiteljsko ukvarjati z etnologijo), in hkrati predaleč od kakšnega velikega mesta, ki bi zapolnilo to vrzel.

Čudovito bi bilo, če bi imeli vsi obiskovalci možnost ogleda depojev. Morda bi bili za njihov obisk določeni dnevi, denimo enkrat na teden ali dvakrat na mesec. Vsekakor pa je muzej name naredil vtis le zaradi depojev, brez njih predstava o njem ne bi bila popolna. Šele na podlagi depojev sem ugotovila, da je muzej res nekaj velikega, enkratnega in veličastnega. Žal tega vtisa ne dobijo vsi obiskovalci.

Viri

PODUŠELOVÁ, Gabriela in Ilija Okáli 1994: Slovakia, museum and galleries guide-book. Bratislava, Slovenské národné múzeum.
ZUSKINOVÁ, Iveta in Miroslav Spoliga 2001: Open-air museums in Slovakia. Liptovská Sielnica, The Union of Open-air museums.

Na podlagi pravilnika o podeljevanju Murkove nagrade in Murkovih priznanj za posebne dosežke v etnologiji na Slovenskem, ki je bil sprejet na občnem zboru SED 7. aprila 1999, objavljamo razpis za podelitev nagrade in priznanj za leto 2001.

Pri predlogih upoštevajte naslednja temeljna izhodišča za podelitev nagrade in priznanj: Nagrado in priznanja prejme posameznik ali ustanova, ki s svojim delom prispeva k uveljavljanju slovenskih etnoloških spoznanj in spoznanj tujih etnologij o Sloveniji. Nagrado ali priznanja lahko prejmejo domači ali tuji strokovnjaki s področja etnologije, domači in tuji posamezniki, ki na tem področju delujejo ljubiteljsko, oziroma posamezne strokovne in ljubiteljske ustanove in društva (2. člen pravilnika). Med posebne dosežke v etnologiji na Slovenskem se štejejo (3. člen pravilnika):

za podelitev Murkove nagrade

- *izjemni etnološki znanstveni in raziskovalni dosežki posameznikov, skupin ali ustanov,*
- *dosežki, ki jih zaokroža življenjsko delo posameznikov; za podelitev Murkovih priznanj*
- *dosežki na področju etnološke vede na Slovenskem (ali o Sloveniji) v preteklem letu.*

Predloge bo pregledala in ocenila komisija za Murkove nagrade ter na posebni svečanosti podelila eno nagrado in eno ali več priznanj.

RAZPIS

za podelitev Murkove nagrade in Murkovih priznanj za posebne dosežke v etnologiji na Slovenskem za leto 2001



Podpisane predloge z utemeljitvijo pošljite do

15. septembra 2002

Naslov:

Slovensko etnološko društvo
Metelkova 2
1000 Ljubljana

Strokovni članek / 1.04 **dr. Marija Stanonik**

RAZMIŠLJANJE OB PODELITVI MURKOVE NAGRADE IN PRIZNANJA ZA LETO 2000

(Ingrid Slavec - Gradišnik, Lidija Repinc)

Uvod

Sol v slovenskih solinah je pobrana,
po zaslugi milo prijaznega vremena imajo kmetje še čas posprav-
ljati zadnje poljske pridelke, pred vrati je sv. Martin, ki bo z mošta
naredil vin'.

Vsak čas bomo nazdravili z novim!

Leto je naokrog!

Zbrani smo v prazničnem razpoloženju, da pregledamo bogato
letino slovenske etnologije preteklega leta - v okolju, ki ga je Pe-
snik počastil s »podobo raja« (5. stanca).

Sem je postavil dogajanje Krsta pri Savici - dogaja se v drugi
polovici 1. tisočletja -

ko je svojo nesmrtno pesnitev ustvarjal še krepko v 2. tisočletju.)

Viharjev jeznih mrzle domačije

bilé pokraj'ne naše so,

kar, Samo, tvoj duh je zginil, kar nad tvojo jamo,

pozabljeno od vnukov veter brije,

je tožil v Sonetnem vencu.

Koliko naravnih in vojnih viharjev (21. tercina) so prestali gozdovi
in planjave naše domovine,

preden smo nepreklicno zakoračili v 3. tisočletje.

Zdaj imamo spet svojo državo,

sto- in tisočletni sen naših prednikov.

Praznovanje 10-letnice njenega obstoja se že izteka.

In vendar se Slovencem in slovenskemu narodu

v 3. tisočletju ne obeta nič lažje življenje

kakor našim prednikom v stoletjih prvih dveh tisočletij.

Bomo o(b)stali?

Pravkar je za nami odmevna proslava 190-letnice obstoja prve,
najstarejše stolice slovenskega jezika, ki je v duhu tedanjega časa,
naklonjenega humanističnim temam in demokratičnim tokovom,
vzpostavila študij slovenskega jezika na liceju v Gradcu. Prvi pre-
davatelj na njej je bil Janez Nepomuk Primic. Med drugimi so mu
sledili Gregor Krek, Karel Štrekelj, Matija Murko, imena, ki so
vsečena tudi etnološkim ušesom.

Svet Evrope in Evropska unija sta leto 2001 proglasila za evrop-
sko leto jezikov.

Je to priložnost za evforijo? Nikakor ne! »Diktat iz tujine, ki izhaja
iz modnega zanimanja za manjšinske jezike, nas ne sme zavesti!«
(Marko Jesenšek) Seveda daje kakšno spodbudo znanstvenemu

proučevanju jezikov in javnim občilom omogoča snov za pisanje
o jezikih majhnih skupnosti, vendar je brez zakonske teže in ob-
veznosti.

V praksi je od njega pri nas bore malo koristi. Časopisi pišejo, da
tuji obiskovalec slovenske prestolnice ugotavlja, da je naš uradni
jezik angleščina; ali pa imamo vendarle svojega, kot je mislil do-
slej, pa je tako zelo podoben angleščini?

Že France Prešeren se je zgražal nad svojimi rojaki:

Kranj'c ti le dobička išeš,

bratov svojih ni ti mar,

kar ti bereš, kar ti pišeš,

mora dati gotov d'nar. //

Kar ni tuje, zaničuješ,

starih šeg se zgublja sled, /.../

za dežele čast si led! (Elegija svojim rojakom)

V slovenskem mestu na vzhodu države sta lastnika dveh podjetij
Nemca, poslovanje v njih teče v nemščini, lastnik tretjega pa Šved,
tu poteka komunikacija v angleščini. Koga od slovenskih podjet-
nikov skrbi položaj slovenščine v večjezični Skupnosti. Se je kdo
od njih zamislil in poslovenil ime svojega podjetja? Vseposod
srečujemo angleška poimenovanja za najrazličnejše predmete, tr-
govine, lokale in restavracije, včasih je dodanega še malo namškega,
španskega ali italijanskega pridih.

Neka italijanska kulturna ustanova (Italijanski kulturni center) si je
prilastila pravico, da mi pošilja dvojezična vabila - da se vsakič
znova počutim, kot bi bila v okupirani Ljubljani!

Kdo je pooblastil nekatere založbe (Rokus) in najvišje slovenske
kulturne ustanove (Narodna galerija, Slovenski etnografski mu-
zej), da dobivam od njih dvojezična vabila v slovenščini in angle-
ščini na odlične kulturne prireditve?

Kot da se poživljajo na Prešernovo in njemu sledečo narodotvor-
no poezijo,

mučeniško smrt skladatelja Alojza Bratuža,

talca Hinka Smrekarja,

in vsem tistim, ki so med drugo svetovno vojno izkpraveli zato, ker
so bili Slovenci in niso izdali slovenske besede,

pljuvajo v obraz!

Če na znanstvenem posvetovanju nastopa le kak tuj strokovnjak,
že je cel program srečanja dvojezičen, kot da bi ne zadoščalo, da
bi bil napisan samo naslov njegovega predavanja in druga vsebina
zanj posebej prevedena, če bi že bilo potrebno.

Do konca sem zgrožena in do dna osramočena, ko v bližnji cerkvi
pri maši poslušam angleške pesmi. Kot da se taji dediščina svetih
bratov Cirila in Metoda in se tolikeri slovenski duhovniki s škofom
Slomškom na čelu niso trudili, da bi smeli maševati v materinščini,
in kot da ne bi imeli toliko dobrih in lepih slovenskih bogoslužnih
pesmi. In kot da slovenskega duhovnika Vinka Poljanca (vpisane-
ga na plošči v celovski stolnici med desetimi koroškimi mučenci,
ki so postali žrtve nemškega nacifašizma - od tega jih je osem
slovenskega rodu!) izdajajo lastni bratje!

Od kod Slovencem tako klečeplazenje in poniževanje pred tujci,
ko od nas tega nihče ne zahteva! Kot da bi ne imeli svoje tradicije,
svoje umetnosti, terminologije, svojih idej.

Mlajši rodovi sploh ne hodijo več na primer v Beneško Slovenijo,
Tržič in Trst kakor svoji k svojim, ampak v Italijo in Monfalcone (Mon-
falcone), niti ne na Koroško, ampak v Avstrijo, kjer ne poznajo Belja-
ka, ampak Villach, niti Borovelj, ampak Ferlach, in tako naprej.

Razpregel zemljevid je diplomat: /.../

komu zemljé in morja blagodat? //

I jaz razganem pred seboj papirje:

glej - rodna zemlja, naša draga prst! /.../

boš rod, ki bivaš tod, boš v duši čvrst? (Oton Župančič, Zemljevid)

Izkušnja uči, da se odnos, ki ga sosednje države izgrajujejo do Slovenije, najprej »preizkusi« na plečih slovenskih manjšin. Študij slovenskih manjšin je študij preživetja Slovenije v širšem evropskem prostoru. Slovenci kot narod smo v njegovih razmerjih etnična »manjšina«! Odnosi, ki jih že dolgo zaznavamo med državami večinskega naroda (Italija, Avstrija, Madžarska, Hrvaška) in slovenskimi manjšinami, so zbirka stanj, ki se nam »obetajo« v ne tako oddaljeni prihodnosti!

»Tisti, ki zavračajo domoljubje in domoljubno vzgojo kot nekaj zastarelega in se zavzemajo za svetovljanstvo, internacionalizem in multikulturo, ne vedo, da človek, ki ni sposoben ljubiti svojih najbližjih in domovine, težko razvije pravo razmerje do članov drugih narodov in kultur.« Domovinska vzgoja bi morala biti eksplicitno in implicitno vgrajena v šolski sistem vseh stopenj. O Evropi brez meja oziroma Evropi regij ni mogoče razmišljati brez razmišljanja o jeziku in narodu. Teorija naj hkrati oblikuje razpravo o nacionalnem vprašanju in vlogi jezika.

Jezik je najpomembnejša dediščina, ki so jo naši predniki vzeli s seboj iz svoje prvotne domovine v današnji slovenski kulturni prostor. Slovenski pregovor slikovito opozarja na številnost slovenskih narečij, ko pravi: *vsaka vas ima svoj glas*. Kako so se že nekdanji zavedali njegove vloge za medsebojno povezovanje in sporazumevanje, nazorno kaže razlaga, da ime *Slovenec* izhaja iz besede **slóvo, slóves, slovó* in naj bi pravzaprav pomenilo ljudi, s katerimi se je mogoče pogovarjati, govorijo naš jezik. Za razloček od tistih, s katerimi se ni mogoče sporazumeti, kar se jim je dogajalo z njihovimi zahodnimi sosedi Germani in so jih zato imenovali **nemi ljudje*«, to je **ljudje*, ki ne znajo govoriti (po naše), torej so bili zanje nemi, nemci > Nemci.

Kako jezik ustvarja? Dober primer za predstavo o tem so lahko razlagalne povedke o skalah sredi sicer zelenega okolja, da se zdi, kot da bi padle z neba. Dokler ni zgodbe, je le skala kot skala. Kdove kaj je bil prvotni nagib za zgodbo o njej, po kakšnem ključu je nastala zgodba o okamenem možu, lovcu, nevesti, babi. Odtlej je v brezoblični skalni gmoti res prepoznati okamenela omenjena bitja. Ravno to je tisto, kar imenujemo slovstvena folklor. Ima kakšen pomen za obstoj slovenskega naroda? Po svetopisemsko: spodnesite hiši temelje - in se bo podrla. Prepričana sem, da je ravno mačehovski odnos do slovstvene folkloristike in etnologije že od ustanovitve slovenske univerze 1919. naprej eden od vzrokov za medlo slovensko (samo)zavest v 20. stoletju.

Narodna identiteta kot etično dejstvo in vrednota

Za preživetje slovenskega naroda kot samostojne biti je življenjsko pomembno, kaj bodo prihodnje generacije študentov in intelektualcev v spremenjenih razmerah Evropske unije pripravljene storiti za slovensko narodno zavest. Njenih razsežnosti, ki nas delajo prepoznavne in ločijo od drugih, ni mogoče prepustiti naključju in spontanosti, še manj brezbriznosti in malomarnosti; če nečemo, da bi nas odplavilo. Odgovorno, zrelo, samozavestno in pogumno je treba s primernimi sredstvi javnega delovanja zagotoviti rast slovenskega naroda in obstoj države.

Marsikdo se sprašuje, zakaj smo postali Slovenci prav glede svoje narodne samobitnosti tako mlačni. Še več, »vsakogar, ki hoče zbuditi več domoljubja, razglasimo za nacionalista in po nepotrebnem

razširjamo manjvrednost na področja, kjer je doslej nismo poznali«. Ali ob pripravi na vstop v Evropsko unijo in splošne globalizacijske procese ne pozabljamo na notranjo »globalizacijo« znotraj slovenskega naroda samega, njegovo notranjo trdnost in čvrstost. Kakor so nekdanj visoko povzdigovali razum nasproti drugim razsežnostim človekove psihe, danes pa obstaja že cela vrsta priročnikov o čustveni inteligenci, se bo po streznjenju o enostranskosti globalizacijskih teženj okrepilo spoznanje o vrednosti samo nam lastnega. Zdrav, tudi slovenski, človek stoji na dveh nogah. V tukajšnjem kontekstu to pomeni, da zavestno goji primerno ravnovesje med domačim in tujim, svetovljanstvom in domačijstvom. Vedno manj možnosti je za spontanost, zato se je tudi domoljubja treba učiti.

Če se Slovenci želimo in hočemo obdržati kot narod, je nujno v razpravo o prihodnosti visokega šolstva v Sloveniji zavestno vključiti tudi slovensko narodno identiteto.

V slovenski splošnoizobraževalni proces bi morala biti vključena implicitno, v visokem šolstvu pa tudi eksplicitno, da bi pripravljala ustrezen profil za pouk v osnovnih in srednjih šolah. Prva stopnja bi omogočala predvsem seznanjanje s krajevnimi in pokrajinskimi dejstvi. Na prvi stopnji bi bilo treba poglobiti in razširiti že obstoječe domoznanstvo in mu - brez predsodkov! - dodati nekaj ur mitologije in folklore različnih panog.

V srednjih šolah bi se dijaki že lahko seznanjali s splošnimi merili narodne identitete.

Univerzitetni študij bi gojil kritično, toda pozitivno refleksijo o njej.

Etnologija potrebna kot še nikoli doslej!

V Sloveniji, in ne samo v Sloveniji, na svetu sploh, se je zadnja desetletja zelo veliko spremenilo. Stara klasična agrarna kultura, ki je tisočletja vzdrževala sorazmerno usklajenost med naravo in človekom, gre nezadržno v zaton. Od skoraj vsega neodvisnih kmetov, »kraljev«, bi rekel Ivan Tavčar (prim. Cvetje v jeseni!), tudi pri nas že zdavnaj ni več. S tem izginja stara terminologija, ki je več kot tisoč let samodejno vzdrževala slovensko identiteto vsaj na ravni vsakdanjega življenja. Tu še kako pride prav metoda raziskovanja etnoloških pojavov po vzorcu Murkovih Wörter und Sachen.

Prav tako skoraj ni več takšne industrije, ki je zadnji dve stoletji obvladovala vsaj Evropo in Ameriko. K temu je največ prispeval nenavadno skokovit razvoj računalniške tehnologije, ki je pravzaprav v vseh panogah docela spremenila delovni proces in njegovo težišče prenesla na terciarne gospodarske dejavnosti. In vendar napredek na tem področju še zdaleč ne odpravlja izkoriščanja človeka od človeka. Še o starih družbenih diferenciacijah nimamo kaj prida študij, že trkajo na vrata nove v našem prostoru in našem času. Vse to naravnost kliče po novih etnoloških močeh s široko razgledanostjo in temeljito strokovno formiranostjo.

Sklep

Matija Murko (roj. 10. februarja 1861, Drstelja pri Ptuj), čigar 140. obletnico rojstva letos praznujemo, je bil znanstvenik s široko erudicijo in razgledom ter z živim zanimanjem za usodo lastnega naroda in njegovih sorodnikov. Toda vedno se je ravnal po zavesti, da je dolžnost pravega znanstvenika, da ob aktualnih vprašanjih svojega časa javno zastopa svoje stališče. Toda Vilko Novak in Slavko Kremenšek se strinjata, da bi bilo za slovensko etnologijo čisto drugače poskrbljeno, če bi bil ob ustanovitvi slovenske univerze pripravljen priti v Ljubljano.

Tudi danes jo zapuščajo ljudje, ki bi ji lahko največ dali na ustreznem mestu.

Vila Bled, 6. novembra 2001

Objavljena recenzija / 1.19

Barbara Mulej

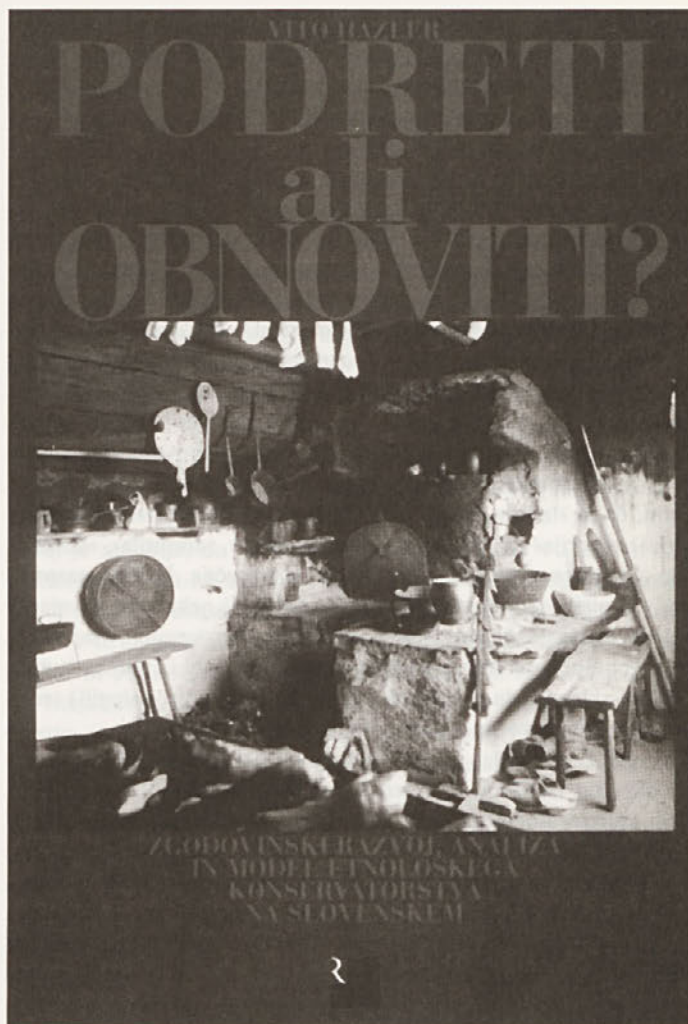
Vito Hazler PODRETI ALI OBNOVITI ZGODOVINSKI RAZVOJ, ANALIZA IN MODEL ETNOLOŠKEGA KONSERVATORSTVA NA SLOVENSKEM

*Založba Rokus, Ljubljana 1999, 325 str.,
priloga 49 str.*

Knjiga *Podreti ali obnoviti* ni zanimiva samo za sedanje ali prihodnje specialiste konservatorje, temveč za vse etnologe. Ob svoji specialistični usmerjenosti (in morda prav zaradi nje) nam veliko pove o splošnejših vprašanjih, ki tarejo etnologe (in kulturne antropologe). Kljub temu jo posebej priporočam tistim, ki se sprašujejo, ali je v konservatorstvu še prostor za etnologijo.

Najprej naj povem, da sodim med zelo stare študente, študente »povratnike«, kar v bistvenem določa mojo optiko. V prvem obdobju svojega etnološkega študija (v osemdesetih letih prejšnjega stoletja) sem »po dolžnosti« sicer prebrala kup literature o materialni kulturi Slovencev, vendar v takrat vse bolj razširjenem ozračju preziranja »deskripcije« in »predstavljanja zaprašenih piskrov in kolovratov« nisem zmogla opaziti v njej prav ničesar, kar bi se mi zdelo vredno zapomniti. Zato se mi o teh tradicionalno etnoloških temah v resnici niti ne sanja, te vrzeli v znanju pa ni zapolnilo niti sodelovanje pri prenovah oziroma revitalizacijah (Krško, Škofja Loka) in v SEM. Za nameček mi je zbudilo še dvome o vlogi etnologov pri reševanju praktičnih težav in o naši kompetentnosti. Verjetno se večina študentov, pa tudi diplomiranih etnologov, vsaj kdaj vpraša o smislu in cilju svojega dela, torej si ob temeljnih vprašanjih »kaj« in »kako«, ki ju s pomočjo profesorjev bolj ali manj razreši med študijem, postavi tudi vprašanja »zakaj« in »čemu«. S tem je namreč najtesneje povezano vprašanje, kako lahko s študijem pridobljeno znanje koristno uporabim oziroma ali obstajajo in kateri so tisti delčki, ki jih lahko v humanistični, družboslovni in sploh znanstveni »puzzle« prispevamo izključno etnologi (in kulturni antropologi). Gre v resnici za preprosto vprašanje: kaj sploh koristnega znamo in lahko ponudimo drugim (ne pa na primer za to, katera znanstvena »parcela« je naša in jo lahko mirno obdelujemo, ne da bi nas drugi pri tem motili).

Za začetek naj tudi priznam, da je poleg upanja, da se bom le naučila česa koristnega, k mojemu sedanjemu zanimanju za konservatorsko področje največ pripomoglo naivno mnenje, da se bom tako izognila teoretičnim vprašanjem, ki pretresajo etnološko-kulturnoantropološke kroge. Čeprav sem nedvomno bolj »ka-



binetni tip«, mi slovenska etnološko-antropološka teorija zbuja tak strah, da sem se bila pripravljena sprijazniti celo s terenskim delom, za katero resnično nimam daru.

Potem pa se je ob branju izkazalo, da z begom pred teorijo ne bo nič, da je Hazlerjeva knjiga *Podreti ali obnoviti* v resnici odlično izhodišče za razmislek o teoretičnih vprašanjih. Ob zgodovinskem razvoju konservatorske stroke in ustanov, ki ga pač moramo poznati vsaj v glavnih obrisih, če želimo razumeti, od kod današnje razmere, je namreč Hazlerjev temeljni namen dati teoretična izhodišča in modele kot ogrodje konsistentnosti etnologovega konservatorskega dela. Pri tem je posebno pomembno in dragoceno dejstvo, da avtorjeva teoretična izhodišča in modeli temeljijo na osemnajstletnih konservatorskih izkušnjah.

Konservatorsko delo je odlična priložnost za preverjanje ustreznosti in vrednosti etnološkega teoretičnega aparata vsaj iz dveh razlogov. Prvič, v konservatorstvu gre za konkretne naloge, ki prinašajo tudi konkretno avtorjevo odgovornost za neuspeh. In kot ugotavlja Hazler, je kakovost dela pomembno odvisna od izdelanosti in ustreznosti teoretičnih izhodišč in temeljnih načel. Preprosto povedano, moramo poleg nujnega obvladanja »obrnih veščin« natančno vedeti, kaj želimo in kako bomo to dosegli (to seveda ni nobena posebna etnološka ali konservatorska doktrina, ampak gre za pravilo, ki ga moramo spoštovati, če želimo dobro opraviti katerokoli delo). Drugič, konservatorsko delo je za etnologijo eden od dragocenih »trenutkov resnice«, ker se kakovost konservatorjevega dela ne preverja le v varnem, prizanesljivem in

razumevajočem domačem etnološkem okolju, temveč v komunikaciji z drugimi strokami in »uporabniki«. Avtor ugotavlja, da se etnološko-konservatorska stavba brez trdnih teoretičnih temeljev ob soočenju s tem »resničnim svetom« v hipu sesuje – in to mu verjamem na besedo.

Ko smo že pri teoriji, naj poudarim, da deluje naravnost blagodejno avtorjevo nepriznavanje ločevanja teorije od prakse, še bolj pa to, da ne ostaja le pri besedah. To večkrat izrecno pove in za njegovo eksplicitno izjavljanje seveda obstajajo razlogi. Videti je namreč, da je to, kar bi se sicer v večini drugih ved zdelo povsem nesporno (že kar »naravno«), v (slovenski?) etnologiji in kulturni antropologiji drugače. Tudi nepoznavalcu ob površnem prebiranju etnoloških besedil zbudijo pozornost poleg omenjenega nasprotja med »teorijo in prakso« (morda po modelu »duša in telo«?) še taka, kot je nasprotje med »teorijo in empirijo«, pa tudi presenetljive kombinacije tipa »terensko delo in teorija«. Pri tem je čutiti, da je »teorija« nekaj, kar naj bi po vrednosti presegalo »empirijo«, »teorija« naj bi bila za »bistrejše glave«, »empirija«, »deskripcija« in druge nižje oblike pa za bolj povprečne. Hazler, nasprotno, v svojem delu pokaže, da raziskovanje ni nekakšno »izvajanje teorije v praksi«. Njegova jasna opredelitev bo, upajmo, vsaj nekoliko v pomoč in vodilo predvsem študentom, ki bi iz poteka študija utegnili sklepati, da je v etnologiji (in kulturni antropologiji) teorija pač nekaj povsem drugega kot praksa.

Kot sem že omenila, je delo Podreti ali obnoviti nekakšna krona ali obračun izkušenj in spoznanj, ki so se nabrala v osemnajstih letih konservatorskega dela. Avtorja pri pisanju ni vodila le želja po predstavitvi »zanimive tematike« (ali pa doseči doktorski naslov), temveč potreba po poenotenju izhodišč, meril in postopkov etnološkega konservatorskega dela, ki jo je zaznal v slovenskem prostoru. Tako imamo pred sabo pravzaprav priročnik za sedanje in prihodnje konservatorje, pa tudi za vse druge, ki bi pri svojem delu imeli težave v zvezi s stavbno (ali nepremično) dediščino. To pomeni, da Hazlerjeve knjige ne moremo resnično ocenjevati, če jo preberemo od začetka do konca in vrnemo v knjižnico. Brati jo moramo kot priročnik: po delih in po potrebi. Seveda pa za to potrebujemo osnovno poznavanje tematike. Njena prava vrednost se bo verjetno pokazala v nekaj letih, glede na to, koliko oguljene bodo njene platnice.

Ker je Vito Hazler med slovenskimi etnologi (in kulturnimi antropologi) najbrž glavna avtoriteta na konservatorskem področju, se s svojim neznanjem ne bom spuščala v presojanje strokovnih konservatorskih sestavin njegovega doktorskega dela. Lahko pa tvegam nekatere ocene splošno znanstvene in ožje etnološke vrednosti po eni strani ter »pedagoške uporabnosti« po drugi. Z mojega, to je študentskega, zornega kota je to zadnje precej pomembno. Glavni pogoj »pedagoške uporabnosti« je seveda znanstvena in strokovna neoporečnost, eden od pomembnih elementov pa je tudi način prenašanja znanja. Iskreno verjamem, da avtorju ni vseeno, kako se bodo njegovi študentje znašli v poklicnem življenju in ali jim bo njegovo prizadevanje resnično kaj koristilo. Prepričana sem tudi, da ni eden tistih, ki bi za morebitno preskrbno odmevnost svojih del dolžil ignorantske bralce. Resnično bi bilo škoda, če študentje te knjige ne bi brali, zato bi bilo idealno, če bi jo z manjšimi spremembami izdali kot skripta (po dostopni ceni!).

Ko pravim, da so potrebne spremembe, mislim na slog, ki je edina resnična slabost te knjige. Toda če govorim o slogovnih pomanjkljivostih, pri tem niti približno ne mislim, da mu manjka raznih besednih piruet in umetelnih domislekov, ki jih nekateri zmotno imenujejo »kreativnost«. Vito Hazler ni zagovornik zburjanja po-

zornosti z retoričnimi prijemi in to mu lahko štejemo le v dobro. Le zakaj bi morebitnemu bralcu kradel čas in zburjal lažne predstave o vsebini dela z raznimi metaforičnimi, simboličnimi in drugimi zapletenimi naslovi? Že naslovnica Hazlerjeve knjige nam z naslovom, podnaslovom in fotografijo eksplicitno in natančno pove, s čim se lahko seznanimo na približno tristo straneh. S Hazlerjevim jezikom torej ni nič narobe. Izraža se dovolj precizno in jasno, tako da bralcu ni treba po nepotrebnem tuhtati, kaj mu je avtor želel sporočiti. V glavnem bo pač držalo, da bo tisti, ki ima razčiščene pojme in urejene misli, te zmoget tudi jasno in urejeno ubesediti.

Resnično moteče pa je dosledno upoštevanje že kar »birokratsko« predpisane oblike z obveznim uvodom in sklepom (ta je najhujši!) ter drugimi razdelki. Ta toga shema, ki naj bi pripomogla k znanstvenosti besedila, vodi v nepotrebna ponavljanja, sili avtorje v uporabo mašil, s katerimi skušajo nekako povezati predpisane dele besedila, ubija ritem misli in besede, tako da se zdi v tako oblikovanih tekstih vse nekako zamrznjeno. Skratka, zaradi nje postane branje znanstvenih besedil dolgočasno ali celo mučno in marsikdo omaga na sredi poti ali pa že prej. Ne le da ta »oblikovna diktatura« odganja bralce, zaradi nje ni besedilo nič bolj znanstveno. Prej bi lahko trdili nasprotno, saj sem prepričana, da sta poleg jasnosti glavni vrline znanstvenega sloga prav jedrnatost in ekonomičnost izražanja.

Hazlerjevo delo ima še eno potezo, ki nas sili v razmišljanje o sedanjih in prihodnjih usmeritvah v etnologiji (in kulturni antropologiji) ter nam pri tem ne dovoljuje nevtralne drže. V etnološkem konservatorstvu gre v grobem za raziskovanje in varovanje stavbne dediščine vsakdanjega življenja (pa če pri tem še toliko poudarjamo pomen »nosilca« – kako strašen izraz!). Stavbarstvo (ljudsko, narodno, množično, vsakdanje ...) nedvomno sodi med »tradicionalne« etnološke teme, čeprav je Hazlerjev pogled na raziskovanje stavbarstva seveda precej drugačen od Vurnikovega. Tako Hazler pri svojem delu preprosto mora računati s stoletjem raziskav svojih predhodnikov. Ti mu lahko pomagajo, po drugi strani pa mu seveda omejujejo »svobodo gibanja« (kar se večinoma na koncu prav tako izkaže kot pozitivno, razen če seveda ne želimo izstopiti iz okvirov znanosti – med drugim je ena od značilnosti znanosti, pa naj je še tako inovativna, da vedno izhaja iz neke bolj ali manj dolge tradicije, lahko rečemo, da je sama znanost po svoji naravi tradicionalna). Konservatorstvo je zaradi svoje »tradicionalnosti« nekako podobno folkloristiki oziroma ima nekoliko podoben položaj v razmerju z etnologijo (in kulturno antropologijo). Poleg »tradicionalnosti« ju družijo še ena lastnost: oba terjata ob poznavanju splošnih etnoloških (in kulturnoantropoloških) izhodišč tudi obvladovanje posebnih znanj in veščin, kar po mojem dostikrat otežuje komunikacijo z »navadnimi« etnologi. Potreba po posebnih znanjih in veščinah seveda ni le posledica »tradicionalnosti«, ampak tudi stičnosti z drugimi vedami.

»Tradicionalne teme« med etnologi (in kulturnimi antropologi) že nekaj časa zburjajo nelagodje. Zaradi svoje zgodovinske prtljage očitno povzročajo težave pri umeščanju v teoretične obrazce, češar ni težko razumeti: nove in neraziskane sodobne teme je veliko lažje oblikovati v kakršenkoli teoretski kalup, z znanstvenega zornega kota so še povsem brezoblične. Če je tema »tradicionalna«, to res pomeni, da ima za sabo veliko ideološko hipotezo (katere zadnji člen je kajpak današnji odnos!), pomeni pa tudi veliko »zalogo« znanja in informacij, ki bi nam z malo truda morda le omogočila tako zaželeno »poglobitve« in primerjalne študije. Nasploh je videti, da v slovenski etnologiji (in kulturni antropologiji) ne razlikujemo dobro pojmov znanstvenost in politična korektnost.

Seveda obstaja tudi znanstvena odgovornost (sploh ena temeljnih stvari, ki se med študijem začuda sploh ne omenja!), toda tudi ta nima prav nič skupnega z zanikanjem in potlačenjem stvari, ki ne gredo v naš ideološki sistem, torej moramo tudi pri njej skrbno paziti, da je ne zamenjamo z omenjeno politično korektnostjo. Pri vseh težavah, ki jih ima s »tradicionalnimi« temami slovenska etnologija (in kulturna antropologija), sem ob prebiranju prejkone nključno izbranih socialno- in kulturnoantropoloških del začudeno ugotovila, da Hazlerjevo besedilo kljub svoji »nesvetovljanskosti« in vezanosti na slovenski prostor brez večjih težav »komunicira« s »sociokulturno antropologijo anglofonega sveta«² – in to je nedvomno dodaten dokaz o njegovi kakovosti. Da pa ne bi govorili na splošno, pogledajmo kak primer.

Ena od stvari, ki dajejo Hazlerjevemu razpravljanju trdnost, je to, da si je poleg izhodiščnih vprašanj »kaj« in »kako« (s katerima se etnologi in kulturni antropologi mnogo ukvarjamo) zastavil tudi še bolj temeljno splošno znanstveno in – lahko bi rekli – kar splošno človeško vprašanje »zakaj« (»čemu«) (ki pa si ga etnologi in kulturni antropologi žal redkeje postavljamo). Vprašal se je torej, čemu je sploh namenjeno njegovo delo. Če pogledamo nekatere učbenike socialne in kulturne antropologije, bomo videli, da avtorji, preden se lotijo težavnih definicij kulture, družbe, narave in tako naprej, ali pa vsaj hkrati z njimi, pojasnijo študentom in vsem, ki jih tematika zanima, kaj kulturni oziroma socialni antropologi sploh delajo. Pri tem so lahko karseda konkretni in povedo celo, kje se lahko s pridobljenim znanjem zaposlijo, na primer v šolstvu, zdravstvu in predvsem poslovnem svetu kot strokovnjaki, ki so zmožni svetovati, ko gre za vprašanja multikulturalnosti oziroma nesporazumov zaradi kulturnih razlik.³ Tu seveda ne gre za primerjave našega položaja z angleškim ali ameriškim na vsebinski ravni. Gre za »vrstni red«, ki ga pri svojem delu očitno upoštevajo »sociokulturni antropologi«: imamo cilj, razmislimo, kako ga doseči. Cilj je seveda lahko dosti manj »posveten«, vsekakor pa je bistven, saj pomeni vezno tkivo med sicer izredno heterogenimi znanji, ki jih potrebuje dober etnolog (in kulturni antropolog). Če je edini razlog našega raziskovanja to, da se nam zdi stvar »zanimiva«, pač ne gre za resno početje, ampak za ljubiteljstvo. Naj dodam še mnenje Judith Okely, ki kritizira obsedenost svojih kolegov z metodo in terja namesto tega več razmisleka o tem, »zakaj« (»čemu«) sploh antropološko raziskovanje in znanje.⁴

Hazler se pravzaprav ukvarja z nečim, česar se je slovenska etnologija vsaj pred leti precej sramovala: »rešuje tisto, kar se rešiti da«. Med slovenskimi etnologi in kulturnimi antropologi jih najbrž ni veliko, ki bi kar naravnost kot legitimen cilj etnološkega in antropološkega dela navajali »reševanje dediščine pred pozabo«. In tako dobi Hazler znova potrditev o pravilnosti svoje usmeritve (kakšno presenečenje!) šele v »sociokulturni antropologiji anglofonega sveta«. Joy Hendry v navedenem delu (str. 11) brez teoretskih težav in zadreg govori o prispevkih različnih kultur k znanju in modrosti sveta, s čimer utemelji upravičenost »reševanja znanja pred pozabo«. Alice Beck Kehoe v delu *Humans* nazorno prikaže smisel in vrednost »reševanja pred pozabo« ob primeru antropologije, ki pomaga pri vnovičnem uvajanju starih poljedelskih tehnik v neki vasi v Latinski Ameriki (moderne tehnike so namreč povzročile na poljih veliko škode).⁵ Če je »reševanje« sprejemljivo v Južni Ameriki, res ne vem, zakaj ne bi bilo tudi v Sloveniji.

Ko vse to razmislimo, bi morda ne bilo slabo, če bi poskusili teoretska vprašanja zgrabiti z drugega konca. Lahko bi, na primer, namesto da razpravljamo kar na splošno, izbrali nekaj slovenskih besedil in nekaj besedil z »anglofonega območja« ter skušali ugotoviti, zakaj so v resnici dobra ali slaba. In začeti je treba prav pri začetku.

Najprej bi ta dela morala prestati temeljno preizkušnjo znanstvenosti, kajti prav to je jamstvo za »kompatibilnost« s preostalim družboslovjem (ki se danes tako ali tako kaže kot precej nerazmejeno področje), pa tudi z nedružboslovno znanostjo. To ne bi smelo biti pretežko, saj nam ni treba ničesar na novo izumljati. Gotovo obstajajo še druga podobna dela, kot je Ecov študentski priročnik z naslovom *Come si fa una tesi di laurea* (Kako napišemo diplomsko nalogo),⁶ ki ima prav na začetku tudi poglavje z naslovom *Kaj je znanstvenost?* (str. 37). V njem navede merila znanstvenosti, jih tudi obširneje pojasni in ponazori s primeri. Lahko rečem, da Hazlerjeva knjiga dovolj dobro prestane preizkus znanstvenosti, kakor nam ga ponuja Umberto Eco.

Bolj se trudim pisati o knjigi Podreti ali obnoviti, bolj me očitno odnaša stran od nje, kar je razumljivo: kaj tehtnejšega o konservatorstvu in strokovnih besedilih s konservatorskega področja bom, upajmo, sposobna napisati čez nekaj let, če me prej ne mine zanimanje.

Torej je najbolje, da končam. Naj opozorim, da v Hazlerjevem doktorskem delu ne smemo iskati receptov za uspešno etnološko raziskovanje in konservatorsko delo. Avtor nas torej uči tudi tega, da se v družboslovju nič ne »izide brez ostanka«. Kljub še taki strokovni podkovanosti sta končna odločitev in odgovornost vedno subjektivni, tako kot je tudi zgodovina slovenskega konservatorstva v resnici predvsem zgodovina dela in pogledov močnih in vplivnih osebnosti, ki so se ukvarjale s to dejavnostjo.

1 Natalija Vrečer, *Antropološko preučevanje sodobnih procesov transformacije v srednji in vzhodni Evropi: teoretičnopripravljeni vidiki*. V: Glasnik SED 40/3, 4. Celje 2000, 8: »Za oba je značilen tako imenovan pristop 'case studies', kombinirata namreč intenzivno terensko delo s teorijo, kar je v antropologiji na Slovenskem še vedno redkost.« Nekaj vrstic nižje avtorica še enkrat uporabi omenjeno zvezo.

Ob prebiranju še nekaterih prispevkov v omenjenem Glasniku se mi je utrnula zamisel, da bi na oddelku morda uvedli podeljevanje letne nagrade za najbolj nerazumljivo besedilo.

2 Natalija Vrečer, *Etnološki versus antropološki pristop*. V: Glasnik SED 34 (1994). Navajam po Ingrid Slavec Gradišnik, *Etnologija na Slovenskem*. Ljubljana 2000, 520.

3 Joy Hendry, *An Introduction to Social Anthropology. Other People's Worlds*, 1998, 11.

4 Tim Ingold (ur.), *Key Debates in Anthropology*, University of Manchester 1988-1993. Navedek je iz referata J. Okely na temo *Social Anthropology is a Generalising Science or it is Nothing* (1988).

5 Alice Beck Kehoe, *Humans, An Introduction to Four Field Anthropology*. New York 1998, 2.

6 Umberto Eco, *Come si fa una tesi di laurea*. Tascaboli Bompiani, Le materie umanistiche. Milano 1977, XV edizione 1990.

dr. Ingrid Slavec Gradišnik

Objavljena recenzija / 1.19

Marija Stanonik

TEORETIČNI ORIS

SLOVSTVENE FOLKLORE

**Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU,
2001. 448 str. Povz. v slov. in angl.**

Zdaj že ne več tako svež, a ne spregledan in za predstavitev le odložen izid knjige o teoriji slovstvene folklorne (sf) je poseben praznik. Poseben iz več razlogov. Je dokončno slovo časom, ko je sam termin *teorija* folkloristom šel prej težje kakor lažje z jezika, deloma pa v premislek dandanašnjim, ko le še redki verjamejo, da zmore kaka teorija povzeti mnogovrstnost življenjskega sveta in fenomenov, ki ga napolnjujejo. Naravnost – s pogumnim naslovom – tako zapolnjuje vrzel tistih časov, ki so bili pod bremenom drugih neodločljivih nalog nenaklonjeni teoretskim in metodološkim premislekom. S tem pa postavlja trdne temelje folkloristični vedi in osmišlja prakso raziskovalcev in, navsezadnje, lahko bistri tudi dojemanje (slovstvene) folklorne v nestrokovni javnosti. Nazadnje zato, ker so to nalogo vsaj deloma opravila že nekatera druga avtoričina dela, spisana v nekoliko lahkotnejšem slogu, prirejenem širšemu krogu bralcev, predvsem šolarjem, dijakom in amaterskim zbiralcem (npr. učbeniško naravnana *Čas-ops* za osnovnošolce in *Slovstvena folklorja v domačem okolju* za dijake). Knjiga torej meri najprej na znanstveno publiko.

Kdor je vsaj približno sledil razvoju tukajšnje folkloristike in avtorici pričujočega dela, ve, da knjiga ni izbruhnila kakor vulkan. V njej je zbrano prizadevanje dobrih dveh desetletij, vpleteno v tudi ostre, a plodovite razprave med nazori, ki so plapolali nad ali pod zastava etnologije in folkloristike. Je, z avtoričinimi uvodnimi besedami, »sad trenja, dolgoletnega kresanja«, plod tehtanja nazorov, razvitih v literarni vedi, etnologiji, terenski folkloristiki in folkloristiki, ki je že razvijala ali pa celo imela razvite teoretske temelje.

Premisleki so pripeljali do točke, s katere Stanonikova suvereno razpravlja o slovstveni folkloristiki kot samostojni disciplini, ki se, šele ko se »zave in zaveda same sebe in lastne različnosti nasproti drugim disciplinam, ... lahko z njimi suvereno povezuje, šele tedaj je zrela za interdisciplinarnost.« Za tisto samostojnost in interdisciplinarnost, ki so se ju zavedali že avtoričini predhodniki, ko so tu in tam kaj zapisali o položaju folkloristike oz. folklorističnih disciplin (npr. V. Vodusek, M. Matičetov).

Za »teoretično« avtorica definira sistematiko, izčiščevanja terminologije, ureditev snovi, opredelitev predmeta in metode raziskovanja. Tu se skrivajo odgovori na klasični disciplinarni vprašanja – kaj se raziskuje in kako, v knjigi pa po uvodu (Blišč in beda slovstvene folklorne) trije večji problemski razdelki: I. Predmet in terminologija, II. Fenomenologija – Folklorni dogodek in III. Metodologija. V njih so sistematično razporejene številne razprave, ki jih je Stanonikova že objavila v znanstvenih in strokovnih publikacijah, a tu, nekatere nekoliko bolj, druge manj ali skoraj nič prirejene,



Teoretični foris

slovstvene folklorne

MARIJA STANONIK



dobijo pomen, ki ga bralcu ponuja širši teoretski kontekst oz. sistematična vpetost v celovito zaobseženo disciplinarno problematiko. Nove oz. prve objave so štiri. Posebna odlika obravnave teoretičnih vidikov je njihova zgodovinska razsežnost, ki lepo ponazarja, kako teoretsko poučna in zanje konstitutivna je disciplinarna zgodovina.

Uvod – Blišč in beda slovstvene folklorne – bralcu razgrne poglavitna dejstva, ki zadevajo fenomen sf in ne folklorne kot družinskega pojma nasploh, njen interdisciplinarni znanstveni status, ki govori v prid njeni samostojnosti, saj obravnava sinkretičnega fenomena sf ne prekrije instrumentarij posamičnih ved (literarne vede, jezikoslovja, etnologije), odnos laične javnosti in akademskega sveta do sf, odločilni etnološki izziv, ki je shematiziral razmerje med etnologijo in folkloristiko in zahteval analitične premisleke o empiriji in teoriji. Ob pomanjkanju slednje pač niso bili neupravičeni in nerazumljivi prilastki o pomožnosti, zbirateljstvu, reševanju tega, kar se še rešiti da. Marsikaj se da razumeti iz podrobnejšega razvoja tukajšnje folkloristike (in tudi etnologije), pri čemer ni zanemarljiv položaj etnologije in folkloristike kot univerznega študija nasploh in slovstvene folkloristike posebej, ki se profilirano utrjuje v zadnjem desetletju.

Prvi večji razdelek je namenjen konceptualnim in terminološkim vprašanjem; izhodišče za razpravo so vsem domače konotacije folklorne – od pretiranega idealiziranja do odpora do nje. Skoz pogled publicistike, prevajalstva in strokovnih pogledov je zanimivo predvsem naslednje: da publicistika znižuje vrednost folklornih fenomenov v domačem in povečuje njihovo vrednost v tujem kulturnem kontekstu, da ima domača folklorja relativno nizko

vrednost tudi v »elitni slovenski zavesti«, da se mešata oz. ne ločujeta pojma folklor in folklorizem in da ima folklor višjo ceno, ko gre za kulturne forme preteklosti v primerjavi s sodobnimi. Stanonikova vidi podlago za prijaznejši odnos do folklorne predvsem v glasnem opozarjanju strokovnjakov na razločke med folkloro in folklorizmom in v naporih, da bi utrdili prepričanje, »da je folklor samostojna entiteta s polnim življenjskim procesom: rastjo, vrhom in upadanjem« (str. 41). K tej razgrnitvi problematike morda ne bi bilo odveč že uvodoma opozoriti še na en vidik, ki velja za folkloro nasploh: da je proces in produkt človeške estetskooblikovalne ustvarjalnosti (ali potrebe) kot antropološke stalnice, ki ne dosega kanoniziranih meril t. i. elite umetnosti.

Sledi poglavje, osredinjeno na sf s terminološkega stališča, torej o sf in njenih terminoloških vzporednicah – narodno blago, ljudsko slovstvo, tradicionalno slovstvo, ustno slovstvo, kakor so jih doslej uporabljali predvsem filologi, etnologi in folkloristi. V njem je izhodišče za obravnavo sf kot terminološkega vprašanja: za nedvoumno znanstveno sporazumevanje mora ob odločitvi stati teorija, ki postavlja merila za »razločevanje, ... pojmovno ostrino in sintaktično jasnost«: »znanstveni termin ni le besedno-strokovna oziroma verbalna pojavnost, ampak najširše in immanentno znanstveno znakovni sestav ali struktura« (61), ki nastaja postopoma, skozi proces prek ravni terminologizacije od naravnega jezika prek strokovnega do znanstvenega izrazja oz. konceptov. Po vseh novejših pogledih na znanstvene koncepte je jasno, da označujejo spoznavni in ne realni predmet, kar je nasploh prvi pogoj za (ne)razumevanje, kaj je terminološka zmeda. To dejstvo lepo ponazarja geneza prevzema in privzema termina »folklor« v slovenski jezik, ki se je v strokovni rabi utrdil v treh večjih pomenskih sklopih: folklor je bodisi duhovna kultura, so umetnostne panoge (glasbena, plesna, likovna folklor) ali pa izključno slovstvena folklor oz. ustvarjalnost, katere produkt so estetsko motivirane ubeseditve. Zavestno odločitev za prednost terminov sf in folklor pred prej naštetimi avtorica utemeljuje v poglavju Slovstvena folklor kot terminološko vprašanje. Odločitev je izpeljana z več argumenti, ki so v prid mednarodnosti, enoumnosti izražanja, zmožnosti tvorjenja besedne družine (torej folklor in izpeljanke po miselnem vzorcu: folkloristika, folklorist, -ka, folklorizem, folklori, folklornost, folklorem, folklorizirati, folklorizacija, folkloriziran), pri čemer so »vsi pojmi nekega področja ... povezani v soodvisni pojmovni sistem, v katerem ima vsak pojem natančno določeno mesto. Zgrajen je po določenih izbranih lastnostih pojavov, ki se združujejo v tipe lastnosti.« (112)

Drugi in najobsežnejši razdelek (II. Fenomenologija, 115–332) predstavi in razčlenjuje osrednji koncept sf, tj. folklori dogodek, s stališča teksta, tekture in konteksta. Razumljivo je s stališča teksta na prvem mestu obravnavati jezika v sf, kar pomeni, da je nujno upoštevati jezikoslovna dognanja o (z)vrstnosti jezika na sinhroni in diahroni ravni. Jezik je medij oz. kar polno izrazilo tega, kar je folklori žanr, in se z ustrezno teksturno opravo v kontekstu razvije v folklori dogodek, ki je središča analitična kategorija slovstvene folkloristike. Sf je umetnost narečij, pri čemer je besedilo, za razloček od literarnih, umetnostnih besedil, definirano s petimi dejstvi: je avtorski tekst, živi v različicah (variantah), ki ga definirajo kot folklorno delo, je dosegljiv znanstveni analizi šele prek raziskovalčevih zapisov, na podlagi katerih slovstveni folklorist rekonstruira folklorno delo. Pri tem daje Stanonikova prednost strukturalni rekonstrukciji. Ta navsezadnje omogoča, da teorija sf zaobjame poetiko stvaritve, poetiko izvajanja in poetiko izbire.

Naslednji pomemben vidik, ki postavlja sf na mejo jezikoslovnih in folklorističnih analiz je dejstvo, da je sf t. i. preprosta oblika s

posebno strukturo in proces (performanca poznanih vzorcev oz. »kreativni vidik jezikovne uporabe«). Po tem se tudi bistveno loči od literature, če njuno razmerje obravnavamo s strukturalističnega, komunikacijskega in estetskega izhodišča, a tudi od lahke/trivialne literature, za katero so povedni sociološki, komunikacijski, strukturalni in interdisciplinarni vidiki. Ti so v enaki meri plodoviti, tudi ko premišljamo o razmerju med ljudsko in množično kulturo.

V nadaljevanju se avtorica posveti izključno fenomenu sf, njene variabilnosti in variantnosti, ki jo določajo zunajtekstni in znotrajtekstni dejavniki. Glavni akter prvih je izvajalec oz. so izvajalci folklornega dogodka. Kot (po)ustvarjalce v naravnem, kontaktnem tipu komunikacije jih oblikuje njihova osebnost, pripadnost etnični, socialni, generacijski skupini, moč spomina, sposobnost improviziranja, seveda tudi neposredni kontekst folklornega dogodka. Med znotrajtekstnimi prvinami so obravnavani pripadnost besedila določenemu žanru, dolžina in sinkretičnost besedila, umetniška dodelanost in t. i. tekstualni stabilizatorji. Spoznanja o variantnosti so predstavljena glede na jezikovni in literarni sistem in interpretacije variantnosti, ki je opirna na »pravila hermenevtičnega kroga«. Ta nas iz svojih temeljev opozarja, da je že uporaba gradiva interpretativni akt. Folkloristična tekstologija je razvila množico postopkov za razvrščanje in razlago variant, ki ne tvorijo enovite skupine (npr. invariante, temeljne variante, variante vzorca, geografske variante), a tudi stežka jim pridemo do dna, saj »se čas zapisa besedila nikoli ne ujema s časom njegovega nastanka« (171). Podrobno so razložene tudi druge temeljne oznake besedil – ob varianti še verzija, redakcija, rekonstrukcija, original, arhetip, prototekst, pratekst.

Pomemben in dobro uzaveščen element poznanja sf je klasična literarna delitev na pesem in prozo, a zanimivo, da skozi analizo njunega razmerja v sf avtorica pride do sklepov, ki – podobno kakor v primerjavah z drugih in različnih izhodišč – dokazujejo posebnost sf glede na literaturo: »V tej zvezi zveni paradoksalno, da je v nasprotju z literaturo v slovstveni folklori proza v fazi podajanja na ravni tekture veliko bolj osebna kot pesem. Pri prozi vsak pripovedovalec vsakič na novo oblikuje besedilo na bolj ali manj standardni motivni podlagi, medtem ko na pesem deluje konservirajoče tudi verz, zato je manj možnosti za osebno variranje. Zato ni naključje, da so se usedline najstarejšega duhovnega substrata človeštva praviloma bolj avtentično ohranile v verzih in ritmičnih strukturah kakor v nevezani besedi.« (186) To strukturno dejstvo vpliva tudi na različno metodiko raziskovanja (lažje je zapisovati pesmi, tako raziskave proze zaostajajo; sama variantnost je pri prozi večja).

Novejše folkloristične smeri, izvirno zlasti ruske, za izhodišče klasifikacije gradiva jemljejo folklori žanr, opredeljen z razvrščevalnimi merili, ki imajo praktični cilj (razvrstitev pojavov po sorodnosti, potrebna za katalogizacijo v zbirkah), neogiben za drugi, tj. znanstveni cilj (diferenciacija, hierarhizacija, teoretična razlaga pojavov). Žanrska klasifikacija je vodoravna, opravljena je z jezikoslovnega, literarnovednega in slovstvenofolklorističnega pogleda. Slednja žanre definira kot psihomentalne temeljne oblike, kot idealne tipe (s stališča zemljepisno-zgodovinske metode), kot forme za kulturno komunikacijo in kot hermenevtično dejstvo (s stališča ameriške folkloristike). Ob strukturnih, funkcijskih, vsebinskih, komunikacijskih idr. razsežnosti žanrov ni mogoče postaviti ene same, univerzalne tipologije (klasifikacije) žanrov, ki bi zaobsegla njihovo mnogoplastno naravo. Spekulativna tipologija daje okvir obravnavi žanrov kot genetični, zgodovinski, psihomentalni, diskurzivni, kulturološki in univerzalni kategoriji ali konceptu. Na drugi strani pa iz empirično-morfološkega nauka izhaja mož-

nost pogleda na žanr kot klasifikacijsko, statično, dinamično, zgodovinsko-tipološko in metajezikovno kategorijo. Za načela žanrske klasifikacije je tako ključna izbira kriterijev (bodisi vsebina, forma, stil, funkcija, izvir, kronologija, razširitev, odnos do drugih, nejezikovnih žanrov, npr. glasbe, ali pa po binarnih shemah), v nadaljevanju pa so predstavljene raznovrstne možnosti žanrskih klasifikacij. Kakor koli, ko gre za sf, ne gre odmisлити njene estetske oblikovanosti in funkcij, kakršne ustrezajo avtorju in sprejemalcem, in razmerja estetski z drugimi funkcijami.

Slovstvena folkloristika bi najbrž ostala dosti bližje jezikoslovju in literarnim vedam, če se sodobna folkloristična misel ne bi preusmerila pozornosti od teksta k izvedbi oz. performanci (izvedba pripovednih aktov) in utrdila prepričanja, da je (s)f sinkretičen pojav (ta »zahteva in omogoča, da se slovstvena folklor vedno pojavlja v več izraznih ravlinah hkrati, poleg obvezne besedne še z gestami, mimiko, plesom, glasbo«). Tekstura je v bistvu način jezikovnega izražanja, ki zajema naglaševanje, višino glasu, intonacijo, onomatopoeičnost ipd., je način interpretacije, dramatizacije. Soomogoča folklorni dogodek in sodefinira folklorni žanr; za žanr pa je »primerno kar se da enakopravno upoštevanje vseh treh ravlin: teksta, tekture in konteksta. 'Zunaj avtentičnega živega pripovedovanja ne obstajajo ne tekst ne tekstura ne kontekst.' Vendar pa obstajajo razločki med njimi glede na način in možnosti raziskovanja: analiza na ravni konteksta in deloma dramatizacije tekture ni mogoča brez soudeležbe [raziskovalca, ISG] v avtentičnem družbenem okolju. Tekst in jezikovno strukturo je mogoče opraviti tudi pozneje, če obstaja zapis ali posnetek besedila. Pač v zavesti, da gre za analizo pojava, ki v življenju obstaja kompleksno.« (260) Konkretno je tekstura orisana pri poglavitnih folklornih žanrih (folklorni obrabci, lirske pesmi, epske pesmi, povedke, pravljice), a z uvodnim opozorilom, da je vedno »omejena z vsebino in formo teksta, se pravi njegovim žanrom. Učinkovitost tekture pa je prenosorazmerna z dolžino besedila. To pomeni, čim daljše, tem večje možnosti sprememb so mogoče v njem ob vsaki vnovični izvedbi.« (261) Tekstura tudi prispeva k opredelitvi, da je sf sinkretična, »kar pomeni, da se v njej na zunaj različne sestavine spojuje v ubrano, skladno celoto«. Sinkretičnost je bistveno določena tudi z dejstvom, da je sf »nerazdeljiva enota a) estetske in b) življenjske funkcije« (278): »Slovstvena folklor kot besedno-glasbena-koreografska in dramska umetnost, lahko izpove take strani estetskih človekovih idealov, ki jih uporabne umetnosti (rezljani predmeti, vezenine, ornamenti, čipke) zaradi omejenih možnosti ne morejo izraziti. Toda estetika te poezije tudi ni poetika brezdelnega pohajkovanja, ampak poetika praznovanja ... ni namenjena sama sebi kot goli larpurlartizem.« (277-279).

Doslej avtorica pravzaprav nikjer eksplicitno (s)f ne povezuje s tradicijo; v sodobni slovstveni folkloristiki jo osredotočenost na žanre nekako izriva kot ključno določilo folklornosti. Ali, kakor Stanonikova povzema 17 tez za žanrsko teorijo R. Schende: »Pod vidiki tez 8 - 12 [te opominjajo na socialno angažiranost, ISG] je nekdanja konstituenta slovstvene folklor, namreč 'tradicija' malo pomembna. Notranje in zunanje lastnosti so lahko tradicijsko določljive, toda prav tako kažejo v prihodnost. Smiselno je 'tradicijo' označiti kot 'kulturno strukturo', ki je podvržena zgodovinskemu procesu.« S tem »na prostor tradicije stopa vedno bolj sociološki-kulturni kontekst komunikativnega dogodka in ta komunikativni dogodek sam: namen (intencija) in produktivna kompetenca avtorja / izvajalca (komunikatorja), obstoj sprejemalca (recipienta), zunanja pobuda za pripovedni dogodek in njegov potek, medsebojno vplivanje (interference), povratna informacija, delovanje, širjenje etc. / K opisu sociokulturnega konteksta spada opis socialnih in ekonomskih razmer, ki pripovedni dej [sic!] izpeljejo. Take funkcije so: osvoboditi se strahu, odpraviti se strahu,

odpraviti napadalnost, modelativno-simbolično razrešiti spore, premagati samoto, podrediti si poslušalce, kontrolirati in socializirati izražanje čustev, izzivati izražanje protestov, določiti vloge, umiriti prestižnost itn.« (291)

In to je najboljši uvod v problematiko konteksta (preprosto zato, ker je sf komunikacijski proces v majhnih skupinah), ki je vsaj v primeru ameriške folkloristike zasenčil pozornost na druge razsežnosti sf, tudi tradicijo, ki odseva v stabilnosti temeljne strukture (npr. stereotipne formule). Sicer pa o preteklosti tole: »Edina raven, na kateri lahko govorimo o takšni prisvojitvi preteklosti, da jo sama sedanost 'odreši', to je, ne sama preteklost vpeta v sedanost, je raven sinhronije, ki vase použije diahronijo. Ta 'ustavitev gibanja' v sinhronizaciji preteklosti s sedanostjo ni izstop iz zgodovine, ampak 'čista struktura zgodovinskosti, kot ničelna točka zgodovine (v smislu evolucije), kjer je prebita linearna diahronija historizma.« Tudi literarnohermenevtična interpretacija se dotakne diahronosti (zgodovinskih, tradicijskih) komunikacijskih kodov: »Kodi so socialno tipični in zgodovinsko spremenljivi, zato je potek komunikacije v diahroni perspektivi bolj zapleten kot v sinhroni. Diahrona komunikacija ni mogoča z ahistoričnim uživanjem, temveč prek zgodovinske rekonstrukcije prvotnega koda. Za to pa je sprejemalcu in razlagalcu potrebna kongenialna dojemljivost in poznavanje zgodovine.« (295)

Kontekst sf je v nadaljevanju predstavljen s folklorističnega vidika (ta folklorne fenomene pogosto primerja z gledališko predstavo; srž vprašanj je v tem, da se pomeni besedil »v novih kontekstih spreminjajo; odvisni so od interpretiranja v 'komunikacijski skupnosti'« (295)), in literarnega stališča (ta v zvezi s kontekstom loči sf in literaturo po tipu komunikacije - naravne in tehnične), nato pa še upoštevajoč žanre, sestavo občinstva oz. okoliščine in umetno sproženo performanco. Skladen z obravnavo je sklep: »Ravnina konteksta v slovstveni folklori ni nekaj, kar se lahko odluči od drugih dveh ravlin teksta in tekture brez škode za folklorni dogodek. To ni zgolj lupina, ki le varuje v sredi sladko jedrce. Kadar se zgodi, da je posamezna enota slovstvene folklor prikrajšana za kontekst, je ne štejemo več za del slovstvene folklor, ampak je zgolj še folklorizem, pa naj ga obravnavamo z vso resnostjo in spoštljivostjo, ni več nekaj živega, ampak le ponaredek, simulacija.« (312)

Pomembnega vprašanja se avtorica dotakne v poglavju o sf kot znanosti in umetnosti, kot poročanju o estetsko preoblikovani življenjski resničnosti. V jedru fenomena sf se namreč prepletata življenje in umetnost, ki sta 'predmeta' znanosti in umetnosti: v prvem primeru so v ospredju zgodovinske razsežnosti, tisto stvarno bistvo, seveda ne v vseh žanrih enako močno in razvidno, v drugem posebna vrsta 'umetnosti besed', osamosvojena od literarnih kanonov (»umetniška komunikacija v majhnih skupinah«). Dragocen je sklepni sestavek poglavja o kontekstu - o slovstveni folklori v domačem okolju - kot neposrednem okolju življenja in raziskovanja sf. Je tudi most k zadnjemu večjemu razdelku - o metodologiji (335-390), katerega jedro je predstavljeno takole: »Poglavje skuša predstaviti dileme, ki so posledica dualizma slovstvene folklor: v svojem avtentičnem okolju obstaja le v govorjeni obliki, kar pomeni, da je zanjo značilen naraven oz. kontaktni tip komunikacije. Za teoretično opredeljevanje, za siceršnje splošno odjemanje pa še toliko bolj, jo je že treba konservirati, tj. prevesti v tehnični tip komunikacije.« Konservacija sf ima dolgo zgodovino, v kateri so se kopičila nazorska in strokovna merila, zakaj in kako jo ohranjati, zapisovati, objavljati. Sodobna metodološka načela skladno fenomenologiji predmeta narekujejo raziskavo v štirih smereh: razlaga zunajtekstnih razsežnosti, tj. konteksta in dramatizacije tekture (ti je mogoče opraviti samo z navzočnostjo raziskovalca pri folklornem dogodku), in analizi znotrajtekstnih razsežnosti, tj. teksta in tekture

(ti je mogoče opraviti ločeno, z metodami literarne vede). Vsaka ima svoje posebnosti in čeri. Zgodovina zapisovanja in redakcij sf kaže, da je šlo praviloma za rekonstrukcije, in da znanstveno zapisovanje besedil, pri nas od M. Majarja naprej, teži k vse popolnejši reprodukciji, ki mora veljati tudi za teksturo in kontekst (z raziskovalčevimi pripisi in zapiski, ankete, uporaba fonografa, magnetofona, fotografiranje, filmsko in video snemanje itn.). Novejša metodološka načela, povezana s spoznavoslovnimi omejitvami, ki veljajo za vse znanstvene vede, od raziskovalcev zahtevajo, da premišljajo o svojih posegih v gradivo in pozneje v interpretacijo; zapisovalec je soudeleženeц folklornega dogodka, je odmaknjeni kabinetni mislec, je domačin ali tujec, marsikaj zapiše neposredno, marsikaj po spominu; pač vse, kakor velja za terensko raziskovalsko prakso nasploh. Vsak poseg spremeni živo sf, izvirnik, in je zato lahko v strogem smislu le slabši ali boljši prevod.

Knjiga se zaokroži s poglavjem o sedmih paradoksih v sf (zastarelost – aktualnost; tradicija – globinske duhovne in literarne strukture; znanost – umetnost; previdna zgodovinskost; mitološkost; življenjske in estetske funkcije; simbolnost; narodno – mednarodno) in se za konec pomudi zlasti ob narodni oz. mednarodni identiteti sf, ob čemer se je mogoče opreti vsaj na tri pojasnila mednarodnosti sf (skupni substrat, okoljske determinante, difuzija). V razmerju z narodnim je tematika oz. snov povezovalno merilo, oblika pa razločevalno.

Teoretični oris slovske folklorne je temeljno, prvo in edino delo, ki doslej nakopičeno znanje o njej sistemizira v zaokroženo celoto. Je izziv za literarno vedo, jezikoslovje, »splošno« folkloristiko in njene dele posamične discipline, za etnologijo, ki se je do nje kdaj vedla kakor sestra drugič kakor mačeha. Kakor je pokazala Stanonikova, sta se rojevali in 'socializirali' kdaj skupaj kdaj nekoliko vsaka sebi, a si imata veliko povedati. Enako velja za razmerja z drugimi omenjenimi vedami, o čemer so morda najbolj zgovorne avtoričine reference na pretekle in sodobne nazore in prijeme, domače, 'zahodne' in 'vzhodne'. Vsako poglavje je zgoščena celota in bi zahtevalo poseben komentar. Zato kar kliče k ponovnemu preiščenju branju od začetka in po posamičnih poglavjih. V njih se tu in tam kako mnenje, izpeljava, formulacija ponovi, kar pa navsezadnje kaže, da nobenega posamičnega segmenta tu razgrnjenega folklorističnega aparata ne moremo razumeti v osami – saj je sinkretičen in avtoreferencialen – kakor snov sama.

(lektorirala avtorica)

Objavljena recenzija / 1.19

dr. Borut Brumen

Dunja Rihtman – Auguštin ETNOLOGIJA I ETNOMIT

Zagreb: Naklada Publica 2001, 313 str.

Dunja Rihtman Auguštin

Etnologija i etnomit



Predstavljati Dunjo Rihtman – Auguštin v slovenskem prostoru je nesmiselno, saj je naša dolgoletna sodelavka, mentorica, znanka in prijateljica. Opozorim lahko zgolj na to, da sta skupaj s Slavkom Kremenškom v osemdesetih letih širila obzorja naše stroke (etnologija vsakdanjega življenja), podirala tabuje (okrogla miza Etnos in nacija kot folkloristični in etnološki problem, Rogaška Slatina 1983) ter spodbujala sodelovanje med slovenskimi in hrvaškimi etnologi/njami (Vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo). Na žalost pa smo skorajda vsi etnologi/nje v osemdesetih letih preslišali njen poziv, da je skrajni čas za raziskovanje zamolčanih razsežnosti socializma in etničnosti kot procesa. Prav zaradi tega so se ob izidu njene Knjige o Božiču (Zagreb 1992; 1995) čudili samo tisti, ki knjige niso niti odprli. Če bi jo, bi videli, da je avtorica dosledno raziskala vlogo božičnih praznikov ter prva v tem kontekstu problematizirala tudi Dedka Mraza in tiho praznovanje božičnih praznikov v času socializma. Ob slednjem si je po-

magala tudi z delom svoje »učenke« in prijateljice Lidije Sklevicky, kateri je posthumno izbrala in priredila besedila za objavo v knjigi *Konje, žene i ratovi* (Zagreb 1996). Kot družbeno angažirano intelektualko so jo grozote brutalne vojne na Hrvaškem v devetdesetih letih dobesedno potisnile v naročje politične antropologije. Njene znanstvene razprave so dosegle spoštovano mednarodno odmevnost (tudi v obliki Herderjeve nagrade leta 1997), njena domača publicistična dejavnost pa jo je profilirala kot eno izmed najbolj kritičnih in prodornih analitičark aktualnih političnih manipulacij na Hrvaškem. Knjigo *Ulice moga grada* (Beograd 2000) lahko zato razumemo tudi kot njen odgovor na univerzalno nacionalistično omejenost ter politiko nasilja in sovraštva. Političnoantropološke analize prostora, časa in mentalitet v devetdesetih pa so jo seveda nujno pripeljale tudi nazaj do hrvaške etnologije in njene vloge pri konstrukciji nacionalnega mita. V tem se hrvaška etnologija ne razlikuje kaj dosti od preostalih (srednjeevropskih) etnologij in zato je zadnja knjiga Dunje Rihtman – Auguštin *Etnologija i etnomit* prelomno delo naše stroke, ki bo ob nujnem prevodu sprožilo »potres« evropskih razsežnosti.

V prvem delu knjige avtorica na številnih primerih razlaga, kako se je začelo in kakšne so bile posledice raziskovanja narodne kulture, v kateri so naši predhodniki našli, opisovali in teoretsko obravnavali določene kulturne fenomene, tako da so jih kanonizirali in jih po tej poti hote in nehote tudi fiksirali. Tako so iz ponavadi že izumrlega ali izumirajočega družbenega sveta prvenstveno kmečke kulture izločevali posamezne kulturne fenomene, ki so jih sami, še pogosteje pa vsakokratni politični oblastniki in nacionalni skrbniki, potem predstavljali ljudstvu kot njegovo pravo dediščino in nacionalno tradicijo. Zato avtorica v prvem poglavju predstavi nekatere izmed avtorjev 19. stoletja, ki so povsem v skladu s takratnimi srednjeevropskimi romanticističnimi ideologijami nacije ustoličili tako kanonizirano etnologijo narodne kulture. Pri tem nas tako kot vedno navdušuje s svojim primerjalnim poznavanjem hrvaške in evropske zgodovine ter nas v značilnem slogu v sklepu tega poglavja seznanjajo z nekaterimi spregledanimi hrvaškimi avtorji (Antunom Reljkovičem, Rudolfom Bičanićem, Dinkom Tomašićem in Mirkom Kusom Nikolajevim). Dela prvih dveh avtorjev nam razkrivajo drugačno, neidealizirano podobo življenja na Hrvaškem v različnih obdobjih, ki ga ne določajo lepe narodne noše in idilične šege, temveč kruti svet zamolčanih družbenih resničnosti ter odnosov moči in nemoči. Nevidna etnologa, kakor ju poimenuje avtorica, Dinko Tomašić in Mirko Kus Nikolajev, pa se nam razkrijeta kot prava metodološka inovatorja prve polovice prejšnjega stoletja. Ko zremo, da se je prvi ukvarjal z nacionalnimi značajmi, drugi pa se je med drugim zavzemal za politično etnologijo, s katero bi lahko raziskovali kulturno dinamiko in kulturne procese, nam postane tudi bolj razumljiva njuna spregledanost, ki je v hrvaški stroki povezana s kulturnozgodovinsko usmeritvijo univerzitetne etnologije, v širšem družbenem življenju pa verjetno z dejstvom, da se pač z njunimi raziskavami in spoznanji ni dalo graditi etnomitov.

V drugem poglavju Dunja Rihtman – Auguštin obravnava razmerje med etnologijo, folkloristiko in politiko. Pri tem ne ugotavlja samo, da je bil nastanek etnologije in folkloristike politično motiviran, temveč tudi razgalja vsakokratno politično ideološko manipulacijo z njima. Po drugi strani nam s kirurško natančnostjo dokazuje, kako je hrvaška etnologija sodelovala pri konstruiranju nacionalnih vrednot in simbolov. Z nenehnim sklicevanjem na narod in njegovo kulturo je etnologija prav ta narod nekako uniformirala, njegovo etnično razsežnost pa postavila v kontekst primordijalnosti, ki se dokazuje v »skupni« kulturi, kjer se je prav

zaradi te skupne nacionalne kulture pozabljalo na etnične in še kake druge razlike. Zatrpanost v kulturo naroda je nekaterim utemeljiteljem hrvaške etnologije kot univerzitetne stroke onemogočila, da bi lahko etnologijo razumeli in sprejeli kot sodobno stroko, ki bi se ukvarjala s kulturnimi in političnimi procesi ter njihovimi refleksijami v družbeni resničnosti, vendar moramo nekatere vzroke za tak položaj iskati tudi v socialističnem političnem sistemu, kar nam avtorica pojasnjuje v naslednjem poglavju. Pravzaprav analizira, s čim se v hrvaški etnologiji (in to velja skoraj dobesedno tudi za slovensko) v tem obdobju nismo ukvarjali in zakaj, ter nam nazorno predstavi breme tega, kar nas čaka pri pometanju izpod preproge preteklosti. In prav to je Dunja Rihtman – Auguštin in, če se smem tako izraziti, njenemu krogu hrvaških etnologinj (Jasna Čapo Žmegač, Renata Jambrešić, Sanja Kalapoš, Lidija Nikočević, Maja Povržanović, Ines Prica, Lidija Sklevicky ...) po mojem mnenju že v dobršni meri uspelo narediti v zadnjih letih.

V zadnjem poglavju knjige nam Dunja Rihtman – Auguštin v grandioznem intelektualnem slogu pokaže, kako se to dela. Z osebno integriteto, izkušnjami in pogumom, izbornim poznavanjem sodobne družboslovne in humanistične literature ter analitično metodologijo nam v čudežno preprostem, a bogatem slogu raztaplja domače in tuje slepe pege razumevanja hrvaške vojne in povojne stvarnosti. Pred sabo ruši strokovne in ideološke avtoritete, tako da analizira vzvode in delovanje nosilcev in sistemov moči, naj si bodo strokovnoinstitucionalni ali sistemskopolitični. Prekletstvo ponavljanja zgodovine z brisanjem zgodovinskega spomina, poveljevanjem nacionalizmov in izumljanjem tradicij sooča z usodami vojnih žrtev, civilnim odporom in neposlušnostjo ter s predstavitev njej sorodnega erudita, srbskega etnologa Ivana Čolovića, trka na vrata naše vesti. Pokončna nasprotnica politike nasilja in moči nam ves čas dopoveduje, da smo etnologi in etnologinje, hočeš nočeš, še kako politična bitja in da se za vsakim dejanjem, naj si bo še tako intimno, skriva njegova politična razsežnost. Knjiga *Etnologija i etnomit* je zato že ob izidu postala tako klasika kot tudi strokovni vodnik. Klasika zato, ker pre(d)stavlja nove horizonte v etnologiji in antropologiji srednje in jugovzhodne Evrope. Vodnik pa zato, ker nam pomaga razumeti ne samo hrvaško, temveč tudi slovensko etnologijo in stvarnost.



Objavljena recenzija / 1.19 Katarina Juvančič

Georgina Boyes THE IMAGINED VILLAGE. CULTURE, IDEOLOGY AND THE ENGLISH FOLK REVIVAL.

Manchester, Manchester University Press,
1994, 285 str.

Delo britanske antropologinje Georgine Boyes »Zamišljena vas – kultura, ideologija in preporod angleške ljudske pesmi in plesa«¹ je ob izidu leta 1994 doživelo buren odziv tako v britanskih antropoloških krogih kakor tudi v širši javnosti. Boyesova je pometla s prenekaterimi miti, ki so zastirali jasen pogled v zgodovino oživljanja ljudskega duhovnega izročila, ter odkrila vrsto specifičnih praks in ideologij, ki so se v dvesto in nekaj letih oblikovale ter reproducirale v kolesju ljudskopreporodnega gibanja. S tem je zapolnila vrzel, saj so doslej raziskovalci takšnih manifestacij ljudske kulture v Angliji temu posvečali premalo pozornosti. Podobno lahko trdimo tudi za lastno stroko, saj se v Sloveniji z urbanim prepordom tradicionalnih pesmi nadrobneje ni ukvarjal skorajda nihče, kar kaže na izrazito marginalizacijo tega družbeno-glasbenega fenomena v družboslovju in humanistiki.

Kritičen pretres temeljnih značilnosti procesa oživljanja ljudskosti avtorica postavi ob dejstvo, da je bilo gibanje *folk revival*² spočeto, da bi pospeševalo in podpiralo nekatere spremembe, tako politične kot kulturne, kar poraja številna vprašanja o tem, kdaj in zakaj se je gibanje začelo, kdo so bili njegovi nosilci, kakšni so bili cilji in motivi, kakšen je bil širši pomen oživljanja ljudske kulture in, navsezadnje, kakšne so bile splošne predpostavke, vrednote in ideologija, ki so se reproducirale v tem spletu dejavnosti.

Boyesova obravnava fenomen, imenovan *folk revival*, kot kompleksen, vseobsegajoč pojem, ki je spremenil družbene, kulturne in gospodarske vzorce Britanskega otočja v zadnjih devetdesetih letih, hkrati pa segel tudi na intimnejše področje tisočev posameznikov, ki so bili kakorkoli povezani z gibanjem. Opozori tudi na pomembno dejstvo, da je bil *folk revival* kljub poudarjanju ljudskosti urbani, pravzaprav celo nacionalni fenomen, z močnimi regionalnimi strukturami in vplivi. Čeprav so se aktivnosti gibanja po drugi svetovni vojni opazno zmanjšale, pa se oživljanje ljudskosti nadaljuje, sprejema mnoge zunanje vplive, pri čemer je zanimivo, da so se opredelitev in vrednote v vsem tem času kaj malo spremenile.

Georgina Boyes pokaže tudi na negativne vidike kot posledico tega, da se je koncept ljudskega omejil na lastne percepcijske vzorce o tem, kaj je Ljudstvo³ oziroma kaj bi moralo biti. Pri Boyesovi pade tudi romantični mit, ki zagovarja, da se oživljanje ljudske kulture največkrat pojavlja kot protiautentičen poskus kulturne politike, kar avtorica odločno zavrača. Še več – z natančnim orisom in zavidljivim argumentacijskim orodjem dokaže, da je koncept Ljudstva v prepordu rabil kot pripomoček mnogim ideološkim in političnim namenom (poskusi uporabe ljudske pesmi pri ustvarjanju nacionalnega konsenza na prelomu 19. in 20. stoletja ter v reprodukciji angleškosti v tridesetih letih 20. stoletja).

Sam pojav angleškega oživljanja ljudskih prvin bi lahko opredelili kot nujen odgovor na krizo kulture, deformirano s pritiski industrializacije in



urbanizacije. V takšnem degradiranem okolju so ljudski plesi in pesmi povsem zamrli – najti jih je bilo mogoče le še na geografskem in družbenem obrobju starejših generacij.

Nujnost zavestnega ohranjanja »avtentičnih«⁴ ljudskih pesmi in plesov ob koncu 19. in v začetku 20. stoletja je pomenila bistveno spremembo v ravnanju z ljudsko kulturo, kar je imelo dolgotrajne učinke. Skozi institucije preporda (kot sta bili The English Folk Dance And Song Society – EFDSS in The Folklore Society) so se oblikovali in reproducirali novi koncepti ljudskih pesmi, šeg in družbenih skupin, ki so jih izvajale.

Široka privlačnost idilike je prepordu zagotovila mesto tako v visoki kakor v množični kulturi.

- 1 Koncept *zamišljene vasi (imagined village)* se pri Boyesovi naslanja na izraz *zamišljene skupnosti (imagined communities)*, ki ga je v začetku devetdesetih let 20. stoletja razvil Benedict Anderson. Oba se nanašata na razvoj temeljnih in umišljenih konceptov Ljudstva/ljudskega oziroma Naroda/narodnega, ki sta rabila kot povezovalna elementa pri oblikovanju modernih evropskih narodov.
- 2 Izraz *folk revival* zaradi posebnega lokalnega pomena ponekod puščam neprevedenega, ponekod pa se mu poskušam približati s slovensko ustrezno »oživljanje ali prepord ljudske kulture«, ki obsega predvsem vnovično zanimanje za ljudsko glasbo, pesem in ples ter poskuse njihovega oživljanja.
- 3 Ljudstvo (oziroma *Folk*), pisano z veliko začetnico, kakor ga povzemam po Boyesovi, poudarja ideološko zasnovo izraza, ki je dolga desetletja izjemno dobro služil ljudskemu prepordu.

Preporod je oboje – revolucionaren in konservativen: sočasno teži k spremembi razmer in zahteva vrnitev v prvotno stanje, k starim oblikam. Namen, ki je neločljivo povezan z vnovičnim oživiljanjem ljudskih pesmi in plesov, je, da vrednote preteklosti zmorejo dokazati svojo veljavo, tako da se vgradijo v sodobno kulturo in družbo.

Avtorica s tem v zvezi zanima oblikovanje koncepta Ljudstva in s tem zanimanje za zbiranje ljudskega izročila, ki sega v čas tudorske Anglije, ob koncu 17. in v začetku 18. stoletja, ko se je peščica intelektualcev usmerila v raziskovanje *ljudskih starožitnosti* (*popular antiquities*) ali, bolje rečeno, zadnjih prežitkov tistega obdobja angleške zgodovine, ko je bilo družbeno življenje še en sam izraz neodvisnih in samozadostnih vaških skupnosti.

Bistvena razlika med terminom *ljudski* v romanticizmu, ko so preprosti podeželani veljali za hranitelje duhovnih vrlin v naglo razvijajoči se industrijski družbi, in tistim, na katerega se je pozneje opiral preporod, ima opraviti z razvojem družbenih znanosti sredi 19. stoletja. Teoretski temelji preporodnega gibanja so zrastle iz aplikacije Darwinove teorije o evoluciji, kakor so si jo prirojili takratni anglosaški etnologi in antropologi. Zlasti Tylorjevo sprejetje teorije o evolucijskem razvoju kultur prek barbarstva k civilizaciji je novopečeni folkloristiki omogočilo znanstveno utemeljeno iskanje manjkajočih členov civilizacije v ljudskem ustnem izročilu in šegah.

Termin Ljudstvo, ki je bil tedaj strogo konceptualiziran, je ponujal ključ za razumevanje razvoja kulture v duhu pojasnjevanja nepisane zgodovine preteklosti. Znano je namreč, da sta bila skozi raziskovanje folklorne upravičena tako imperializem kakor razredna stratifikacija, saj so nekateri antropologi in folkloristi na podlagi podatkov, zbranih po vsem svetu, med drugim dokazovali večvrednost bele rase, manjvrednost žensk in zagovarjali nujnost patriarhalnih odnosov.

Folkloristi, ki so se ukvarjali s prežitki, so se osredotočali na izvir in funkcijo šeg in navad, individualni izvajalci ali družbene skupine, ki so ohranjale ljudsko izročilo, pa jih preprosto niso zanimale. Prav tako so bile zavržene vse spremembe, ki so vplivale na čisto, ritualno značilnost šege – gradivo, ki je kazalo vplive nedavnega razvoja, je veljalo za netradicionalno in s tem neprimerno za folkloristično evidenco.

Pri tem je pomembna tudi podobnost med civilizirano mislijo Angležev v kolonijah in vlogi tistih, ki imajo avtoriteto nad nešolanimi ljudmi – anahronistične posebnosti Ljudstva naj bi rabile poznavanju, s tem pa tudi lažjemu upravljanju preprostih ljudi. In kdo naj bi bil primernejši glasnik, spodbujevalec in prenašalec na novo odkritih ljudskih vrednot kakor izobražen (malo)meščan? Po mnenju mestnih intelektualcev naj bi namreč prvobitni nosilci ljudske kulture – podeželsko kmečko prebivalstvo, pod pritiski industrializacije, urbanizacije in množičnih migracij v mesta svojo tradicijo že skoraj opustili. Izobraženi urbani intelektualci (med katerimi kaže še posebej omeniti gonilno silo društva EFDSS Cecilia Sharpa) so tako postali zastavonoše revitalizacije ljudskega izročila, ki naj bi zamenjalo bolešno in sprieno nacionalno kulturo.

Med temeljne napake preporodne politike v začetku 20. stoletja avtorica prišteva velike finančne ugodnosti zbirateljev, ki so si jih zagotovili s trženjem avtorskih pravic tradicionalnih pesmi, nabranih na terenu, ter občutek izgube nadzora in posebne navezave s kulturo nosilcev.

Od začetka 20. stoletja je *mesnim učenjakom* postalo jasno, da je Ljudstvo samo ogrožalo obstoj svoje lastne kulture, zlasti s tem, ko se je med industrijsko revolucijo množično selilo v mesta in ob tem pozabljalo na svojo neprecenljivo dediščino. Zato so se preprosti ljudje pokazali kot neprimerni dediči nacionalne kulture. Nove aktivne in zavestne dediče so poiskali v nacionalnem preporodnem gibanju, ki je bilo poklicano, da bi najgloblje in najznačilnejše manifestacije angleške kulture znova prišle v prave roke ter tako spet pridobile ugled, kakršnega si zaslužijo. Institucija *folk revival* je tako postala vir hegemonije v nacionalni kulturi, ki je z revitalizacijo ljudskih plesov in pesmi ponudila učinkovito sredstvo za aktualizacijo »angleškosti«, ki so jo projicirali v čistost, neposrednost in

nedotaknjenost lepote angleškega podeželja, občuteno in dosegljivo v konkretnih oblikah pesmi in plesa, ki je takrat postal še posebno priljubljen. Pred prvo svetovno vojno so se ideologija, ustanove in koncept ljudske kulture dokončno razvili in reproducirali. Sharp je veljal za nesporno avtoriteto v lastnem društvu (EFDSS, ki je tudi v praksi reproduciralo njegov koncept preporoda, saj je bilo bistvo delovanja natančno kopiranje Sharpovih izbranih in objavljenih pesmi in plesov, gradivo, zbrano zunaj Sharpovega kroga, ni imelo nobene vrednosti) in na celotnem področju kulture. Ena temeljnih napak njegove percepcije preporoda je bila stereotipizacija midlandskih ljudskih plesov in pesmi. Njihova regionalna narava je postala reprezentativna oblika angleških ljudskih plesov nasploh. Nas to ne spominja na zgodbo o gorenjski narodni noši?

Velikemu angleškemu preporoditelju pa lahko očitamo tudi samovoljno prirojenje besedil nepismenih kmetov za izbran okus in potrebe meščanstva. Pravzaprav je bilo oblikovanje ljudskega umetniškega izražanja, ki naj bi se kar najbolje prilagodilo meščanskim estetskim merilom, temeljna Sharpova zamisel, vodilo in smoter vse revitalizacije ljudskosti. Pod krinko potrebe preporoda kot vira novih in zanesljivejših dedičev nacionalne kulture se je skrivala hegemonistična težnja ustanov preporoda po nadzoru vseh oblik ljudskih plesov in pesmi, ki so bili vključeni v reprodukcijo ljudske kulture.

V začetku tridesetih let je *folk revival* povsem koloniziral ljudsko kulturo. Preporoditelji so nadomestili Ljudstvo, za katero so predpostavljali, da je že izumrlo, in prebivalce podeželskih območij *okronali* kot propadle dediče ljudske kulture. Po uveljavitvi množičnih medijev – predvsem radia in kinematografije, pozneje pa tudi televizije – in svobodnejšega družbenega vedenja, ki ga je prinašala višja življenjska raven, so bile ovire medrazredne komunikacije veliko manjše, množičnemu občinstvu pa je bil omogočen realen vpogled v bedno življenje mestnih in podeželskih proletarcev.

Med tem, kar je bilo povedano in dojet o Ljudstvu, ter med reprodukcijo in dokumentiranjem kulturnih tradicij je zazijal prepad. Obsežen vnovičen pretres vpletenosti idej in praks tistih ustanov, ki so se specializirale za raziskovanje tradicije, je zato postal nujen. Folkloristi so postali kritični do svoje metodologije, ki je predmet folklorne nepremišljeno izkoreninjala, si ga prisvojila, ga preuredila po svoji podobi ter ga s tem iztrgala tudi iz drugih družbenih in kulturnih diskurzov.

V slogu dinamike kulturnih novosti tistega časa je tudi gibal preporoda – društvo EFDSS – sprejelo dejstvo, da so skromni ostanki Ljudstva preživeli tudi v tridesetih letih 20. stoletja.

V teh letih se je tako društvo sprijelo z eno svojih najglobljih kriz, saj je EFDSS postala akademska ustanova s strogim monopolom nad oblikami angleškega ljudskega plesa in pesmi, katere cilj je še vedno bil ohranjanje čistosti tradicije pred kvarnimi vplivi.

S Sharpovo patriarhalno dominanco se je spopadel mlad navdušenec Rolf Gardiner.

Namesto togih meril je zagovarjal pluralizem, s katerim bi opustili razlikovanje med tradicionalnimi izvajalci in drugimi poustvarjalci. Vendar pa je v mnogih pogledih tudi sam poskrbel za še hujšo krizo ustanov preporodnega gibanja. V skladu s tedanjo rastočo fašistično politiko, katere zagovornik je bil tudi sam, je trdil, da je ljudska kultura rasna in mora biti zato namenjena potrebam rase. Poleg tega je obudil malomeščansko zamisel o novodobnih nosilcih ljudske kulture. Ženske je kot manjvreden element povsem izključil iz svojih maskulinističnih konceptov.

Ženske so imele v usodi preporoda vedno obrobno vlogo, čeprav so kot učiteljice ljudskih plesov in aktivne udeleženke gibanja pomembno krojile usodo društvene politike. Pod Gardinerjevim vplivom pa sta se njihova avtonomija in status občutno zmanjšala, kot učiteljice in izvajalke plesov so bile potisnjene na sam rob dogajanja. Otepanje sodobnih teorij, fundamentalistična Gardinerjeva politika in prevaletev krivde zaradi stagnacije na ženske so povzročili akademsko izolacijo gibanja. Število članov je izrazito upadlo in nova, še globlja kriza je kazala na skorajšnji zatočeni preporodnega gibanja.

Gibanje je, če verjamete ali ne, iz krepljev propada rešila druga svetovna vojna. Oživljene so bile vse percepcije »angleškosti«, ki so pomenile oazo duševnega miru, kamor so se ljudje zatekali pred grozotami vojne. In tako, kakor je pokrajina angleškosti izpolnila dodatno vlogo v reprodukciji dominantne kulture, je bil tudi njen naseljenec, mitični podeželan, javno reinterpreteran za potrebe splošnega konsenza.

Skozi ruralno-nacionalno podobo se je med vojno kalila herojska vloga delavstva, ki je bila vključena v povojno konstrukcijo angleškosti. Ob koncu vojne je bilo vsem jasno, da je Ljudstvo preživelo organizacije, ki so promovirale nenehno in nikoli docela izumrlo existenco njihove kulture. Povojni čas – čas sprememb, je odmeval tudi v prepovedi. Prihodnosti oživljanja ljudske kulture ni mogla več usmerjati le politika samega društva EFDSS, ki se je takrat lotilo reorganizacije svojega programa. Radio (predvsem BBC) je podeželskemu občinstvu ponudil predstavitev izkušnje ljudske pesmi in njenega izvajanja, ki s Sharpovim društvom ni imela nobene povezave. Vitalnost podeželskih pesmi in intervjuji, ki so odkrivali njihov pomen v življenju ljudi, ki so jih peli, so ponujali prepričljivo alternativo starim stereotipom zgodnejšega prepoveda. Drug prepoved je bil torej povojni produkt.

Skladno s spremenjenim odnosom do ljudi je folkloristično raziskovanje poudarilo vlogo individualnih osebnosti, na plan je prihajalo necenzurirano terensko gradivo, ustanovljene so bile nove organizacije za preučevanje Ljudstva. Ljudske pesmi, ki niso bile izvajane v klasični maniri (tudi v društvu so preprostejšo ljudsko tonaliteto pospremlili s klavirjem, klasičnimi aranžmaji in tako naprej), so postale iskano in zaželeno blago. Društvo je bilo rešeno propada, ki mu je grozil med vojno, vendar je s tem zgubilo vodilni nadzor nad prepovedjo.

Zanimanje za ljudsko pesem je množično odmevalo tudi v javnosti. Novi ljudski entuziasti so prihajali z leve. Njihove percepcije ljudskosti so se močno oddaljile od družbene politike. Njihov zgled je bila pripovedna ameriška politična tradicija protestniških pesmi. Takrat se je čezatlantski vpliv (ameriške ljudske godbe so okužile angleške množice zlasti prek prevladujočega medija, radia) razširil na celotno področje prepoveda. Ameriške pesmi, ki so črpale iz ljudskega repertoarja, so angleško občinstvo navdušile s preprostimi melodijami in besedili, ki so izražala občečloveške izkušnje, v katerih ni bilo mogoče najti družbenega elitizma, kakršen se je navsezadnje kazal v predelanih angleških ljudskih pesmih EFDSS, vodilne ustanove prepoveda. Odmevi na vseobsegajoč ameriški vpliv in novo zanimanje za ljudsko pa niso bili vselej odobravajoči. Vse močnejši vpliv ameriške kulture je grozil, da bo preplaval domačo. S tem se je spoprijel A. L. Lloyd, ki je ponudi inovativen pristop k obravnavi domačega glasbenega izročila. Predstavil je razpravo o razvoju ljudske pesmi, ki ne bi bila več osredotočena na anahronistični koncept Ljudstva, temveč na obravnavo tradicionalnih glasbenih praks preprostega ljudstva. Da bi bil material dostopen najširšim množicam, je poskrbel za objavo tradicionalnih angleških pesmi, ki jih je tudi sam zbiral na terenu, predvsem med obrobniimi družbenimi skupinami, ki jih je prepoved zanemarjal – rudarji, ribiči, tkalci, delavci v velikih industrijskih obratih.

Takšen splet dogodkov je privedel do povsem svežega pristopa k načinu petja ljudskih pesmi, ki naj bi se čim bolj približal avtentičnemu izvajanju bogatega ljudskega sporeda, saj je povojno zbiranje odkrilo, da številni nosilci tradicije še vedno trmasto in zavestno ohranjajo svoje pesmi in plese.⁴ S pionirskimi zbirkami A. L. Lloyda in Ewana MacColla ter radijskimi programi, ki so predvajali otoško tradicionalno glasbo, je glasbena tradicija skupin, ki niso sodile v klasično opredelitev Ljudstva, postala dostopna za nadaljnjo uporabo vsakomur. Ljudski prepoveditelji so se pesmi lahko naučili neposredno od samega Ljudstva bodisi prek množičnih medijev bodisi prek klasične metode ustnega prenosa. V petdesetih letih je tako postala dosegljiva tudi večina necenzuriranih transkripcij iz začetka stoletja, ki je razkrila bogato domišljijo spolno obarvanih balad in jih je tisti del mladinske subkulture, ki se je zanimal za poustvarjanje ljudskega izročila, med seksualno revolucijo v šestdesetih letih skorajda

posvojil. Ameriške ljudske in protestniške pesmi so bile med pomembnimi domačimi izvajalci še vedno priljubljene, a je prevlada ameriške glasbe v angleškem prepovedu vse bolj slabela, tudi zaradi hladne vojne in spremenjene zunanje politike ZDA, ki so izvajale nov imperializem in s tem po mnenju mnogih ogrožale povojno demokracijo. Prepoved, ki bi slonel na domači, avtentični kulturi (iz katere je ne nazadnje izhajal tudi dobršen del ameriške pesemske tradicije), je postal neogiben.

Na povojno oživljanje ljudske avtentičnosti pa so pomembno vplivale tudi popularne godbe tistega časa – *skiffle*, prek katerih so se mladi seznanili z domačo tradicijo ter jo navdušeno in s kitaro v roki skušali obuditi v življenje. *Back to the roots* in avtentičnost sta postali nujnost in moda hkrati.

Ena od pomembnih inovacij v reprodukciji in širjenju ideologije prepoveda so v petdesetih letih postali tako imenovani *folk klubi*, ki so se bliskovito razširili po vsej deželi. V njih so se zbirali urbani posamezniki, ki so peli ljudske pesmi, najdene med množico široko dostopnega gradiva, ali pa so se omejili na svoj repertoar, ki je izražal simbolne prvine in občutja ljudskosti. Člani klubov – levo usmerjeni aktivisti in boemi, so se imeli za dediče povsem avtentične ljudske kulture. Nadaljevati, kjer je Ljudstvo odpovedalo, sta njihova odgovornost in poslanstvo. Klubi so postali gonilo prepoveda in vrhunec gibanja, ki naj bi nadomestilo izgubljeno Ljudstvo. V poznih šestdesetih in sedemdesetih letih so bili način življenja in poglavitni vir subkulture prepoveda, ki se je kazala tako v materialnih izrazih kot tudi v nastopih manjših skupin s skupno identiteto, prepričanjem, rituali in vrednotami.

Nepretrgan tokokrog inovacij se je tudi v sodobnosti uklonil zgodovinskimi teorijam, ki ga vsak prepoved – tudi in predvsem glasbeni – vedno znova in znova reproducira.

Glavno vodilo dela *Zamišljena vas* govori o pomembni vlogi ljudske glasbe pri oblikovanju družbenih sprememb, njeni aktivni vlogi in vplivu v (kulturni) politiki nekega naroda.

In prepričana sem, da lahko mnogo primerov, ki bi potrdili to dejstvo (ki so ga tako glasbeni kritiki kakor etnologi in zgodovinarji do zdaj skoraj povsem prezrli), iščemo tudi na domačem terenu.

Dejstvo, da si (kulturna) politika prisvaja elemente ljudskega za upravičevanje *zamišljenih skupnosti* in izrablja njihove najpogostejše manifestacije – glasbo in ples – za utrjevanje trenutne politične hegemonije, je torej univerzalno. Georgina Boyes je s podrobno analizo političnega in kulturnega vpliva na ljudsko glasbo na Britanskem otočju v zadnjih dvesto letih to suvereno dokazala in odčarala romantični mit, ki je dokazoval nasprotno.

In kdaj bomo pred domačim pragom pometli tudi sami?

4 Eden od ambicioznejših projektov, ki ga je spodbudilo novo dožemanje ljudskega, je bil tudi načrt za zbiranje in snemanje ljudske glasbe, lokalnih narečij in šeg Britanskega otočja in Irske, ki so ga zasnovali na BBC leta 1951. Z zboljšano snemalno tehniko je bilo mogoče ohraniti in predvajati avtentični slog izvajalca, z vsemi otenki melodije in ritma.

Anka Kolenc

ŽIVLJENJE NA VAČAH, KAKRŠNEGA NI VEČ – O KIMOVČEVI ZBIRKI STARIH ORODIJ NA SLIVNI

Vače ležijo med Slivno (880 m) in Zasavsko Sveto goro (852 m), na južnem pobočju prelaza v Moravško dolino. O današnjem širšem območju geometričnega središča Slovenije (Geoss) oziroma KS Vače ni strnjenih zapisov o zgodovini. O prazgodovinski naselbini je izčrpno poročal raziskovalec dr. France Stare v svoji knjigi Prazgodovinske Vače (Ljubljana 1954), v novejšem času pa je njegova dognanja dopolnil Davorin Vuga v delu Železnodobne Vače (Ljubljana, Maribor 1982). O novejši zgodovini širšega območja Vač, kamor sodi tudi vas Slivna, ki je dva kilometra oddaljena od Vač in leži v neposredni bližini Geossa, so podatki bolj skopi in se naslanjajo predvsem na zapise in listine vaškega župniškega arhiva. Slivna s cerkvijo sv. Neže, je prvič omenjena že v 12. stoletju. Ustno izročilo je ohranilo zanimivo zgodbo o nastanku kraja, ki sega v srednji vek, v čas turških vpadov na naše ozemlje. Zgodilo se je, da so Turki nekoč plenili hrib, na katerem je danes vas Slivna. Ob odhodu so s sabo vzeli tudi majhnega dečka, ki mu je bilo ime Marko. Ko je Marko v daljni Turčiji zrasel, se je izučil za sadjarja. Njegovo najljubše drevo so bile slive. Spoznal je Marjetko in skupaj sta se odločila, da zbežita iz Turčije in se vrneta v Markovo rojstno vas. To sta res storila in se kljub številnim nevarnostim srečno vrnila. Presrečna zaradi vrnitve sta ves domač hrib zasadila z Markovimi najljubšimi drevesi – slivami. Vas je tedaj dobila svoje ime in ga ponosno nosi še danes: Slivna.¹

Poročila o Vačah kot trgu segajo daleč nazaj v srednji vek. Kot piše Valvasor, so gospodovali nad naselbino gospodje z Vač. Po njegovih podatkih je stal na Vačah še leta 1389 mogočen stolp, okoli katerega se je polagoma razvila naselbina, ki pa ni bila nikoli obzidana. Za trško in mestne naselbine ni bilo pomembno obzidje, ampak pravica do enega ali več sejmov, poleg tega pa tudi osvoboditev izpod sodstva deželnega sodnika, hkrati pridobitev lastnega sodstva v civilnih in manjših kazenskih zadevah ter imenovanje svojih sodnikov.



Pogled na stare Vače. Foto: Vili Kos, julij 2000.

V dobi razvitega fužinarstva in živahne trgovine s kovinskimi in drugimi izdelki je naselbina pod grajskim stolpom Vače dobila trške pravice najpozneje v prvi polovici 15. stoletja. Okoli leta 1490 so imeli že tedenske sejme. Posebno je slovel sejem pred sv. Andrejem, tako imenovani »predvidan«. Predivo so kupovali predvsem vrvarji iz Litije, kjer je bilo pomembno pristanišče za splave, ki so jih proti toku Save vlekli voli, za kar je bilo potrebnih precej močnih in dolgih vrvi. Na to vožnjo s splavi oziroma brodovi nas še danes spominjajo Vrvarska in Brodarska ulica v Litiji ter hišni priimek »pri Brodniku« v vasi Konj. V Valvasorjevem času je delovalo na Vačah več fužin. Še v začetku 19. stoletja so tu kopali in topili železovo rudo. Ker so elementarne nesreče uničile fužine in rudnike, so jih po letu 1820 začeli opuščati. Poleg tega je razumljivo, da je po stoletjih kopanja rude začelo primanjkovati. Na nekdanje rudarstvo še danes spominjajo hišni priimek »pri Rudarju« v Strmcu, Knapovska (rudarska) dolina med Ržišami in Konjem ter vodoravni rov nekdanjega rudnika pod

cesto malo nad Ržišami. S propadom rudarstva so tudi Vače začele nazadovati. Pomembne so bile le še zaradi štirih sejmov, vendar so z okupacijo tudi ti nehali delovati.

Območje Geossa danes²

Širše območje Vač (krajevna skupnost) obsega 13 vasi in zaselkov ter meri 23 kvadratnih kilometrov. Po drugi svetovni vojni se je veliko prebivalcev odselilo, zadnja leta pa na Vačah zaradi novogradenj njihovo število spet narašča. Vače so zaradi lepe lege, čudovitega razgleda in zgodovinskih znamenitosti izredno privlačna izletniška točka. Njen osrednji del je trg s cerkvijo sv. Andreja. Nasproti cerkve je bila zgrajena družbena hiša, v kateri so trgovina, pošta in krajevne organizacije. Ob cesti, ki vodi skozi Vače, sta gostilni Mrva in Pri situli, na nasprotni strani pa obnovljena rojstna hiša Antona Lajovica in Matevža Ravnikarja, ki se danes imenuje Dom Geoss. Na spodnjem delu trga je opuščen starinski vodnjak, vsekani v živo skalo, na

zgornjem delu pa osnovna šola, v kateri je del muzejske zbirke.

Po drugi svetovni vojni ustanovljeno turistično društvo je zelo aktivno delovalo do bro desetletje. V osemdesetih letih je njegova dejavnost ugasnila in posamezni člani so svoje turistične vizije udeležali v drugih društvih – največ v Društvu kmečkih žena in deklet. Dejavnost turističnega društva je po letu 1980, ko je bilo v bližini Vač, na Slivni, izmerjeno geometrično središče Slovenije, delno nadomestil Projekt Vače 81, katerega cilj je bilo urejanje širšega območja Vač in Geossa. To nadomeščanje pa je bilo v resnici le delno, saj je Projekt Vače 81 zasnovan vseslovensko – torej veliko širše. Leta 1998 je prerasel v samostojno društvo, v Društvo za razvoj in varovanje Geossa, ki s prizadevanjem za razvoj in ohranitev Geossa združuje vse Slovence in ljubitelje slovenstva, ne glede na ideološke, verske in druge razlike.

Čeprav turističnega društva ni več, od leta 1985 njegov podmladek – krožek – deluje v Osnovni šoli Vače. Člani, učenci OŠ Vače, se udeležujejo tekmovanj, zbirajo starine, izdelujejo prospekte, usposabljaajo pa se tudi za mlade turistične vodnike. Zaradi posebne lege Vač in Geossa potekajo na tem območju tudi razne športne prireditve. Najbolj znane so kolesarski vzponi, pohodi in teki na Geoss.

Vače so večkrat opustošili požari. Leta 1903, ko je kraj prizadel eden največjih, je bilo ustanovljeno Gasilsko društvo Vače. Prvi gasilski dom je bil lesen, drugi pa je stal nasproti današnje gostilne Pri situli. Od leta 1976 je na Vačah nov in primerno opremljen gasilski dom, postavljen zraven šole na severnem delu vasi, z lepo podobo zavetnika gasilcev sv. Florjana na steni.

Kimovčev muzej kmečkih orodij na Slivni

Eden najdejavnih članov Društva Geoss, ki skrbi za razvoj in varovanje Geossa, da bi ga v svoji zavesti sprejeli kot fizično in duhovno središče vseh Slovencev, je zbiralec kmečkih orodij, vaščan Slivne Jože Kimovec.

Potem ko je okoli leta 1960 prevzel gospodarstvo, je bil dolgo najnaprednejši kmet v vasi. Prvi delovni stroj je bilo »drevo« (plug) za sajenje krompirja. Včasih so krompir poravali, potem se je uveljavil nov način. V razdalji 30 centimetrov so eno brazdo zorali z modernejšim »drevesom«, bolj na redko, tako da je bilo možno krompir strojno



Zbiralec Jože Kimovec.

Foto: Vili Kos, Slivna, julij 2000.

okopavati in osipati. Kljub velikim dvomom večine krajanov je bil pridelek veliko boljši. Najprej so imeli osipalnike, torej stroje, ki so jih še vedno vlekli konji. Stroje so si posojali le tu in tam, večinoma ne veliko. Kmalu pa so jih kupili – drug za drugim, takoj ko so se prepričali, da se obnesejo.

Po letu 1960 je prišla v njihovo vas kosilnica, ki jo je prvi kupil prav gospod Kimovec. Sposojali so si jo vsi. Kosilnica je bila prvi moderni stroj za košnjo sena. Bili so je tako veseli, da bi jo kar objemali in poljubljali. Njen lastnik je z njo hodil v »tabrh«, da je pomagal kositi drugim. To je bil za vse kmetije s Slivne prvi res pomemben stroj. Po letu 1970 so se počasi začeli uveljavljati traktorji. Kmalu za njimi so dobili samohodne obračalnike. Do takrat so kosili s stroji, kosilnicami, obračali pa so še vedno na roke. Tudi traktor je prvi kupil gospod Kimovec. Sovaščani so si ga sposojali zelo kratek čas, saj so hitro ugotovili, kako nepogrešljiv pripomoček je za vsakega kmeta, in ga drug za drugim kupili. Sledili so še drugi stroji: prikolica za nakladanje mrve (samonakladalka), za trosenje gnoja in več drugih priključkov. Te stroje so kupovali že v šestdesetih letih, množično pa so te stvari začele prodirati na podeželje v sedemdesetih.

Približno pred 15 leti se je gospod Kimovec zavedel, da iz življenja vaščanov počasi izginjajo orodja in pripomočki, ki so bili v njegovi mladosti nepogrešljivi. Z njimi je bilo povezanih veliko delovnih zmag, pa tudi trpljenja. Hotel je, da bi poznejši rodovi vedeli, kako težko je bilo včasih delati

na kmetiji, in predvsem zaradi tega začel zavzeto zbirati stara kmečka orodja in pripomočke. Ker je bilo treba vložiti kar veliko truda in časa, pa tudi denarja, saj predmetov ni več mogoče dobiti zastonj, mu je v veliko zadoščenje prepričanje, da ima njegovo zbiranje – stroški in čas, ki ga je pred svojo praktično ženo včasih kar težko opravičeval – svoj pomen. Včasih je to slutil ob tujcih, ki bi mu najraje kar vse pobrali. Zdaj pa je že povsem jasno, da tudi naši ljudje te stvari radi vidijo in bodo marsikomu pomagale narediti velik korak do razumevanja samega sebe. Dolgo je razmišljal samo o zbiranju in prikazovanju predmetov kar tako, na različnih vidnih krajih – na svoji domačiji. Ko pa je pred dvema letoma po hudi bolezni povsem okreval, se je z velikim veseljem oprijel pobude Društva za razvoj in varovanje Geossa, da bi z njegovo pomočjo ustanovil muzej kmečkih orodij. Tudi zbirati je začel še z večjim zagonom.

V njegovi zbirki je zdaj 230 predmetov. Avtorica tega prispevka jih je za B-diplomsko nalogo na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo zbrala 115 ter strokovno umestila v prostor in čas. Naloga vsebuje bogato gradivo za prihodnji katalog eks-



Zajec za sezuvanje škornjev na domačiji. Kmetje so nosili visoke škornje in bi jih brez te priprave težje sezuli.

Foto: Vili Kos, Slivna, julij 2000.

1 Glej: Stane Granda, Vače – Zgodovina. V: Enciklopedija Slovenije, Ljubljana 2000, 123 in V. Benedik, Vače, Prazgodovinska naselbina, trg in župnija. Vače 1972.

2 Povzeto po: Anka Kolenc, Vače nekoč in danes. V: Vodnik GEOSS. Vače 1997, 11.

ponatov, pa tudi načrt razporeditve predmetov in predloge za delo prihodnjega muzeja na prostem.

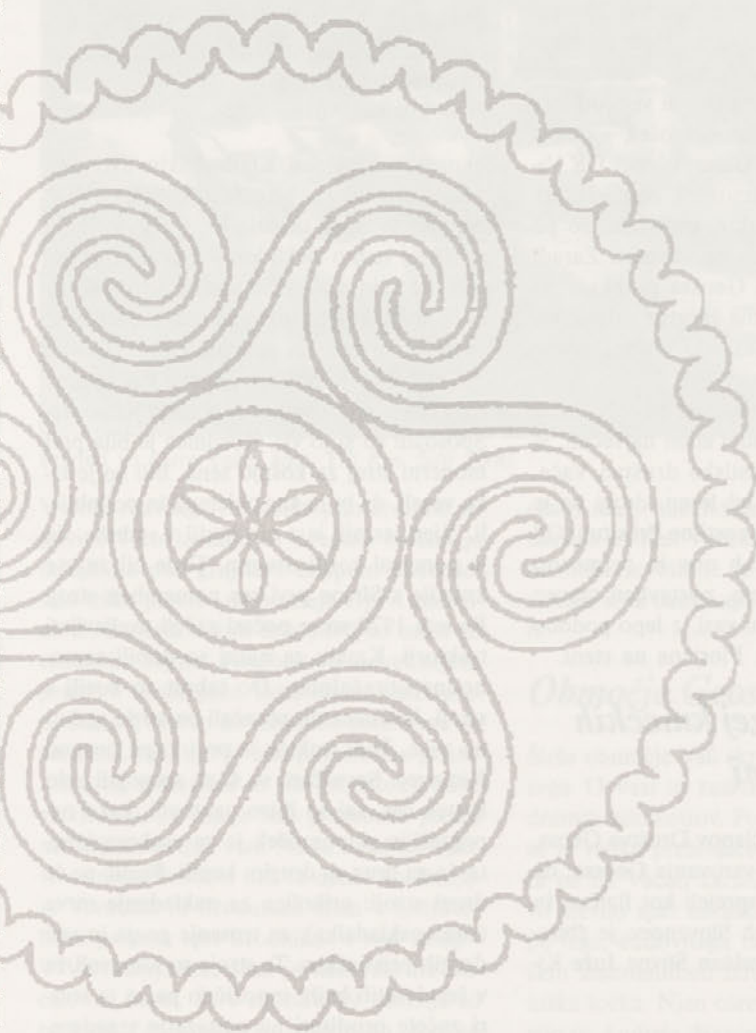
Jedro vasi Slivna s Kimovčevo kmetijo ima idealne možnosti za postavitev muzeja na prostem, z značilnostmi hribovskega osrednjeslovenskega prostora. Čeprav so nekateri objekti posodobljeni, bi bila večina predmetov lahko predstavljena v svoji nekdanji funkciji, muzej na prostem pa bi postopno dograjevali. Objekti, ki so posodobljeni, bodo izloženi s seznama muzejskih prostorov. Tisti, ki so usklajeni z nekdanjo rabo ter verodostojno prikazujejo kulturo in način vsakdanjega življenja v 19. in 20. stoletju v tem prostoru, pa bodo opremljeni s predmeti iz Kimovčeve zbirke. Ti objekti oziroma prostori so kovačnica, prostor ob kovačnici, mlin, kašča, prostor ob kašči, klet pod kaščo, pod, hlev in kozolec. Avtor prostorskih rešitev za prihodnji dograjen muzej – glede na dano lokacijo – je prof. dr. Janez Bogataj. Dograjeni del bo vseboval kmečko izbo (hišo), vežo, črno kuhinjo, kamro in obsežen depo z nadstreškom.

Društvo Geoss je že poiskalo projektanta. Ta je pripravil arhitekturno rešitev, tehnično poročilo in oceno stroškov naložbe. Zdaj zelo intenzivno potekajo dejavnosti za pridobitev sredstev. Po prvih ocenah naj bi potrebovali 5.125.000 tolarjev.

Prihodnji načrti Društva Geoss so povezani z izobraževanjem in turizmom. Stalna zbirka kmečkih orodij v Kimovčevem muzeju na Slivni bo seznanjala obiskovalce s predmeti, ki govorijo o življenju na bližnjem območju Geossa. Z razstavo, ki se bo še dopolnjevala, bo prikazana povezanost preteklosti (muzejska resničnost) s sedanjostjo tako, da bodo možne primerjave z današnjim življenjem in bo mogoče razumeti kontinuiteto kulturnega razvoja. Z ustreznim muzejskim jezikom bo muzejska resničnost predstavljena tako, da bo spodbujala ljudi k ozaveščanju o podedovanih vrednotah in njihovi uporabi ter dopolnjevala tudi šolske izobraževalne programe.

Zbirka bo namenjena tako najstarejšim ljudem (poglavitim informatorjem in soustvarjalcem razstave), ki jih bo že ogled razstavljenih predmetov – brez dodatnih interpretativnih informacij – spodbudil k zadovoljitvi potrebe po povezovanju svojega življenja s podedovanimi vrednotami, kot tudi srednji generaciji (rojeni v drugi polovici prejšnjega stoletja). Ljudje te generacije poznajo številne razstavljene predmete le še iz pripovedovanja, zato bodo za doživetje povezanosti z življenjem, ki ga

ni več, potrebovali različne oblike interpretativnega muzejskega gradiva. Zbirka pa bo namenjena tudi učencem, otrokom in mladostnikom, ki ne poznajo razstavljenih predmetov niti načina življenja, povezane z njimi. Zanje bo muzejsko gradivo opremljeno z različnimi informacijami, dopolnjeno z gledališkim vodenjem ter ilustracijami in zloženkami s primernim besedilom. Stalna zbirka bo postajališče na učni poti v okolici geometričnega središča Slovenije za učenje z doživljanjem ob umetnosti in naravi, s tem pa trajnejše spoznavanje vsakdanjika na kmetijah pred 100 leti ter povezovanje s sedanjostjo. Zbirka se bo navezovala tudi na naravoslovne, kulturne in tehnične dneve, ki so obvezni del programa devetletne osnovne šole.



DOGAJALO SE JE ...

Vroči društveni jeseni in zimi je sledilo nekoliko bolj umirjeno spomladansko obdobje. S polno paro je zasedal IO SED, dogodili so se trije etnovečeri, uspešno je bil izpeljan posvet s strokovno ekskurzijo v Porabje.

Seje IO SED

Na 11. seji IO SED (11. aprila) nas je naša predsednica dr. Breda Čebulj Sajko razveselila s podatkom, da je ministrstvo za kulturo **odobrilo SED sredstva za večino projektov** v letu 2002, kar pomeni 2,8 milijona tolarjev. Zavrnjeno je bilo financiranje Knjižnice Glasnika SED ter projekta evidentiranja in dokumentiranja etnoloških zbirk na slovenskem etničnem ozemlju, v zamejstvu in med izseljenci, ki jih hranijo zasebni zbiralci in društva. Prvo akcijo bomo prijavili na projektni razpis, o izvedbi druge še razmišljamo, kajti očitno je, da na MK ni pravega posluha za projekt, ki bi ga v razmeroma kratkem času lahko izpeljali etnologi muzealci, povezani v delovni skupini za etnološko muzeologijo SED, v dobro stroke, pa tudi prihodnjega registra premične kulturne dediščine. V postopku je tudi popravljanje nekaterih členov **statuta SED**, nad čemer bedita dr. Ingrid Slavec Gradišnik in dr. Vito Hazler. Statut je namreč treba prilagoditi oziroma spremeniti skladno z aktualnim delovanjem društva, kar se dotika zlasti celostne podobe društva, podrobnega naštevanja delovnih skupin v besedilu statuta, častnega razsodišča, funkcije blagajnika ... Prenovljeni statut bo na ogled na spletni strani SED.

Na seji smo govorili še o pripravah na posvet o Slovencih v Porabju, ki uspešno potekajo, o morebitnem ponatisu 33. knjige iz serije Knjižnica GSED o fotografskem opusu dr. Vilka Novaka z naslovom Podobe pokrajin 1956-1970, o načrtovanih rajzah v Celje in Alzacijo (ki so zaradi premajhnega zanimanja članov SED odpadle) ter o posvetu ali okrogli mizi o etnologiji kot visokošolskem študiju v Sloveniji, ki bo najverjetneje potekala v okviru jesenskega simpozija v Brežicah.

12. seja IO SED (9. maj) je bila namenjena informiranju o zadnjih pripravah na posvet o Slovencih, ki živijo na Madžarskem (23. in 24. maj 2002), ter predvsem seznanitvi z okvirnim programom simpozija v Brežicah konec oktobra.

Na 13. seji IO SED (6. junij) smo se seznanili s poročilom o posvetu z ekskurzijo v Porabje (dr. Katarina Munda Hirnók) in z vsebino ter z organizacijo strokovno-znanstvenega simpozija »Brežice po Brežicah«: Etnologija in regionalni razvoj, ki bo potekal v Posavskem muzeju Brežice od 23.-25.10. 2002.

Etnovečeri

Etnološki večer 4. aprila letos je bil namenjen predstavitvi knjige mag. Jerneje Ferlež, etnologinje in bibliotekarke (Univerzitetna knjižnica Maribor), Mariborska dvorišča - etnološki oris (Maribor 2001, Mladinski kulturni center). Delo je za objavo prirejena magistrska razprava, ki nas z močjo analitičnega orodja in opazovalsko občutljivostjo popelje skozi mariborski mestni prostor. Pogled na dvorišča, njihovo nastajanje in rabo v zadnjih dveh stoletjih je pravo etnološko »okno«, skoz katero se bralcu in gledalcu razno-

vrstnega ilustrativnega gradiva živo izrisuje mestni utrip. A ne le to - navsezadnje je imelo delo, ki ga avtorica tudi drugače rada predstavi zlasti Mariborčanom, povsem razviden uporaben namen: pokazati na sestavine značilnosti življenja v mestnem središču, ki jih omogočajo navadno očem skriti mestni prostori. Mag. Ferleževa je knjigo živahno predstavila s komentiranjem diapozitivov. Čeprav občinstvo ni bilo množično, je sledila zanimiva razprava, ki jo je vodila dr. Maja Godina Golija. Delo namreč ni ne le zanimiva snov, ki je doslej v slovenski etnologiji ni še nihče obravnaval, temveč tudi imeniten model etnološke raziskave, ki hkrati uresniči zahtevo po temeljiti zgodovinski analizi in spretnem povezovanju z mariborskim »tukaj in zdaj«. S tem kar kliče po podobnih primerjalnih raziskavah v drugih slovenskih mestih in tudi na podeželju. Knjiga je bila navzočim na voljo po znižani prodajni ceni.

Etnološki večer 10. aprila je bil posvečen oblikovanju poklicnega etičnega kodeksa etnologov, o katerem je nazadnje tekla razprava na posvetu v Novi Gorici jeseni 2000, že prej pa je bilo o tem objavljenih nekaj prispevkov. Referentke večera so bile doc. dr. Mojca Ramšak (ISN ZRC SAZU), Zvezdana Koželj (Urad za kulturno dediščino pri ministrstvu za kulturo) ter kustosinji Magda Peršič (Notranjski muzej Postojna) in Tita Porenta (Tržiški muzej Tržič). V prvem delu je dr. Ramšakova predstavila namene in vsebino splošnega kodeksa, torej tistega, ki naj bi veljal za vse etnologe, Koželjeva je govorila o etičnih načelih kodeksa v konservatorski praksi, M. Peršič in T. Porenta pa z vidika dela v muzejih. Muzealci imajo sicer svoj mednarodni Icomov kodeks in kako muzealsko načelo bi kazalo upoštevati v splošnem etnološkem kodeksu. Ključno je, da kodeks povzame odgovornost raziskovalcev do »predmeta« raziskovanja (ljudi in kulturnih fenomenov), odgovornost do drugih raziskovalcev in tistih, ki podpirajo raziskovanje. Navzoči - predavalnica v SEM je bila polna študentk in študentov etnologije - so dobili tudi seznam poglavitne literature. Postavljena vprašanja so pokazala, da takšen kodeks res potrebujemo. Z urednico Glasnika SED je dogovorjeno, da je po potrebi v Glasniku na voljo »etični kotiček«, v katerem se zbirajo vprašanja iz prakse in odgovori o poklicnoetičnem ravnanju. Sklep večera je bil, da referentke čim prej pripravijo osnutek kodeksa, ki bi ga za širšo razpravo objavili v Glasniku in na društveni spletni strani, na podlagi pripomb pa čistopis, ki bi ga sprejeli na prihodnjem občnem zboru SED. Kodeks bi bil eden dokumentov SED, v pomoč pri presojah častnega razsodišča SED in obvezujoče besedilo za etnologe, ki bi ga prejeli ob prevzemu diplome. Vsekakor pa mora biti poklicna etika tudi sestavina, na katero se misli v procesu poklicne socializacije in v delovni praksi.

Štirinajstega maja je bila predstavitev nove knjige plodne raziskovalke Tržaškega Vesne Guštin - Grilanc Ogenj na kamnu: življenje ob ognjišču na Krasu in tržaškem podeželju (Trst 2002, ZTT). Avtorica, ki jo poznamo tudi kot oskrbnico Kraške hiše v Repnu, je predavanje pospremila z diapozitivi. Prepričljivo je orisala življenje ob ognjiščih, ko so še imela osrednjo vlogo v življenju prebivalstva na Krasu in na tržaškem podeželju, ter opozorila na bistvene etnološke strokovne vidike obravnavanega kulturnega elementa. Andrej Furlan kot predstavnik Založbe tržaškega tiska, ki je knjigo izdala, je ob tej priložnosti predstavil še druge njihove etnološke publikacije. Obilna bera zadnjih let uvršča založbo med stebre današnjega etnološkega raziskovanja v tržaškem zamejstvu.

(pripravili Bojana Rogelj Škafar in dr. Ingrid Slavec Gradišnik)

Posvet s strokovno ekskurzijo: Etnološko delo med porabskimi Slovenci s poudarkom na muzejskih zbirkah (23.-24. maj 2002)

V četrtek, 23. maja, smo se iz Ljubljane odpeljali v Porabje. Pod vodstvom kolegic Marije Kozar Mukič in dr. Katarine Munda Hirnők smo spoznavali etnološko dediščino Porabja: razstavo v spomin porabskim župnikom v Gostišču Tromejnik v Gornjem Seniku, lončarsko delavnico umetnika domače obrti Karla Dončeca v Verici- Ritkarovcih in muzej Avgusta Pavla v Monoštru.



Na obisku pri umetniku domače obrti Karlu Dončecu v Verici- Ritkarovcih. Ob gospodu Dončecu sta Marija Kozar Mukič in dr. Mojca Ravnik. Foto: Bojana Rogelj Škafar.

Naslednji dan, 24. maja, je v Slovenskem domu v Monoštru potekal posvet »Etnološko delo med porabskimi Slovenci s poudarkom na muzejskih zbirkah« v organizaciji Slovenskega etnološkega društva, Muzeja Savaria in Zveze Slovencev na Madžarskem. Ta posvet je bil drugi v okviru projekta muzejske zbirke v treh zamejstvih (Italija, Madžarska, Avstrija) Slovenskega etnološkega društva v sodelovanju z zamejskimi ustanovami.



Udeleženke posveta smo se preiskusile v izdelovanju papirnatih cvetic. Foto: Polona Sketelj.

Predstavitvi podrobnejšim informacijam o »Projektu treh zamejstev ter muzejskim zbirkam v Italiji« je bil namenjen prvi referat na posvetu (katerega je v odsotnosti Martine Repinc, vodje delovne skupine za zamejske Slovence pri Slovenskem etnološkem društvu prebrala Polona Sketelj). Projekt treh zamejstev je bil zasno-

van z namenom, da bi Slovensko etnološko društvo pregledalo in proučilo, kako je z muzejskimi zbirkami in etnološkim delom v Italiji, na Madžarskem in v Avstriji. Osrednji del referata je vsebinsko predstavil strokovno ekskurzijo v Italiji ter posvet o muzejskih zbirkah, ki je potekala lani oktobra. Izkušnje (tako ekskurzije kot posveta) so bile dokaj negativne (pomanjkanje profesionalnega etnologa, prostorov za shranjevanje in razstavljanje predmetov; problematično je restavriranje predmetov v zbirkah; italijanska država oziroma njene strokovne institucije finančno ne podpirajo zbirke ipd.).

In kakšna je etnološka podoba Porabja? Na to vprašanje smo dobili odgovor iz referatov Marije Kozar (Pregled etnološkega dela pri Slovencih v Porabju v zadnjem desetletju) in dr. Katarine Munda Hirnők (Predstavitev Muzeja Avgusta Pavla). Podatki o sistematičnem raziskovanju etnološkega dela (to vključuje raziskovanje etnologov iz Slovenije, poklicnih etnologov v Porabju in njihovo vključevanje v projektih v Sloveniji, na Madžarskem in tudi v mednarodnih projektih ter nenazadnje ustanovitev in delovanje slovenskega muzeja v Monoštru s pomočjo finančnih sredstev Madžarske) potrdili, da je etnološka podoba Porabja bistveno drugačna v primerjavi s tisto v Italiji.

Glavni nosilki sistematičnega etnološkega dela sta Marija Kozar in Katarina Munda Hirnők. Marija Kozar se je vključila v vseslovenski projekt Način življenja Slovencev v 20. stoletju in v osemdesetih letih izdala topografijo in monografijo Slovensko Porabje in Gornji Senik, sredi devetdesetih pa Etnološki slovar Slovencev na Madžarskem. S tako bero se ne more hvaliti nobeno območje niti znotraj Slovenije niti v zamejskem prostoru. Leta 2000 je izdala monografijo o Gornjem Seniku v madžarski seriji Knjižnica stotih madžarskih vasi v letu tisočletnice Madžarske državnosti in leta 2001 dvojezično knjižico o Dolnjem Seniku. Druga porabska etnologinja dr. Katarina Munda Hirnők je od 90. let 20. stoletja zaposlena na Inštitutu za narodnostna vprašanja. V svojih razpravah se je ukvarjala s sezonskim, vlogo ljudske kulture in načina življenja pri opredeljevanju in ohranjanju narodne identitete porabskih Slovencev, poimenovanjem Slovencev na Madžarskem, etnološkim raziskovanjem manjšin v Sloveniji in zamejstvu ter sestavlja kronološko etnološko bibliografijo Slovencev na Madžarskem.

Svojevrstno etnološko delo opravljajo manjšinski mediji, časopis Porabje in Radio Monošter. Francek Mukič je govoril o etnoloških podatkih v slovenskih radijskih oddajah. Po njegovem mnenju oddaje niso informativne, temveč je njihov namen, da ljudem dajejo možnost, da slišijo slovensko govorico, hkrati pa so tudi poučne narave. Snemani pogovori in pripovedi ljudi na terenu vsebujejo veliko podatkov o načinu življenja porabskih Slovencev, lahko pa so tudi dragocen vir za dialektologe.

Po referatih so si udeleženci posveta ogledali dokumentarni film »Kak nejga zelenoga konja tak nejga čednoga Slovenca«, nato je sledila diskusija.

Na koncu posveta je bilo sprejetih kar nekaj konkretnih predlogov za uspešno etnološko delo v zamejstvu:

- vzpostavitev mreže muzejskih zbirk in institucij v zamejstvu v sodelovanju s Slovenskim etnografskim muzejem;
- potreba po računalniškem programu za vnos podatkov o muzejskih predmetih;
- organiziranje potujočih razstav o zamejski kulturi v Sloveniji in v zamejstvu;
- izdaja skupne zloženke muzejskih zbirk v zamejstvu;
- izdaja treh posvetovanj o muzejskih zbirkah v Italiji, na Madžarskem in v Avstriji;

- čezmejno sodelovanje etnologov in iskanje sredstev na natečajih PHARE, vključevanje v bilateralne razpise;
- ustanovitev regionalne raziskovalne skupine s sodelovanjem slovenskih, madžarskih in avstrijskih etnologov.
- Udeleženci so opozorili še na medlo zavest o zamejstvu v Sloveniji. Zato so bili mnjenja, naj Slovensko etnološko društvo predlaga vključitev spoznavanja Slovencev v zamejstvu v učni načrt izobraževalnih ustanov v Sloveniji. Na Madžarskem so bili narejeni že prvi koraki v zvezi s tem, kajti v šolah imajo predmet spoznavanja ljudstev, pri katerem učenci spoznavajo Madžare na tujem in manjšine na Madžarskem.

(dr. Katarina Munda Hirnók)

Jubilanti

Društveniki ne pozablamo na naše zaslužne člane. Konec maja je 70 let praznoval naš dolgoletni član dr. Tone Cevc, ki mu ob tej obletnici kličemo vse najboljše, želimo mu veliko zdravja in ustvarjalne energije!

BREŽICE PO BREŽICAH: Etnologija in regionalni razvoj (Brežice, Posavski muzej, 23., 24. in 25. oktober 2002)

PRELIMINARNI PROGRAM

(dokončni program pričakujte v začetku septembra)

1. DAN - SREDA, 23. oktobra 2002

10.00-10.30

1. Pozdravni govor predsednice SED dr. Brede Čebulj Sajko
2. Pozdravni govor direktorja Posavskega muzeja mag. Tomaža Teropšiča

10.30-11.45

1. tema: ETNOLOGIJA IN REGIONALNI RAZVOJ

Predsedujoča: dr. Ivanka Počkar in dr. Vito Hazler

mag. Igor Strmšnik, državni sekretar za regionalni razvoj, Ministrstvo za gospodarstvo:
Regionalni razvoj Slovenije

dr. Aleš Gačnik, Znanstvenoraziskovalno središče Ptuj:
Etnologija in regionalni razvoj

g. Jože Avšič, poslanec v državnem zboru Republike Slovenije,
predlagatelj zakona o pokrajini Posavje:
Posavska regija

dr. Ivanka Počkar, Posavski muzej Brežice:
Etnologinja v Posavski regiji

11.45-12.00
Odmor12.00-13.00
Diskusija

13.00

Kosilo

15.00-17.00

2. tema: MESTO IN VLOGA ETNOLOGIJE IN ETNOLOGOV V SLOVENSKEH REGIJAH

Predsedujoča: dr. Slavko Kremenšek in Tanja Rozenberger - Šega

Izhodiščne teme:

1. Osvetlitev in ovrednotenje dosedanjih etnoloških regionalnih raziskav in njihova širša družbena uporabnost/izrabljenost

2. Projektno sodelovanje med etnologijo/etnologi in lokalnimi skupnostmi (vizije, projekti, predlogi, oblike sodelovanja)

3. Vključevanje etnološkega znanja in etnologov v regionalni razvoj (vsebine, oblike vključevanja)

4. Regionalne in lokalne ustanove (muzeji, galerije, arhivi, knjižnice, šole, zavodi) kot »branilci« in ogledala regionalne identitete

5. Sodelovanje in vpetost nacionalnih ustanov v preučevanje regij (SEM, inštituti, univerzi ...)

6. Regionalna etnologija - zakaj in za koga?

17.00-17.30

Odmor

17.30-18.30

Diskusija

19.00

Večerja

20.00

Družabni večer v Mladinskem centru v Brežicah

2. DAN - ČETRTEK, 24. oktobra 2002

9.00-11.00

Nadaljevanje popoldanskih tem prvega dne.

Predsedujoča: dr. Aleš Gačnik in mag. Inja Smerdel

11.00-11.30

Odmor

11.30-12.30

Diskusija

13.00

Kosilo

14.30-15.30

Ogled Posavskega muzeja Brežice. Vodi dr. Ivanka Počkar.

16.00-18.00

Okrogla miza: IZOBRAŽEVANJE IN ZAPOSLOVANJE ETNOLOGOV IN ETNOLOGINJ DANES IN V PRIHODNOSTI

Vodi: prof. dr. Janez Bogataj, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF, Univerza v Ljubljani

(Že prijavljeni prispevek članov delovne skupine ŠEG (Študentsko etnološko gibanje pri SED) z delovnim naslovom *Kaj je etnologija?*)

18.30-19.30

Večerja

20.00

Sprejem pri predstavniku/predstavnici občine Brežice

3. DAN - PETEK, 25. oktobra 2002

Ekskurzija

Ob 8.00 odhod v Kostanjevico na Krki: od 8.30 do 9.30 ogled razstave Zrcaljenja - Kostanjevica na Krki (razstava ob 750-letnici podelitve mestnih pravic), strokovno vodstvo po razstavi (Vlasta Dejak - zgodovina, Oži Lorber - umetnost, Ivanka Počkar - etnologija)

Ob 10.00 odhod na Bizeljsko

Od 11.00 do 12.30 ogled muzejske zbirke Marije Sušnik v Vitni vasi, pogostitev s prigrizkom in pijačo

Od 13.00 do 14.00 ogled repnice (v kremenčev pesek izkopane shrambe za poljske pridelke), spremenjene v vinsko shrambo pri Jožici in Martinu Najger na Brezovici na Bizeljskem; pokušina štirih vrst vina in domačega narezka

Ob 14.30 se peljemo med vinogradi skozi Bizeljsko vas na Orešje do bizeljskega gradu.

Po razgledu okolice z najvišje točke nad Bizeljskim vstopimo v bizeljski grad. Tam nas sprejme in po njem popelje »grofica« Šarlota, ki bo kot dobra gospodarica kmalu podpisala pogodbo o najemu gradu za 99 let. V grajski kleti nam bodo postregli kosilo in ponudili vina iz »grajskih« - Šarlotinih - vinogradov (26 tisoč trt).

1. Referati

Predstavitev referata naj traja največ 20 minut. **Prijavo**, ki naj obsega naslov, podnaslov in podatke o avtorju (ime, priimek, ustanova, naslov, telefon, elektronski naslov), pričakujemo **do 15. julija 2002**. Prijavo pošljite na naslova:

Dr. Aleš Gačnik

ZRS Bistra Ptuj

Slovenski trg 6

2250 Ptuj

E-pošta: ales.gacnik@guest.arnes.si

ali

Tanja Rozenbergar - Šega

Muzej novejšje zgodovine Celje

Prešernova 17

3000 Celje

E-pošta: tanja.rozenbergar@guest.arnes.si

Povzetek referata (do 20 vrstic) pošljite na zgornja naslova **najpozneje do 10. septembra 2002**. Referat, povzetek, disketo in morebitne fotografije ali drugo spremno gradivo za tisk (v Glasniku SED ali zborniku) bomo sprejemali na simpoziju.

2. Okrogla miza

Napovedi morebitnih pripravljenih prispevkov sprejemamo v SED po e-pošti: sed-drustvo@sed-drustvo.si ali po pošti na naslov SED, Metelkova 2, 1000 Ljubljana.

3. Strokovna ekskurzija

Stroške ekskurzije referentov in članic ter članic in članov SED bo plačal SED, za preostale udeležence ekskurzije je predvidena cena 2.500,00 SIT.

4. Nastanitev

Penzion Splavar v Brežicah. Iskanje dodatnih možnosti za prenočišča še poteka. Podrobnejše informacije o nastanitvi in cenah pričakujte v začetku septembra. Okvirne **najvišje** cene:

Soba z zajtrkom 1/1 7900 SIT

Soba z zajtrkom 2/1 11900 SIT

Polpenzion 1/1 9000 SIT

Polpenzion 2/1 14100 SIT

Polni penzion 1/1 10100 SIT

Polni penzion 2/1 16300 SIT

Referentom plača stroške bivanja SED.

Organizacijski odbor: dr. Ivanka Počkar, Bojana Rogelj Škafar, Katja Macan, mag. Mateja Habinc, Alenka Černelič Krošelj.

Informacije o posvetu bodo na spletni strani društva www.sed-drustvo.si, **dokončni program simpozija in prijavnice** pričakujte v začetku septembra. Kontaktni osebi:

Dr. Ivanka Počkar

Posavski muzej Brežice

Cesta prvih borcev 1

8250 Brežice

Tel.: 07 466 05 14

E-pošta: ivanka.pockar@guest.arnes.si

Bojana Rogelj Škafar

Slovenski etnografski muzej

Metelkova 2

1000 Ljubljana

Tel.: 01 434 32 35 ali 01 3008-791

E-pošta: bojana.rogelj@etno-muzej.si

dr. Rajko Muršič

page 4

Culture in the Vice of Globalization and Omnipresent Popular Culture: Elimination of this Term from Professional Vocabulary?

Recently, there has been a growing discontent among anthropologist over the term culture. Since the debates about culture coincide with the end of the century and with recent radical social changes the author connected the process of postsocialist transition (analyzed according to the aspect of liminality), disjunctive streams of cultural globalization, and transnational exchange. All of these processes have been significantly affected by the omnipresent contemporary popular culture. The author does not see any reason for radical renouncement of the concept of culture, and is of the opinion that recent disputes over this subject are but part of the overall millennium restlessness. A possible renouncement of the term culture would, according to him, denote an act that belongs to the realm of cargo cult rituals. In scientific disciplines, however, theories and concepts can be replaced only by better theories and by better concepts.

dr. Hana Novotná

page 11

Culture: a major problem for social sciences

The aim of the text is to make a critical analysis of some of the latest trends and controversies over culture. The author will attempt to look into some of the existing philosophical and anthropological concepts of culture with the intention of grasping the dynamics of development, their chances, constraints and potential dangers which can be hidden in them. One of the points of departure for the theoretical discussion on culture will be Ernest Gellner's thoughts in his books *Reason and Culture* (1992) and *Nationalism* (1997). To make a critical analysis of today's postmodernist paradigm of culture, the author will draw on the ideas of Adam Kuper in his book *Culture* (1999).

The concept of culture has been discussed in various social sciences for a long time. These days, however, culture seems to be more fashionable than ever and dominates both in academic and popular debates. This trend is accompanied by tendencies of social sciences to come up with conceptually new explanation of culture. The term of culture is thus being misused or even abused in politics, journalism, NGOs and development aid.

Though the topic of culture dominates in the text, the essential meaning of culture will be scrutinized. Unlike the contemporary postmodernist discourse, culture will be presented as a social science problem.

Gellner's stance towards culture is ambiguous: firstly, he never attempts to present a theoretical concept of culture; secondly, with his model of cultural pluralism he oscillates between universalist and relativist concepts; and lastly, despite the determining role culture has in his theory of nationalism, Gellner claims that by privileging culture one neglects the exploration of mutual interconnection between structural and cultural factors.

Kuper's scepticism about culture has its roots in his experience in abusing cultural theories in South Africa. Kuper criticises the contemporary discourse which dominates in »cultural studies«, and their central idea that culture serves power and is subject to competition. Multiculturalism equals a critique of the ideology of establishment. For Kuper, cultural identity is not the only manual for life. The appeal to deconstruct and demythologise culture is an impetus for all the camps which make use of this modern magic formula.

Petra Stefanović

page 17

Globalisation

Globalisation is a contemporary process and a term that appears more and more often on the pages of newspapers, television news or titles of books and a phenomena that confirms its presence by its consequences observed in our everyday lives. The article first looks at theories about the origins of globalisation; the following chapters deal with the dynamics of different globalisations (economic, cultural and political). The article was written during the author's study of anthropology at the University of Sevilla in 2001. The text therefore includes interesting theories of Spanish anthropologist Isodoro Moreno, professor at the Department of Anthropology, who is well acquainted with the topic in question. The presented theories and definitions, however, are merely one possible point of view on the understanding and analysis of the process of globalisation. After the fall of the Berlin wall the new era of neo-liberal ideology and of the new international order was in the process of construction. The ideology was merely an adaptation of the liberal-bourgeois ideology, but with a new central element: the globalisation. This phenomenon is an actual phase of Mundialisation, a process that begun in the XV. century in the period of great geographical discoveries and at the beginning of European colonialism. The consequence was progressive intensification of mutual dependence in the world. The following is at present even more inevitable due to the intensification of the capitalism, the technological revolution and informatisation, all making the world smaller, yet not more equal. The world society that functions beyond territorial and national borders is the final result of modernism, a world system from the XVIII. century known as the Age of Enlightenment.

Globalisation is a set of phenomena with a series of real manifestations and consequences in the field of the economical, political and cultural. At the same time a parallel dynamics called localisation is occurring, where certain events appear on the local level. The simultaneousness of the two processes together has been termed globalisation, a dynamism where local happenings influence global ones, and vice versa.

New technologies of information have opened up a new space and possibilities in the sphere of economy. The world market is self-regulated and has its own internal logic, where it is difficult to identify participants and their interrelations. The control of this sphere is even more difficult due to the speculative economy, where the amplification of capital has nothing to do with the »real economy« of production, distribution and consumption. The capital flows on global level without any regulations and without the control of nation states. As a result of these circumstances more and more people are excluded from the trade market, and social differences and the possibilities of exploitation are on the increase. The world society is being divided into the decreasing »integrated« group, the transitional »uncertain« block, and the growing group of »excluded« individuals. Without the control over the trade market the nation state is losing one of its primal functions, and therefore also losing its power in the new organisation of the world.

The nation state has entered into a crisis. Together with the above-mentioned situation, different transnational and international organisations and institutions have endangered the influence of the nation state. If we combine these processes with the phenomena of local political manifestations we get the picture of double impugment of the state sovereignty. The state is not adapting to the new global problems of the environment, the fundamentalist violence, racism, xenophobia, strong internal and external migrations, social movements and the processes of reaffirmation of identity that occur in different places all over the world. The latter is one of the dynamisms that occur within the process of cultural globalisation. The globalisation of culture, again with the help of informatisation that makes the space become smaller and time less relevant, forms international links and social spaces, causing the world to be more connected. Different people from different societies, cultures and class, who shall never meet, can participate in a local event and form new social groups with the help of communications media. What was before culture connected to a determined territory and a result of local processes is now a culture of the »new era« of translocal learning where authors talk about »globalisation of biography«. Today an individual has the possibility of internal and external mobility. He or she can transcend national and continental frontiers and has the possibility of being here and there at the same time. As a consequence of these processes and as a product of past and present »eurocentric« thought some authors speak of McDonaldisation of culture – circumstances where the world will become culturally more uniform. Although in the end all the instruments that make the world more alike also provide the elements that provoke people to become more conscious of their own ethnicity.

The proposition for the future is an intercultural society, based on equal rights, the recognition of national ethnic identities, and the right of self-determination, and on transnational collaboration. It would be a non-statal society, as for example the European Union, though we are all well aware of the necessary sacrifices one must make to become a member of such a society.

Darja Kranjc

page 23

Mythology of Good and Evil in the Texts of Power Epic Metal Group Rhapsody

Drawing her findings from a fairy-tale narration by the Rhapsody, a music group from Trieste, Italy, the author analyzes cultural and social roles of the so-called contemporary »fairy-tale« aspect of power epic metal. Based on Frith's critic of text analysis the author maintains that a fairy-tale narration, whose essence is a fight between the good and the evil, can hypothetically perform the same function as music whose cathartic function enables the listener to live out certain emotions. Despite the fact that listeners may concentrate on one or the other, their meaning is the same. Even though it focuses on the »narration« and a sports stadium heavy metal style, power epic metal was born from the fusion between heavy metal and speed metal. The author analyzes the Rhapsody's unfinished fairy-tale narration about a fight between the good and the evil (in which the good is going to win) titled the »Emerald Sword Saga,« or the »Algador Chronicles.« The narration establishes a division between »us« and »them.« The listener identifies himself or herself with »us,« that is with the good characters who fight the Evil. The character of the Icy Warrior, the attractive hero of the story, further contributes to such identification. The narration, according to the author, and the character of epic power metal

in general, is the language of male-oriented personal mythology. If the Warrior as an epic hero can be viewed as a representative of the power metal subculture, and this subculture as the opposite of the dominant culture, then this fairy-tale narration could be viewed as a political protest against the »modernization« of the metal ideology that some may even perceive as an escape into fairy-tales. Yet the author is of the opinion that the deepest »ideology« and »politics« of metal differ to a certain extent from group to group. Different listeners find different meanings in the music performed by the Rhapsody. The listener likes the character of the Icy Warrior who conquers fear because it enables him or her to identify with the Warrior, and to live out his or her feelings; this also influences the listener to embrace the warrior's moral standards. Despite the era of science and scientific ideology the subculture of power epic metal and of the Rhapsody illustrates two different ways of manifesting the mythical in a society through catharsis: »ritual« music and »ritual« fairy-tale narration. Though united, they represent two different aspects of such catharsis. Be it indirectly (from the point of view of the subculture), or directly (from the point of view of individual listeners), such catharsis serves to legitimate, maintain and develop the society and the dominant culture. It is very clear that these functions can be only the functions of musical catharsis. In order to better understand music and its context it is imminent to demonstrate its influence and its creative potential, which is much more than healing purification or restoring the listener's emotional balance.

Jaka Repič

page 28

Persistence of Romani Ethnic Groups as a Result of the Continuity of Relation between the Roma and the Neighboring Population

The author analyzes the role of interethnic relations in the perseverance and preservation of Romani groups. Since their settlement in Europe, the Roma have been rejected and outlawed by the permanently settled population that often persecuted them with unveiled hostility. For the majority population, the Roma have always evoked curiosity and dislike at the same time. For many, the exotic Romani way of life denoted depreciation of prevalent moral standards. This attitude has persisted to the present and the Roma still have the lowest status in society. Even when they take over the characteristics of the cultures around them they usually remain outside the given society, or on its margins.

When their numbers were still small, the Roma freely roamed European lands. Traveling as pilgrims, they were initially well received and helped. Yet this hospitality did not last long. In the first half of the 15th century the Roma started to arrive in larger groups. Soon after their arrival to European lands people started to reject them, while the authorities began to outlaw, banish, and punish them. Later on, they tried to acculturate, assimilate or integrate them by force. Integration and assimilation of these nomadic groups into the permanently settled majority was carried out by brutal and cruel force, by persecution and by attempts to destroy the Romani way of life. The Roma were not allowed to migrate any longer, but neither did the majority accept or allow them to settle among them.

Since many Slovenes feel that the Romani lifestyle represents a negation of basic moral values, most Romani communities around Slovenia share the status of social outcasts. In the past, the Roma were viewed as

begging vagabonds and horsedealers who predicted the future, played music and danced, occupied themselves as smiths and healers. In the eyes of the society they were equal to bums and criminals. Many of those presently living in the vicinity of the Romani settlements detest them, view them as crooks, idlers, parasites, pests and people who do not respect the law, hate work and have neither faith nor morality. The general public opinion does not differ much. The term gypsy still denotes something abusive, pejorative, a synonym for anything bad that excludes a person from a culturally superior environment and society.

Even though the Romani groups are social outcasts, this does not denote that they evolve as separate peoples possessing their own culture and independent, isolated social organization. Quite to the contrary, their lives and their communities are inseparably connected to those living nearby. One of the strongest characteristics of the Roma is namely their specific situation within the society around them. While the Romani cultural characteristics serve to mark and convey this division, such social division into those who are the Roma and others who are not therefore represents a very important mechanism of keeping the Romani communities alive. These communities persist despite altered identifications of certain Roma, or the fact that their lifestyle is changing and adapting to the one around them. The Romani identity is therefore a continual process of forming, establishing and preserving relations with other Romani groups, and with those who are not the Roma.

mag. Polona Sketelj

page 35

Collective Memory of the Bilčovs Community Residents

The article, which also illustrates certain methodological and methodic orientations, is a synthesis of a master's thesis titled *Ethnological Structure of the Bilčovs Community*.

Bilčovs, a community in Austrian southern Carinthia, was established in the middle of the 19th century. The paper focuses on the collective memory of its residents from the community's beginning until the end of the 20th century. It examines material, social and spiritual cultures the residents of Bilčovs intertwined in their collective memory, thus identifying them as the most significant elements of their way of life. This collective memory, directly connected with creating a feeling of collective adherence, is the part of real life that on one hand diminishes the differences between them, while on the other it also creates new ones. It creates different groups within the clearly defined community of the Bilčovs residents, while at the same time it reaffirms in their awareness the community as a uniform body. The collective memory thus stops at the edge of the Bilčovs municipal borders. The author divided this collective memory into several separate, but not independent parts: memories connected with the beginnings and the development of the community; memories directly connected to the lives of each individual and his or her biographical time; memories connected to the family as the smallest social unit linking the intimate world with the world outside; memories linking the individual with broader social community. The Bilčovs residents divided memories of family and communal life into the memories of social life (be it within the family or the community) and the memories of eking out a living within the community. The author classified these memories, which serve as reminders of a lengthy period of time, into several groups: remembering **certain set dates** important to the community; remembering **certain turning-points** in community life that **have not been temporally defined** (at the onset of WWI or at the time of the plebiscite that preceded World

War II, for instance); remembering dates or events important to one's **family life** and genealogy. The paper also examines notions such as, for instance, the borders of the Bilčovs municipality, and collective awareness of belonging to the Bilčovs community. The author established the principal carriers of basic social traditional values and memories, emphasizing the importance of collective memory for the community and its individual members.

Peter Simonič

page 44

France for Everyday Use

The article looks at the transition of a political ritual from the absolutistic to a middle-class cultural milieu. The calendar of lay public celebrations was invented in France. France is also the home of historiography whose subject of research are different forms of learned and collective historic memory. The lay festival calendar is part of the »civil religion,« one of the components of »republican liturgy« that had created revolution, established its territory and formed a special identity. Special forms of such republican liturgy are commemorations, marches, monuments and museums. Through its manifestations, civil religion emphasizes the breakup between former religious society of the Middle Ages, and its iconography is often connected with the old Roman republic.

dr. Aleš Gačnik

page 48

Ethnological museology and development / From research of the past to planning the development

The domain of ethnological museology can find its place in the recognized and developed systems of museology within the specialized museology or among other museologies, respectively. The same applies to critical museology, experimental museology, comparative museology, modern museology, ecomuseology...

Ethnological museology is not a science about ethnological museum objects, collections and museums but is about the relationships between people and objects and their relation towards heritage, its preservation, research, communication and development. The object of ethnological museology is connected with the research of materialized aspects of our life, socialization of objects and examining the relationships between objects and people, respectively.

Ethnological museology, defined in the system, structure and methodology, is co-dependent on the development of general ethnology and general museology as well as on the level of their inter-connectedness. Ethnological museology is in comparison with ethnological museology, which is history oriented, turned towards the present and the future.

Besides research, preservation, communication as the basic functions of ethnological museology, it is the development that should also be taken into account. The strategy of ethnological museology is in indicating the prevalent understanding of the concept of museology at the crossing point from traditional museological orientation into material culture, towards the one from the domain of the social and spiritual culture. If museology can be acknowledged as the core of traditional museology, then it should be pointed out that the contents of ethnological museology is not created by objects only, but also by people, customs, space and time.

From the viewpoint of ethnological museology, heritage is not solely a historical, but primarily a developmental category and process, where elements of traditions are in different ways passed on from generations to generations in the form of modifications, metamorphoses and innovations.

For that reason one of the most important tasks of contemporary museology is to ensure the systemic involvement of numerous traditions or heritages into different forms of social and economic development. If the thesis about the improvement of life quality is accepted as being one of the two most crucial driving forces in the development of contemporary societies, then it is even more important to build our future on the development of such heritages, which are historically verified and have been in practice for decades or even centuries. In short, we should establish an inventive search for those cultural, economic and other components in the history of life in Slovenia and elsewhere in the world, that can be used as a valuable alternative in the forming of the vision and development strategies of contemporary societies. The paradigm of the future of ethnological museology is representative of the development that finds its inspiration and zeal in traditions.

(prevedla / translation Maja Podvornik)



- BERCE NUŠA**, štud. 3. letn. EiKA, Kozarišče 78, 1386 Stari trg pri Ložu.
- BEZEK BENJAMIN**, štud. 3. letn. EiKA, Podgorje 94f, 1241 Kamnik.
- BOBEK ŽIVA**, štud. 3. letn. EiKA, Brilejeva 14, 1000 Ljubljana.
- BRUMEN dr. BORUT**, doc., OEiKA, Zavetiška 5, 1000 Ljubljana.
- DEMBSKY HELENA**, štud. 3. letn. EiKA, Levčeva 13a, 1234 Mengeš.
- GAČNIK dr. ALEŠ**, univ. dipl.etn. in soc. kult., ZRS BISTRA Ptuj.
- JULARIČ LIDIJA**, štud. 3. letn. EiKA, Ulica Hermana Potočnika 31, 1000 Ljubljana.
- JUVANČIČ KATARINA**, abs. EiKA in soc. kult., Begunje 8, 1382 Begunje pri Cerknici.
- KOLENC ANKA**, prof. sloven. jezika in dipl. etnol. in kult. antrop., Vače 24, 1252 Vače.
- KORUN MAJA**, štud. 2. letn. EiKA, Poljanski nasip 30, 1000 Ljubljana.
- KRANJC DARJA**, abs. EiKA, Vojkova 9, 6210 Sežana.
- MLAKAR ADAMIČ JANA**, univ. dipl. etnol., višja kustodinja etnol., Zasavski muzej Trbovlje, Ulica 1. junija 15, 1420 Trbovlje.
- MOLIČNIK VESNA**, mag. kult. antrop., Trubarjeva 23b, 1000 Ljubljana.
- MREVLJE NEŽA**, štud. 3. letn. EiKA, Prešernova 3, 1000 Ljubljana.
- MULEJ BARBARA**, štud. EiKA, Šarhova 8, Ljubljana.
- MURŠIČ dr. RAJKO**, doc., OEiKA, Zavetiška 5, 1000 Ljubljana.
- NOVOTNÁ dr. HANA**, prof., Department of Applied Languages, Faculty of Informatics and Management, University of Hradec Kralove, Vita Nejedleho 573, 500 03 Hradec Kralove 3, Češka.
- PERŠIČ MAGDA**, univ. dipl. etnol., kustosinja, Notranjski muzej Postojna, Titov trg 2, 7257 Postojna.
- PISTOTNIK SARA**, štud. 3. letn. EiKA, Miklošičeva 13, 1000 Ljubljana.
- PORENTA TITA**, prof. zg. in dipl. etnol., kustodinja, Tržiški muzej, Muzejska 11, 4290 Tržič.
- REPIČ JAKA**, podipl. štud., MR, OEiKA, Pod topoli 30, 1000 Ljubljana.
- SIMONIČ PETER**, asistent, OEiKA, Zavetiška 5, FF, Ljubljana.
- SKETELJ POLONA**, mag. etnol., kustodinja, Slovenski etnografski muzej, Metelkova 2, 1000 Ljubljana.
- SLAVEC GRADIŠNIK dr. INGRID**, doc., znanstvena sodelavka, ISN ZRC SAZU, Novi trg 3, 1000 Ljubljana.
- STANONIK dr. MARIJA**, izr. prof. znanstvena svetnica ISN ZRC SAZU, Novi trg 3, 1000 Ljubljana.
- STEFANOVIČ PETRA**, štud. 4. let. EiKA ter špan. j. in knjiž., Ob Grosupeljščici 4, 1920 Grosuplje.
- ŠKAFAR ROGELJ BOJANA**, univ. dipl. etnol. in um. zg., kustodinja, Slovenski etnografski muzej, Metelkova 2, 1000 Ljubljana.
- ŠTER JANEZ**, univ. dipl. um. zg., višji kustos, Tržiški muzej, Muzejska 11, 4290 Tržič.
- ŽARGI NINA**, abs. EiKA in fr. jezika, Livarska 1, 1000 Ljubljana.
- ŽUPEVC KATARINA**, štud. 3. letn. EiKA, Opekarska 37, 1000 Ljubljana.

Bienalna razstava domačih in umetnostnih obrti, že 14. po vrsti, je bila to pomlad spet na ogled v Slovenj Gradcu, od 11. do 28. aprila, in v Ljubljani, od 8. do 31. maja. Pod vodstvom dr. Janeza Bogataja smo jo tudi letos postavljali študentje etnologije in kulturne antropologije, naše delo pa se ni končalo s postavitvijo razstave, temveč nadaljevalo z njenim varstvom in vodenjem po njej. Ob tem smo zbrali nekaj komentarjev obiskovalcev.

Razstavo na Ljubljanskem gradu so si največkrat prišle ogledat skupine z različnih osnovnih in srednjih šol. Ker smo take skupine po razstavi tudi vodili, smo lahko večkrat slišali pripombe tako učencev in dijakov kot učiteljev in profesorjev. Neka učiteljica je, potem ko smo nekaj razložili o toplarjih, navdušeno priporočila svojim učencem, naj si zapomnijo to ime, saj so po »toplakih« enkrat že spraševali pri preverjanju znanja. Učenec jo je seveda kmalu popravil, da je to vendar topolar, in ne »toplak«.

Neka osnovnošolska učiteljica, ki si je skupaj z učenci ogledovala razstavljenе možnarje, nas je prosila, naj povemo, kaj je to. Ko smo ji odgovorili, da so to možnarji, posode za trenje raznih semen in zelišč, se je važno obrnila stran in nas popravila, da so to »mežnarji«.

Profesorica s Srednje oblikovne šole v Ljubljani se je odločila, da svoje dijake sama popelje po razstavi. Tako jim je razlagala, kako so predmeti oblikovani, a poudarila le tiste, ki so se ji zdeli zanimivi oziroma vredni kritike. Končno se je spet ustavila ob sodu in čebru za vino ter izjavila: »No, to je pa lep primer, ko bi sod lahko malo preoblikovali, in bi rabil kot cvetlični lonec pred raznimi restavracijami in stanovanjskimi hišami!«

(Špela Naglic, Adela Ramovš, Ana Novak)





Navodila za oblikovanje in oddajo prispevkov za Glasnik SED

Uredništvo Glasnika Slovenskega etnološkega društva naproša vse dosedanje in prihodnje sodelavce, da upoštevajo navedene oblikovne standarde in zahteve v zvezi z oddajanjem prispevkov:

1. Besedila oddajte natisnjena in na disketi na naslov društva ali na naslov Tanja Roženbergar - Šega, Muzej novejšje zgodovine Celje, Prešernova 17, 3000 Celje. Lahko jih pošljete tudi na elektronska naslova:
tanja.rozenbergar@guest.arnes.si in/ali mateja.habinc@guest.arnes.si.
2. Besedilom dopišite svoje podatke (ime, priimek, delovno mesto, naslov ...).
3. Fotografije in drugo ilustrativno gradivo, ki ga vračamo ob izidu posamezne številke, naj bo ustrezno označeno. V tipkopisu in na disketi mora biti zaznamovano, kam sodi. Podpisi k ilustrativnemu gradivu naj bodo prav tako že v tipkopisu in na disketi.
4. Prispevki za razdelek Obzorja stroke naj imajo na začetku kratek izvleček, besedila za Razglabljanja pa na koncu še nekoliko daljši povzetek (od 1 do 2 strani).
5. Navajanje virov in literature mora biti v skladu z navodili:

NAVODILO ZA NAVAJANJE REFERENC MED BESEDILOM:

(Priimek leto izida, stran)

primer - (Makarovič 1995, 14)

NAVODILA ZA PISANJE SEZNAMA LITERATURE IN VIROV:

Samostojne publikacije:

PRIIMEK, Ime leto izida: Naslov. Kraj izida, Založba.

primer - MAKAROVIC, Gorazd 1995: Slovenci in čas. Ljubljana, Krtina.

Periodične publikacije:

PRIIMEK, Ime leto izida: Naslov. V: Ime publikacije let., št. Kraj izida, strani.

primer - TOMAŽIČ, Tanja 2001: Starim inventarnim knjigam v spomin. V: Argo let. 44, št. 2. Ljubljana, 86-89.

Zborniki:

PRIIMEK, Ime leto izida: Naslov. V: Ime Priimek (ur.), Naslov. Kraj izida, Založba, strani.

primer - BRUMEN, Borut 2001: Umišljena tradicija »dobrih starih časov«. V: Zmago Šmitek in Borut Brumen (ur.), Zemljevidi časa. Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 193-207.

NAVODILO ZA NAVAJANJE REFERENC V OPOMBAH:

Samostojne publikacije:

Ime Priimek, Naslov. Kraj izida leto izida, Založba, stran.

primer - Gorazd Makarovič, Slovenci in čas. Ljubljana 1995, Krtina, 14.

Periodične publikacije:

Ime Priimek, Naslov. V: Ime publikacije let., št. Kraj izida leto izida, strani.

primer - Tanja Tomažič, Starim inventarnim knjigam v spomin. V: Argo let. 44, št. 2. Ljubljana 2001, 86-89.

Zborniki:

Ime Priimek, Naslov. V: Ime Priimek (ur.), Naslov. Kraj izida leto izida, Založba, strani.

primer - Borut Brumen, Umišljena tradicija »dobrih starih časov«. V: Zmago Šmitek in Borut Brumen (ur.), Zemljevidi časa. Ljubljana 2001, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, 193-207.



NARODNA IN UNIVERZITETNA KNJIŽNICA

č 121

II 131 829₂₀₀₂



900203825,3

COBISS

Slovensko etnološko društvo, Metelkova 2, 1000 Ljubljana